

İSLÂM İLİM VE DÜŞÜNCE GELENEĞİNDE

KÂDÎ BEYZÂVÎ

editör

Mustakim Arıcı



Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları

Yayın No. 697
İSAM Yayınları 188
İlmî Araştırmalar Dizisi 85
© Her hakkı mahfuzdur.

**İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde
KÂDÎ BEYZÂVÎ**

Editör: Mustakim Arıcı



TDV İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM)
tarafından yayına hazırlanmıştır.
İcadiye-Bağlarbaşı Cad. 40 Üsküdar/İstanbul
Tel. 0216. 474 0850
www.isam.org.tr yayin@isam.org.tr

Yayın hazırlık Mustafa Demiray
Tashih İsa Kayaalp, İsmail Özbilgin, İna'yet Bebek, Rabia Aydın,
Okan Kadir Yılmaz, Ali Haydar Ulusoy
Tasarım Ender Boztürk, M. Emin Albayrak



Bu eser
TDV İslâm Araştırmaları Merkezi'nin (İSAM)
İkinci Klasik Dönem Projesi
kapsamında yayınlanmıştır.

Proje koordinatörü M. Suat Mertoglu

Bu kitap
İSAM Yönetim Kurulu'nun 13.06.2014 gün
ve 2014/12 sayılı kararıyla basılmıştır.

Birinci Basım: Aralık 2017
ISBN 978-975-389-966-6

Basım, Yayın ve Dağıtım

TDV Yayın Matbaacılık ve Tic. İşl.
Serhat Mah. Alınteri Bulvarı 1256. Sokak No. 11
Yenimahalle/Ankara
Tel. 0312. 354 91 31 Faks. 0312. 354 91 32
bilgi@diyanetvakfiyayin.com.tr
Sertifika No. 15402



YAYINEVİ KİTAPBEVİ BASIMEVİ

İslâm ilim ve düşünce geleneğinde Kâdî Beyzâvî / ed. Mustakim Arıcı - 1. bs. -
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 2017.
786 s. ; hrt. ; şkl. ; 24 cm. - (Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları ; 697. İSAM Yayınları ;
188. İlmî Araştırmalar Dizisi ; 85)
Dizin ve kaynakça var.
ISBN 978-975-389-966-6

2

KÂDÎ BEYZÂVÎ'NİN KELÂM SİSTEMİ

İlyas Çelebi

Prof.Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

I. Giriş

Bir mütekellimin sistemini doğru anlayabilmek ve bunu sağlıklı bir şekilde ortaya koyabilmek için, onun diğer ilimlerle ve özellikle İslâmî ilimlerle ilişkisinin yanı sıra bu hususlardaki yetkinlik durumunu bilmeye ihtiyaç vardır. İslâmî ilimleri bir insanın bedenine benzetecek olursak, her ilim dalı söz konusu bedeninin bir organına tekabül eder. Beden hakkında sağlıklı hüküm verebilmemiz için ona ait organların her biri hakkında bilgi sahibi olmak gerekmektedir. Her ne kadar söz konusu ilimlerin bir kısmı kaynak ve sistematik, bir kısmı da fūrû ilimler türünden ise de hepsinde ortak olan husus onların tamamının benzer yöntemleri kullanmalarıdır. Nitekim bir kişinin Kur'ân-ı Kerim ve hadisleri anlamada başvurduğu yöntem ile kelâm ve fıkıh problemlerini temellendirmede kullandığı yöntemler birbirine yakın, hatta çoğu zaman aynıdır. İfade ettiğimiz durum Kâdî Beyzâvî'nin eserleri ve düşüncesi için de geçerlidir. Bu sebeple önce Kâdî Beyzâvî'nin diğer İslâmî ilimlerdeki yerini ve konumunu kısaca ele almak, sonra da onun kelâm ilmindeki yerini ve sistemini incelemek istiyoruz.

Klasik dönemin din bilginlerinin kâhir ekseriyetinde olduğu gibi Kâdî Beyzâvî de döneminin naklî ve aklî ilimlerini tahsil etmiş ve her birinde kendine göre bir seviye kazanmış bir âlimdi. Bunların başında tefsir ilmi gelmektedir. Bilindiği üzere İslâm düşüncesinin ilk halkasını Kur'ân-ı Kerim üzerine yazılmış tefsirler oluşturur. Özellikle Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), Ebû Hanîfe (ö. 150/767), Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) ve Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/850) gibi Sünnî ve Mu'tezilî âlimler tarafından geliştirilen *dirayet metodu* ile İslâm'ın ilk yüzyıllarında telif edilen tefsirler bu hususta çok önemli görevler ifa etmiştir. Bunlar içinde en çok şöhret bulan ve kendisinden sonra bu yöntemle yazılmış tefsirlerin hemen hemen hepsini etkileyen tefsir, Mu'tezilî müfessir Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf*'ıdır. Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) *Mefâtihu'l-gayb*'ı, Ebû'l-Berekât en-Nesefî'nin (ö. 710/1310) *Medârikü't-tenzîl*'i, Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin (ö. 745/1344) *el-Bahrü'l-muhîr*'i gibi dirayet metodu ile yazılan diğer tefsirlerde olduğu gibi Beyzâvî'nin kaleme aldığı *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*'de de dil tahlilleri ve mantık kurallarını esas alan yorumlar öne çıkmaktadır. Bununla birlikte dirayet yöntemi ile yazılan tefsirlerde olduğu gibi bu eserde de ana ilke veya usul olarak adlandırılan mezhep esasları merkezî bir yere sahiptir.

İslâm düşüncesinin ikinci halkasını ise sünnet oluşturmaktadır. Bilindiği üzere sünnet, Hz. Peygamber'in uygulamalarıdır. Ondan sonra da sahâbe-i kirâm, tâbiîn ve onları takip edenler bu yolu devam ettirmişlerdir. Bu hususta önemli rolü siyer ve hadis kitapları ile rivayet tefsirleri üstlenmiş olup bunların başında da İbn İshak (ö. 151/768) ve İbn Hişâm (ö. 218/833) gibi siyer, Buhârî (ö. 256/870), Müslim (ö. 261/875), Mâlik b. Enes (ö. 179/795), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) gibi hadis müellifleri ile Taberî (ö. 310/923), Nisâbü'rî (ö. 349/960), İbn Ebû'l-Hâtim (ö. 327/938) ve Ebû'l-Leys es-Semerkandî (ö. 373/983) gibi rivayet müfessirlerinin tefsirleri gelir. Bu kitapta

ayrıntılı bir şekilde ele alındığı üzere Beyzâvî aynı zamanda hadis eseri yazmış bir müelliftir.

Tefsir, kelâm, usûl-i fıkıh, Arap dili ve mantık gibi ilimlerde temayüz etmiş bulunan Beyzâvî, eserlerinde *dirayet metodunu* başarılı bir şekilde kullanmış bir âlimdir. Bilhassa usûl-i fıkıha dair *Minhâcü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl'ü*, Şâfiî fikhına dair *el-Gâyetü'tü'l-kusvâ'sı*, kelâma dair *Tavâliu'l-envâr'ı* ve tefsir ilmine dair *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl'i*, onun zikredilmesi gereken önemli eserlerinden bazılarıdır. Bunlar içinde tefsiri, onun yöntemini ortaya koyan en tanınmış eseri olup muhtasar ve muhtevalı yapısı, sık dokulu ibaresi, dil tahlilleri ve akli yorumları ile dirayet yöntemine göre yazılan tefsirlerin en güzel örneğini oluşturmaktadır. Bu özelliği sebebiyle ona rivayet ehli tarafından çeşitli tenkitler yöneltilmiştir. Bu eleştiriler arasında mecaz ve kinayeler ışığında âyetlere getirdiği yorumlar, re'ye ağırlık verip rivayeti ihmal etmesi ve zaman zaman zayıf hadislere ve İsrâiliyat'a yer vermesi gibi hususlar öne çıkmaktadır. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl* bu eleştirilere rağmen türünde önemli bir yere sahiptir ve kendisinden sonraki birçok tefsiri etkilemiştir. *Envârü't-tenzîl*'in başlıca kaynakları arasında Râgıb el-İsfahânî'nin (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) *el-Müfredât'ı* ve tefsiri, Zemahşerî'nin *el-Keşşâf'ı* ve Fahreddin er-Râzî'nin *Mefâtihu'l-gayb'ı* yer alır. Beyzâvî, kelimelerin iştikakı ve taşıdıkları değişik mânaların tespitinde *el-Müfredât'tan*; fıkıh, kelâm, tabiat, felsefe ve mantık konularında *Mefâtihu'l-gayb'dan*, Kur'an-ı Kerim'in îcaz vecihleri, lafızları ve terkiplerin edebî tahlili, lugat ve belâgat kaideleri gibi konularda *el-Keşşâf'tan* yararlanmıştı. Özellikle *el-Keşşâf'tan* fazlaca iktibaslar yaptığından *Envârü't-tenzîl*, bazı âlimlerce bu tefsirin bir özeti olarak kabul edilmiştir. Onun Zemahşerî'den etkilendiğini göstermek üzere *Kitâbü'l-İthâf bi-temyîzi mâ tebia fihî'l-Beyzâvî sâhibe'l-Keşşâf* ile *Keşfü'l-ahvâli'l-mütebadile fi sebki kelâmi'l-Beyzâvî li-mezhebi'l-Mu'tezile* adlı eserler yazılmıştır. Beyzâvî tefsirinde kelâmî ve fikhî konuları sunarken mümkün

mertebe itizâli fikirleri ayıklama yoluna gitmiştir. Ancak onun bu hususta başarılı olduğunu söylemek zordur. Buna karşılık onun, bir kelâm kitabı olan *Tavâliu'l-envâr min metâlii'l-enzâr*'da itizâli fikirleri ayıklama, karşısına alma ve eleştirme konusunda daha titiz ve daha başarılı olduğunu görmekteyiz.

Beyzâvî her ne kadar tefsiri ile meşhur olmuşsa da onun bütün eserlerinde ana işlevi usûlü'd-dîn ile usûl-i fikhî; naslarla Arap dili ve edebiyatını, kelâm ile felsefe ve mantığın arasını mezcetmek olmuştur. Onun tefsirden sonra derinleştiği ikinci ilim, kelâm olmuştur. Tefsirini de bu perspektiften yazmıştır. Beyzâvî'nin kelâm ilmine dair en önemli eseri uzun süre medrese müfredatlarının önemli bir klasiği olan *Tavâliu'l-envâr min metâlii'l-enzâr* adlı kitabıdır. Kelâm ilminin felsefe ile kaynaştığı müteahhirîn dönemi kelâm kitaplarının tipik bir örneği olan *Tavâliu'l-envâr*, felsefî konulara verdiği yoğunluk ile kelâm kitaplarının felsefî bir karakter kazanmasında etkili olmuş, Fahreddin er-Râzî ve Seyfeddin el-Âmidî'nin (ö. 631/1233) başlattığı felsefe ile birleştirilmiş kelâm yöntemini en üst seviyeye ulaştırarak kendisinden sonra yazılan *Şerhu'l-Mevâkıf* ve *Şerhu'l-Makâsîd* gibi eserlere örnek olmuştur. *Tavâliu'l-envâr*'ın planı incelendiğinde, okuyucuyu asıl kelâm konularına hazırlama mahiyetindeki felsefî bahislerin (*vesâil*), kelâm mesâilinin önüne geçtiği ve aslın, fer'in gölgesinde kaldığı görülür. Felsefî kelâmı oluşturma çalışmalarının bir devamı olarak görülebilecek olan bu eser, kısa hacmine karşılık muhteva yoğunluğu dolayısıyla tercih edilen bir kitap olmuştur.

Tavâliu'l-envâr bir mukaddime ile üç bölümden (*kitâb*) oluşmaktadır. Dört fasıldan oluşan "Mukaddime"nin birinci faslında "temel ilkeler" (*el-mebâdî*), ikinci faslında "tarif" (*el-kavlü'ş-şârih*), üçüncü faslında "deliller" (*el-hucec ve'l-kıyâs*), dördüncü faslında ise "akıl yürütme" (*nazar*) konuları ele alınmaktadır. Birinci bölüm (*kitâb*) "mümkün Varlıklar" (*mümkînât*) başlığına tahsis

edilmiş olup üç alt kısma (*bâb*) ayrılmıştır. Bu alt bölümlerden birincisi “el-Umûru’l-küllîyye” başlığını taşımaktadır ve burada *ma’lûm*, *mevcûd*, *ma’dûm*, *mâhiyet*, *hakikat*, *hudûs*, *kıdem*, *imkân*, *vahdet*, *kesret*, *illet* ve *ma’lûl* kavramları incelenmektedir. İkinci alt bölüm “araz”lara ayrılmış olup dört fasıldan oluşmaktadır. Birinci fasıl arazlarla ilgili genel esasları, ikinci fasıl nicelik, üçüncü fasıl nitelik konularını, dördüncü fasıl ise nisbî arazları konu edinmektedir. Birinci bölümün üçüncü alt başlığı ise cevherlere tahsis edilmiş olup iki fasıldan oluşmaktadır. Birinci fasıl cisimlerle ve ikinci fasıl da ayrı varlıklar”la (*mufârikât*) ilgilidir.

Eserin ikinci bölümü “ilâhiyyât” konularına ayrılmış olup üç bab halinde düzenlenmiştir. Birinci babda Allah’ın zatı ve O’nun tenzihî sıfatları, ikinci babda O’nun sübûtî sıfatları, üçüncü babda ise Allah’ın fiilleri ele alınmıştır. Nübüvvet konularına ayrılmış bulunan üçüncü bölüm de üç babdan oluşmakta olup birinci bab nübüvvet duyulan ihtiyaç, mûcizenin imkânı, Hz. Muhammed’in mûcizeleri, peygamberlerin gûnahtan korunmuş olmaları (*ismetü’l-enbiyâ*) gibi meseleler işlenmektedir. İkinci bab âhîret ve ahvali, kabir hayatı ve azabı, şefaât, cennet ve cehennem gibi sem’iyyât bahislerine ayrılmıştır. Üçüncü babda ise imâmet meselesi tartışılmaktadır.

