

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

ZEBÎDÎ'NİN *İHYÂ* YORUMU
(*KİTÂBÜ KAVÂ'İDİ'L-‘AKĀİD'*İN ULÛHIYYET
BAHİSLERİ BAĞLAMINDA)

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Zeynep ŞEKER

Enstitü Ana Bilim Dalı : Temel İslâm Bilimleri
Enstitü Bilim Dalı : Kelâm

Tez Danışmanı : Yrd. Doç. Dr. Hülya TERZİOĞLU

HAZİRAN - 2015

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

ZEBİDİ'NİN İHYÂ YORUMU
(KİTÂBÜ KAVÂ'İDİ'L-‘AKÂİD’İN ULÛHIYYET
BAHİSLERİ BAĞLAMINDA)

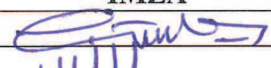
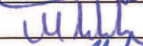
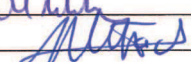
YÜKSEK LİSANS TEZİ

Zeynep ŞEKER

Enstitü Ana Bilim Dalı : Temel İslâm Bilimleri

Enstitü Bilim Dalı : Kelâm

15.06
“Bu tez .../... 2015 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından Oybirliği/Oyçokluğu ile kabul edilmiştir.”

JÜRİ ÜYESİ	KANAATI	İMZA
Yrd. Doç. Dr. Hülya TEZZİOĞLU	BAŞARILI	
Doç. Dr. Muammer İSKENDEROĞLU	BAŞARILI	
Prof. Dr. Hülya ALPER	BAŞARILI	

BEYAN

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlâk kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitedeki başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

Zeynep ŞEKER

15.06.2015

ÖNSÖZ

İslâm geleneğinde özellikle XII. yüzyıldan sonra eser telif etmede yaygın olarak kullanılan şerh ve hâşiyelerin daha önce yazılmış metinlerin açıklanmasından ibâret olmaları sebebiyle özgünlüklerinin bulunmadığı iddia edilmiş hatta İslâm düşüncesinin gerileme sebeplerinden birinin de şerh ve hâşiyeye geleneği olduğu ileri sürülmüştür. Buna karşın şerh ve hâşiyelerin bir telif türü olduğu ve bu türün tercih edilmesinin şârihlerin mütevâzi kişiliğinden kaynaklandığı, hatta şerhler arasında oldukça özgün eserlerin bulunduğu da savunulmuştur.

Bu tezde şerh ve hâşiyeye türü eserlerin özgünlüğü ile ilgili tartışmalar ve gelenekteki şerh yazma amaç ve işlevleri dikkate alınarak bir şerh tahlili örneği sunmaya çalıştık. Bu bağlamda Gazzâlî şârihi Zebîdî'nin *İthâfü's-sâdeti'l-muttakîn bi şerhi esrâri İhyâi 'ulûmi'd-dîn* adlı eserinde *Kitâbü kavâ'id*'l-'akâid bölümündeki ulûhiyyet bahislerinin şerhi ele alınmıştır. Çalışmada Şârih'in dil, gelenek ve Gazzâlî üzerine yaptığı açıklamalar eserden verilen örneklerle incelenmiş ve şârihin şerh metodunun gelenekteki şerh yazma amaç ve işlevleri ile ne derece uygunluk gösterdiğinin tespiti amaçlanmıştır.

Tezin hazırlanması sırasında yardımlarını esirgemeyen, öneri ve yönlendirmeleriyle tezin şimdiki halini almasını sağlayan danışman hocam Yrd. Doç. Dr. Hülya TERZİOĞLU'na teşekkür ederim. Tezin konusunun ve planının belirlenmesinde, hazırlanmasında ve çalışmanın her aşamasında desteğini ve rehberliğini hiçbir zaman eksik etmeyen hocam Prof. Dr. Hülya ALPER'e sonsuz şükranlarımı sunarım. Ayrıca yardımlarından dolayı bölüm başkanımız Prof. Dr. Ramazan BİÇER'e, tezi inceleyip değerli katkılarda bulunan Doç. Dr. Süleyman AKKUŞ'a, Arapça ibârelerin çözümünde yardımcı olan Doç. Dr. Osman GÜMAN'a, tezin son okumalarını yapan Arş. Gör. Ziya ERDİNÇ ve Arş. Gör. Zübeyde ÖZBEN'e, çalışma sırasında desteğini esirgemeyen TÜBİTAK'a, İSAM yönetimi ve çalışanlarına teşekkürü bir borç bilirim. Son olarak yetişmemde büyük emek sarfeden, en büyük destekçim olan aileme şükranlarımı sunarım.

Zeynep ŞEKER

15.06.2015

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR	iii
ÖZET	iv
SUMMARY	v
GİRİŞ	1
BÖLÜM 1: DİL AÇISINDAN İNCELEME	21
1.1. Dil Tahlilleri Yapma	21
1.1.1. Gazzâlî'nin İbârelerinin Lügavî Tahlili	22
1.1.1.1. Kelime Çözümlemeleri ve İrâb Yoluyla Açıklama	23
1.1.1.2. Dil Âlimlerinin Görüşlerine Başvurarak Açıklama	28
1.1.1.3. Eş Anlamlıları Zikrederek Açıklama	30
1.1.1.4. Yaygın Anlamı Dışında Kullanılan Kelimeleri Açıklama	33
1.1.2. Naklî Delillerin Lügavî Tahlili	35
1.2. Edebî Sanatları Belirtme	43
1.3. Nüsha Farklılıklarına İşaret	46
1.4. Terim ve İfadeleri Açıklama	49
1.5. Gelenekteki Anlatım Farklılıklarını Gösterme	54
1.5.1. Delil ve Hikâyelerdeki İfade Farklılıklarını Gösterme	56
1.5.2. Hadislerdeki Rivâyet Farklılıklarını Gösterme	66
BÖLÜM 2: GELENEK ÜZERİNDEN İNCELEME	74
2.1. Gelenekteki Birikimin Aktarımı	75
2.1.1. Ehl-i sünnet Kelâmcılarının Görüşleri	77
2.1.1.1. Eş'arî Geleneğin Aktarımı	79

2.1.1.2.Mâtürîdî Geleneğın Aktarımı	89
2.1.2.Ehl-i sünnet Dışında Bırakılan Grupların Görüşleri	92
2.1.3.Müfessir, Muhaddis ve Sûfilerin Görüşleri	98
2.2.Müsâyere ve Müsâmere İle Karşılaştırma.....	101
2.3.Naklî Delilleri Açıklama	106
2.4.Eksiklerin Tamamlanması ve Kapalı Kısımların İzahı	112
BÖLÜM 3: GAZZÂLÎ ÜZERİNDEN İNCELEME	120
3.1.Gazzâlî'nin Maksadını Ortaya Koyma.....	120
3.2.Gazzâlî'nin Kaynaklarının Tespiti	127
3.2.1.Gazzâlî'nin Diğer Eserlerindeki Görüşlerini Belirtme	127
3.2.2.Gazzâlî'nin Cüveynî Kaynaklı Görüşlerini Belirtme	133
3.3.Gazzâlî'nin Bahsettiği Görüşlerin Sahiplerini Belirtme	137
3.4.Gazzâlî'nin Fikirlerini Farklı Örnek ve Delillerle Zenginleştirme	142
SONUÇ.....	147
KAYNAKÇA	152
EKLER.....	158
EK (1) Terimler Sözlüğü.....	158
EK (2) Kavâid-i Mukarrara.....	176
ÖZGEÇMİŞ.....	183

KISALTMALAR

A.g.e.	: Adı geçen eser
A.g.m.	: Adı geçen makale
AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
B.	: İbn
DİA	: Diyânet İslâm Ansiklopedisi
EÜSBE	: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
H.	: Hicrî
İSAM	: İslâm Araştırmaları Merkezi
MÜSBE	: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Ö.	: Ölüm Tarihi
S.	: Sayfa
SÜSBE	: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Thk.	: Tahkik Eden
TDV	: Türkiye Diyânet Vakfı
Trc.	: Tercüme eden
T.y.	: Tarih Yok
UÜSBE	: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Y.y.	: Yer yok

Tezin Başlığı: Zebîdî'nin *İhyâ* Yorumu (*Kitâbü Kavâidi'l-'Akâid*'in Ulûhiyyet Bahisleri Bağlamında)

Tezin Yazarı: Zeynep ŞEKER

Danışman: Yrd. Doç. Dr. Hülya TERZİOĞLU

Kabul Tarihi: 15.06.2015

Sayfa Sayısı: v (ön kısım)+157 (tez)+25 (ek)

Anabilim Dalı: Temel İslâm Bilimleri:

Bilim Dalı: Kelâm

Bu çalışma Gazzâlî şârihi Zebîdî'nin *İthâfü's-sâdeti'l-muttakîn bi şerhi esrâri İhyâi 'ulûmu'd-dîn* isimli eseri ekseninde şerh türü eserler hakkındaki özgünlük tartışmalarını da dikkate alarak bir şerh tahlili örneği sunmaktadır. Çalışmada *İhyâ*'nın *Kitâbü kavâ'idi'l-'akâid* bölümündeki ulûhiyyet bahislerine yapılan şerh incelenmiş, gelenekteki şerh yazım amaç ve işlevleri ile Zebîdî'nin şerh yöntemi arasında karşılaştırma yapılmıştır.

Gelenekteki şerh yazımının amaçları; şerhedilen metnin ibârelerini dil bakımından tahlil ederek eskiyen dili güncellemek, gelenekten tevârüs eden ilmî birikimi aktararak devamlılığını sağlamak ve şârihi olunan müellifin görüşlerini daha anlaşılır kılmak için gerekli açıklamaları yapmaktır. Bu bağlamda çalışma Şârih'in dil, gelenek ve Gazzâlî üzerinden yaptığı açıklamaların ele alındığı üç bölümde sunulmuştur. Çalışmadaki başlıklar da gelenekteki şerh yazım amaç ve işlevlerinden esinlenerek oluşturulmuştur. Böylece Zebîdî'nin bir şârih olarak gelenekteki şerh yazım amaç ve işlevlerini ne derece yerine getirdiğinin daha açık bir şekilde görülmesine imkân sağlamaya çalışılmıştır.

Şârih çalışmada da örnekleri görüleceği üzere yaptığı lügavî açıklamalarla metnin eskiyen dilini güncelleyerek gelecekte de okunmaya devam etmesini sağlamakta, mütekaddim ve müteahhir dönemdeki söylemleri aktararak meseleleri değerlendirmekte, Gazzâlî'nin eksik ve kapalı bıraktığı hususlara yer vererek geniş açıklamalar yapmaktadır. Çalışma neticesinde Zebîdî'nin, geçmişi tekrar eden bir mukallid olmadığı görülmüştür. Zira Şârih muhtasar bir akâid risâlesi sayılabilecek *Kitâbü kavâ'idi'l-'akâid*'i yaptığı şerh ile müstakil bir kelâm kitabı hüviyetine büründürmüştür.

Anahtar Kelimeler: Gazzâlî, *İhyâ*, Zebîdî, *İthâfü's-sâde*, şerh tahlili

Title of the Thesis: Zabidi's Commentary on *Ihya* (In the Context of issues in *Kitab Qawaid al-Aqaid* related to divinity)

Author: Zeynep SEKER

Supervisor: Asist. Prof. Hulya TERZIOGLU

Date: 15.06.2015

Nu. of pages: v (pre text)+157 (main body)+25 (app)

Department: The Basic Islamic Sci. **Subfiled:** Kalam

This study examines Zabidi's *Ithaf al-sada al-muttakin bi sharh asrar Ihya al-ulum ad-din* and questions whether it is possible to talk about originality in such commentaries. This study is limited to the issues related to divinity in the commentary on the section of the *Kitab Qavâid al-Aqaid* of *Ihya*. In this section of the commentary Zabidi's method is examined and compared within the context of the aims and functions of commentary genre within the tradition.

The aims of writing commentary in the tradition are to update the old-fashioned language by analysing the inscription of commened text in terms of language, and to provide continuity of the knowledge which is inherited from the tradition by conveying it, and to give the necessary explanation to make more understandable the opinions of author. In this context the study consists of three chapter, the first examining the commentator's explanations related to language, the second related to tradition and the final one related to Ghazzali. The subtitles in this study are constituted by inspiration from the aim and functions of commentary tradition. Thus, it provides an opportunity for understanding more clearly that in which degree Zabidi carried out the aim and function of writing commentary at the tradition as a commantator.

As it would be seem in this study, the commentator provides for the text to keep reading at future by updating its language with the philological explanations and Zabidi evaluates the issues by conveying the discourse periods of mutaakhhir and mutakaddim and he also gives comprehensive explanations by giving place to issues which Ghazzali leaves them incomplete and vague. As a conclusion it seems that Zabidi isn't an imitator who repeats the past. Because he cloaks *Kitab Qavâid al-Aqaid* which could be assumed a brief aqaid treatise in a guise of a kalam book.

Anahtar Kelimeler: Ghazali, *Ihya*, Zabidi, *Ithaf al-sade*, analysis of commentary

GİRİŞ

Tezin Konusu

İslâm düşüncesinin XII. yüzyıldan itibaren önce duraksadığı ardından gerilemeye başladığı düşüncesi ilim dünyasındaki çalışmaların da seyrini belirleyen bir etkidir. Nitekim XII. asır sonrasında telif edilen eserler üzerindeki çalışmaların sayısının oldukça az olması dikkat çekicidir. Bunun sebebi XII. yüzyıldan sonra telif edilen eserlerin büyük kısmının şerh ve hâşiye türünde olması ve bu tür eserlerin eskilerin tekrarı olup yeni bir şey ortaya koymadığı şeklindeki önkabüldür. Zira şerh ve hâşiye dönemi eserlerinin özgünlüğü tartışılmış ve geniş bir kesim tarafından bu dönem İslâm düşüncesinin gerileme dönemi olarak addedilmiştir.¹ Bununla birlikte şerh ve hâşiye literatürünün İslâm düşüncesinin gerilediğinin göstergeleri değil istikrârının ve olgunluğunun alâmeti olarak addedilmesi gerektiğini ileri sürenler de bulunmaktadır. Bu düşünceyi savunanlara göre şerh ve hâşiye türünde eser vermek özgün düşüncenin önündeki bir engel değil sadece eser yazma türlerinden biridir.²

İslâm dünyasında ilk dönemlere kadar uzanan şerh ve hâşiye geleneğinin menşei, Hz. Peygamber'in Kur'ân-ı Kerîm'deki anlaşılmayan âyetleri tefsiri, az bilinen kelimeleri ve Kur'an'daki hükümleri açıklamasına dayandırılmaktadır. Dil bilimi, tarih, biyografi, tefsir, fıkıh, kelâm gibi pek çok alanda şerh türü eserler yazılmıştır.³ Kelâm ilminin felsefeleşmesi ile birlikte bu alanda yazılan eserlerin anlaşılmasında da zorluklar ortaya çıktığından VIII/XIV yüzyıldan itibaren kelâm eserlerinin şerhine ihtiyaç duyulmaya başlanmıştır.⁴ Kelâm ilminde şerh türünde yazılan eserlerden biri de bu çalışmada ele alacağımız Murtaza ez-Zebîdî'nin (ö. 1205/1791) *İthâfî's-*

¹ Harun Anay, "Bir Osmanlı Düşüncesinden Bahsetmek Mümkün mü?", *Dergâh Dergisi*, cilt: VII, Sayı: 76, (Haziran 1996), İstanbul 1996, 12-13.

² Anay, *a.g.m.*, s. 13.

³ Sedat Şensoy, "Şerh", *DİA*, XVIII, 556.

⁴ Sait Özervarlı, *Son Dönem Kelâm İlminde Metod* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul: MÜSBE., 1994, s. 40. (Özervarlı'nın doktora tezi İSAM Yayınları tarafından basılmıştır. (Özervarlı, *Kelâm'da Yenilik Arayışları: 19. Yüzyıl Sonu-20. Yüzyıl Başı*, İstanbul: TDV İSAM Yayınları, 1998.) Ancak çalışmamızda kaynak olarak kullandığımız bölüm kitapta bulunmayıp giriş kısmında özet olarak verildiğinden yazarın doktora tezini referans olarak gösterdik.)

sâdeti'l-muttakîn bi şerhi esrârî İhyâ'i 'ulûmi'd-dîn adlı eseridir.

Murtaza ez-Zebîdî ismiyle bilinen Ebû Feyz es-Seyyid Muhammed b. Muhammed b. Abdürrezzâk el-Hüseynî 1145 (1732) yılında Hindistan'da doğmuştur.⁵ Lügat, fıkıh, hadis ve tasavvuf âlimi olan Zebîdî'nin *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs* gibi büyük eserleri de olmakla birlikte eserlerinin çoğu küçük hacimli kitap ve risâleler şeklindedir.⁶ Bu çalışmada ele alacağımız *İthâfü's-sâdeti'l-muttakîn bi şerhi esrârî İhyâ'i 'ulûmi'd-dîn* yazımını on bir yıl süren on ciltlik hacimli bir eser olup Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn* adlı kitabının şerhidir.⁷

İthâfü's-sâde'nin ikinci cildi, Gazzâlî'nin kelâm ve akâide dair meseleleri otuz sayfada özetlediği *Kitâbü'l-kavâ'idi'l-Akâid* e ayrılmış ve bu kitaba yaklaşık üç yüz sayfalık şerh yazılmıştır. Mütakaddimûn ve müteahhirûn dönemlerindeki kelâm konularının ve bu dönemlerdeki âlimlerin görüşlerinin bir arada verildiği bu şerh müstakil bir kelâm kitabı niteliğindedir.⁸ Çalışmamızın temeli *İthâfü's-sâde*'nin ikinci cildindeki *Kitâbü kavâ'idi'l-'akâid* bölümüne dayanmaktadır. Bu yüzden *Kitâbü*

⁵ Abdurrahman b. Hasan b. İbrâhîm Cebertî, *Târîhu 'acâibi'l-âsâr fi't-terâcim ve'l-ahbâr*, Beyrut: Dâru'l-Fâris, (t.s.), II, 104; Abdülhayy b. Abdilkebir el-Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris ve'l-esbât ve mu'cemü'l-me'âcim ve'l-meşihât ve'l-müselâlat* (i'tinâ: İhsan Abbas), Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1402/1982, I, 527; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l ârifin esmâu'l-müellifin ve âsâru'l-musannifin*, Beyrut-Lübanan: Dâru İhyâ'i't-Turâsi'l-'Arabî, 1955, II, 347.

⁶ İsmail Durmuş, "Zebîdî", *DİA*, XLIV, 169.

⁷ Süleyman Akkuş, Recep Önal, "Muhammed Murtezâ ez-Zebîdî ve İthâfü's-sâdeti'l-muttakîn bi şerhi esrârî İhyâ'i 'ul'umi'd-dîn Adlı Eserinin Kelâm Açısından Tahlili", *Usûl: İslâm Araştırmaları*, 2006, sayı: 6, s.125. Zebîdî'nin (ö. 1205/1792) hayatı hakkında daha fazla bilgi için öğrencisi Cebertî'nin (1240/1825) *Târîhu 'acâibi'l-âsâr fi't-terâcim ve'l-ahbâr* ve Kettânî'nin (ö. 1962) *Fihrisü'l-fehâris* adlı klasik tabakât kitaplarına bakılabilir. Zebîdî üzerine yapılan günümüz çalışmaları şunlardır: Âbid Yaşar Koçak, *el-Murtezâ ez-Zebîdî ve İkdü'l-cevheri's-semîni* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, İstanbul, 1986; Recep Önal, *Muhammed Murtezâ ez-Zebîdî'nin Hayatı, Eserleri ve Nübüvvet Anlayışı*, Sakarya: SÜSBE, 2007; Suat Yıldırım, "Murtezâ ez-Zebîdî (Hayatı ve Eserleri)", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Erzurum 1986, sayı: 6, s. 21-52. Bu çalışmalarda Zebîdî'nin hayatından geniş bir şekilde bahsedildiği için tekrara düşmemek adına burada Zebîdî'den sadece *İhyâ* şârihi olarak bahsedilecek ve *İthâfü's-sâde* hakkında bilgi verilmekle yetinilecektir.

⁸ Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi Giriş*, İstanbul: Damla Yayınevi, 1981, s. 134.

kavâ'idi'l-'akâid hakkında da kısa bir bilgi vermek yerinde olacaktır.

Kitâbü'l-kavâ'idi'l-'akâid, dört fasıldan oluşmaktadır. İlk fasılda İslâm'ın şartlarından biri olan kelime-i şehâdet hakkındaki Ehl-i sünnet akidesi anlatılmaktadır. Eserin ilk bölümü *Risâletü'l-kudsiyye* olarak da bilinmektedir. Bu bölümde Allah'ın cisim, cevher ve araz olmadığı, bölünme kabul etmediği, hiçbir şeye benzemediği, kendisine cihet atfedilemeyeceği gibi Allah'ın tenzih edilmesi gereken hususlara kısaca değinilmekte, ardından hayat, kudret, ilim, irâde, sem', basar, kelâm sıfatlarına yer verilmekte ve en son olarak da Allah'ın fiilleri ile sem'iyât konularından bahsedilmektedir. İkinci fasılda itikâd derecelerinin düzenlenmesi ve irşâda kademe kademe ulaşılması hakkında bilgiler verilmekte ve kelâm ilmi, cedel, hakikat, şeriat gibi konular ele alınmaktadır. Üçüncü fasılda akâid kâideleri ele alınırken dördüncü fasılda ise iman ve İslâm kavramları ile bunlar arasındaki ilişkiden kaynaklanan meselelere yer verilmektedir.

Çalışmada *Kitâbü kavâ'idi'l-'akâid*'in ilk bölümü olan *Risâletü'l-kudsiyye*'deki ulûhiyyetle ilgili bahisler ve akâid kaidelerinin anlatıldığı üçüncü bölümdeki ulûhiyyet bahisleri konu edilmiştir. *Risâletü'l-kudsiyye*'deki hususlar *Kitâbü kavâ'idi'l-'akâid*'in üçüncü bölümünde daha geniş olarak ele alınmaktadır. Ayrıca hacim olarak da *Risâletü'l-kudsiyye*, *Kitâbü kavâ'idi'l-'akâid*'in üçüncü bölümünden çok daha kısadır. Dolayısıyla çalışmanın temeli büyük ölçüde *Kitâbü kavâ'idi'l-'akâid*'in akâid kaidelerinin anlatıldığı üçüncü bölüme dayanmaktadır. Bu yüzden eserin bu bölümü hakkında daha geniş bilgi vermek çalışmanın anlaşılmasını kolaylaştıracaktır.