Tavâliu’l-envâr üzerinde çeşitli şerh ve hâşiye çalışmaları yapılmıştır. Onun üzerine yazılan ilk şerh Ubeydullah b. Muhammed el-İbrî (ö. 743/1342) tarafından yapılan *Şerhu Tavâlii’l-envâr min metâlii’l-enzâr*’dır. Bir diğer şerh Şemseddin Mahmûd b. Abdurrahman el-İsfahânî’nin (ö. 749/1349) yazdığı *Metâliu’l-enzâr alâ Tavâlii’l-envâr*’dır. Bu şerh, *Tavâliu’l-envâr*’ın mesâilinin anlaşılması hususunda önemli ve vazgeçilmez bir eser olup, bu sebeple medrese çevrelerinde çok tutulmuş ve *Tavâliu’l-envâr* bu şerhle beraber okutulmuştur. Ayrıca Hacı Paşa (ö. 827/1424), Celâleddin ed-Devvânî (ö. 908/1502), Zekeriyyâ el-Ensârî (ö. 926/1520), İsmâüddin

el-İsferâyînî (ö. 943/1536) gibi âlimler tarafından *Tavâliu'l-envâr'a* şerhler yazılmıştır. *Tavâliu'l-envâr'a* Seyyid Şerif el-Cür-cânî (ö. 816/1413), Ebû'l-Kâsım es-Semerkandî (ö. 888/1483), Efdalzâde Hamîdüddin Efendi (ö. 908/1503), Muslihuddin el-Lârî (ö. 979/1572), Mustafa Evhadüddin Yarhisârî (ö. 911/1505), Sarıgörez Nüreddin Efendi (ö. 928/1522), Hocazâde Muslihuddin Efendi (ö. 893/1487), Molla Hüsrev (ö. 885/1480) ve Saçaklızâde Mehmed Efendi (ö. 1150/1737) gibi müellifler tarafından hâşiyeler yazılmıştır. Beyzâvî'nin kelâm ilmi konusunda *Tavâliu'l-envâr* dışında ayrıca bir mukaddime ve üç bölümden oluşan *Misbâhu'l-ervâh fî usûli'd-dîn*¹ ile esmâ-i hüsnânın şerhini konu edinen *Muntehe'l-münâ fî şerhi esmâillâhi'l-hüsnâ* adlı eserleri bulunmaktadır.²

Beyzâvî'nin derinleştiği alanlardan biri de usûl-i fıkıh olup o, bu konuda Fahreddin er-Râzî ve Tâceddin el-Urmevî'nin (ö. 653/1255) etkisinde kalmış, bu iki âlimin yöntemini benimsemiştir.³ O, *Minhâcü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl* adlı usûl-i fıkıh ve *Gâyetü'l-kusvâ fî dirâyeti'l-fetvâ*⁴ adlı fıkıh kitaplarını bu formatta telif etmiştir. Beyzâvî'nin bunlardan başka hadis, mantık, nahiv, tarih ve astronomi konularında da eserleri bulunmaktadır.

.....

- 1 *Tavâliu'l-envâr*'ın muhtasarı olup içerik planları aynıdır. İbrî olarak da tanınan Kâdî Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed el-Fergânî el-İbrî buna şerh yazmıştır (bk. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1705).
- 2 Hâlid el-Cündî'nin Beyzâvî'ye nispet ederek yayımladığı (Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 2011) *Muntehe'l-münâ* başlıklı eseri henüz yayımlanmamıştır.
- 3 *Minhâcü'l-vüsûl* Tâceddin el-Urmevî'nin *el-Hâsıl* adlı eserinin bir tür muhtasarı olup o da Fahreddin er-Râzî'nin *el-Mahsûl*'ünden yararlanmıştır. Fahreddin er-Râzî ise İmam Gazzâlî'nin *el-Mustasfâ'sı* ile Hanefî-Mu'tezilî âlim Ebû'l-Hüseyn el-Basrî'nin *el-Mu'temed*'inden etkilenmiştir (Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1878).
- 4 Şâfiî fıkıhına dair bir eser olup İmam Gazzâlî'nin *el-Vasit*'inin muhtasarı konumundadır (Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1192).

II. Kelâm Sistemi

Akaidi temellendirmeyi ve savunmayı konu edinen kelâm ilminin amacı, bu akaidin doğru anlaşılmasını ve öğrenilmesini sağlamak; söz konusu esaslara yönelik karşıt görüşlere ve haksız eleştirilere karşı İslâm'ın inanç esaslarını savunmaktır. Bu duruma göre kelâm ilminin özünü oluşturan *akâid*, vahiyyle belirlenen ve çerçevesi vahiyle çizilen inançlar manzumesidir. Bu manzumede yer alan esasları belirleme, sayılarını arttırma veya eksiltme yetkisi insanlara değil, Allah'a aittir. İnsan sadece naslarda mevcut olanı sübut ve delâlet durumuna göre sıralamaya tâbi tutup bir kompozisyon oluşturabilir. Resûl-i Ekrem döneminde vahiy devam ettiği için insanlar sadece nâzil olanla sorumlu idiler ve bu hususta son noktayı koyacak bir durum söz konusu değildi. Nüzûl süreci tamamlanıp din kemale erince akait esasları tebellür etti. Din bilgin ve öncüleri de Kur'ân-ı Kerim'den ve Hz. Peygamber'in beyanlarından hareketle bu esasları *usûl-i selâse* ve onun daha tafsilâtlı şekli olan *usûl-i sitte* şeklinde formüle ettiler. Sahâbe-i kirâm, tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn'in oluşturduğu *Selef* ulemâsı, bu sistemi aklî ve naklî yönden açıklama ve teyit etmeyi kendilerine esas aldı. Bu sebeple ilk dönemlerde akait ilmi, bir tür tefsir ve tevil çalışmaları şeklinde anlaşıldı. Sonra başta Mu'tezile'nin yöntemi ile hareket eden, daha sonra ise Ehl-i sünnet çizgisini benimseyenler olmak üzere pek çok kelâm bilgini yetişti. Bunlar söz konusu faaliyetlerin alanını genişleterek dil, edebiyat, epistemoloji, mantık, kozmoloji, fizik ve metafizik konularına ilişkin bilgileri kelâmın kapsamına almaya; aklî ve naklî bilgilerin tamamını malzeme olarak kullanmaya başladılar. Böylece yine akait merkezde olmakla beraber, bunun etrafında konuya ilişkin zengin malzeme kullanarak bu esasları açıklayan ve savunan bir ilim ortaya çıktı. Bunun sonucunda kelâm ilminin yöntemi, sadece tefsirin kullandığı yöntemle bağlı kalmaktan çıkıp mevcut inançları savunma ve bu amaçla yeni düşünceler ortaya koyma faaliyeti

tevil, inşâ, beyân ve cedel şekline büründü; Basra, Bağdat, Şam ve Kahire gibi önemli kültür merkezlerinde üretilen düşünce ve birikimler kullanılmaya başlandı. II. (VIII.) yüzyılın sonlarında başlayan bu çalışmalar, V. (XI.) yüzyılın sonuna kadar devam etti. VI. (XII.) yüzyıldan itibaren ise İslâm coğrafyasında felsefe ve onun bünyesinde yer alan fizik, kimya, astronomi, matematik ve mantık gibi ilimler ortaya çıkınca, kelâmda bu gelişmelere karşılık olarak bir yenilenme ihtiyacı belirdi. Bu ihtiyacın ortaya konulmasında her ne kadar İbn Hazm (ö. 456/1064), Şehristânî (ö. 548/1153) ve Cüveynî (ö. 478/1085) gibi kelâmcıların katkısı olmuşsa da, bu husustaki en etkili faaliyeti Gazzâlî (ö. 505/1111) ortaya koyduğu için, Gazzâlî isminden hareketle ondan öncesi için “mütekaddimîn”, sonrası için de “müteahhirîn” tabirleri kullanılmıştır.

Mütekaddimîn döneminde kelâm ilmi “ulûhiyyet” (*ilmü't-tevhîd*) etrafında yapılırken ve varlık da Allah ile irtibatı (yaratıcıya delâleti cihetiyle varlık / *el-mevcûd min haysü ennehû yedüllü ale'l-mûcid*) yönünden ele alınırken, müteahhirîn döneminde varlık merkeze konulmuş (varlık olması cihetinden varlık / *el-mevcûd min haysü ennehû mevcûd*), ulûhiyyet başta olmak üzere bütün akait bahisleri bu mevzu etrafında değerlendirilmiştir. Mütekaddimîn döneminde “ulûhiyyet, nübüvvet ve sem'ıyyât” şeklinde ifade edilen kelâm konuları, müteahhirîn döneminde yerini “bilgi, tabıyyât, ulûhiyyet, nübüvvet ve sem'ıyyât” şeklindeki düzenlemeye bırakmıştır. Yeni dönemde bu ilimde mantık ve felsefe bahisleri önemli bir yer tutar hale gelmiş, kelâm kitaplarında Kur'ânî mefhumlardan ve tabirlerden daha çok felsefî kavramlar ve terimler kullanılmaya başlanmış, akli deliller geniş bir şekilde yer almıştır. Buna paralel olarak kelâm ilminin yönteminde de değişiklikler olmuş ve mütekaddimîn uyguladığı usul ve yöntemler yerini *felsefî nazar, istidlâl ve kıyas* şekillerine bırakmış; naklî delil cephesinde *burhân* lehine bir güç kaybı oluşmuştur. Böylece kelâm ilminde bir hedef

değişimi olmasa da bir tür araç değişikliği oluşmuştur. Başlangıçta akaidi ispat için yola çıkan kelâm ilmi, bu ana gayeyi ihmal ederek tâli hedeflere yönelmiş, kelâm âlimleri de akaidin ispat ve teyidi yerine bilgi ve varlık felsefesi yapmaya başlamıştır. Mütেকaddimîn kelâmcılarının yaptığı varlık felsefesinin hedefi fizik, kimya ve astronomi gibi ilimlerin yaptığı şekilde tikel gerçekliğin değil, küllî hakikatin bilinmesine yönelikti. Onlar kelâmî bir hakikati araştırma (*tahakkuk*) ilmi olarak değil, değerler oluşturma (*tahalluk*) ilmi olarak görüyorlardı. Müteahhirîn döneminde felsefenin de etkisiyle ibre tahalluktan tahakkuka doğru yönelmiştir. Müteahhirîn dönemi kelâmcılarından olan Fahreddin er-Râzî, Seyfeddin el-Âmidî, Ebü'l-Muîn en-Nesefî ve Adudüddin el-Îcî'nin (ö. 756/1355) eserlerinde bu durum açıkça görülmektedir. Aynı tür eserlerden biri olan Beyzâvî'nin *Tavâliu'l-envâr*'ında da benzer bir misyonu ve muhtevayı görmekteyiz. Nitekim Kâdî Beyzâvî'ye göre dinî ilimlerin başı ve reisi konumunda bir ilim olan kelâm, “konu bakımından onların en büyüğü, usul ve fûrû itibarıyla en doğrusu, hüccet ve delil yönüyle en güçlüsü, yöntem ve kanıtlama bakımından en yüksek olanı; *el-ceberûtun* (kudret ve azamet) örtülerinden *el-lâhûtun* esrarını açığa çıkarmayı tekeffül eden, *melekûtun* gayplarına ve mülkûn müşahedelerine muttali olan, risâlet ve hidâyet için seçilenlerle dalâleti ve kötülüğü tabiat haline getirenleri ayırt eden, adalet ve hüküm gününde iyilerle (*suadâ*) kötülerin (*eşkiyâ*) ebediyet yurdundaki hallerini açığa çıkaran, şeriatın kaidelerinin kaynağı ve esası; dinin alâmetlerinin başı ve reisi olan” bir ilimdir.⁵

Beyzâvî *Tavâliu'l-envâr* ve onun muhtasarı olan *Misbâhu'l-ervâh fi usûli'd-dîn*'de kelâm sistemini bir mukaddime (*nazar*) ve üç bölümden (*mümkinât*, *ilâhiyyât*, *nübüvvât*) oluşan dördümlü bir yapıda tasnif etmiştir. Bu dördümlü tasnif şeklini Gazzâlî *el-İktisâd*'da *temhîd*

.....

5 Beyzâvî, *Tavâliu'l-envâr*, s. 23.

ve üç *kutb* şeklinde düzenlemiştir. Beyzâvî'nin mukaddimesinde olduğu gibi Gazzâlî'nin temhidinde de mantık konularına genişçe yer verilmiş, buna karşılık Gazzâlî kelâm ilminin amaçlarına uygun görmeyerek birinci kutubda tabîyyât (*mümkinât*) konularına fazla yer vermezken, Beyzâvî birinci bölümde bu konu üzerinde uzunca durmuştur. Bu plan Râzî'nin *el-Muhassal*'ında da bazı farklılıklarla yer almıştır. Râzî, Beyzâvî'nin “en-Nübüvvât” olarak adlandırdığı üçüncü bölümü *el-Muhassal*'da “Sem'îyyât” şeklinde isimlendirmiştir. Beyzâvî'nin mantık konusunda hem Gazzâlî hem de Râzî'den, tabîyyât ve ilâhiyyât konularında ise ağırlıklı olarak Râzî'den etkilendiği görülmektedir. Beyzâvî'nin, felsefi konuları kelâma dahil eden bu yaklaşımı bazı kelâmcılar tarafından kınanmıştır.⁶

A. Bilgi Teorisi

İbn Asâkir (ö. 571/1176) bilgi konusunun kelâm konularına dahil oluşunu İmam Eş'arî ile başlatır. Ona göre Eş'arî on iki bölümden oluşan *el-Fusûl* adında bir eser yazmış ve bunun ilk bölümüne “İsbâtü'n-nazar, hüccetü'l-akl ve'r-red alâ münkirih” adını vermiştir.⁷ Ancak Eş'arî'nin sözü edilen eseri maalesef günümüze gelmemiştir. Günümüze ulaşan eserleri esas alan araştırmacılardan bazılarının göre bu konular Bakillânî ile (ö. 403/1013), bazılarının göre ise Abdülkâhir el-Bağdadî ile (ö. 429/1037-38) kelâm literatürünün bir parçası olmuştur. Daha sonra gelen kelâmcılar ise eserlerine bu konu ile başlamışlardır. Cüveynî, Gazzâlî ve Fahreddin er-Râzî gibi kelâmcılar bu usulü devam ettirmişler, Beyzâvî de bu geleneğe bağlı kalmıştır. Hepsi insanî bilginin mümkün olduğunu söylerken Cüveynî *Kitâbü'l-İrşâd*'da “âkıl bâliğ olmuş kişiye ilk vâcip olan şeyin, âlemin hâdis olduğunu bilmeye götüren sahih nazara yönelmek olduğunu” kaydetmektedir. *Nazar* ise “ilme veya zann-ı gâlibe ulaştırın

.....

6 Senûsî, *Şerhu Ümmi'l-berâhîn*, s. 28.

7 İbn Asâkir, *Tebyînü kezîbi'l-müfterî*, s. 128-129.

akıl yürütme” olarak tanımlamaktadır. Gazzâlî *el-İktisâd*'da bu konuları “Beyânü Menâhici'l-edille” başlığı altında ele almış ve Fahreddin er-Râzî de aynı yolu izlemiştir. Beyzâvî'ye gelince o, beşerî bilginin esasında akla dayandığını ileri sürmüştü, zihnin bilgisel eylemleri olan tasavvur ve tasdiklere (*ef'âlü'l-akl*) dikkat çekerek nazarın bu yolla gerçekleştiğini söylemiştir. Beyzâvî kelâm sistemine ilk esas olarak bilgi teorisini yerleştirmiştir. Bilgi teorisi insanın kesin bilgiye ulaşabilmesinin imkânı, bilgi kaynakları ve çeşitleri gibi meseleleri kapsamakta olup bu, bir şekilde kelâm ilminin yöntemine tekabül etmektedir.

1. Bilginin İmkânı

İnsanın kesin bilgiye ulaşabilmesinin imkânı meselesi Yunan felsefesinden itibaren tartışılan bir konudur. Objektif bilginin imkânından kuşku duyan veya onun tamamen imkânsız olduğunu iddia edenler yanında, bu hususta görüş beyan etmeyip tevakkuf edenler bulunduğu gibi, bilgi edinmenin kesin olarak mümkün olduğunu savunanlar da bulunmaktadır. Eşyanın hakikatini kabullenen kelâmcılar, buna bağlı olarak eşyanın objektif ve bilinebilir bir gerçekliğe sahip olduğunu belirtmek suretiyle ilmin imkânını da savunmakta, bu görüşe karşı çıkan, bilginin izâfî olduğunu iddia eden (*İndiyye*), nesnelere ve olayların hakikatini inkâr eden (*İnâdiyye*) ve bilginin varlığını ve yokluğunu inkâr eden (*lâedriyye*) sofist (*süfestâi*) akımları tenkit ve reddetmektedirler. Beyzâvî de bu çizgide hareket eden bir mütekellimdir. Bilginin oluşması için bilen özne, bilinen nesne ve bilme işlemi olmak üzere üç ana süreç gerekmektedir. Beyzâvî'nin bilgi teorisinde bu süreçlerin üçü de gerçekleşmektedir. Beyzâvî, *Tavâliu'l-envâr*'da bilgi konusuna *tasavvur* ve *tasdik* kavramlarının izahı ile başlamaktadır. Ona göre bir şey hakkında olumlu veya olumsuz olarak hüküm vermeksizin onu yalın bir şekilde düşünmeye “tasavvur”, bu zihni işlemi olumlu veya olumsuz şıklarından birine bağlayarak yapmaya da “tasdik”

denilmektedir. Bir şeyin varlığı veya yokluğu hakkında hüküm vermeyi gerektiren tasdik, bu hususta şüphe ve kararsızlığı esas alan Sûfestâiyye ile bir arada değerlendirilemez. Aynı şekilde *tanım* da “kendisiyle tarif edilen şeyi tanımamızı sağlayan şey”dir. İnsan bu yolla akıl yürütür, bilinen şeylerden bilinmeyenlerin bilgisine ulaşmak için nazarda ve istidlâlde bulunur. *Nazar*, “bilinen şeylerin, bilinmeyenlerin bilgisine götüreceği şekilde düzenlenmesi” demektir. *Nazar* istidlâl ve kıyas gibi işlemleri yapabilmek için makîsün aleyh cânibinin kesin olması gerekir.⁸ Beyzâvî bu bahsi *Minhâcû'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl* adlı eserinde uzun bir şekilde incelemiştir.⁹

2. Bilginin Kaynakları

Kelâm ilminde genel kabul gören husus, bilgi kaynaklarının akliselim, havâss-ı selîme ve haber-i sâdık olduğu şeklindedir. Beyzâvî de bu üçlü tasnifi kabul etmekle birlikte, felsefenin de etkisiyle bunlara ilâve olarak “kuvve-i kudsiyye”den söz etmekte; bu gücün peygamberler yanında velîler tarafından da kullanıldığını iddia etmek suretiyle tasavvufa kapı aralamaktadır. İslâm filozoflarında olduğu gibi sûfilerde de gayba muttali olma, insanî nefsin faal akıl ile ittisali sonucu varılan bir mertebedir. Bu mertebenin nasıl geçeceği konusunda sûfilerle filozoflar arasında farklı görüşler bulunmaktadır. Ancak özü itibariyle bu anlayış ilk olarak filozoflar tarafından kurgulanmış ve daha sonra onlardan sûfilere ve Bâtunîler'e geçmiş bir yöntemdir. Beyzâvî'nin tasavvufa göz kırpan görüşleri de buradan kaynaklanmaktadır.

a. Akıl

İslâm düşünce tarihinde aklın neliği (*mâhiyetü'l-akl*) oldukça tartışılan bir konudur. Aklın, bir cevher olduğunu savunanlar

•••••

8 Beyzâvî, *Tavâliu'l-envâr*, s. 26-32.

9 Beyzâvî, *Minhâcû'l-vüsûl*, s. 89-108.

yanında, onun bir araz olduğunu iddia edenler de bulunmaktadır. Akıllı mücerret cevher olarak kabul eden İslâm filozofları, onun Allah'tan ilk sudûr eden şey olduğunu, ilk prensipten (*el-mebdeü'l-evvel*) aldığı bir vücudunun bulunduğunu, bu vücudun ilk prensibe nazaran *vücûb* (zorunluluk), kendi zatına nazaran ise *imkân* ifade ettiğini ve bununla başka bir akıl, nefis ve feleğe sebep olduğunu söylemektedir. İkinci akıldan da bu şekilde üçüncü akıl, başka bir felek ve nefis sudûr etmekte ve bu şekilde "faal akıl" olarak isimlendirilen onuncu akla kadar söz konusu süreç devam etmektedir. Bu akıl, unsurlar âlemine tesir eder ve beşer ruhlarının feyiz kaynağı olur. Akıllar mücerret cevherlerden oluştukları için hâdis ve fâsit olamazlar. Onların kendilerine özgü bir yapıları söz konusu olup bütün kemâlâtı zatlarında toplamışlardır. Akıl, nazar ve istidlâl yoluyla yani bilinenlerden bilinmeyenlere gitmek suretiyle hakikate ulaşır. Bu sebeple selef, zekâ düzeyleri yeterli olmayanların kelâm ilmiyle meşgul olmamalarını istemiştir.¹⁰

Beyzâvî, akıl erbabı arasında ihtilâfın devam edegeldiğini, aklın yeterli olması durumunda ihtilâfın olmaması gerektiğini, en basit meselelerde bile kendi kendilerine yeterli olmayan insanların en zor mesele olan Allah'ın varlığı konusunda nasıl yeterli olabileceklerini söyleyerek, bu konuda bir muallime ihtiyaç olduğunu iddia eden İsmâiliyye'ye karşı, mârifetullah için akıl yürütmenin yeterli olduğunu, bu konuda ayrıca bir muallime ihtiyaç bulunmadığını savunmaktadır. Ona göre ihtilâf, sahih olmayan akıl yürütmeden kaynaklanmaktadır. Ancak Allah'ın varlığını bilmek oldukça zordur. Dolayısıyla bu konuda delil ve ilkeleri öğreten, konuya ilişkin şüphe ve tereddütleri gideren bir muallimin bulunmasının daha doğru olduğu söylenebilir. Ancak buradaki tartışma, mârifetullahın mümkün olup olmasıyla ilgilidir. Beyzâvî'ye göre mârifetullah için akıl yürütme

.....

10 Beyzâvî, *Tavâliu'l-envâr*, s. 44.

vâcip olup bunun delili, “Allah Teâlâ’nın yerde ve göklerde olup bitene bakıp düşünmemizi emretmesi”dir.¹¹ Mu‘tezile’ye göre de mârifetullah vâcip olup bu da ancak akıl yürütme ile gerçekleşir. Mutlak vâcip olanı tamamlayan şey de vâciptir. Beyzâvî bu yaklaşımı ile aslında Eş‘ariyye’den daha çok Mu‘tezile’ye meyletmiştir. Ancak bu görüşe, dayanağının aklın hükmü olması, nazar olmaksızın mârifetullahın mümkün olamayacağı ve muhali teklif etmenin imkânsızlığı gibi gerekçelerle itiraz edilmiştir. Akıl yürütme yoluyla bilgiye ulaşılacağını Süme-niyye¹² mutlak olarak, *mühendisün*¹³ ise ilâhiyyât konuları ile sınırlı tutarak reddetmiştir.

b. Duyular

İnsanda nefsin bedenle ilişkisi ya müdrike ya da muharrike gücü yoluyla sağlanmaktadır. İnsandaki bilgi kaynaklarının ikincisini oluşturan duyular müdrike gücü ile harekete geçirilmekte olup, bunlar da ya beş duyunun sağladığı dış algı güçleri (*el-kuva’z-zâhira*) ya da ortak duyu (*el-hissü’l-müşterek*); tasavvur gücü (*el-kuvvetü’l-musavvire / el-hayâl*); tahayyül gücü (*el-kuvvetü’l-mütehayyile / müfekkiye / mütefekkiye*); vehim gücü (*el-kuvvetü’l-vehmiyye*) ve hatırlama gücü (*el-kuvvetü’z-zâkire / el-hâfıza*) gibi iç algı güçleriyle (*el-kuva’l-bâtına*) gerçekleşir. Zâhir olan idrak güçleri “görme, işitme, koklama, tatma ve dokunma” duyularından oluşmaktadır: Görülenden bir suretin göz bebeğinde yansımaları suretiyle “görme”; titreşen havanın

.....

11 el-Bakara 2/164; Âl-i İmrân 3/190.

12 Putlara tapan, reenkarnasyona inanan ve beş duyu dışında bilgi kaynağı kabul etmeyen dinî bir topluluk olup daha çok Hindistan’da yaşamaktadırlar (Topaloğlu - Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 286).

13 Gelenekte riyâzî ilimlerin şekil ve cisimler arasındaki ilişkilerini inceleyen dalına “hendese”, bu ilimle meşgul olan kişilere de “mühendis/geometriçi” denilir. Bunlar, akıl yürütmenin ilâhiyat alanında ilim ifade etmeyeceğini savunmaktadırlar (Topaloğlu - Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 234).

kulak deliğine ulaşması ile “işitme”; kokuyla karışan havanın beynin ön tarafındaki iki çıkıntıda (*zâideteyn*) bulunan kuvveye ulaşmasıyla “koklama”; ağız ıslaklığının tadılan şeye karışması ve bunun sinirlere ulaşması ile “tatma” ve cildin nesnelere teması ile “dokunma” gerçekleşir.¹⁴

İç duylara gelince, bunlar da beş adet olup birincisi *hiss-i müsterek*dir. Bu güç, hissedilen şeylerin suretlerini bütünüyle idrak eden kuvvet olup bununla nesnelere renk, koku ve tadına hükmedilir. Mahalli, beyindeki ilk batnın başlangıcı olup bu sayede *hâkim*, *mahkûmün bih* ile *mahkûmün aleyhi* birlikte değerlendirir. Tasarlama gücü, söz konusu suretleri muhafaza eden kuvvet olup mahalli beyindeki ilk batnın sonudur. *Vehim gücü*, bir kişinin sadakati ya da bir başkasının düşmanlık duygusu gibi cüz’î mânaları idrak eden kuvvet olup mahalli son batnın başlangıcıdır. *Belleme gücü*, vehim gücünün idrak ettiği şeyleri muhafaza eden kuvvet olup mahalli son batnın sonudur. Birleştirme ve ayırıştırma gücü (*el-kuvvetü’l-mutasar-rife*), mânaları ve suretleri birleştiren ve ayırıştıran güç olup bu güç aklın kullanılması halinde “tefekür gücü” (*el-kuvvetü’l-müfekkire*), vehmin kullanılması halinde ise “tahayyül gücü” (*el-kuvvetü’l-mütehayyile*) olarak isimlendirilir. Mahalli, beynin ortasında bulunan sinirlere dir.

Beyzâvî’ye göre bu kuvvelerin söz konusu yerlerde bulunduğu delili, zikredilen yerlerden biri bozulduğunda ilgili kuvvenin işlevini yapamamasıdır. Cüz’îleri idrak eden öncelikle budur; nefis de bu kuvveler vasıtasıyla idrak eder, cüz’îlerin suretleri de bu kuvveler vasıtasıyla kopyalanır.¹⁵

•••••

14 Beyzâvî, *Tavâliu’l-envâr*, s. 158-160.

15 Beyzâvî, *Tavâliu’l-envâr*, s. 160.

c. Doğru Haber

Bilgi kaynaklarının üçüncüsü ise “doğru haber”dir (*el-haberü's-sâdik*). Beyzâvî *doğru haberi* “doğru sözlü oldukları aklen bilinen kişilerden –ki bunlar peygamberlerdir– nakledildiği sahih olan haber” diye tanımlamakta, bu haberlerin tevâtür derecesine ulaşması ve içeriklerinde aklî bir çelişiklik ve aykırılığın bulunmaması halinde kesinlik (*yakîn*) ifade edeceğini kaydetmektedir. Ona göre akıl ile naklin karşı karşıya gelmesi durumunda nakil değil, akıl tercih edilir. Çünkü akıl naklin aslıdır. Fer‘in tezkibini de gerektireceği için fer‘in tasdiki için aslın tezkibi câiz değildir.¹⁶

3. Bilgi Türleri

Beyzâvî'ye göre bilgi, kadim ve muhdes olmak üzere ikiye ayrılır. Kadim bilgi Allah Teâlâ'ya ait olup başlangıcı yoktur. Allah Teâlâ zatı itibariyle ezeli olduğu gibi sıfatları itibariyle de ezeldir ve ilim O'nun ezeli sıfatlarından biridir. O'nun vasıtasız olan ilmi her şeyi kuşatmaktadır. Allah dışındaki varlıklara gelince, onların tamamının ilmi sonradandır (*muhdes*). Muhdes bilgi, tasavvur ve tasdik yoluyla oluşur. Bir şey hakkında olumlu veya olumsuz hüküm vermeksizin, onu yalın bir şekilde düşünmeye “tasavvur”; bu zihnî işlemi söz konusu şıklardan (*nefy* ve *isbât*) birine bağlayarak yapmaya ise “tasdik” denilir. Bunlar da *bedihî* veya *kesbî* olmak üzere ikiye ayrılır. *Bedihî bilgi*, husulü herhangi bir akıl yürütmeye bağlı olmayan bilgidir. *Kesbî bilgi* ise akıl yürütmeye bağlı olarak gerçekleşen bilgidir.

Böylece bilgilerimizin bir sâbit (*bedihî* / daha önceden bilinen), bir de kazanılmış yönü vardır. Tasdik de ya kesin olur ya da kesin olmaz. Birincisi ya bir delil ile kesin olur ya da delilsiz olarak kesin olur. İkincisi yani delilsiz kesin olan taklittir. Birincisinin *müteallikî* (hariçteki sebebi) ya bir şekilde zıtlık kabul

•••••

¹⁶ Beyzâvî, *Tavâliu'l-envâr*, s. 40-41.

eder ki bu itikat olur ya da zıtlık kabul etmez ki bu da ilimdir. İkincisinin de ya iki tarafı da eşit olur ki buna “şek” denir; ya da bu ihtimaller eşit olmaz. Bu durumda tercih edilen ihtimal “zan”, zayıf kalan taraf ise “vehim” olarak adlandırılır.

4. Delil ve Hüccet

Beyzâvî'ye göre “kendisinin bilinmesinden medlûlün varlığının bilinmesi gereken şey”e “delil” denilir. Deliller aklî ve naklî diye ikiye ayrılır. Öncülleri kesin olan aklî delillere “burhan”, zannî veya meşhur olanlara “hatâbe” veya “emâre”, ikisinden birine benzeyenlere ise “mugâlata” denilir. Beyzâvî, *naklî delili* de “doğru sözlü oldukları aklen bilinen kişilerden –ki bunlar peygamberlerdir- nakledildiği sahih olan haber” diye tanımlamakta, bu haberlerin tevâtür derecesine ulaşması ve haklarında çelişiklik ve aykırılık gibi aklî bir muârazanın bulunmaması halinde, yakîn ifade edeceğini kaydetmektedir.