Kitâbü kavâ'idi'l-'akâid'in üçüncü bölümünün temelleri ilk bölümdeki kelime-i şehâdet bağlamında ele alınan akâid ilkelerine dayandırılmaktadır. Zira Gazzâlî; Ehl-i sünnete göre şehâdet kelimesinin içerdiği dört hakikatin aynı zamanda imanın rükünlerini oluşturduğunu ileri sürmektedir. Dolayısıyla *Kitâbü kavâ'idi'l-'akâid*'i bölümlere ayırırken Ehl-i sünnetin bu görüşünden hareket etmekte ve imanın rükünlerini; Allah'ın zâtını bilme, ilâhî sıfatlar, ilâhî fiiller ve semî konular şeklinde dört kısma ayırarak bunların her birini onar asılda ele almaktadır.⁹

⁹ Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn ve bi zeylihi Kitâb ü'l-muğnâ 'an hamli'l-esfâri fi'l-esfâr fi tahrîci mâ fi'l-İhyâ' mine'l-ahbâr* (zeyl: Zeynüddîn Ebi'l-fadl Abdürrahîm b. el-Hüseyn el-

Bu çalışmada, *Kitâbü kavâ'idi'l-'akâid*'deki ulûhiyyet bahislerine yapılan şerhi ele alacağız. Bu bağlamda *Risâletü'l-kudsiyye*'deki ulûhiyyetle ilgili meselelerin şerhi ve *Kitâbü kavâ'idi'l-'akâid*'in üçüncü faslında ulûhiyyet bahisleri hakkındaki ilk üç bölüme yapılan şerhi esas aldık. Zebîdî'nin bu bölümlere yaptığı açıklamaları inceleyerek, şerh geleneğindeki amaç ve işlevlerini ne derece yerine getirdiğini tespit etmeye çalışılacak ve bu gelenekle ilgili ortaya konulan çalışmalardan hareketle bir şerh tahlili yapacağız. Bu bağlamda çalışmayı üç bölüme ayırmayı uygun gördük.

Dil açısından incelemenin yapılacağı ilk bölümde *İhyâ* metnindeki ifadeler ve metinde geçen naslara dil bakımından yapılan açıklamalara, Gazzâlî'nin ifadelerinde kullandığı ve Şârih'in tespit ettiği edebî sanatlarla, ibârelerin farklı nüshalardaki gösterimine ve asıl metinde geçen terimler ile *İhyâ*'da geçmesi bile konuyla ilgili olduğu için zikredilen terimlerin tanımlarına yer vereceğiz.

Gelenek Üzerinden İnceleme isimli ikinci bölümde; şerh yaparken Zebîdî'nin gelenekteki ilmî mirastan ne ölçüde istifade ettiğini, naklî delilleri açıklama şeklini ortaya koymaya çalışacak ve *İhyâ*'da eksik ve kapalı konuların açıklanmasına dair tespit ettiğimiz hususlara yer vereceğiz.

Gazzâlî üzerinden incelemenin yapılacağı son bölümde ise, Zebîdî'nin şerh ettiği müellifin dil ve düşünce dünyasına olan vukûfiyetine işaret eden açıklamalarını ele alacağız. Bu bölümde Zebîdî'nin, Gazzâlî'nin ifadelerinin ve meseleleri ele alış sırasının ardındaki maksatlarla ilgili açıklamalarına yer vereceğiz. Ayrıca *İhyâ* dışındaki eserlerinden yararlanarak Şârih'in yaptığı açıklamalar ve hocası Cüveynî'den aldığını ileri sürdüğü görüşleri bağlamında Gazzâlî'nin kaynaklarını tespit etmeye çalışacağız. Gazzâlî'nin bahsettiği görüşlerin sahiplerinin Şârih tarafından nasıl açığa çıkarıldığı ve *İhyâ* müellifinin fikirlerinin anlaşılabilirliğini arttırmak için zikrettiği örneklere de yer vereceğiz.

Çalışmanın sonunda iki ek bulunmaktadır. Birincisi dil açısından incelemenin yapılacağı ilk bölümün alt başlıklarından olan terim ve ifadelerin açıklanması bahsini tamamlayıcı nitelikteki "Terimler Sözlüğü"dür. Zebîdî şerh sırasında meseleleri açıklamaya başlamadan önce konuyla ilgili olan terim ve ifadelerin tanımlarını vermektedir. Terimlere verilen mânâlar, onlara yapılan tanımlarla anlaşılacaktır.

İrâkî), Beyrut: Lübnan, Dâru'l-Ma'rife, (t.y.), I, 105.

Zaman içerisinde dilde meydana gelen değişimlerin terimlere verilen anlamlar üzerinde de etkili olduğu bilinmektedir. Zebîdî'nin terimleri tanımlama şekli dilde meydana gelen değişimleri ve bu terimlerin anlamları hakkındaki tartışmaları da ortaya koyduğundan çalışmanın faydasını arttıracığını düşünerek böyle bir ekin konulmasını gerekli gördük.

Her ilmin meseleleri ele alırken sıklıkla zikrettiği bir takım kâideler vardır. Bu kâideler bazen delil olarak bazen de bir sonuç veya hüküm olarak karşımıza çıkmaktadır. Meselâ kelâm ilminde “Her hâdisin bir muhdisi vardır. Âlem de hâdistir. Öyleyse âlemin de bir muhdisi vardır” şeklinde ifade edilen ve âlemin bir yaratıcısı olduğunu ispat sadedinde zikredilen hudûs delilinin hem öncülleri hem de bu öncüllerden çıkarılan sonucu birer küllî kâide sayılmaktadır. Bir ilim de kullanılan küllî kâidelerin bir arada görülmesi o ilmin düşünce sistemi hakkında da ipuçları verir. Bu yüzden çalışmanın sonunda yer alan ikinci eki Zebîdî'nin şerh sırasında zikrettiği ve kelâm ilminde kullanımı yaygın olduğunu düşündüğümüz kavâid-i mukarraraya ayırdık.

İthâfü's-sâde'nin çalışmanın temelini oluşturan kısmına dair yaptığımız okumalar sırasında metin içerisinde çıkardığımız bu kâideler sadece Zebîdî ya da mensup olduğu Ehl-i sünnet düşüncesi tarafından kullanılan kâideler değildir. Burada Mu'tezile, Felâsife gibi Şârih'in Ehl-i sünnet dışı saydığı kesimler tarafından kullanılan ve şerhte zikredilen kâidelere de yer verdik. Bu şekilde müstakil bir kelâm kitabı sayılan *İthâfü's-sâde*'nin *Kitâbü kavâ'id-i 'akâid* bölümündeki ulûhiyyet bahislerinin şerhi bağlamında kelâm ilminde kullanılan kâideleri bütüncül bir şekilde sunmaya çalıştık. *İthâfü's-sâde*'de zikredilen bu kâidelerin tespiti çalışmanın asıl amacı olan şerh tahlilini tamamlayıcı bir özellik arz etmektedir. Ayrıca tespit ettiğimiz kâideleri bir bütün olarak vererek bu ekin kelâm ilminde kullanılan küllî kâideler üzerinde ileride yapılacak olan çalışmalara yardımcı olması amacını da gözettilik.

Tezin Amacı ve Önemi

Çalışmanın temellini oluşturan *İthâfü's-sâde* isimli eser üzerinde yapılan müstakil çalışmaların sayısı oldukça azdır. Daha önce doğrudan bu eser üzerinde yapılan

çalışmalar arasında bir yüksek lisans tezi ve iki makale bulunmaktadır.¹⁰ Gazzâlî üzerinden yapılan çalışmaların çoğunda Zebîdî'nin *İhyâ* şerhinden istifade edilmekle birlikte bizzat şerhin kendisi hakkında yapılan çalışmaların bu kadar az olması, bahsi geçen eser üzerinde yeni bir çalışma yapılmasının gerekli görülmesine neden olmuştur.

İthâfî's-sâde üzerinden böyle bir çalışma yapmamızdaki öznel amaç dînî ilimleri ihyâ iddiasını taşıyan *İhyâu 'ulûmi'd-dîn* adlı esere yazılan şerhi de ihyâ etmek istememizdir. Çalışmanın yapılmasına rehberlik eden amaç ise *İthâfî's-sâde*'nin şerh geleneği içindeki yerini de dikkate alarak şerh ve hâşiye türü eserlerin orijinalliği ve özgünlüğü konusundaki tartışmalara örnek teşkil edecek bir şerh tahlili örneği sunmaktır. Bu bağlamda tahlilini yaptığımız şerhin, eskilerin tekrarından ibâret mi olduğu yoksa yeni fikir düşünce ve bilgiler de veren müstakil bir eser mi olduğu şeklindeki hususları göz önünde bulundurmaya çalışılarak bir sonuca varmayı amaçladık. Bu amaçların ne derece yerine getirildiğinin görülmesi için öncelikle Zebîdî'nin *İthâfî's-sâde* adlı eserinin şerh geleneği içindeki yerinin ve gelenekteki şerh yazma amaçları ile *İthâfî's-sâde*'nin yazılmasında etkili olan amaçların ne derece uygunluk gösterdiğinin de ortaya konulması gereklidir.

İthâfî's-sâde'nin şerh geleneğindeki yerinin görülebilmesi için öncelikle eserin ismi üzerinde durmak yerinde olacaktır. Nitekim genelde şerh türü eserler, şerh edilen asıl metnin ismini de içermekte ve esas alınan metnin ismi ile âhenkli olacak şekilde adlandırılmaktadır.¹¹ Ancak bazı şerhlerin isimleri asıl metinden tamamen farklı olabilmektedir. Bu yüzden şerh eserlerinin isimlerini incelemek gerekir. Zira asıl metnin adını içermeyen şerhlerin hangi metni şerh ettiğinin belirlenmesi için böyle bir

¹⁰ Recep Önal, *Muhammed Murtezâ ez-Zebîdî'nin Hayatı, Eserleri ve Nübüvvet Anlayışı* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya: SÜSBE, 2007; Recep Önal, "Murtezâ ez-Zebîdî'nin Nübüvvet Anlayışı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi*, 2008, cilt: XVII, sayı: 2, s. 675-707; Süleyman Akkuş, Recep Önal, "Muhammed Murtezâ ez-Zebîdî ve İthâfî's-sâdeti'l-müttakîn bi şerhi esrârî İhyâi 'ulûmi'd-dîn Adlı Eserinin Kelâm Açısından Tahlili", *Usûl: İslâm Araştırmaları*, 2006, sayı: 6, s. 115-144.

¹¹ Eyüp Sait Kaya, "Şerh", *DİA*, XXXVIII, 563; Hülya Alper, "XVII. Yüzyıl Osmanlı Düşünce Dünyasında Bir Gazzâlî Şârihi Olarak Sadreddinzâde eş-Şirvânî ve Şerhu'r-Risâleti'l-Kudsîyye Örneğinde Şerh Geleneği", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012, sayı: 21, s.64.

inceleme yapmak gereklidir. Meselâ Gazzâlî şârihlerinden Şîrvânî'nin (ö. 1036/1627) şerhi klâsik kaynaklarda *Kitâbü'l-kavâ'idî'l-'akâ'id* adlı eserin şerhi olarak sunulmaktadır. Oysa yapılan bir araştırma neticesinde eserin, *Kitâbü'l-kavâ'idî'l-'akâ'id*'in tamamının değil sadece onun içinde bulunan *Risâletü'l-kudsiyye*'nin şerhi olduğu ortaya konulmuştur.¹² Bizim bu çalışmada ele aldığımız şerh ise, *İthâfü's-sâdeti'l-muttakîn bi şerhi esrâri İhyâ'i-'ulûmi'd-dîn* şeklinde isimlendirilmiştir. Zebîdî şüpheleri, hata ve kusurları olduğunu kabul ettiği eserine bu ismi istihâresi neticesinde verdiğini mukaddimesinde bildirmektedir.¹³ Görüldüğü gibi genel teâmüle uyularak asıl metnin ismini kapsayacak şekilde bir isimlendirme yapıldığından hangi metnin şerh edildiği ile ilgili bir problemin varlığı söz konusu olmayıp eserin *İhyâ'* nın tamamının şerhi olduğuna şüphe yoktur. Asıl metin ile şerhin bir arada bulunduğu 'memzûc şerh' türünde yazılan *İthâfü's-sâde*'de metin ile şerhin birbirinden ayrılması ise metindeki ifadelerin parantez içine alınmasıyla sağlanmıştır.¹⁴

Şerh türü eserlerin incelenmesinde sorulması gereken sorulardan biri de şerhin hangi gâyelerle yazıldığıdır.¹⁵ Klâsik kaynaklarda ve şerh geleneği hakkında yapılan çalışmalarda gelenekteki şerh yazma ve eser telif etme amaç ve sebepleri; kapalı hususları açıklamak, eksikleri tamamlamak, mecâzî ifadeleri açıklamak, metinde zikredilen kıyasları düzenlemek, hükümlerin illetlerini göstermek, musannifin maksat ve tercihini açıklamak, önceki katkıları değerlendirmek, sarf, nahiv ve belâgat tahlilleri yaparak ilimlere dair terim ve bilinmeyen ya da nâdir kullanılan kelimeleri açıklamak şeklinde gösterilmektedir.¹⁶

Çalışma sırasında gelenekteki şerh yazma amaç ve işlevlerinin *İthâfü's-sâde*'de büyük ölçüde gerçekleştirildiği görülmüştür. Bu amaçların bir kısmı *İthâfü's-sâde*'nin birinci cildindeki mukaddimesinde zikredilmiştir. Zebîdî, şerh yaparken; ibâreleri

¹² Alper, *a.g.m.*, s. 64.

¹³ Zebîdî, Ebü'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed b. Muhammed, *İthâfü's-sâdeti'l-muttakîn bi şerhi esrâri İhyâ-i-'ulûmi'd-dîn*, Mısır: el-Matbaatü'l-Meymeniyye, 1311, I, 3.

¹⁴ Kâtip Çelebi, Mustafa b. Abdullah, *Keşfü'z-zünûn 'an esâmi kütübi ve'l-fünûn*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1971, "Mukaddime", I, 37; Sedat Şensoy, "Şerh", *DİA*, XXXVIII, s. 556.

¹⁵ Anay, *a.g.m.*, s. 13.

¹⁶ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, "Mukaddime", I, 35-37; Kaya, "Şerh", *DİA*, XXXVIII, 560-561.

açıkladığını, kapalı olan hususları çeşitli işaretlerle daha anlaşılır hale getirdiğini, senedlerini de açıklayarak hadisleri tahrîc ettiğini söylemektedir. Allah tarafından onun gönlüne sevdirdiğini söylediği *İthâfî's-sâde* isimli kitap fıkıh, hadis ve tasavvufu da kapsamakta olup *İhyâ'*nın faydasını arttırma, ihmal edilmiş olan hususları zikretme, mücmelleri ve dilden kaynaklanan zorlukları açıklama iddiasındadır.¹⁷ Şârih; Gazzâlî'nin akâid bahislerini anlatırken küllî delilleri ihmâl ettiğini, kendisinin bu eksikliği gidermek amacıyla Ehl-i hadis, Eş'ariyye, Mâtürîdiyye'yi kapsayan Ehl-i nazar ve Ehl-i tasavvufun¹⁸ delillerine de yer vererek şerh yapacağını bildirmektedir.¹⁹

Gelenekteki şerh yazma ve eser telif etme amaçları ile örtüşen bu genel amaçların yanı sıra Zebîdî mukaddimesinde kendisini *İhyâ'*yı şerhe sevk eden sebepler arasında “Sâlihlerin, dinin ve hayırlı kimselerin en iyilerinin zikrini çoğaltmak ve bunların durumlarını anlatmak, eseri okuyan ümmetin faydalanması ümidi ve nefsi faydalı işlere teşvik ederek kötü ahlâktan alıkoymak” şeklinde üç özel etkenden de bahsetmektedir.²⁰ Zebîdî, bu üç sebebin her birini bir hadîs-i şerîf ile izah edip temellendirmeye çalışmaktadır. Şârih, zikrettiği ilk sebebin sâlihlerin muhabbetine sevkeden en önemli sebep olduğunu ileri sürmektedir. Nitekim Resûlullah kendisine kıyâmetin ne zaman kopacağını soran bir sahâbîye kıyâmet için ne hazırladığını sormuş o da ne namaz ne de oruç değil, sadece Allah ve Resûlünün sevgisini hazırladığını söyleyerek cevap vermiştir. Bunun üzerine Resûlullah da “Kişi sevdiğiyle beraberdir” buyurmuştur. Hadisin râvilerinden olan Enes'in “İslam'dan sonra müslümanları bu hadis kadar sevindiren bir şey görmedim” sözünü de nakleden Zebîdî, kendisini *İhyâ'*yı şerhe sevkeden “sâlihlerin zikrini çoğaltma” şeklindeki ilk sebebi de bu hadis ile ilişkilendirmektedir.²¹ Şerh yaparken kendinden önceki

¹⁷ Zebîdî, *a.g.e.*, I, 2.

¹⁸ Zebîdî'ye göre ilhâmî vicdân ile elde edilen bilgi, bu bilgiyi elde edenle sınırlı olup başkasına öğretilmesi mümkün değildir. Fakat Şârih, bu yolla elde edilen bilgiyi kalbi olan veya kulak verene bildireceğini söylemektedir. (Zebîdî, *a.g.e.*, II, 16)

¹⁹ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 16.

²⁰ Zebîdî, *a.g.e.*, I, 2, 4-6.

²¹ Zebîdî, *a.g.e.*, I, 4-5.

âlimlerin eser ve düşüncelerine sıklıkla başvurduğu görülen Zebîdî'nin, görüşlerine itimâd ettiği bu âlimleri sâlihler zümresinden saydığı ve onlardan bahsetmek suretiyle onlarla birlikte olmak istediği anlaşılmaktadır.

Zebîdî kendini *İhyâ*'yı şerhe sevkeden ikinci sebebi ise “fâilinin işlemek suretiyle doğru yola girdiği birtakım amellerin kişinin ölümünden sonra da uzun süre sevap olarak kendisine fayda sağlayacağı” şeklindeki Resûlullah'ın vaadini ifade eden şu hadisle ilişkilendirmektedir: “Kim iyi bir çığır açarsa ona bunun sevabı verilir. Ayrıca daha sonra bu çığır açana da verilir. Kim de kötü bir çığır açar ve bununla amel ederse o kişiye bundan dolayı günah yazılır. Ayrıca daha sonra bu çığır açan kimseye yazılır.” Şârih ümmetin faydalanması için *İhyâ*'yı şerh ettiğini ve bunun sâlih amellerden, önemli işlerden olduğunu belirtmek suretiyle kendisinin gerçekleştirdiği *İhyâ*'yı şerh ameliyesinin hadis-i şerifte ifade edilen ve sevabı ölümden sonra da artmaya devam eden “iyi bir çığır açmak” cinsinden olduğunu belirtmiş olmaktadır.²²

Zebîdî'nin *İhyâ*'yı şerh için ileri sürdüğü üçüncü sebep ise nefsi yukarıdaki hadiste ifade edilen faydalı işlere teşvik ederek kötü ahlâktan alıkoymak ve nefsin onu mevlâsına yaklaştıracak şeylere kulak vermesini sağlamaktır. Şârih'in ifade ettiği üzere nefsin mücadelesi (mücâhede) hüsrana uğratan bir anlaşma değil kazançlı bir anlaşma yapmış olmak için âhiretteki kurtuluşu talep etmeye yöneliktir. Çünkü nefis, kötülükleri emrederken sadece Allah Teâlâ rahmetiyle onu kötülüklerden alıkoyar. Şeytan ise, nefsi günahlara sevk ederek helâk etmek istemektedir. Nefsi şeytanın bu isteğinden sadece lütfu ve yardımı ile Allah Teâlâ koruyabilir. Nefsin mücadelesi; sâlih amelleri (a'mâlu't-tâ'ât) işlemeye ve Zât tarafından istenilen işlere muhalefet etmekten kaçınmaya yöneliktir. Nitekim Zebîdî'nin aktardığı üzere Allah Teâlâ “Bizim uğrumuzda cihad edenler var ya, biz onları mutlaka yollarımıza iletacağız”,²³ buyurmaktadır. Şârih kendisini *İhyâ*'yı şerhe sevkeden üçüncü sebep hakkında bu açıklamaları yaptıktan sonra Resûlullah'ın “Güçlü kimse güreşte rakibini yenen değil

²² Zebîdî, *a.g.e.*, I, 5.

²³ el-Ankebût 29/69.

öfkeli iken kendine hâkim olan kimsedir” hadisini zikretmektedir. Bu açıklamalardan anlaşılacağı üzere Zebîdî *İhyâ*'yı şerh ederek faydalı bir iş ile meşgul olmayı ummakta ve kendi nefis mücadelesini bu şekilde gerçekleştirmeye çalışmaktadır.²⁴

Kitâbü kavâidi'l-'akâid'in şerhine yazılan mukaddimenin sonunda zikredilen ve İbn Asâkir'in (ö. 571/1176) *et-Tebyîn*'inden aktarılan rivâyet, *İhyâ*'yı şerhe sevk eden özel etkenlerden bir diğeri olarak görülebilir. Zira bu rivâyet ile *Kitâbü kavâ'id*'i-'akâid'e Resûlullah'ın diliyle meşrûluk kazandırılmaya çalışılmaktadır. Sa'd b. Ali b. Ebi'l-Kâsım İbn Ebî Hureyre el-İsferâyînî'den nakledilen bu rivâyete göre Ebü'l-Feth Âmir b. Necâ b. Âmir es-Sâvî bir gün mescitte uykuya dalar ve rüyasında Efendimizin etrafında halka olmuş bir grup insan görür. Bu grup, mezheplerini ve akâid kitaplarını Resûlullah'a okumak ve ona onaylatmak için toplanan insanlardan oluşmuştur. Önce İmam Şâfiî Peygamber'e yaklaşır halkanın ortasına girerek ona selam verir sonra da mezhebinin kitabını ve akâidini okur. Resûlullah da onu hoş karşılar. Ardından Ebû Hanîfe gelir o da Peygamberin onayını aldıktan sonra İmam Şâfiî'nin yanına oturur. Sırayla bütün mezhep imamları aynı şekilde kendi kitabını okuduktan sonra bir öncekinin yanına oturur. Râfıza'dan biri gelip kendi kitabını okuyup bâtil inancını anlatınca Resûlullah'ın etrafındakilerden biri onu kovar. Ebü'l-feth Âmir b. Necâ b. Âmir es-Sâvî denen zât halkanın boşaldığını görünce elinde bir kitap ile Peygamberin huzuruna çıkar ve “Bu, Ehl-i sünnetin ve benim kitabımdır. İzin verirsen onu sana okuyayım” der. Resûlullah “Bu nedir?” diye sorar. Ebü'l-feth de “Gazzâlî'nin yazmış olduğu *Kitâbü kavâidi'l-'akâid*” deyince Peygamber izin verir ve Ebü'l-feth okumaya başlar.²⁵ Zebîdî'nin zikrettiği bu rivâyet, müellifin şerh ettiği *İhyâ* adlı esere verdiği değerin büyüklüğünü ortaya koyduğu gibi esere verilen bu değer onun şerh edilme sebeplerinden biri de sayılabilir.