Dinî konularda kesin bilgi ifade eden delilleri akıl, kitap, sünnet ve icmâ olarak sıralayan Mu'tezile'ye göre mârifetullah konusunda akıl aslî delil, diğerleri ise fer'dir. Dolayısıyla mârifetullaha ancak akılla ulaşılır. Mârifetullahın da içinde olduğu tevhit ve adl konularında akıl ihmal edilip diğerleri ile istidlâlde bulunulduğu takdirde, bir şeyin fer'i ile aslına istidlâlde bulunulmuş olur ki bu câiz değildir.¹⁷

Beyzâvî nasları anlamada, onlara ilk bakışta beliren mânâyı değil, muhtemel bulunduğu diğer anlamlardan birini verme anlamına gelen *te'vîl* yöntemini benimsemiştir. Akılla varılan sonuçlarla nakillerden anlaşılan anlamların uzlaşısını amaç edinen bu yöntemi kelâm âlimleri yaygınlaştırmışlardır. Tevil yöntemi felsefeden tasavvufa, Cehmiyye'den Şîa'ya, Mu'tezile'den Ehl-i sünnet'e kadar uzanan çok geniş bir alanda kullanılmıştır. Her ne kadar herkes tevile giderken dil ve akıl

.....

17 Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 88-89.

kurallarını ileri sürmekte ise de bunları kendi mezhebinin esas ve ilkelerine göre yorumlamakta, zaman zaman da ortak noktalarda buluşmaktadırlar. Bu yaklaşım Kâdî Beyzâvî ve Zemahşerî'de de görülmektedir. Bu durum iki müellifin mezhepsel anlamda karşılıklı etkileşiminden kaynaklanabileceği gibi ortak mâkûliyetten de kaynaklanmış olabilir. Örnek olarak şu âyetlerde yapılan tevilleri gösterebiliriz: 1. "O'nun kürsisi gökleri ve yeri kapsamıştır."¹⁸ Bu âyette "kürsi" kelimesi hem Zemahşerî'de hem de Beyzâvî'de hakiki mâna olan "oturma yeri" anlamında değil, Allah'ın yüceliğini ifade eden bir temsilden ibaret sayılmıştır.¹⁹ Halbuki hadislerde kürsînin oturulan makam anlamında hakiki bir varlık olduğu beyan edilmektedir.²⁰ Her iki âlim de, hadislerdeki zâhirî anlamı açısından Allah'a mekân nispeti bildiren kürsî ifadesini, akılla çelişmesi sebebiyle tevil etme durumunda kalmışlardır. Bazı âlimler ise kürsiyi, "Allah'ın ilmi" mânasında anlamışlardır. 2. "Resul, sizi rabbinize inanmanız için çağırıyor. O sizden kesin söz almıştı."²¹ Beyzâvî buradaki söz almayı (*mîsâk*), rivayet tefsirlerinin dile getirdiği gibi lafzî ve hakiki mânasıyla değil, "deliller getirme ve düşünüp inceleme yetisi verme" (*fitrat*) şeklinde anlamıştır.²² 3. "Güzel davrananlara daha güzel karşılık, bir de fazlası vardır."²³ Buradaki "ziyade" Ehl-i sünnet tarafından "rü'yetullah"; Mu'tezile ve Beyzâvî'ye göre ise "mükâfata ek olarak verilen lutuf" şeklinde anlaşmıştır.²⁴ 4. "Sonra toprağı göz göz yarıdık"²⁵ âyetinde olduğu gibi esasında insana ait olan fiillerin Allah'a nispet

•••••

18 el-Bakara 2/255.

19 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 385; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, I, 134.

20 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I, 282, 296; Dârimî, "Rikâk", 80.

21 el-Hadîd 57/8.

22 Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, II, 467.

23 Yûnus 10/26.

24 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 233-234; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, I, 433.

25 Abese 80/26.

edilmesi mecazidir.²⁶ Aynı şekilde “Faiz yiyenler, kendilerini şeytan çarpmış kimseler gibi (kabirlerinden) kalkacaklardır”²⁷ ifadesi de “saptırma” anlamında mecazi bir ifadedir.²⁸ Benzer bir tartışma sihirle ilgili olarak yapılmıştır. Hem Hz. Peygamber’e sihir yapılışı hem de Hârût ve Mârût kıssası ile ilgili bilgiler, Ehl-i sünnet’e göre gerçek iken, Mu‘tezile bunun bir hile ve göz boyama olduğunu iddia etmektedir.²⁹

Beyzâvî'nin Mu‘tezile ile Ehl-i sünnet arasına ne kadar mesafe koyduğu meselesi daha sonraki dönemlerde de tartışma konusu olmuş, Süyûtî Beyzâvî tefsirine hâşiye olarak yazdığı *Nevâhidü'l-ebkâr ve şevâhidü'l-efkâr*'da (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. B. 305) onu Mu‘tezile'ye temayül etmekle itham ederken Şeyhzâde onu Mu‘tezilî görüşleri ayıklama noktasında başarılı bulmaktadır.³⁰ Süyûtî'nin öğrencilerinden Şemseddin Muhammed b. Yûsuf eş-Şâmî (ö. 942/1536) *el-İthâf bi-temyîzi mâ tebia fihi'l-Beyzâvî sâhibe'l-Keşşâf* (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 79; Şehid Ali Paşa, nr. 57) adlı eserinde Süyûtî'nin eleştirilerini yirmi altı âyetten nakilde bulunarak özetlemiştir. Hocazâde Muhammed Vecîh, Damad Melek Mehmed Paşa'nın (ö. 1216/1801) teşvikiyle *İs'âfû'l-it-hâf fi muâveneti'l-Kādî ve'l-Keşşâf* adlı eserinde (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3531), Süyûtî ve Şâmî'nin eleştirilerini inceleyerek değerlendirmiştir. Murtazâ ez-Zebîdî ise (ö. 1205/1790) *el-İnsâf fi'l-muhâkeme beyne'l-İs'âf ve'l-İthâf* ta (Mahtûtâtü Mektebeti Ezheri's-şerîf, nr. 335389, vr. 1^b-17^b) Şâmî ile Hocazâde'nin risâlelerini karşılaştırmakta ve bazı değerlendirmelerde bulunmaktadır.

•••••

26 Beyzâvî, *Envârü't-tenzil*, II, 570.

27 el-Bakara 2/275.

28 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 398; Beyzâvî, *Envârü't-tenzil*, II, 632.

29 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 301; IV, 301; Beyzâvî, *Envârü't-tenzil*, I, 78-79; II, 632.

30 Abacı, “el-Beyzâvî Tefsirindeki İ'tizâlî Tesirlerin Varlığı Üzerine”, s. 152.

B. Varlık Anlayışı

Kâdî Beyzâvî'nin kelâm sisteminde bilgi konusundan sonra varlık meselesi gelmektedir. O, *Tavâliu'l-envâr*'da bu konu için ayırdığı bölüme "el-Mümkînât" adını vermiş, *mümkînâtı* da "bilgiye konu olan varlıklar" (*ma'lûmât*) şeklinde anlayarak tanım ve taksimatını bu çerçevede yapmıştır. O, hariçte gerçekleşen mâlûmu "mevcud", hariçte gerçekleşmeyi ise "mâdum" diye isimlendirdikten sonra mâdumu "mutlak yokluk" olarak nitelemekte; mevcudu ise öncesi bulunmayan (*kadîm*) ve öncesi bulunan (*muhdes*) şeklinde ayırmaktadır. Kadim, varlığı zorunlu olan zât-ı bârî olup âlemin kîdemine kail olan filozofların iddiasının aksine kîdem Allah'ın zat ve sıfatları dışında hiçbir varlığa verilemez. Mu'tezile mensupları her ne kadar Allah'ın sıfatlarının kîdemini inkâr etmişlerse de vücûdiyyet, hayyiyet, âlimiyet, kâdiriyyet ve ulûhiyyet gibi evveli olmayan halleri kabul etmek suretiyle onların mâna olduğunu benimsemişlerdir. Ebû Hâşim'in savunduğu hal teorisi, sonuncusu olup bu, aynı zamanda diğerleri için illet ve zatı ayıran bir durumdur. Muhdesi de *mütehâyiz* olan (mekân tutan) "cevher", cevhere hulûl eden "araz" ve her ikisinin mukabili (yani ne mütehâyiz ne de mütehâyize hulûl etmiş) olan şekilde ayırmışlar, sonra da sonuncu şıkkı imkân-sız görmüşlerdir. Zira şayet böyle bir şey yani bu ikisinden hâlî olmak mümkün olsaydı, Allah Teâlâ'nın da bu konuda ona ortak olması (*iştirâk*) ve başka hususlarda ise ona muhalefeti söz konusu olurdu. Bu durumda da terkip gerekirdi.³¹

Filozoflar ise bilinmesi mümkün olan şeylerin dış dünyada gerçekleşmesi bir şekilde söz konusu olanlarına "mevcud", olmayanlarına ise "mâdum" demişlerdir. Mevcudu da zihnî ve hâricî olmak üzere ikiye ayırmışlardır. Hâricî olanı zatı itibariyle yokluğu kabul etmeyen (*vâcib*) ve kabul eden (*mümkîn*) olmak üzere ikiye ayırmışlardır. Mümkîni de bir yerde bulunan yani

.....

31 Beyzâvî, *Tavâliu'l-envâr*, s. 48-58.

hulûl ettiği mahalde kaim olan (*araz*) ve böyle olmayan (*cevher*) olmak üzere ikiye ayırmışlardır. İçlerinde Ebû Bekir el-Bâkîllânî ve (ilk dönemlerinde) Cüveynî olmak üzere bazı Eş'arîler'in yaptığı taksime göre mâlûm; varlığı zatı itibariyle gerçekleşen mevcut, cinslerde ve fasıllarda olduğu gibi kendi dışından bir şeyle gerçekleşen hal ve mâdum olarak üçe ayrılmaktadır. Beyzâvî, bu taksime katılmamaktadır. O, mâlûmatı kendi nefsinde gerçekleşen sabit / şey ve kendi nefsinde gerçekleşmeyen nefiy / mutlak yokluk diye ayırdıktan sonra sabiti de nesnel âlemde karşılığı olan mevcut, oluştta müdahil olmayan hal ve nesnel âlemde karşılığı bulunmayan mâdum olarak ayıran Mu'tezile'nin taksimine de katılmamaktadır. Hâdis gelince o, yoktan var olan, başka bir ifade ile varlığı yokluktan sonra gelen demektir. Onu "başkasına muhtaç olan" şeklinde de tanımlamışlardır. Hâdis, var olabilmek için bir illete muhtaçtır. Bu illet; suret, madde, fâil ve gaye olmak üzere dört türde olabilir. Varlığın kendisine muhtaç olduğu şey şayet bilfiil onunla ise "suret", bilkuvve onunla ise "madde", varlığında müessir ise "fâil" ve müessiriyetinde etkili ise "dâî" ve "gaye sebep" olarak adlandırılır. Beyzâvî hâdis varlığı da cevherlerden ve arazlardan oluşan mütehayyiz ve varlığı imkânsız olan gayrimütehayyiz olarak ayırmaktadır. Yine zihni varlığı (mahiyetler) mürekkep ve basit olarak ayırıp basitleri gayri mec'ûl kabul eden, mürekkepleri ise hâricî ve aklî mürekkep şeklinde sıralayan filozofların görüşüne de katılmamakta; varlık konusunu en geniş anlamda mümkinât başlığı ile karşılamakta, melek ve cin gibi varlıkları aklî mürekkep kategorisinde görüp mufârik olarak değerlendirmeyi tercih etmektedir.³²

Cevherlere gelince, kelâmcılar bütün cevherlerin mütehayyiz olduklarını, bunların bölünmeyi kabul edenlerine "cism", kabul etmeyenlerine ise "cevher-i ferd" denildiğini söylemektedirler. Filozoflara gelince, onlara göre cevherler ya heyûlâ gibi mahal,

.....

32 Beyzâvî, *Tavâliu'l-envâr*, s. 70-80.

ya suret gibi hulûl edici ya da her ikisinden oluşmuş cisim olur veyahut da bunların hiçbirisi olmaz ki bu da ayrık (*mufârik*) varlıktır. Ayrık varlık da cisimle ilişkisi, yönetme şeklinde ise “nefis”, bu şekilde değilse “akıl” olarak adlandırılır.

Felsefecilerle kelâmcıların varlık ve tabiat konularına yaklaşımı zaman zaman farklılaşmaktadır. Söz gelimi felsefecilerin tabiat konularını *mesâil* bağlamında değerlendirerek onu tanımayı nihaî amaç kabul etmelerine karşın kelâmcılar bu konuları *vesâil* bağlamında ele almakta, tabiata ilişkin bilgileri insanın Allah'ı tanımasına katkı sağlayan âyet ve işaret olarak görmekte, bu hususta değerlendirilmesi gereken bir malzeme olarak önemsemektedirler. Bu sebeple filozofların aksine kelâmcılar, âlemin hudûsünü, ihmali câiz olmayan bir ilke olarak benimsemişlerdir.

1. Cevher-i Fert

Cisimlerin bölünemeyen en küçük parçalarına kelâmcılar “el-cüz’ ellezî lâ yetecezzâ” veya “cevher-i ferd” demektedirler. Kelâm âlimlerine göre cisimlerde bölünme sonsuz olmayıp cüz-i fertlerde son bulmaktadır. Bu görüşü kelâm ilminde ilk defa dile getiren Mu‘tezilî kelâmcı Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf olmuştur. Her ne kadar daha önce Demokrit gibi Antik Yunan'da da bu görüşü dile getirenler olmuşsa da, kelâmcıların cevher-i fert telakkisi Yunan filozoflarının atom anlayışından farklıdır. Şöyle ki; kelâmcıların cevher-i fert dedikleri varlık kadim değil, hâdistir; ayrıca onun bir araya gelme ve ayrışma (*el-ictimâ' ve'l-iftirâk*) şeklindeki hareketleri zorunlu olmayıp hudûsün ispatı için araç olmaktan ibarettir. Filozoflara gelince, onlar cisimleri basît ve mürekkep olarak ayırmakta, basîtlere de felekler ve unsurlar şeklinde taksim etmekte, farklı heyetleri gerektirmeyen tek tabiatın hareketinin dâirevî olduğunu kaydetmektedirler. Onlara göre dokuz felek vardır. Bunlar şeffaf ve hareketleri dâirevidir. Unsurlara gelince, mutlak olarak hafif olanı ateş, ağır olanı ise topraktır.

Filozoflar, cevher-i fert anlayışını değişik sebeplerle kabul etmediler. Beyzâvî, bu sebepleri yedi madde halinde sıraladıktan sonra söz konusu tartışmanın fiilî bölünme ile ilgili değil, vehimlerle ilgili olduğunu iddia etmektedir. Dolayısıyla o, fiilî bölünme yerine zihnî bölünmeyi savunmaktadır.³³

2. Cisim

Cisim, iki ve daha fazla cevherin birleşmesinden oluşan şey olup Mu'tezile ulemâsı onu uzunluğu, genişliği ve derinliği olan varlık diye tanımlamaktadır. Müteahhirin ulemâsının çoğunluğu da onun "üç boyutlu varlık" olduğunu söylemişlerdir. Söz konusu üç boyut duyuların algısına konu olacak türden maddî yapıda olursa "tabii cisim", üç boyutun bir arada zihinde canlandırılması şeklinde olursa "kurgusal (*vehmî*)" ya da "matematiksel (*ta'limî*) cisim" adını alır.

Aristo, feleklerin zat ve sıfatları itibariyle kadim olduklarını iddia etti. Ondan önceki bazı filozoflar ise unsurların zatları itibariyle kadim, suret ve sıfatları itibariyle hâdis olduklarını söylediler. Ayrıca zatta asıl olanın cevher olduğunu iddia edenler yanında bunun toprak, ateş, hava ve su olduğunu söyleyenler de çıkmıştır. Bazıları ise ilk unsurun *nefs* ve *heyûlâ* olduğunu iddia etmiştir. Bu konuda Galen gibi iki görüş arasında tercih yapmayanlar da olmuştur.

Kelâmcılar cisimlerin hem zat hem de sıfat itibariyle sonradan olmuş olduklarını, dolayısıyla varlıklarının mümkün olduğunu söylemektedirler. Çünkü mürekkep ve müteaddit yani bitişik ve birden fazladır. Bunların bir tek sebebi olup söz konusu sebep zorunlu (*mûcib*) değildir. Aksi takdirde onun zatının devam etmesiyle, ondan sudûr eden şeylerin sebepli ve sebepsiz olarak devamı gerekir. Bu ise muhaldir. O halde söz konusu sebep mûcib değil, *muhtârdır*. Muhtar bir sebebi olan her şey

.....

³³ Beyzâvî, *Tavâliu'l-envâr*, s. 124-136.

ise muhdestir. Öte yandan cisimler sonludur. Onların sonluluğu da dayandıkları bir sonsuzu gerekli kılar. Beyzâvî bu görüşünü *burhân-ı müsâmete* yoluyla kanıtlar.³⁴

Cisimleri oluşturan ikinci ana unsur olan arazlara gelince, onlar kemiyet, keyfiyet, mekân, zaman, konum, izâfet, mülkiyet, fiil ve infial olmak üzere dokuz kategori ile sınırlandırılmıştır. Beyzâvî, bu konuda zaman zaman Eş'arîler'den uzaklaşmakta, meselâ arazın araz ile kâim olmasının imkânsızlığı konusunda onlara muhalefet etmekte; buradaki "kâim olmaktan" maksadın "hayyizde var olma" (boşlukta yer kaplama) değil, "niteliksel hususiyete sahip olma" anlamına geldiğini söylemekte, mütehayyiz olması imkânsız olduğu halde Allah Teâlâ'nın sıfatlarının zatı ile kâim olduklarını dile getirmektedir.

Beyzâvî, arazların bekası konusunda da Eş'arî'ye muhalefet etmiştir. Eş'arî, bekanın araz olduğunu, arazın araz ile bekasının ise câiz olmadığını söylerken Beyzâvî tat örneğinde olduğu gibi bazı arazların sürekliliğinin söz konusu olduğunu, dolayısıyla bunların yok olmalarının imkânsızlığını savunmaktadır.

Kelâmcılar mekân (*eyn*) arazı dışında diğerlerinin hâricî varlığının olmadığını savunmaktadırlar. Bu hususta Beyzâvî'nin görüşü de açık ve nettir. Ona göre de *mekân* hariçte vücudu olan, ancak cisimden farklı bir yapıya sahip bulunan bir şeydir. Nitekim cisim bir mekândan başka bir mekâna intikal eder. Mekân ise onunla intikal etmez. *Zamana* gelince Beyzâvî onu, "kendisiyle öncelik ve sonralık oluşan müddet" diye tanımlar; bunların hariçte vücudu olmayan itibarî şeyler olduklarını,

••••••••••

34 *Burhân-ı müsâmete*; sonsuz olduğu farz edilen bir uzantının (doğru) paralelinde sonlu bir doğrunun farz edilmesi, bunların uzatılması veya çakıştırılması halinde sonsuzun da sonlu konumuna geleceği, böylece zamana ve mekâna nispet edilemeyen Allah'tan başka her şeyin sonlu ve dolayısıyla muhdes olduğu esasına dayanan bir delildir (bk. Topaloğlu - Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 53-54).

dolayısıyla zamanın da itibarî olduğunu söyler. Filozoflar ise bunların farazî ve itibarî değil, gerçekten mevcut olduklarını iddia etmektedirler. Bütün cisimlerin cevherleri mütecânis olduğundan, onlardaki farklılık içtimâ ve iftirak gibi arazlar üzerinden olmaktadır.³⁵

3. Mufârik

Bütün cevherlerin mütehayyiz olduklarını dolayısıyla onların hâricî varlıklarının bulunduğu söyleyen kelâmcıların aksine filozoflar, onların ilişkisini ya heyûlâ gibi mahal ya suret gibi hulûl edici ya her ikisinden oluşmuş cisim ya da bunların dışında “mufârik” adı verilen bir şık olarak adlandırmaktadırlar. Mufârikın cisimle ilişkisi yönetme şeklinde ise “nefis”, idrak etme şeklinde ise “akıl” olarak adlandırılır.

Gaip cevherler, cisimlerde ya etkili ve yönlendiricidirler ya da etkili ve yönlendirici değildirler. Birincisi, akıllar ve mele-i âlâdır. İkincisi ulvî ve süflî olmak üzere ikiye ayrılır. Ulvî cisimleri idare eden ulvîler, felekî nefisler ve semavî meleklerdir. Unsurlar âlemini idare eden basitleri ve oluş türlerini idare edenlerine “yer melekleri” adı verilmiştir. Hz. Peygamber aşağıdaki ifadeyle bunlara işaret etmiştir: “Bana denizlerin meleği, dağların meleği, yağmurların meleği ve rızıkların meleği geldi.”³⁶ Cüz’î şahısları idare edenlerine de insan nefisleri (*en-nüfûsü’n-nâtıkâ*) örneğinde olduğu gibi yer nefisleri (*en-nüfûsü’l-arzıyye*) adı verilir. Bizzat hayır olanlar Allah’a en yakın olan melekler, bizzat şerir olan şeytanlar ve hayır ve şerden ikisine de müsait olan cinler olmak üzere üçe ayrılır. Filozofların sözlerinden anlaşıldığına göre cinler ve şeytanlar bedenlerden soyutlanmış olan beşerî nefislerdir. Kelâmcıların çoğunluğu ise soyut cevheri (*el-cevâhirü’l-mücerrede*) kabul etmediklerinden melek, şeytan

•••••

35 Beyzâvî, *Tavâliu’l-envâr*, s. 82-86.

36 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, V, 386.

ve cinlerin farklı şekillere girmeye muktedir latif cisimler olduğunu söylemişlerdir.

Beyzâvî, bu taksim, peygamberlerin ifadelerinden ve filozofların sözlerinden yapılan çıkarımlara dayandığını kaydetmekte, aklın bu alanı istidlâl yoluyla ihata etmesinin ise Allah Teâlâ'nın, "Rabbinin ordularını O'ndan başkası bilmez"³⁷ buyruğunun gereği olarak imkânsız olduğunu belirtmektedir.³⁸

a. Akıllar

Aklın mahiyeti konusunda kelâmcılar ile filozoflar arasında önemli görüş farklılıkları bulunmaktadır. Kelâmcılara göre *akıl*, "maddeden şekilleri soyutlayarak kavram haline getiren, kavramlar arasında ilişki kurarak kıyas yapabilen ve hükümler çıkarabilen güç"tür. O, zihnin dışında mevcut olan bir cevher değil, bir yetenekten ibarettir. Filozoflara göre ise *akıl* varlığın hakikatini idrak eden, maddî olmayan fakat maddeye tesir eden basit cevher, dolayısıyla ontolojik bir realitedir. Filozoflar aklın meleklerin en büyüğü ve Hz. Peygamber'in, "Allah'ın ilk yarattığı şey akıldır"³⁹ hadisinde buyurduğu üzere ilk yaratılan şey olduğunu kabul etmektedirler. Beyzâvî'ye göre onların bu tarzda istidlâlde bulunmalarının iki güçlü sebebi vardır:

i. Feleklerin *yakın mücidi* yani doğrudan yaratıcısı Allah Teâlâ değildir; çünkü O birdir ve birden mürekkep varlık sudûr etmez. Feleklerin mücidi başka bir cisim de olamaz; zira eğer O, felekleri ihata ederse söz konusu cismin varlığının, *halânın* (boşluk) yokluğu ile bilinen feleklerin varlığından önce olması gerekirdi ki bu durumda halâ *mümkün li-zâtihi* olurdu. Bu ise muhaldir. Şayet felekler söz konusu cismi ihata etseydi, bu durumda da

•••••

37 el-Müddessir 74/31.

38 Beyzâvî, *Tavâliu'l-envâr*, s. 144-146.

39 Gazzâlî ve Taberânî zayıf isnatla Hz. Âişe'ye dayanarak nakletmişlerdir (bu rivayet hakkında geniş bilgi için bk. Özşenel, "İlk Yaratılan Varlık Konusundaki Rivayetler", s. 171-189).

değersiz olan (*hasîs*) değerli olana (*şerîf*) illet olmuş olurdu. Aynı şekilde cisim, kendisine nispetle bir konumda bulunan bir kabul ediciye tesir eder, fakat suret ve heyûlâya tesir etmez. Zira heyûlânın suretten önce herhangi bir konumu ve suretin de heyûlâdan önce herhangi bir taayyünü söz konusu değildir. Dolayısıyla o, cisimde ve fiili cisme bağlı olanda tesir etmez. Bu durumda felekleri icat eden, alet ve edevattan müstağni olan mücerret bir cevherdir ki, o da akıldır.

ii. Allah'tan ilk sudûr eden şey araz değildir; çünkü araz cevherden önce olamaz. İlk sudûr eden, sonraki mümkünlerin illetidir. Allah'tan ilk sâdır olan cisim de değildir; çünkü o, başkasına illet olamaz. Heyûlâ ve suret de değildir; aksi halde birinin diğerinden önce gelmesi gerekirdi, ayrıca heyûlâ, sureti kabul ettiği için onun fâil illeti olamaz. Suretin taayyünü heyûlâdan elde edilmektedir, dolayısıyla heyûlâ ondan sudûr edemez. Fiili cisme bağlı olan da ilk sudûr eden değildir. O akıldır, ilk prensipten (*el-mebdeü'l-evvel*) aldığı bir vücudu vardır. O, O'na nazaran vücûb, kendi zatına nazaran ise imkân ifade eder. O, bununla başka bir akıl, nefis ve feleğe sebep olur. İkinci akıldan da bu şekilde üçüncü akıl, başka bir felek ve nefis sudûr eder. Durum bu şekilde Allah Teâlâ'nın "ruhun ayakta durduğu gün"⁴⁰ âyetinde ifade ettiği "ruh" olarak tabir edilen ve "faal akıl" olarak isimlendirilen onuncu akla kadar devam eder. Bu, unsurlar âlemine tesir eder ve beşer ruhlarının feyiz kaynağı olur. Hz. Peygamber'in "Allah'ın ilk yarattığı şey kalemdir; ona 'yaz' dedi; o 'Ne yazayım?' dedi. O, 'Olmuş ve ebede kadar olacak olanların kaderini' dedi"⁴¹ hadisinde yer alan "kalem" ise muhtemelen aklievvele benzetilmektedir. İkinci yaratılan "el-levh"tir. Bu, Hz. Peygamber'in, "Hiçbir yaratılmış yoktur ki onun sureti arşın altında olmasın"⁴² hadisinde ifade ettiği arş veya ona bitişik

.....

40 en-Nebe' 78/38.

41 Ebû Dâvûd, "Sünnet", 16; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II, 216.

42 Sa'lebî, *Arâisü'l-mecâlis*, s. 11.

olan olabilir. Akıllar mücerret olduklarına göre hâdis ve fâsit olamazlar; onların kendilerine ait özel yapıları vardır, şahısları da bilfiil bütün kemâlâtı toplamaktadır.⁴³

b. Nefis

Kelâmcıların ruh, filozofların ise nefis olarak adlandırdığı ve insanın özü olarak kabul edilen varlığın mahiyeti bu iki disiplin arasında tartışma konusu olmuştur. İlk dönem kelâmcıları onu “cism-i latif” olarak tanımlarken içlerinde Gazzâlî ve Fahreddin er-Râzî gibi müteahhirîn dönemi kelâmcılarının da bulunduğu bazı âlimlere göre o, “cism-i latif değil, mânevî ve soyut bir cevher”dir. İslâm filozofları ise onu bedenden bağımsız şekilde canlılarda bulunan mânevî cevher olarak tanımlamışlardır. Nefse ait nitelikleri hayat, sağlık, hastalık, idrak, kudret ve irade şeklinde sıralayan Beyzâvî, bunların yerleşik olanlarına “meleke”, yerleşik olmayanlarına ise “hal” denildiğini kaydetmektedir. Hayat için bünyenin gerekip gerekmediği konusu da filozoflarla kelâmcılar arasında tartışma konusu olmuştur. Filozoflar nefis için bedeni şart koşarlarken kelâmcılar bunun gerekli olmadığını savunmuşlardır. Bu konuda Mu‘tezilîler diğer kelâmcıların yanında değil, filozofların tarafında yer almışlardır. İdraklerin de zâhir ve bâtın olmak üzere ikiye ayrıldığını, zâhirî idraklerin beş duyu aracılığı ile bâtınî idraklerin ise bâtınî duyular vasıtasıyla gerçekleştiğini kaydetmektedirler. Nefsin mahlûk olup olmadığı da tartışma konusu olmuştur. Kelâm bilginleri onun hâdis olduğu konusunda ittifak etmiştir. Çünkü onlara göre bir ve zatı itibariyle vâcip olanın dışındaki her şey sonradan yaratılmıştır. Dolayısıyla nefsin de sonradan yaratılmış olması gerekir. Aristo, kendisinden öncekilere muhalefet ederek nefsin hudûsü için bedeninin hudûsünü şart koşturmuştu. Buna, nefislerin aynı türden olduklarını delil getirmiş, aksi takdirde nefis olmaları itibariyle müşterek olacaklarından cisim olacaklarını söylemiştir. Çünkü

.....

43 Beyzâvî, *Tavâliu'l-envâr*, s. 144-148.

her mürekkep cisimdir. Şayet o, bedenden önce bulunsaydı; türün fertlerinin taaddüdü madde ile olduğu, bedeninin temeli de maddeye dayandığı ve bedenden önce taaddüt olmayacağı için “bir” olurdu. Zira türün fertlerinin taaddüdü madde ile olur, onun maddesi de bedendir ve ondan önce taaddüt etmez. Sonra, nefis bedene iliştiğinde; bir olarak kalması durumunda, her birinin diğerinin bildiğini bilmesi gerekir; bir olarak devam etmemesi durumunda ise bölünmüş olur. Halbuki mücerret olan bölünmez.