İthâfî's-sâde'nin mukaddimesinde zikredilen ve gelenekteki şerh yazma amaç ve sebepleri ile uygunluk arzeden hususlar Zebîdî'nin şerh metodunu da göstermektedir. Zebîdî, şerh yaparken kapalı konuları izah etmekle kalmayıp hadisleri tahrîc etmiş,

²⁴ Zebîdî, *a.g.e.*, I, 5-6.

²⁵ İbn Asâkir, Ebû Kâsım Ali b. el-Hasen b. Hibetullah ed-Dımaşkî, *Tebyînü kezîbi'l-müfterî fî mâ nüsibe ilâ İmâm Ebi'l-Hasen* (thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî), y.y., el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, 1420/1999, s.226-227; Zebîdî, *a.g.e.*, II, 17.

eksik bırakılan hususları zikretmiş, *İhyâ*'nın diğer nüshaları arasındaki ibâre farklılıklarını belirtmiş, dilden kaynaklanan zorlukları da açıklamıştır. Şârih bunu yaparken meseleler hakkında Mu'tezile, Eş'ariyye, Mâtürîdiyye ve Felâsife arasındaki ihtilafları içerecek şekilde nakiller yapmıştır. Şerh sırasında *İhyâ*'daki ibâreleri parçalara bölerek açıklamıştır. Bu açıklamalar bazen çok kısa, bazen de oldukça geniş tutulmuştur. Gelenekten yapılan aktarımlar sadece kelâm mezheplerine ve felsefî akımlara ait değildir. Meselelerin sonunda genelde kısa da olsa muhaddis, müfessir ve sûfîlerin konu hakkındaki görüşleri ve kullandıkları deliller de zikredilmiştir.

Şerhin yazılma amacı ve metodu ile ilgili kısımda verilen bilgilerle şerhte yararlanılan kaynakların zenginliği Zebîdî'nin kelâm ilmine vukûfiyetine işaret etmektedir. Bütün bu hususlar dikkate alındığında onun geçmişi taklit eden bir mukallidden fazlası olduğu görülebilir. Şerh döneminde "söylenenlerin dışında bir şey söylenemeyeceği"²⁶ şeklindeki yaygın anlayışın aksine Zebîdî *İthâfî's-sâde*'de geçmişi olduğu gibi aktarmakla yetinmemekte, öncekilerin katkılarını değerlendirmeye tabi tutmakta ve gelenekten tevârüs eden soru işaretlerine bazen kendi birikimi ile bazen ise yine gelenekten istifade ederek cevap vermeye çalışmaktadır.

Mucizenin nübüvvet delili olması hususunda inançsız kimselerin şüphelerine verilen cevaplar, Zebîdî'nin kendi birikimiyle geleneği değerlendirmesine örnektir.²⁷ Zebîdî'nin mülhid diye hitap ettiği bu kimselerin mucizenin peygamberliğe delil olarak gösterilmesine karşı ileri sürdükleri ilk husus, peygamberlik iddiasında bulunan kimsenin suret ve tür bakımından kendileriyle ortak olmasıdır. Ayrıca onlara göre hârikulâde olayları mucize dışında sihir ve büyü gibi yollarla da gerçekleştirmek mümkündür. Bu yüzden nübüvvet iddia eden kişinin doğru söylediğinin delili mucizeler olamaz.

Zebîdî mülhidlerin dile getirdiği bu itiraza peygamberlere verilen mucizelerin, onların gönderildikleri toplumda bilinen ve yaygın olan hususlarla uygunluk arzettiğini belirterek cevap vermektedir. Nitekim Zebîdî'nin de ifade ettiği üzere Hz. Musa zamanında toplumda sihirbazlık yaygındı. Bu yüzden Musa Peygamber'e Firavun'un

²⁶ Özervarlı, *a.g.e.*, s. 45.

²⁷ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 212-213.

huzurunda diğ er sihirbazların yaptı ğı büyüleri yok edecek şekilde asanın yılana dönüşmesi mucizesi verilmiştir. Musa'ya verilen mucizenin benzerini meydana getirmekten aciz kalan ve bu mucizenin onun peygamberlik iddiasının doğruluğ una delil oldu ğ unu anlayan sihirbazlar Allah'a iman etmişlerdir. Aynı şekilde Hz. İ sâ'nın peygamber olarak gönderildi ğ i toplumda tıp ilmi yaygın oldu ğ undan ona, zamanındaki tıp âlimlerini benzerini meydana getirmekten âciz bırakan ölüleri diriltme, doğ uştan kör olan kişiyi iyileştirme gibi mucizeler verilmiştir. Resûlullah döneminde ise toplumda fesahat, nazım ve nesir yaygındı. Öyleki bazı kişiler yazdıkları kasideyi Kâbe'ye asarak insanlara meydan okur ve kendi kasidesi gibi mükemmel bir kaside yazılamayacağını ima ederdi. Bu yüzden Resûlullah'a verilen mucize de fesahat ve belâgatta iddialı olan o zamanki Arap toplumunu benzerini meydana getirmekten âciz bırakan Kur'ân-ı Kerîm mucizesiydi. Zebîdî'nin açıklamalarından anlaşıldığı üzere mucizeyi; sihir ve büyü gibi yollarla meydana getirilebilecek diğ er hârikulade olaylardan ayıran husus, mucizenin gönderildi ğ i topluma meydan okuma özelliğ i taşımasıdır. Nitekim mucizelerin gösterildi ğ i zamanda yaşayan toplum mucizelerin benzerlerini meydana getirmekten âciz bırakılmıştır.

Zebîdî'nin zikrettiğ i üzere inançsızların mucize konusundaki bir diğ er itirazı, mucize oldu ğ u ileri sürülen olayın bir başka bölgede alışıldık (mu'tâd), olağ an bir şey olabileceğ i hususundadır. Şârih, bu itiraza akıl sahibi herkesin ölüyü diriltme, asayı yılana dönüştürme, kayadan deve çıkarma gibi olayların alışıldık olmadığını kabul edeceğini söyleyerek cevap vermektedir. Zebîdî bunlar dışında mucizenin nübüvvet delili olmasını kabul etmeyenlerin diğ er itirazlarını da zikrederek bunlara teker teker cevap vermektedir. Onun mucize konusunda en çok vurguladı ğı husus mucizenin aciz bırakıcı ve meydan okuyucu özelliğ idir.²⁸

Şârih'in gelenekte ileri sürülen görüşleri yine gelenekle değerlendirmesine ise Mu'tezile ve Felâsife gibi grupların Ehl-i sünnet dışında kabul edilen görüşlerine Ebü'l-Berekât en-Neseffî, Cüveynî, İbnü't-Tilimsânî gibi âlimlerden aktarımda bulunularak yapılan eleştiriler örnek gösterilebilir.²⁹ Zebîdî'nin, geleneğ i bu şekilde

²⁸ Zebîdî, *a.g.e.*, I, 212-213.

²⁹ Şârih'in gelenekte ileri sürülen görüşleri yine gelenekle değerlendirmesi hususuna rü'yetullahın imkâmı hususunun şerhinden de örnek gösterilebilir. Nitekim "vücûd"un (varlık) rü'yetullah'ın

yine gelenekle değerlendirmesi ise, eskilerin tekrarı olarak değil aksine konu bütünlüğünü sağlayarak meselenin bütün yönlerini ortaya koymak ve ilmî birikimin devamlılığını sağlamak şeklinde değerlendirilmelidir. Nitekim şerhlerin işlevlerinden birinin meselelerle ilgili ileri sürülen eski ve yeni görüşlerin nakledilmesi suretiyle küllî bir bakış açısı kazandırmak olduğu unutulmamalıdır.³⁰

Zebîdî, *İthâfü's-sâde* adlı eseriyle bir yandan Gazzâlî'nin anlaşılmasını kolaylaştırmakta diğer yandan geleneğin devamlılığını sağlamaktadır. Bunu da meselelere getirilen farklı yorumları bir arada ele alarak yapmaktadır. *İthâfü's-sâde*'de *Kitâbü kavâ'idî'l-akâid*'den farklı olarak birçok konuya yer verilmesi ve içeriğinin zenginliği sebebiyle müstakil sayılabilecek bir kelâm kitabı ortaya konmasına rağmen

imkânına delil olarak gösterilmesine Râzî'nin (ö. 606/1210) getirdiği itirazlara Cüveynî şârihi İbnü't-Tilimsânî'nin verdiği cevaplar Zebîdî tarafından nakledilmektedir. Râzî ademî bir husus olan imkânın ademî olması sebebiyle ta'lîl edilemeyeceğini ileri sürmektedir. Rü'yetin imkânın da ademî bir husus olduğunu savunan Râzî bu yüzden rü'yetin imkânının mualel ahkâmdan olmadığını iddia etmektedir. Ayrıca Râzî, rü'yetin imkânı için varlığı delil olarak gösterenlerin iddia ettiklerinin aksine cevher ve arazlar arasında hudûs ve vücûddan başka ortak noktaların olabileceğini, hudûsun da rü'yet için ortak illet kabul edilmesinin mümkün olduğunu ileri sürmektedir. Rü'yetin imkânı için var olmanın delil olamayacağını ileri süren Râzî bu konuda Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin görüşünü kabul ettiğini belirtmektedir. Râzî'nin de ifade ettiği üzere Mâtürîdî, rü'yetullahın aklen değil Kur'an ve hadislerle bağlı olarak kabul edilmesi gerektiği görüşündedir. Yani Râzî rü'yetullahın mümkün olduğunu reddetmemekte sadece bu imkânın "Varolan şey görülür" şeklindeki aklî çıkarımla açıklanmasına karşı çıkmaktadır. Çünkü ona göre bu akıl yürütme yanlıştır. Rü'yetin imkânına var olmanın delil getirilmesine maddeler halinde itirazlar yönelten Râzî bu itirazlara kendisinin bir cevap veremediğini bunlara cevap verebilecek kişinin rü'yet için varlık delilini kullanabileceğini ifade etmektedir. (Fahreddîn er-Râzî, *Kitâbü'l-erba'in fî usûlü'd-dîn* (thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ), Beyrut: Dâru'l-Cil, 2004/1424, s. 183-191) Veysel Kaya'nın tezinde rü'yetullahta varlık delilinin kullanılmasına karşı Râzî'nin ileri sürdüğü bu itirazlar ayrı bir bölümde incelenmiş fakat bu itirazlara verilen cevaplar zikredilmemiştir. (Veysel Kaya, *Fahreddin Râzî'nin Mâtürîdîlerle olan Tartışmaları ve Eleştirileri* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Bursa: UÜSBE, 2007, s. 64-86) Râzî'nin *Kitâbü'l-Erba'in*'inde ele aldığı bu hususlara İbnü't-Tilimsânî *Şerhu Lüma'u'l-edille* adlı eserinde tek tek cevap vermektedir. *İthâfü's-sâde*'de hem Râzî'nin itirazları hem de bunlara verilen cevaplar Zebîdî tarafından üzerinde müstakil bir çalışma dahi yapılabilecek kadar geniş bir şekilde nakledilmektedir. (Zebîdî, *a.g.e.*, II, 119-123) Zebîdî'nin konu hakkındaki aktarımları burada yer verilemeyecek kadar geniş olduğundan burada ele alınmayacaktır.

³⁰ Özervarlı, *a.g.e.*, s. 44.

Şârih'in, eserini şerh olarak isimlendirmesinin onun ilmî tevâzuundan kaynaklandığı söylenebilir. Nitekim müteahhir dönem âlimlerinin çoğunun müstakil eser yazma yeterliliğine sahip olmalarına ve yazdıkları şerhlerin birçoğunun da bir şerhten çok daha fazlası olmasına rağmen tarihe sadece bir şârih olarak geçmeyi göze almalarının sebebi de onların bu alçak gönüllü tavrıdır.³¹

Tezin Yöntemi ve Sınırlılıkları

Çalışmada *İthâfî's-sâde*'nin ele aldığımız bölümünün tahlilini yaparken eserin şerh geleneği içindeki yerini ve *İhyâ Şârihi*'nin gelenekteki şerh yazma amaç ve işlevlerini ne ölçüde yerine getirdiğini ortaya koymaya çalıştık. Bu yüzden üç bölüme ayırdığımız çalışmayı başlıklandırırken, şerh geleneği ile ilgili yapılan çalışmalarda zikredilen şerh yazma amaç ve işlevlerini de göz önünde bulundurduk. Gelenek üzerinden inceleme yaptığımız ikinci bölümdeki geleneğin aktarımı bahsinin alt başlıklarını ise, Zebîdî'nin Ehl-i sünnet tanımını dikkate alarak yaptık. Dolayısıyla çalışmadaki bölüm başlıklarında şerh yazma amaç ve işlevleri ile birlikte Zebîdî'nin şerh sırasında kullandığı yöntemin izlerini yansıtmaya çalıştık. Bu yüzden Zebîdî'nin şerh yöntemi hakkında bilgi vermemiz uygun olacaktır.

Zebîdî şerh yaparken metindeki ibâreleri bazen tek kelimeye bazen de daha geniş parçalara bölerek açıklamaktadır. Meselelerin daha anlaşılır olmasını sağlamak için çoğu zaman önce konuyla ilgili terim ve ifadelerin tanımına ve varsa bu tanımlar hakkındaki tartışmalara yer vermektedir. Bir dil âlimi olması hasebiyle ibârelerin açıklanmasında dil tahlillerine sıklıkla başvuran Şârih, şerh sırasında kendi görüşünü çok fazla zikretmeyip genelde gelenekte serdedilen görüşlerden nakillerde bulunmaktadır.

Ehl-i sünnet dairesi içindeki Eş'arî ve Mâtürîdî âlimleri tarafından savunulan düşünceleri onaylayıcı bir tavır sergilediği görülen Zebîdî; Mu'tezile, Felâsife, Kerrâmiye gibi Ehl-i sünnet dışında kabul ettiği grupların düşüncelerini ise eleştirmektedir. Zebîdî; Ehl-i sünnet dışında bırakılan bu grupların görüşlerini onların kendi kaynaklarına başvurmadan Ehl-i sünnet âlimlerinin eserlerinden aktarmaktadır.

³¹ İsmail Kara, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013, s. 52.

Bu grupların düşüncelerinin eleştirisinde ise ya kendi birikimini kullanmakta ya da Ehl-i sünnet âlimlerinin eserlerinde bu grupların düşüncelerine karşı getirilen eleştirileri nakletmektedir. Zebîdî; müfessir, muhaddis ve sûfîlerin konu hakkındaki görüşlerine ve kullandıkları delillere ise ilgili konuya yapılan şerhin sonunda yer vermektedir.

Zebîdî, *İhyâ* metninde geçen nasları dil açısından açıklamakla birlikte zikredilen bu naslar hakkındaki farklı yorumlara ve bu farklı yorumlara göre nassın ilgili meseleye ne şekilde delâlet ettiğine de yer vermektedir. Muhtasar bir akâid kitabı olan *Kitâbü kavâ'id*'l-'akâid'de Gazzâlî'nin bıraktığı eksikleri tamamlayan Zebîdî, onun ibârelerinin ve eserindeki tasnif düzeninin ardındaki maksatları da ortaya koyarak Gazzâlî'nin düşüncesinin anlaşılabilirliğini arttırmaktadır. *İhyâ* müellifinin düşüncelerinin açıklanması sırasında onun *İhyâ* dışındaki diğer eserlerinden de yararlanılmakta ve hocası Cüveynî'den miras aldığı görüşleri de belirtilmektedir. Bu şekilde Şârih, Gazzâlî'nin düşüncesinin kaynaklarının görülmesine de imkân sağlamaktadır. Ayrıca Gazzâlî'nin zikrettiği görüşleri açıklamak için aklî ve naklî delillerden getirilen örneklerin sayısını da arttırmaktadır.

Biz de çalışma sırasında izlediğimiz metodu Zebîdî'nin şerh metoduna göre şekillendirdik. Şârih arşa istivâ, temânu delili, kelâmullah, kulların fiilleri, tekvîn, rü'yetullah, mucize gibi belirli konular üzerinde daha geniş açıklamalar yapmaktadır. Şârih'in açıklamaları bu şekilde belli konular üzerinde yoğunlaştığından çalışmamızdaki örnekleri daha çok bu konulardan seçtik. Metinde veya şerhte kullanılan nasların ve özellikle dil tahlillerinde konunun daha iyi anlaşılması için Arapça ibârelerin latinize edilmiş halini ayrıca belirttik. Bununla birlikte Türkçedeki tercümesi, kastedilen anlamı tam olarak karşılamayan veya Türkçe karşılığı aynı olmakla birlikte Arapça'da farklı kelimelerle ifade edilen tabirlerin tercümesini verdikten sonra parantez içinde yine latinize halde Arapçasını da belirttik.

Zebîdî'nin nakilde bulunduğu kaynaklar çalışmamızın da ana kaynaklarını teşkil etmektedir. *İthâfü's-sâde*'de yapılan aktarımları zikrederken mümkün olduğu ölçüde aktarımın yapıldığı kaynağı adres olarak göstermeye çalıştık. Ancak Şârih'in kullandığı kaynakların bir kısmına ulaşamadığımız için bu her zaman mümkün olmamıştır. Bu konuda sınırlayıcı bir diğer etken ise şerhte aktarımda bulunan eserin hacminin genişliği veya tasnifindeki farklılık sebebiyle Zebîdî'nin yaptığı aktarımın tam olarak yerini belirleyememizdir.

Tezin Kaynakları

Şerh türü eserler mütekaddimûn ve müteahhirûn dönemlerde ileri sürülen görüşleri, tartışılan konuları bir bütün olarak görme imkânı sağlayan eserlerdir. Dolayısıyla bu tür eserlerde kullanılan kaynaklar arasında genelde ilgili ilim dalında şârihin kendi dönemine kadar telif edilen eserlerin büyük bir kısmı bulunmaktadır. Ayrıca daha anlaşılır bir şerh yapmak amacıyla diğer ilim dallarından da kaynakların kullanıldığı görülmektedir.

Çalışmada ele aldığımız *İthâfü's-sâde*'nin ilk cildindeki mukaddimesinde Zebîdî; lügat, usûlü'l-fikh, hadis, tasavvuf ve tarih alanlarında yararlandığı kaynakların isimlerini sıralarken usûlu'd-dîn, itikâd ve fıkıh ile furû-ı fıkıh alanındaki kaynakları bu alanlarla ilgili konular anlatılınca zikredeceğini söylemektedir.³² Nitekim *Kitâbü kavâidi'l-'akâid*'in şerhinin başında, istifade ettiği kelâmî kaynakları belirtmektedir. Zebîdî bunları sıralarken Eş'arî ve Mâtürîdî kaynakları ayrı ayrı zikretmektedir. Kaynak sıralamasında önceliğin Eş'arî eserlere verildiği ayrıca kaynaklar içinde Eş'arîlere ait eserlerin Mâtürîdî eserlerden daha fazla olduğu görülmektedir. *Kitâbü kavâidi'l-'akâid*'in şerhinin başına yazılan mukaddime de zikredilen kaynaklar şu şekildedir:

Eş'arî Kaynaklar

Esmâ ve's-sifât, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî (ö. 429/1037-38)

Kitâbü's-sünne, Ebû Kâsım Hibetüllâh b. el-Hasen et-Taberî el-Lâlekâî (ö. 418/1027)

et-Tezkiretü'l-Kuşeyrî, Ebû Nasr Abdürrahîm b. Abdülkerîm el-Kuşeyrî (ö. 1120/514)

el-Medhalü'l-evsat ilâ ilmi'l-Kelâm, Ebû Bekir Muhammed b. el-Hasen b. Fûrek (ö.478/1085)

el-Kâfi fi'l-akdi's-sâfi, el-Fakîh Ebi'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdüssamed el-İskâf en-Nisâbûrî (?)³³

³² Zebîdî, *a.g.e.*, I, 3-4.