Nefsin fâni olup olmadığı konusunda da tartışmalar yapılmıştır. Nasların zâhirinden anlaşılacağı gibi nefis, bedeninin ölümüyle fenâ bulmaz. Filozoflar yokluğu kabul eden her şeyin maddî olduğunu, nefsin ise maddî olmadığını, dolayısıyla onun yokluğu kabul etmediğini ileri sürdüler. Nefsin bedenden önce var olması hususunda ise kabul ve itiraz türünden çeşitli sözler sarfedildi. Ayrıca ölüm sonrasında onun saadet ve şevketinin söz konusu olduğunu söylediler. Zira şayet nefis, Allah Teâlâ'yı, O'nun vâcibül-vücûd olduğunu, lutfunun ve cömertliğinin akmaya devam ettiğini, zatının bütün noksanlıklardan, bedenî görüntülerden ve cismânî lezzetlerden münezzehe olduğunu kabul ve tasdik etmişse kendisi kâmil, şerefli, mukaddes mücerretlerin ve mükerrem meleklerin arasında bulunmaya hak kazanmış bir nefis olarak mutlu olur. Yok eğer bütün bunları bilmiyor ve birtakım aldatıcı bâtil şeylere inanıyorsa, kapkara cehaletini idrak ederek, hakiki bilgilere iştihak duyarak ve bu güzelliklerin ebedî olarak kendisine nasip olmasından umut kesmek suretiyle pişmanlık ve elem duyar. Yeniden dünyaya dönmeyi ve daha önce imkânı olup da elde etmediği bilgilere ulaşmayı temennî eder. Ancak dünya hayatında yaptığı kötülükler yüzünden bütün bu güzel temennileri gerçekleştirerek mutluluk duyması engellenir.⁴⁴

.....

44 Beyzâvî, *Tavâliu'l-envâr*, s. 150; İsfahânî, *Metâliu'l-enzâr*, s. 292-303.

i. Felekî Nefisler

Feleklerin hareketleri tabii değildir. Öyle olsaydı tabii olarak istenilen, tabii olarak kendisinden kaçılanın aynı olurdu. Onların hareketleri *kasrî* (zorunlu) de değildir; zira tabii olanın aksine *kasrî* olan cihet, sürat ve yavaşlıkta *kâsire* muvâfık olur. Bu durumda onların hareketleri iradîdir ve idrak sahibi muharrikleri vardır. Bu muharrik ya hayal edici ya da akıl sahibidir. Birinci ihtimal bâtıldır. Çünkü aynı nizam üzere devam eden bir hareket sırf tahayyüle tâbi olmaz. Bu durumda onun akıl sahibi olması gerekir. Akıl sahibinin ise mücerret olması gerekir. Böylece felekleri hareket ettirenin âkıl ve mücerret cevherler olduğu ispatlanmış olmaktadır. Cüz'î hareketler, cüz'î idraklere tâbi olan bir cüz'î iradeden doğduğuna göre, onlar mücerretlere değil, onlardan çıkan cismânî kuvvete aittirler. Bu tıpkı “cüz'î nefis” olarak isimlendirilen ve bedendeki nefisten feyiz alan “kuvve-i hayvâniyye” gibidir. Filozofların meşhur olan görüşüne göre nefis, zâhir ve bâtın duyulardan, şehvetten ve gazaptan soyutlanmıştır. Çünkü bunlardan maksat menfaati celp ve zararı defetmektir. Halbuki her iki husus da nefisler için muhaldir.⁴⁵

ii. Nâtık Nefisler

Nefsin mahiyeti gibi bedenle irtibatı da tartışma konusu olmuş bir meseledir. İbrâhim en-Nazzâm (ö. 231/845), nefsin bedene sirayet eden latif bir cisim olduğunu kaydetmiştir. Öte yandan nefsin beyindeki bir kuvve, kalbin bir kuvvesi; biri beyinde olan nefis-i nâtık ve hakîme; diğeri kalpte bulunan ve “hayvâniyye” olarak da isimlendirilen nefis-i gazabiyye; bir diğerlerinin de ciğerde bulunan nefis-i nebâtiyye ve nefis-i şehvâniyye olmak üzere üç çeşit olduğu da söylenmiştir. Bazıları nefsin, dört unsurun karışımı (*ahlât-ı erbaa*), bazıları da mizaç olduğunu iddia etmişlerdir. İbnü'r-Râvendî (ö. 301/913-14 [?]) ise onun

.....

⁴⁵ Beyzâvî, *Tavâliu'l-envâr*, s. 150.

kalpte bölünemeyen en küçük parça olduğunu söylemiştir. Filozoflar ile Gazzâlî'ye göre nefis-i nâtika, bedenden ayrı soyut bir varlıktır. Beyzâvî, bu görüşe hem naklin hem de aklın delâlet ettiğini kaydettikten sonra naklî delâletleri şu şekilde sıralamaktadır:

1. Allah Teâlâ “Allah yolunda öldürülenleri sakın ölümler sanma. Bilakis onlar rableri katında diridirler”⁴⁶ buyurmaktadır. Bedenin ölmüş olduğunda şüphe yoktur, diri olan ise başka bir şey olup o da nefistir.

2. Allah Teâlâ “Onlar sabah akşam ateşe arzedilir”⁴⁷ buyurmaktadır. Burada ateşe arzedilen ölmüş beden değildir, zira cansıza azap edilmesi imkânsızdır.

3. Allah Teâlâ “Ey huzur içinde olan nefis! Sen O’ndan razı, O da senden razı olarak rabbine dön!”⁴⁸ buyurmaktadır. Beden ölmüş olduğundan dönemez ve muhatap da alınmaz. Burada muhatap alınan beden değil nefistir. Öyleyse nefis bedenden başka bir şeydir.

4. Allah Teâlâ bedenin yaratılış şeklini ve onun geçirdiği evreleri beyan ederken şöyle buyurmaktadır: “Nihayet onu bambaşka bir yaratık olarak ortaya çıkardık.”⁴⁹ Allah, bununla ruhu kastetmiştir. Bu da, ruhun bedenden farklı olduğuna delâlet etmektedir.

5. Hz. Peygamber ise şöyle buyurmaktadır: “Cenazenin naaşı tabutta taşındığında ruhu naaşının etrafında dolaşır ve ‘Ey eşim! Ey çocuğum! Dünya beni oyuna getirdiği gibi sizi de oyuna getirmesin; helâl haram demeden mal biriktirdim, sonra da başkasına bıraktım, hesabımı ise ben vereceğim. Dikkat edin,

•••••

46 Âl-i İmrân 3/169.

47 el-Mü’min 40/46.

48 el-Fecr 89/27-28.

49 el-Mü’minûn 23/14.

benim başıma gelen bu durum size de olmasın' der."⁵⁰ Söz konusu rivayette, "naaş etrafında dolaşan şeyin, naaştan farklı bir şey olduğu" anlaşılmaktadır.

Nefs-i nâtıkanın bedenden ayrı soyut bir şey olduğu hususuna aklın delâleti ise şu açılardandır:

i. Allah Teâlâ'yı ve basit varlıkları bilmek, bölünme kabul etmez. Aksi takdirde onun cüzünün kendisine alem olması durumunda parça, bütüne eşit olmuş olur ki bu muhaldir.

ii. Akıl sahibi bazan siyah ve beyazı birlikte idrak edebilir. Şayet o (akıl) cisim veya cismânî olsaydı siyah ile beyazın bir cisimde bir araya gelmesi gerekirdi ki bu da imkânsızdır.

iii. Şayet akıl, cisim veya cisme hulûl eden bir konumda olsaydı ya sürekli olarak akledilmesi ya da hiç akledilmemesi gerekirdi. Zira bir uzvun maddesine hulûl eden sureti şayet akletmesinde yeterli olursa, sürekli akletmesi gerekir, yeterli olmazsa eşit iki suretin bir maddede bir araya gelmesi imkânsız olduğundan, sürekli akletmesi imkânsız olur. Lâzım bâtil olunca, melzum da onun gibi bâtil olur.

iv. Akleden kuvvet (*el-kuvvetü'l-âkile*) sonsuz akledilenleri takviye eder; zira o, sonsuz sayı ve şekilleri idrak etmeye kadirdir. Halbuki hiçbir cismânî kuvvet böyle olamaz.

v. Küllî idrakler şayet bir cisme hulûl ederlerse; mahalline tâbi olmak bakımından durum, şekil ve miktar açısından o cisme mahsus olurlar; dolayısıyla mücerretler, küllî suretler olmazlar.

Beyzâvî, söz konusu ifadelerin ruhun, bedenden soyutlandığına değil, ondan başka bir şey olduğuna delâlet ettiğini kaydetmektedir.⁵¹

•••••

⁵⁰ Bu hadisin kaynağı muteber hadis metinlerinde tespit edilemedi.

⁵¹ Beyzâvî, *Tavâliu'l-envâr*, s. 150-152.

Nefsin bedene taalluku ve ondaki tasarrufuna gelince; filozoflar “nefsin bedene hulûl etmediğini ve ona mücâvir olmadığını, ancak onunla, âşıkın mâşukuna olan alâkası şeklinde ilgili olduğunu” söylediler. Nefsin bedene taalluk etmesinin sebebi, kemale ermesinin ona bağlı olmasıdır. Zâtının iki aklı, iki de hissî taalluku vardır. Bu durum önce kalpten doğan ve gıdaların en latif cüzlerinden meydana gelen ruh ile ilişkilidir. Nefs-i nâtıkadan ona, bedenın cüz ve derinliklerine kadar sirayet eden bir kuvvet yayılır. Böylece her uzva kendisine ait bir güç (*kuvve*) dağılır. Bedenin nefisten tam olarak yararlanması âlîm ve hakîm olan Allah'ın izniyle bu şekilde gerçekleşir. Bedene akan (*feyezân*) bu kuvvet, müdrike ve muharrike olmak üzere ikiye ayrılır. Müdrike de zâhir ve bâtın olmak üzere ikiye ayrılır. Zâhir olan görme, işitme, tatma, koklama ve dokunmadan oluşan beş duyuudur. Bâtınî duylara gelince, onlar da hiss-i müşterek, hayal, kuvve-i vâhime, kuvve-i hâfıza, kuvve-i mutasarрифeden oluşan duylardır.⁵²

Nefsin muharrike gücü de ihtiyarî ve tabii olmak üzere ikiye ayrılır. Birincisi kuvve-i bâise olup, onun menfaati celbetmeye teşvik edenine “arzu gücü” (*el-kuvvetü's-şehvâniyye*), zararı defetmeye teşvik edenine de “öfke gücü” (*el-kuvvetü'l-gadabiyye*) denilir. Tabii kuvveye gelince; o, ya şahsın ya da türün muhafazası içindir. Birincisi iki kısım olup ilki gıdaları beslenilene intikal ettirir (*el-gâziyye*), ikincisi ise bedenın büyümesini ve yenilenmesini sağlayan “büyüme gücü”dür (*en-nâmiyye*). İkincisi de hazımdan sonra, başka bir şahsın maddesi olmak için gıdadan ayrılan cüz olan “üreme” (*el-müvellide*) ve bu maddeyi rahme havale eden “suret veren” (*el-musavvire*) şeklinde iki kısımdan oluşur. Bunlar, suretler ve kuvveler olarak da ifade edilir. Bu dört kuvveye başka dört kuvve hizmet eder. Bunların ilki, muhtaç olana çeken kuvve-i câzibe, ikincisi ise gıdaları,

.....

52 Beyzâvî, *Tavâliu'l-envâr*, s. 160.

onlarla beslenenler için uygun hale dönüştüren “hazmedici güçtür” (*el-hâzime*). Bunun çiğneme anında, midede, akciğerde ve organlarda olmak üzere dört kademesi vardır. Üçüncüsü yiyecek ve içecekleri hazmedinceye kadar onların uygun olanlarını midede tutan *mâsike*; dördüncüsü de bu besinleri, organlara daha faydalı ve hazır hale getiren *dâfiâdır*.⁵³

Görüldüğü üzere Beyzâvî'nin varlık hakkında ortaya koyduğu görüşler hem terminolojik yönden hem de içerik itibariyle mütekaddimîn dönemi kelâmcılarının yaklaşımından farklıdır. Bu hususta Cüveynî hariçte tutulacak olursa, Mu'tezilî ve Matürîdî kelâmcılar ile Şehristânî, Gazzâlî, Âmidî gibi geçiş dönemi Eş'arî kelâmcıları mantık ilmine olumlu yaklaşmakla beraber felsefî metafiziğe karşı ihtiyatlı yaklaşmışlardır. Bu tutum Râzî ile değişmiş ve ondan sonra gelen Beyzâvî, Cürçânî ve Teftâzânî gibi kelâm âlimleri mantık yanında felsefî metafiziğe de kapılarını açmışlardır.

C. Ulûhiyyet

Beyzâvî'nin kelâm sisteminde bilgi ve varlıktan sonra gelen üçüncü esas ulûhiyyettir. Ulûhiyyet onun varlık anlayışında mevcudun kadim boyutunu oluşturmaktadır. Ancak Beyzâvî, bu meseleyi müstakil bir esas olarak ele alma ihtiyacı duymuş ve söz konusu esas Allah'ın varlığı, birliği, sıfatları ve fiilleri şeklinde işlemiştir.

1. Allah'ın Varlığı ve Birliği

Allah, varlığı zorunlu olan yani mevcudiyeti için başkasına muhtaç olmayan ve yokluğu düşünölemeyen varlıktır. Bu varlığın neliği konusunda filozoflar ile kelâmcılar arasında ihtilâf söz konusudur. Birinciler Allah hakkında vücut ile mahiyetin aynı, mümkün varlıkta ise vücudun zat üzerine zâit olduğunu

.....

⁵³ Beyzâvî, *Tavâliu'l-envâr*, s. 162.

söylerken, Eş'arîler her iki varlıkta da vücut ile mahiyetin birbirinin aynı olduğunu savunmaktadır. Beyzâvî ise onlardan ayrılarak hem vâcîpte hem de mümkününde vücudun mahiyet üzerine zâit olduğunu kabul etmektedir.⁵⁴

Beyzâvî'ye göre başka bir delil olmasa bile insan akıl yürüterek Allah Teâlâ'nın varlığı hakkında bilgi sahibi olabilir. Çünkü sarîh akıl, eserin varlığından önce müessirin varlığını gerekli görür. Aksi takdirde eserin müessiri üzerinde etkili olması gerekir. Bu ise muhaldir. Müessirin önceliği *devir* ve *teselsül* anlayışlarını iptal eder. Hâdis varlığın vücudu mümkündür. Her mümkünün de bir sebebi vardır. Bu sebebin başka bir mümkün olması durumunda devir veya teselsül gerekir. Bunlar ise bâtıldır. Dolayısıyla mümkünün sebebi vâcîp olmalıdır. Filozoflar beşer takatinin Allah'ın zatını bilmeye yeterli olmadığını iddia ederlerken, kelâmcılar filozoflara karşı çıkararak böyle bir sınırlamayı reddetmişler ve onları Allah Teâlâ'nın hakikatini soyutlamakla yani O'nu zihnî varlık haline getirmekle itham etmişlerdir. Allah'ın varlığının başka şeylerin varlığına benzemediğini, O'nun Mücessime'nin iddia ettiği gibi cisim olmadığını; Kerrâmiyye ve Müşebbihe'nin savunduğu gibi O'nun hiçbir cihette bulunmadığını, O'nun her türlü mekân, yönde bulunmaktan ve benzerden münezzehe olduğunu kaydetmektedir. Allah, âlemin ne mahallidir ne de ona hulûl etmiştir.