³³ Müellifin ölüm tarihi için *Hediyetü'l-ârifîn* ve *el-A'lâm kâmusi't-terâcim li eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ*

Umdetü'l-akâid ve'l-fevâid bi isbâti's-şevâhid, Yusuf b. Zunâs el-Fendelâ el-Mâlikî (ö. 543/1148)

Mu'tekadü ehli's-sünneti ve'l-cemâa, Rüknu'l-İslâm Ebî Muhammed Abdullah b. Yusuf el-Cüveynî (ö. 438/1047)

İ'tikâdü ehli's-sünne, Zeynü'l-İslâm Ebi'l-Kâsım Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî (ö. 465/1072)

Tahrîru'l-metâlib fî Şerhi Akîdeti İbni'l-Hâcib, Muhammed b. Abdurrahmân el-Bekkî Kâdî el-cemâat bi Tunus (ö. 916/1510)

Lüma'u'l-edille fî kavâ'idi akâidi Ehli's-sünne, İmâmü'l-Haremeyn (ö. 478/1085)

Şerhu Lüma'i'l-edille fî kavâ'idi'l-'akâid, Şerfü'd-dîn b. Tilimsânî (ö. 792/1390)³⁴

Şerhu'l-Kübrâ, eş-Şerîf Ebî Abdullah Muhammed b. Yusuf es-Senûsî (895/1490)

Haşiye 'alâ Şerhi'l-Kübrâ, Allâme Ebi'l-Vefâ' el-Hasan b. Mes'ûd el-Yûsî (ö. 1102/1691)

Muhtasarü Şerhu's-Senûsî 'ale'l-Cezâiriyye, İbn Türkî (ö. 979/1571)

Hidâyetü'l-mürîd Şerhu Cevheretü't-tevhîd, Burhân el-Lekânî (ö. 1040/1632)

el-Hâşiyetü 'alâ Ümmi'l-berâhîn, eş-Şihâb Ahmed b. Muhammed el-Guneymî (ö. 1044/1635)

el-Akîde, Ebü İshak eş-Şîrâzî (sâhibu't-Tenbîh) (ö. 476/1083)

el-Akîde, İzzüddîn Abdülazîz b. Abdüsselâm (ö. 660/1262)

Musannifin (Gazzâlî'nin akidesinin bazı âlimlerce yapılmış) şerhleri

Gazzâlî'nin eserleri: *Mişkâtü'l-envâr*, *Kimyâi's-sa'âde*, *el-Maksadü'l-esnâ fî me'ânî esmâi'l-İlahi'l-hüsnâ*, *Meârifü'l-akliyye*, *Lübâbü'l-hikmeti'l-ilâhiyye*, *el-*

isimli eserlere bakılmış ancak bulunamamıştır.

³⁴ İbn Şerîf Abdullah b. Muhammed b. Ahmed et-Tilimsânî (ö. 792/1390), Mâlikî âlimlerindedir. Zebîdî'nin belirttiği *Şerhu Luma'i'l-edille* dışında *Şerhu Me'âlim usûli'd-dîn li'l-Fahr er-Râzî* ve *Şerhu mutuni's-Senûsiyye* isimli iki eseri daha vardır. (Hayreddin ez-Zirikli, *el-A'lâm kâmusi't-terâcim li eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ*, Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002, IV, 127.) Kâtip Çelebi de *Keşfü'z-zünûn* adlı eserinde Şerfüddîn et-Tilimsânî'nin *Luma'u'l-edille* üzerine bir eser yazdığını belirtmektedir. Zebîdî İbnü't-Tilimsânî'nin *Luma'u'l-edille* şerhinden pek çok nakilde bulunduğundan çalışmada da eserden sıkça bahsedilmektedir. (Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, II, 1561.) Eser Ulusal Toplu Katalog sitesinde taranmış ancak Türkiye kütüphanelerinde bulunamamıştır. Arap ülkelerinde baskısı bulunmasına rağmen çalışmanın yapıldığı zaman diliminde esere ulaşılamadığı için bu eserden aktarılan bilgilerde *İthâfü's-sâde* metnine bağlı kalınmıştır.

Munkız mine'd-dalâl, el-Mufasssah 'ani'l-ahvâl, İlcâmü'l-avâm 'an ilmi'l-keâm, el-Erbâin fî usûlid'd-dîn

Kitâbu esrârî't-tenzîl, el-Fahru'r-râzî (ö. 606/1210)

Mehecetü'l-hakk ve müncâtü'l-halk, Ebu'l-hayr Ahmed b. İsmail et-Talkânî el-Kazvinî (ö. h. 590)

Tebyînu kezibi'l-müfterî 'alâ'l-İmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî, Hâfız İbn Asâkir (ö. 571/1176)

Te'vîlü'l-müteşâbihât, Şemsüddîn İbnü'l-Lübân (ö. 749/1348)

Mâtürîdî Kaynaklar

Şerhu 'Akîdeti'l-İmâm Ebî Cafer et-Tahâvî, Ebu'l-Mehâsin Mahmud b. Mesûd el-Konevî el-Hanefî (ö. 770/1369)

Şerhu Akîdeti'n-Nesefiyye: İmam Necmeddîn Ömer b Muhammed en-Nesefî (ö. 537/1142), Hâfızu'd-dîn Abdullah b. Ahmed en-Nesefî (ö. 710/1310), İmâm Şehâbüddîn Ahmed b. Ebi'l-Mehâsin et-Tîbî el-Esedî el-Hanefî (?)³⁵, İmâm el-Kestelî (ö. 901/1496), Sadeddîn Mesud b. Ömer et-Teftezânî (ö. 792/1390)

Haşiyyetu Şerhi Akîdeti'n-Nesefiyye, Ahmed b. Mûsâ el-Hayâlî (ö. 875/1470)

Kitâbü'l-Müsâyere, el-Kemâlüddîn İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457)

Şerhu Kitâbi'l-Müsâyere, İbn Ebî Şerîf (ö. 906/1500)

Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber, Molla Ali el-Kârî (ö. 1014/1605)

Nazmu'l-ferâid ve cem'u'l-fevâid, Fâzıl Abdurrahîm b. Ali er-Rûmî (ö. 944/1537)

İşârâtü'l-merâm min ibârâti'l-imâm, Kitâbü'l-hamse ve Şerhu Kitâbi'l-hamse, Beyâzizâde Ahmed Efendi (ö. 1098/1687)

el-Umde (Nesefî'nin el-Umde'si değil), Nâsîru'l-hakk Nûreddîn Ebi'l-Muhâmmmed Ahmed b. es-Sâbûnî el-Buhârî (ö. 580/1184)

Şerhu Bahri'l-keâm, Ahmed b. Mahmûd el-Buhârî (ö. 580/1184)

Telhîsu'l-edille, Rüküddîn Ebû İshâk es-Saffâr (ö. 534/1139)³⁶

Zebîdî'nin *Kitâbü kavâ'idi'l-'akâid* de yararlandığı kaynaklar bunlarla sınırlı değildir. Nitekim şerhte mukaddimede zikredilmeyen kaynaklardan da nakillerde bulunduğu

³⁵ Müellifin ölüm tarihi için *Hediyetü'l-ârifîn* ve *el-A'lâm kâmusi't-terâcim li eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ* isimli eserlere bakılmış ancak bulunamamıştır.

³⁶ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 2-3.

görülmektedir. Meselâ Ebü'l-Berekât en-Neseffî'nin (ö. 710/1310) *el-İ'timâd* adlı eseri ve Cüveynî'nin (ö. 478/1085) *el-İrşâd*'ından nakiller yapıldığı ve isimleri zikredildiği halde mukaddimede yararlanılan kaynaklar arasında bunların ismi görülmemektedir.

Gazzâlî, *Kitâbü kavâ'idî'l-'akâid*'de farklı mezhep veya grupların görüşlerini aktarırken herhangi bir kaynak vermemekte hatta çoğu kez görüşlerin sahiplerini de belirtmemektedir. Buna karşın Zebîdî'nin nakilde bulunurken genelde ya müellifin yahut eserin ismini zikrettiği görülmektedir. Şârih, Ehl-i sünnet mezhep ve âlimlerinin görüşlerini aktarırken onlara ait kaynakları kullanmakta, ancak aynı hassasiyeti Mu'tezile ve Felâsife gibi grupların görüşlerinin naklinde göstermemektedir. Zira bu grupların görüşleri Ehl-i sünnet müelliflerinin eserlerinden anlatılmaktadır. Kaynaklarla ilgili dikkat çeken bir diğer husus yararlanılan kaynaklar bölümünde tasavvufî kaynakların zikredilmesine rağmen Sûfîlerin fikirleri anlatılırken bu fikirlerin nereden alındığı ve kime ait olduğunun genelde belirtilmemesidir.

Bizim çalışmamızın da ana kaynakları *İthâfü's-sâde* ve şerh amacıyla Zebîdî'nin nakilde bulunduğu eserlerdir. Ayrıca *İthâfü's-sâde*'nin gelenekle irtibatının sağlanması hususunda şerh geleneğini ortaya koyan çalışmalardan da istifade ettik. Meselelerin daha iyi anlaşılmasını sağlamak için bu kaynaklar dışında ilgili konular hakkında telif edilen farklı eserlerden de yararlandık. Çalışmamızın ana kaynakları olması sebebiyle Zebîdî'nin şerh sırasında kullandığı ve mukaddimede zikrettiği kaynaklar hakkında bilgi vermek yerinde olacaktır.

Şerhlerde yararlanılan kaynaklar, şerh müellifinin vâkîf olduğu ilim dalları ve görüşleri hakkında ipuçları vermektedir. Nitekim bu çalışmada ele aldığımız *İthâfü's-sâde*'de yararlanılan kaynaklar arasında Eş'arî ve Mâtürîdî eserlerin ağırlıklı olması Zebîdî'nin Ehl-i sünnet görüşünü savunduğunu göstermektedir. Ayrıca amelde Henefî olduğu kaynaklarda yer almasına rağmen³⁷ itikâdî mezhebi kesin olarak bilinmeyen Şârih'in yararlandığını söylediği kaynaklar bu konu hakkındada ipucu vermektedir. Nitekim zikrettiği kaynaklar arasında Eş'arî eserlerin Mâtürîdî eserlere nispetle daha fazla olduğu ve Eş'arî eserlerin zikrine öncelik verdiği görülmektedir. Bu durum onun itikatta Eş'arî olduğu görüşünü desteklemektedir. Ayrıca Kettânî de (1886-1962) onun

³⁷ Cebertî, *a.g.e.*, IV, 104.

Eş'arî olması sebebiyle nisbelerinden birinin de Eş'arî olduğunu belirtmektedir.³⁸ Zebîdî ve onun *İkdü'l-cevheri's-semîn* adlı eseri üzerinde doktora çalışması bulunan Yaşar Koçak, Kettânî'nin verdiği bilgidен hareketle onun Eş'arî olduğunu kabul etmektedir.³⁹

Zebîdî'nin itikâdî mezhebi hakkında farklı görüş beyân edenler de bulunmaktadır. Nitekim Brockelmann onun Mâtürîdî mezhebinden olduğunu ileri sürmektedir. Zebîdî'nin kendi eserlerinde itikâdî mezhebini gösteren net bir ifade kullanmaması ve Ehl-i sünnet mezhepleri arasındaki görüş ayrılıklarının sadece lafzî olduğunu ifade ederek bu konuda telif ve tevfiikten yana olması sebebiyle onun itikâdî mezhebinin tespitinin zor olduğu ileri sürülen görüşlerdendir. *İthâfî's-sâde*'de Allah'ın vücûd ve tekvin sıfatı, marifetullah, hüsün-kubuh, Allah'ın fiillerinde hikmetin bulunması, imanda istisna gibi konularda Mâtürîdî'nin tesirinde kalmakla birlikte zaman zaman Eş'arî görüşü benimsediği de söylenmiştir.⁴⁰

³⁸ Kettânî, *a.g.e.*, I, 527.

³⁹ Koçak, *el-Murtezâ ez-Zebîdî ve İkdü'l-cevheri's-semîni*, s.102.

⁴⁰ Önal, *Muhammed Murtaza ez-Zebîdî'nin Hayatı, Eserleri ve Nübüvvet Anlayışı*, s. 38-39.