Bu husustaki naklî delillere gelince, müteşâbih naslarda geçen ifadeler akla cismaniyet ve ciheti getirmektedir. Bu sebeple ya bunların mânaları Allah'a havale edilerek tevakkuf edilmeli ya da bunlar tevil kabul etmeyen kesin akllî hükümlerle çelişmeyecek şekilde tevil edilmelidir. Ancak bu sırada ittihad ve hulûle saptaktan uzak durulmalı ve her iki durum da Cenâb-ı Hak'tan nefyedilmelidir. İttihat ihtimaline gelince, şayet Allah bir başkasıyla birleşecek olsa, bunlar bir birliği değil, bir araya

.....

54 Sa'fi, *Nâsirü'd-dîn el-Beyzâvî*, s. 89.

gelmiş iki varlığı ifade ederler. Aksi takdirde ittihat etmemiş, aksine ya ikisi de yok olmuş ve bunlardan üçüncü bir şey meydana gelmiş olur ya da ikisinden biri yok olup sadece diğeri varlığını sürdürmüş olur. *Hulûl* ise mâkul olan bir mevcudun diğer bir mevcuda bağlı olarak varlığını sürdürmesi demektir. Bu ise vâcibü'l-vücûd hakkında düşünülemez. Hıristiyanların ve bir kısım sûfilerin bu görüşü paylaştıkları nakledilmiştir.⁵⁵

Allah'ın birliğine gelince; şayet iki ilâh farzedilecek olsa, mümkünlerin onlara nispeti eşit olur. Bu durumda müreccihsiz tercih ve iki müessirin bir şey üzerinde birliktelik oluşturması imkânsız olduğundan, onlardan hiçbir şey vücuda gelmez. Aynı şekilde şayet onlardan biri bir cismin hareketini istese ve farzımuhal diğeri için ise onun sükûnunu istemek mümkün olsa bu durumda ya her ikisinin de muradı hâsıl olur ya hiçbirinin muradı olmaz. Bu iki ihtimal de imkânsızdır ya da sadece birinin muradı hâsıl olur ki bu da diğerin acziyetini gerektirir. Şayet onun istediği gerçekleşmezse, bu durumda da engelleyen diğerin iradesi olur ve birincinin acziyeti gerekir. Oysa âciz ilâh olamaz.⁵⁶

2. Allah'ın Sıfatları

Kâdî Beyzâvî'ye göre Allah'ın sıfatları taallukları bakımından itibarî ve değişken olmakla beraber, zat yönünden hakiki, kadim ve değişmezdirler. Dolayısıyla onların nicelik ve nitelik bakımından değişmeleri söz konusu değildir. Kelâmcılara göre Allah Teâlâ *mahallü'l-havâdis* değildir; O, mizaca bağlı olan renk, koku ve tat gibi arazlarla; hissî veya aklî hiçbir elem veya lezzetle nitelendirilemez. Buna karşılık filozoflar, Allah'ın hissî olanla olmasa da, aklî olan elem ve lezzetlerle nitelenebileceğini iddia etmişlerdir.

.....

⁵⁵ Beyzâvî, *Tavâliu'l-envâr*, s. 166-174.

⁵⁶ Beyzâvî, *Tavâliu'l-envâr*, s. 178.

Beyzâvî Allah'ın sıfatlarını, O'nun fiillerinin bağlı olduğu sıfatlar ve O'nun bizzat fiili olan sıfatlar diye ikiye ayırdıktan sonra, birincileri kudret, ilim, hayat ve irade gibi doğrudan fiillerin bağlı olduğu sıfatlar; ikincileri de sem', basar, kelâm, beka ve tekvin gibi sıfatlar olarak sıralamaktadır. Allah'ın kudreti mümkün olan her şeye taalluk eder. Aynı şekilde O âlimdir, iradesinin bir şeye taalluk etmesi için öncelikle onu bilmesi gerekir. Ayrıca O, kendi zatını bilmektedir. Kendini bilen başkalarını da bilmesi mümkündür. Allah'ın bilişi eşit seviyede olup filozofların iddia ettiği gibi küllî-cüz'î şeklinde ayrılmadığı gibi, zatından başka veya zatının aynı olan bir ilimle de bilici değildir. Aksi hıristiyanların teslis anlayışında olduğu gibi küfrü veya Muattıla'nın tanımlamasında olduğu gibi sıfatların inkârını doğurur. Ayrıca cumhur, Allah'ın hay ve mürîd olduğunda ittifak, bunların anlamlarında ise ihtilâf etmiştir. Filozoflar ve Mu'tezile'den Ebû'l-Hüseyin el-Basrî, hayatı ilim ve kudret ile muttasıf olmanın sıhhati olarak alırlarken, diğerleri onun, bu sıhhati gerektiren müstakil bir sıfat olduğunu savunmaktadırlar. İrade konusunda da filozoflar, bu sıfatı varlığın düzeninin en kâmil olması konusunda Allah'ın bilgisi olarak açıklayıp "inâyet" olarak adlandırdılar. Kelâmcılar ise iradenin diğer sıfatlardan ayrı, müstakil bir sıfat, bir sıfat-ı muhassısa olduğunu söylediler. Mu'tezile irade sıfatının herhangi bir mahalde kaim olmaksızın hâdis olduğunu, Kerrâmiyye ise onun Allah'ın zatında meydana gelen hâdis bir sıfat olduğunu iddia etti.

Beyzâvî sem', basar ve kelâm sıfatlarının naslarda yer aldığını, bunları zâhiri mânalarının dışında bir anlam için teville zorlayan bir durumun olmadığını, zaten âlim olan bir zatın işitme ve görme yoluyla bilmesinin de tabii olduğunu kaydetmektedir. Ona göre, Allah'ın kelâmı ne Kerrâmiyye'nin iddia ettiği gibi zatla kaim hâdis bir sıfat, ne Mu'tezile'nin düşündüğü gibi zatın gayri hâdis bir sıfat ne de bazılarının iddia ettikleri gibi zatın

aynı olan bir sıfattır. Aksine kelâm, ses ve harflerden ayrı, sadece mânadan oluşan bir sıfattır.

İstivâ, yed, ayn ve vech gibi müteşâbih naslarda beyan edilen sıfatlara gelince, bunlardan istiva istilâ, yed kudret, vech varlık, ayn ise görme olarak tevil edilmiştir. Bu konuda Selef'e tâbi olmak ve bu tür sıfatların gerçek mânalarını Allah'a havale etmek gerekir. Tekvin sıfatına gelince, Mâtürîdîler bu sıfatın sübûtî sıfatlardan biri olduğunu söylediler. Onlara göre kudret bir şeyin imkânına; tekvin ise vukuuna taalluk eder. Eş'arîler'e göre ise imkân başkasıyla değil, doğrudan kendisiyle kaim, tekvin ise anlık bir taalluktur.⁵⁷ Eş'arîler'in hakkında ihtilâf ettikleri sıfatlardan biri de beka sıfatıdır. Eş'arî ve Gazzâlî onu sübûtî sıfatlar içinde sayarken Cüveynî ve Râzî bu görüşe katılmamaktadır. Bunlar, şayet beka varsa, bunun başka bir beka ile var olacağını, bunun da teselsüle yol açacağını iddia etmektedirler. Cüveynî onu, zat ile kâim olmayan ve zat üzerine zâit bulunmayan, doğrudan vücuda râci olan bir itibarî sıfat olarak kabul etti. Beyzâvî'ye göre ise Allah Teâlâ'nın beka sıfatından anlaşılması gereken, "O'nun yokluğunun imkânsızlığı"dır.⁵⁸

Allah Teâlâ'nın görülmesini haberî sıfatlar içinde sayan Beyzâvî'ye göre, Allah Teâlâ'nın âhirette görülmesi mümkündür. Ancak bu, Mu'tezile'nin iddiasının aksine resim ve ışığın bitişmesi olmaksızın, Kerrâmiyye ve Müşebbihe'nin de aksine yüz yüze olmaksızın gerçekleşecektir. Beyzâvî bu konudaki görüşünü, hem naklî hem de aklî delillerle ispata çalışmaktadır.

.....

57 Beyzâvî'nin Allah'ın sıfatları konusundaki görüşleri için bk. İbrahim, "Allah'ın Sıfatları Hakkında Zemahşerî ve Beyzâvî Arasındaki Münakaşalar", s. 151-171.

58 Beyzâvî, *Tavâliu'l-envâr*, s. 199.

3. Allah'ın Fiilleri

Allah'ın fiilî sıfatlarına gelince, bu hususta Eş'arî Allah'ın bütün fiillerinin O'nun kudreti ile meydana geldiğini ve O'nun tarafından yaratıldığını söylerken, Bâkılânî taat ve mâsiyet türünden fiillerin kulun kudretinin sonucu oluştuğunu söylemektedir. Cüveynî ve Ebü'l-Hüseyn el-Basrî ise beşerî fiillerin Allah'ın kulda yarattığı bir kudretle meydana geldiğini, Ebü İshak el-İsferâyînî fiilin Allah ile kulun kudretinin toplamı ile oluştuğunu, Mu'tezile ise kulun, fiilini kendi ihtiyarı ile oluşturduğunu söyler. İnsan fiilleri ile cansız varlıklardan sâdır olan fiiller arasında açık fark olduğunu, ayrıca fiillerin insana nispetini engelleyen bazı naklî deliller bulunduğunu gören Eş'arîler, ikisinin arasını bulmaya çalışarak insan fiillerinin Allah'ın kudreti ve kulun kesbi ile vuku bulunduğunu söylerler. Beyzâvî'ye göre bu, anlaşılması oldukça zor bir durumdur. Bu zorluk sebebiyle Selef söz konusu meselede tartışmayı doğru bulmamıştır. Bu çerçevede çözüm üretmek üzere Beyzâvî, hayır-şer, iman-küfür, hüsün-kubuh, lutuf, taat karşılığında sevap, tövbe edilmeyen büyük günah karşılığında ceza vermek, şerrin aksine aslah olanı yaratmak, vücüb alellah gibi konuları ele almış, Mu'tezile'ye eleştiriler getirerek kendi görüşlerini ortaya koymuştur. Mu'tezile'nin, Allah'ın fiillerinin kulların maslahatına riayete bağlı olduğu iddiasına karşılık Eş'arîler Allah'ın fiillerinin herhangi bir amaçla illetlendirilemeyeceğini söylerler.⁵⁹ Beyzâvî'nin, "ilâhî fiiller" konusunu yazarken Fahreddin er-Râzî'nin *el-Muhassal*'ından etkilendiği ve ondan istifade ettiği anlaşılmaktadır.

D. Nübüvvet

Kadî Beyzâvî'nin kelâm sisteminde yer alan diğer bir esas da nübüvvet kurumudur. O, nübüvvet konusunu peygamberlere duyulan ihtiyaç, peygamberliğin ispatı, peygamberde bulunan

.....

⁵⁹ Beyzâvî, *Tavâliu'l-envâr*, s. 206-216.

nitelikler ve Hz. Muhammed'in peygamberliği şeklinde ele almakta, konunun sonunda keramet ve imâmet konularına yer vermektedir. Kâdî Beyzâvî'ye göre insan yapıp ettiklerinde kendi başına bırakılmış değildir. İnsan, dünya işlerini hemcinsi olan diğer insanlarla beraber görmekte, onlarla bir arada yaşamaktadır. Bunun için de insanlık peygamberin yol göstermesine muhtaçtır. Çünkü huzur içinde bir arada yaşayabilmek için adalete ihtiyaç vardır. Adalet, herkesin hak ve yetkisini tayin ve tespit eden ölçüdür. İnsanlar arasında adaleti sağlayan şeriat, şeriatı tebliğ ve beyan eden de peygamberdir. Peygamberler mucizelerle teyit edilmiş kişilerdir. Mucize, meydan okuma ile birlikte vuku bulan olağanüstü işlerdir. Filozoflar bunun, nefsi kutsî âleme bağlamak ve bedenî kuvvetleri ona tâbi kılmak (*ittisâl*) suretiyle gerçekleştiğini iddia etmiştir. Eş'arîler'e göre ise, Allah Teâlâ kullarından dilediğini vahiy alması, mucize göstermesi ve meleğin kendine gönderilmesi için seçer.

Peygamberlerin önemli bir vasfı da onların mâsum oluşlarıdır. Hâricîler'in Fudayliyye kolu peygamberlerin günah işlemelelerinin, hatta küfre sapmalarının câiz olduğunu iddia etmiştir. Haşviyye ise, onların büyük günahları kasten değil hatâen, küçük günahları ise amden işlemelerini câiz görmüştür. Bazıları da, peygamberlerin takıyye olarak küfrü bile işlemelerini câiz görmüştür. Beyzâvî ise, "ashabımız" dediği Eş'arîler'in peygamberlerin büyük günah işlemelerini reddettiklerini, küçük günahları ise sehven işleyebileceklerini kabul ettiklerini söyler. Beyzâvî, Hz. Âdem'in cennette yasak meyveden yemesini nübüvvet öncesi ile açıklamakta, Hz. İbrâhim'in putları en büyüklerinin kırmış olabileceğini söylemesini, onun ay, güneş ve yıldızlara "Bu benim rabbimdir" demesini alay ya da fiilin sebebe isnadı olarak değerlendirmekte; Hz. Yûsuf ve Dâvud kıssalarını da benzer şekillerde yorumlamakta, peygamberlerin meleklerden faziletli olduklarını savunmaktadır.⁶⁰

•••••

60 Beyzâvî, *Tavâliu'l-envâr*, s. 226.

Beyzâvî, Hz. Peygamber'in nübüvveti konusunda ise, onun peygamberliğini ilan ederek mucize gösterdiğinin icmâ ile sabit olduğunu belirtir. Hz. Muhammed'in en büyük mucizesi Kur'an-ı Kerim'dir. Ayrıca onun gaypten haber şeklinde birçok mucizesi rivayet edilmiş; ayın ikiye yarılması, elindeki çakıl taşlarının şehadeti, parmaklarının arasından suyun fışkırması, devenin sahibini şikâyeti, üzerinde hutbe irat ettiği hurma kütüğünün minberin inşa edilmesinden sonra inmesi gibi birçok hissi mucizesi vuku bulmuştur. Bütün bu mucizelerden dolayı o hak peygamberdir.⁶¹

Beyzâvî, Ebû'l-Hüseyn el-Basrî dışında bütün Mu'tezile ile Ehl-i sünnet'ten Ebû İshak el-İsferâyînî'nin kerametini vukuunu inkâr ettiğini, Ehl-i sünnet'in cumhurunun ise kerametini vukuunu kabul etmiş olduğunu, bu hususta daha çok Âsaf, Hz. Meryem ve Ashâb-ı Kehf kıssaları gibi nakli delillere dayandığını belirtir.⁶²

İmâmiyye ve İsmâiliyye'ye göre imamın nasbının Allah'a ait olduğunu kaydeden Beyzâvî, Mu'tezile ve Zeydiyye'nin bu yetkinin aklen; kendisinin de içinde bulunduğu Ehl-i sünnet'in ise bunun naklen vâcip olduğu kanaatinde olduklarını söylemektedir. Hâricîler ise imamın nasbının vâcip olmadığını iddia etmektedir. Beyzâvî'ye göre imam olacak zatın müçtehit, dirayet ehli, tedbir sahibi, cesur, âdil, âkıl, bâliğ, erkek, hür ve Kureş'ten olması gerekir; imâmette ehliyet, liyakat ve biat esas olup onun daha önceki imamın adayı olması veya adaylığı kendiliğinden koyması önemli değildir. Ehl-i sünnet'e göre Hz. Peygamber'den sonra gerçek halife, hilâfete geliş sırası ile Hz. Ebû Bekir, Ömer, Osman ve Ali'dir.⁶³

.....

61 Beyzâvî, *Tavâliu'l-envâr*, s. 220.

62 Beyzâvî, *Tavâliu'l-envâr*, s. 230.

63 Beyzâvî, *Tavâliu'l-envâr*, s. 252-264.

E. Sem'îyyât

Kâdî Beyzâvî'nin kelâm sisteminde yer alan son esas, sem'îyyât konularından oluşmaktadır. Sem'îyyât konuları aklın değil, şer'in gerektirdiği hususlar olup naslarda zikredildikleri ve zâhirini kullanmanın akli bir engeli bulunmadığı için kelâm ilmine konu olan meselelerdir. Bu konuların başında kabir hayatı ve azabı gelmektedir. Bu husus Kur'ân-ı Kerim'de ve hadîs-i şeriflerde değişik vesilelerle dile getirilmiştir. Beyzâvî örnek olarak Allah Teâlâ'nın firavun hakkında buyurduğu, "(Öyle bir) ateş ki, onlar sabah-akşam ona sunulurlar. Kıyametin kopacağı günde de, 'Firavun ailesini azabın en şiddetlisine sokun!' denilecektir"⁶⁴ âyetini ve cehennemliklerin "Bizi iki defa öldürdün, iki defa da dirilttin"⁶⁵ sözünü göstermektedir. Her iki âyette de belirtilen iki kere ölüm, iki kere dirilme ve iki azabın olabilmesi için kabirde hayatın ve azabın olması gerekmektedir.

Beyzâvî'nin üzerinde durduğu ikinci konu ise öldükten sonra dirilmedir. Ona göre filozoflar, Kerrâmiyye ve Mu'tezile'den Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin aksine mâdumun iadesi mümkündür. Beyzâvî bu hususta şu delili serdetmektedir: Bir şeyin yok olduktan sonra var olması imkânsız olsa, bu imkânsızlık ya kendi zatından ya da zatına ârız olan bir şey sebebiyledir. Eğer bu imkânsızlık onun zatından kaynaklanacak olsa, bu onun varlığının baştan itibaren imkânsız olmasını gerektirir. Ona ârız olan şey sebebiyle olacak olsa, bu durumda da söz konusu şey ortadan kalkınca onun varlığı mümkün hale gelir. Bütün din mensupları insan ölüp bedeni dağıldıktan sonra Allah'ın onu dirilteceği konusunda ittifak etmişlerdir. Bu husus aklen mümkün ve naklen sabittir. Dolayısıyla bu görüş hak ve doğrudur. Beyzâvî bu konudaki kanaatini böylece beyan ettikten

.....

64 Gâfir 40/46.

65 Nuh 71/25.

sonra, söz konusu hükmü teyit eden aklî ve naklî delilleri uzun uzun sıralamaktadır.⁶⁶

Cennetin yedinci kat gökte, cehennemin ise yerlerin altında olduğunu kaydeden Beyzâvî, Ebû Hâşim ve Kâdî Abdülcebbar'ın görüşlerinin aksine, cennet ve cehennemin halen yaratılmış durumda olduklarını ve asla fenâ bulmayacaklarını kaydetmektedir. Sevap Allah'ın lutfu, azap O'nun adaleti, amel ise bunun delilidir. Herkes kendi hilkatine göre bunlardan birine muhatap olur. Allah ahbine vefa göstererek taatlere uygun hareket eden mümin kullarını cennette ebedî olarak mükâfatlandırır. Kâfirleri de ebedî olarak cehennemde cezalandırır. Tövbe etmeyen isyankâr müminlerin cezalandırılması ise sürekli değil günahları miktarıncadır. Allah affedici olup *af*, hak edilen cezanın hak edene uygulanmayıp terkedilmesi demektir. Mu'tezile tövbe olmaksızın affi adalete uygun bulmamaktadır. Ehl-i sünnet ise "şirk dışındaki bütün günahların affedilebileceğini"⁶⁷ bildiren âyete dayanarak affın şarta bağlanmaksızın ilâhî iradeye bırakıldığını savunmaktadır. Beyzâvî, şefaât konusunda da benzer bir görüş serdetmektedir. Nitekim Allah Teâlâ, Peygamber'den, "Mümin erkek ve mümin kadınlar için şefaât etmesini" istemiştir.⁶⁸ Hz. Peygamber de "Şefaâtım, ümmetimden büyük günah işleyenlerin üzerindedir"⁶⁹ buyurmuştur.

Beyzâvî *sırât*, *mizân*, *amel defteri*, *cennet* ve *cehennem* gibi terimlerle ifade edilen hususlar hakkında "Aslolan bunların mümkün şeyler olmalarıdır" der. Ona göre Hz. Peygamber, bütün bunların vuku bulacağını bildirdiğinden, hepsinin hak ve gerçek olduğuna inanılması gerekir.⁷⁰

.....

66 Beyzâvî, *Tavâliu'l-envâr*, s. 234-235.

67 er-Ra'd 13/6.

68 Muhammed 47/19.

69 Ebû Dâvûd, "Sünnet", 236.

70 Beyzâvî, *Tavâliu'l-envâr*, s. 250.

III. Sonuç ve Değerlendirme

VII. (XIII.) yüzyıl, Moğol istilâsının İslâm dünyasında devam ettiği bir dönemdir. Bilindiği üzere barbar ve savaşçı bir topluluk olan Moğollar, ülkeleri işgal etme ve yakıp yıkma hususunda oldukça maharetli, ancak işgal edilen yerleri imar etme konusunda isteksiz ve beceriksizdiler. Çünkü imar faaliyeti bilgi, birikim, kültür, tecrübe, beceri ve sanatkârlık gibi meziyetleri gerektiriyordu. Bunlar ise Moğollar'da bulunmamaktaydı. Bu durum onların işgal ettikleri yerlerde tutunmalarını zorlaştırıyordu. Moğollar bu zorluğu hafifletmek için savaşçı konumunda olmayan ilim erbabı, din bilgini, bürokrat, zâhit ve sūfî gibi unsurlara müsamahalı davranıyorlardı. Böyle bir dönemde yaşayan Beyzâvî, Moğollar'ın bu müsamahasından yararlanmayı tercih etmiş, Moğollar ile ilişkileri iyi olan Şîraz emîrinin kadılık teklifini kabul etmiş, bir taraftan bu görevi yaparken, bir taraftan da ders halkası oluşturarak öğrenci yetiştirmeye devam etmiştir.

Bu dönemde temel problem, dağınkılığı ortadan kaldırmak ve çeşitli beyliklere bölünmüş olan merkezî otoriteyi yeniden canlandırarak siyasi boşluğu doldurmaktı. Bunun için müslümanların hâkim bir düşünce etrafında toplanması ve Bâtınlığın yeniden canlanmasının önüne geçilmesi gerekiyordu. Bu ihtiyaç Gazzâlî, Fahreddin er-Râzî, Seyfeddin el-Âmidî ve Kâdî Beyzâvî gibi bilginlerin ilmî çalışmalarını etkilemiş hatta yönlendirmişti. Söz konusu âlimler bu ihtiyaç dolayısıyla buldukları dönemlerde Ehl-i sünnet'i daha kapsamlı ifade etme ve daha güçlü kılmaya ihtiyacı duymuşlar, İslâm filozofları ve Mu'tezile'nin görüşlerini bir süzgeçten geçirerek istifade etme yoluna gitmişlerdir. Böyle bir ortamda yaşamış bulunan Beyzâvî de zamanın ruhuna uygun olarak tefsirinde Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ını, kelâmında ise Eş'arî, Ebû Bekir el-Bakillânî, İbn Sînâ ve Fahreddin er-Râzî gibi mütekellim ve filozofları kaynak edinmiştir. Her iki akımın ortak noktası bilgi teorisinde aklı öncelemeleri, buna

bağlı olarak nakli akla tâbi kılmaları, dil, mantık, tecrübe ve olgu gibi konulara önem vermeleridir. Beyzâvî de bunlar gibi hem tefsir hem de kelâmı dirayet metodunu tercih etmiştir. Ortak metoda dayanmaları sebebiyle onların yaptıkları yorumlarda, hatta ulaştıkları hükümlerde benzer görüşleri paylaştıkları olmuştur. Beyzâvî, bu yakınlık dolayısıyla tenkit edilmiş ve tefsirinde Zemahşerî'yi taklit etmekle eleştirilmiştir. Kanaatimizce bu itham haksızdır. Onun aynı âyetlere benzer tefsirleri ve yorumları getirmesi taklitten değil, yöntem benzerliğinden kaynaklanan bir durumdur. Ayrıca tefsir kitaplarında çoğu defa tercih belirtilemeksizin bütün alternatifler verilir ve seçim hakkı okuyucuya bırakılır. Bize göre Beyzâvî'nin Mu'tezile karşısındaki tutumunu tefsirinden daha çok, *Tavâliu'l-envâr* gibi kelâm kitaplarından hareketle değerlendirmek gerekir. Nitekim Beyzâvî, söz konusu kitabında Mu'tezile'nin görüşlerini zikrettikten sonra, bunların eleştirisini de yapmış, kendi görüşleri ile Mu'tezile'nin düşünceleri arasındaki farka işaret etmek üzere kalın kırmızı çizgiler çekmiştir.

Öte yandan Beyzâvî'nin kelâm sistemini iki ana eksene oturttuğu görülmektedir. Bunlardan biri naslardan kaynaklanan akait, dolayısıyla gayba imana dayanan inanç esasları, diğeri ise akıldan ve müşâhededen kaynaklanan düşünce ve bilgiler manzumesi yani beşerî gayret ve çabalarıdır. Genelde müteahhirîn dönemi kelâmında olduğu gibi Beyzâvî'nin kelâm sisteminde de bu sentez görülmektedir. Bu husus çok umumi bir çerçeve olup bütün kelâm ekollerinde farklı yoğunluklarda ortak payda olarak görüldüğü gibi, bunlar İslâm filozofları ile de zaman zaman ortak noktalar oluşturmaktadır. Bu sebeple aynı kişi bir açıdan baktığımızda karşımıza bir kelâmcı; başka bir açıdan baktığımızda ise bir filozof olarak çıkmaktadır. Bu durum Kindî'de, Âmirî'de (ö. 381/992) ve Esîrüddin el-Ebherî'de (ö. 663/1265) görüldüğü gibi Cüveynî'de, Fahreddin er-Râzî'de ve Kâdî Beyzâvî'de de görülmektedir. Dolayısıyla Kâdî Beyzâvî'nin eserlerindeki

Mu‘tezilî veya felsefî izlere bakarak onun Sünnî bir müfessir ve mütekellim olmasından tereddüt etmeye mahal yoktur. O, naslara vurgu yaparken bir Sünnî tefsirci ve kelâmcı olduğu gibi, aklı öne çıkarırken de bir Sünnî müfessir ve kelâm âlimidir. Kelâm ilminin en ayırıcı özelliği akıl ile nakli uzlaştırması, bunun için tevil yöntemini kullanması, akıl-nakil dengesini sağlamasıdır. Kâdî Beyzâvî, hem tefsirinde hem de kelâm eserlerinde bu ilkeyi benimsemiş ve çok başarılı bir şekilde kullanmıştır.

Kaynakça

- Abacı, Harun, “el-Beyzâvî Tefsirindeki İ'tizâlî Tesirlerin Varlığı Üzerine”, *AÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, LV/2 (2014), s. 151-171.
- Beyzâvî, Kâdî, *Envârü't-tenzil*, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1408/1988.
- Beyzâvî, Kâdî, *Minhâcü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl*, nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd, Kahire: Matbaatü's-saâde, 1370/1951.
- Beyzâvî, Kâdî, *Misbâhu'l-ervâh ft usûli'd-dîn*, nşr. Saîd Fûde, y.y.: Dârü'r-Râzî-Dârü'l-Bîrûnî, ts.
- Beyzâvî, Kâdî, *Tavâliu'l-envâr*, trc. İlyas Çelebi – Mahmut Çınar, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- Erkekli, Mustafa, *Beyzavî Tefsirinin Tenkidine Dair Yazılmış İthaf ve İs'af Adlı Eserlerin Tahkiki* (yüksek lisans tezi), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1990.
- Hocazâde Muhammed Vecîh el-İzmirî, *İs'âfü'l-İthâf ft muâveneti'l-Kâdî ve'l-Keşşâf*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3531.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım, *Tebyînü kezîbi'l-müfterî*, nşr. M. Zâhid Kevserî, Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1404/1984.
- İbrahim, Lutpi, “Allah'ın Sıfatları Hakkında Zemahşerî ve Beyzâvî Arasındaki Münakaşalar”, trc. Selahattin Eroğlu, *AÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, LV/2 (2014), s. 151-171.
- İsfahânî, Mahmûd b. Abdurrahman, *Metâliu'l-enzâr alâ Tavâlii'l-envâr*, İstanbul: Şirket-i Alemiyye, 1305.
- Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, nşr. Abdülkerîm Osman, Kahire: Mektebetü Vehbe, 1408/1988.
- Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, nşr. M. Şerefeddin Yaltkaya – Kilisli Rifat Bilge, I-II, İstanbul: Maarif Matbaası, 1941-43.
- Kiraz, Celil, “Saçaklızâde Mehmet Efendi'nin Beyzâvî'ye Yönelik Eleştirileri”, *UÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XV/1 (2006), s. 319-367.
- Kiraz, Celil, “Suyûtî'nin Hâşiyesi, Şâmî, Hocazâde ve Zebîdî'nin Risâleleri Bağlamında Beyzâvî Tefsiri ve İ'tizâl Tartışmaları”, *UÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XIX/2 (2010), s. 155-185.
- Özşenel, Mehmet, “İlk Yaratılan Varlık Konusundaki Rivayetler”, *Dîvân: İlmî Araştırmalar*, sy. 4 (1998), s. 171-189.

- Öztürk, Mustafa, *Kur'an'ın Mu'tezili Yorumu*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004.
- Sa'fî, Hammûde, *Nâsırü'd-dîn el-Beyzâvî ve ârâühü'l-kelâmiyye ve'l-felsefiyye*, Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 2004.
- Sa'lebî, *Arâisü'l-mecâlis*, Kahire: el-Matbaatü'l-behiyye, 1301.
- Senûsî, Muhammed b. Yûsuf, *Şerhu Ümmi'l-berâhîn*, İstanbul: el-Mektebetü'l-Hâşimî, 2014.
- Topaloğlu, Bekir – İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.
- Zebîdî, M. Murtazâ, *el-İnsâf fi'l-muhâkeme beyne'l-İs'âf ve'l-İthâf*, Mahtûtâtü Mektebeti Ezheri's-şerîf, nr. 335389, vr. 1^b-17^b.
- Zemahşerî, *el-Keşşâf*, nşr. M. Mürsî Âmir, Kahire: Dârü'l-fikr, 1397/1977.