BÖLÜM 1: DİL AÇISINDAN İNCELEME

Şerh yazma amaçları arasında yer alan ‘geleneği sürdürme ve devamlılığı sağlamanın’⁴¹ ilk şartı gelenekteki dil ve üslûbun anlaşılmasını sağlamak amacıyla, eskiyen dili güncellemektir.⁴² Nitekim Kâtip Çelebi’nin belirttiği üzere bazı müellifler eserlerini yazarken sadece kendileri gibi zekâ seviyesi yüksek kimselerin anlayacağı üstü kapalı pek çok ifade kullanmışlardır. Bu durum ise eserin anlaşılmasını zorlaştırdığından bu üslupla yazılan eserlerin şerhine ihtiyaç duyulmasına neden olmuştur. Kâtip Çelebi’ye göre şerh yazma sebeplerinden biri de üstü kapalı olarak ifade edilen ibârelerin anlaşılması için eserin daha basit bir ifadeyle açıklanması gereğinin ortaya çıkmasıdır.⁴³ Bu yüzden pek çok şârih; terim, dil ve üslûba göre metnin önermelerini tekrar anlatmak suretiyle gelenekteki metinlerin ilim dünyasında okunmaya devam edilmesini sağlamaktadırlar.

Çalışmada ele alınan *İthâfî's-sâde* adlı eserin *İhyâ* metninden altı asır sonra yazıldığı göz önünde bulundurulursa söz konusu metnin şerhinde de dile dair açıklamalara duyulan ihtiyaç fark edilecektir. Bir lûgat âlimi olan Zebîdî şerh sırasında bu ihtiyacı yeterince karşılamaktadır. Zira *İhyâ* Şârihi, farklı dil âlimlerinin görüşlerinden de yararlanarak kullanımı yaygın olmayan kelimelerin anlamlarını vermek ve ibârelerin irabını yapmak suretiyle dil tahlillerine dair geniş açıklamalarda bulunmaktadır. Gazzâlî’nin ifadelerinde kullandığı edebî sanatlarla ve ibârelerin farklı nüshalardaki gösterimine yer veren Zebîdî, konularla ilgili terim ve ifadelerin tanımlarını vererek bu terim ve ifadelerin kullanımıyla yapılacak açıklamaların daha anlaşılır olmasını sağlamaktadır. Şârih’in dil bakımından yaptığı açıklamalarıyla ilgili bu bölümde ele alınacak son husus ise; konuyu açıklamak için Gazzâlî’nin zikrettiği hikâyelerin, aklî ve naklî delillere dair rivâyetlerin farklı varyantlarını vererek bunlar arasındaki lafzî ayrımı göstermesidir.

1.1. Dil Tahlilleri Yapma

Dil; dinamik, değişime uğrayan ve yaşayan bir olgudur. Bu yüzden her nesil aynı dili

⁴¹ Kara, *a.g.e.*, s. 56.

⁴² Kaya, “Şerh”, *DİA*, XXXVIII, 560-561.

⁴³ Kâtip Çelebi, *a.g.e.*, “Mukaddime”, I, 36-37.

konuşmamaktadır. Zira zaman içerisinde dili oluşturan kelimelerin kullanımlarında farklılıkların meydana gelmesi, ölü kelimelerin dilden atılması ve anlamlarının unutulması gibi hususlar bugünün insanı için eskilerin dilini anlamayı zorlaştırmaktadır. Birikimli olarak ilerleyen ve gelişen ilimlerin anlatılmasında ve öğretiminde de bir vâsıta olarak dilin büyük bir önemi vardır. Bu yüzden geçmişteki ilmî mirasın bugünün diline aktarılarak devamlılığının sağlanması son derece önemlidir.

Geleneğin devamlılığını sağlama amacını taşıyan şerhlerin işlevlerinden biri de metinlerdeki eskiyen dili güncellemektir.⁴⁴ *İthâfü's-sâde*'de bu işlev farklı şekillerde yerine getirilmektedir. Şerh edilen metinde geçen ve kullanımı yaygın olmayan ifadelerin eş anlamlılarını vermek, farklı dil âlimlerinin görüşlerini de aktarmak suretiyle ibârelerin irabını yapmak ve naklî delilleri dil bakımından tahlil etmek gibi hususlar buna örnek gösterilebilir.

Bu bölümde metni yeniden ifade etmek olarak kabul edilen ve şerhlerin gelenekteki işlevlerinden biri olan dil tahlillerine yer verilecektir. *İthâfü's-sâde*'de farklı şekillerde pek çok yerde dil tahlili yapılmaktadır. Ancak bu çalışmada en çok dikkat çeken ve önemli görülenler eserden verilecek örneklerle anlatılacaktır. Şerhte Gazzâlî'nin ibâreleri tahlil edildiği gibi *İhyâ*'da geçen naklî deliller üzerinde de dil tahlili yapılmaktadır. Bu yüzden bu bölümün iki kısımda ele alınması uygun görülmektedir.

1.1.1. Gazzâlî'nin İbârelerinin Lügavî Tahlili

Eserler müelliflerinin dil ve üslub anlayışının izlerini taşırlar. Bir müellifin dili ve üslûbu, seçtiği kelimeleri hangi anlamda kullandığı bilinmeden kastettiği mânânın anlaşılması mümkün değildir. Şerh türü eserlerin işlevlerinden biri de şerh edilen müellifin ifadelerini dil bakımından tahlil ederek lafızlarda saklı bulunan gerçek mânâyı ortaya koymaktır. Dolayısıyla her şârih, şerh ettiği eserin müellifinin ifade tarzına ve üslubuna hâkim olmalıdır.

Gazzâlî'nin ibârelerine yaptığı lügavî tahlillerden *İhyâ Şârihi Zebîdî*'nin Gazzâlî'nin ifade tarzına ve üslubuna olan hâkimiyeti görülebilir. Nitekim Şârih; Gazzâlî'ye ait ibâreleri tahlil ederken metinde geçen kelimeleri çözümlenmekte, gerekli yerlerde irab

⁴⁴ Kara, *a.g.e.*, s. 56; Kaya, “Şerh”, *DİA*, XXXVIII, 560-561.

yapmakta, bazı kelimelerin eş anlamlılarını zikrederek açıklamaktadır. Kendisi de bir dil âlimi olmasına rağmen Şârih ibârelerin açıklanmasında dil âlimlerinin görüşlerine de başvurmakta ve bu âlimlerin görüşleri arasında karşılaştırma yapma imkânı sunmaktadır. Şârih'in Gazzâlî'nin ibârelerini tahlil ederken kullandığı yöntemlerden bir diğeri ise yaygın anlamı dışında kullanılan kelimelerin açıklanmasıdır. Zebîdî'nin lügavî açıklamalar yaparken farklı yöntemler kullanması sebebiyle bu bölüm dört başlık altında ele alınacaktır.

1.1.1.1. Kelime Çözümlemeleri ve İrab Yoluyla Açıklama

Kelimelerin hangi kökten geldiğinin ve ibârelerin irabının doğru bir şekilde bilinmesi Arap dilinde yazılan metinlerin tam olarak anlaşılabilmesi için önem arz etmektedir. Dolayısıyla bu dilde yazılan eserlerin şerhinde bulunan kelime çözümlemeleri ve irab türündeki açıklamalar, asıl metinde geçen ifadelerin tam ve doğru bir şekilde anlaşılmasına yardımcı olmaktadır.

Zebîdî'nin de şerh sırasında kelime çözümlemeleri ve irab türünde lügavî açıklamalar yaptığı görülmektedir. Bu tür açıklamaların ilk örneği ise her metinde olduğu gibi *Kitâbü kavâ'idi'l-'akâid*'in de başlangıcında zikredilen besmele ile ilgilidir. Gazzâlî akâid kaidelerinden bahsettiği *Kitâbü kavâ'idi'l-'akâid*'in üçüncü bölümüne besmele ile başlamaktadır. Şârih; el-Burhân el-Lekânî'nin (ö. 1040/1632) *Hidâyetü'l-mürîd li cevhereti't-tevhîd* adlı eserinde zikrettiği görüşleri aktararak besmelenin lügavî bir tefsirine yer vermektedir. Buna göre besmeledeki *bâ* harf-i ceri yardım talebi (*isti'âne*) için olup mahzup olan *üllife* fiiline müteallıktır. Lekânî'nin ifadesine göre her esere 'başladı' anlamına gelen *ifteteha* fiiliyle giriş yapmak yerine besmele ile başlamak bir örf hâline gelmiştir. Zebîdî'nin de aktardığı üzere Lekânî'ye göre besmeledeki Allah lafza-ı celâli, vâcibü'l-vücûdun zâtına işâret ederken⁴⁵, Rahmân ismi kemmiyet veya keyfiyet bakımından en yüce nimetleri veren *mün'im* anlamına gelmekte, Rahîm ise; ayrıntılı (dekâik) hususlarda nimet vereni ifâde etmektedir. Zât'a delâlet etmesi bakımından Allah lafzının önce zikredildiğine dikkat çekilirken Rahmân isminin, Rahîm'den daha belîğ olduğu için Allah lafz-ı celâlini tahsîs etmek üzere getirildiği belirtilmektedir. Lekânî'ye göre Rahmân ismi, tamamlayıcı sonradan

⁴⁵ Zebîdî burada "Allah [lafzı] zâta işâret eder" (Allahu 'alemün 'ala'z-zâti) derken '*alâ* harf-i cerini kullanmıştır. Ancak nakilde bulunulan *Hidâyetü'l-mürîd* metninde *lâm* harf-i cerri kullanılmıştır.

gelen bir ilave gibi (tetimme ve redîf olarak) Rahîm isminden önce gelmektedir.⁴⁶

Şerhte kelimelerin tahlil edilmesiyle ibârelere açıklık getirilmesinin örneklerinden bir diğeri Allah'ın fiilleri bahsinde görülmektedir. Bu bahiste Gazzâlî, kulun fiillerinin de Allah tarafından yaratıldığı görüşünü savunmakta ve delil olarak “Sözünüzü ister gizleyin, ister açığa vurun; bilin ki O, kalplerin içindekini bilmektedir.”⁴⁷ mealindeki âyeti zikretmektedir. Gazzâlî'ye göre kulların fiillerinin kaynağını bildiği için Allah Teâlâ bu âyet ile kullarına sözlerinden, fiillerinden ve gizledikleri şeylerden sakınmalarını emretmektedir.⁴⁸ Gazzâlî'nin ‘gizlenen şeyleri’ ifade etmek için kullandığı *ıdmâr* lafzının *damîr* kelimesinin çoğulu olduğunu belirten Zebîdî, bu kelimenin *ed-damâir* şeklinde bir başka çoğul hali daha olduğunu belirtmektedir. Ayrıca Şârih, Gazzâlî'nin *ıdmâr* cemî sigasını tercih sebebinin önceki lafızlarla uyum sağlamak olduğunu ifade etmektedir.⁴⁹

Zebîdî'nin irab şeklindeki açıklamalarının bir örneği de Gazzâlî'nin imanın rükünlerinin sonuncusu olarak zikrettiği ‘Allah'ın fiillerini bilme’ bahsinin ‘Hiçbir şeyin O'na vâcip olmadığı’nın anlatıldığı yedinci bölüme yapılan şerhten gösterilebilir. İlgili bölümde, Allah'ın kullarına dilediğini yapabileceği ve fiillerinde kulları için en iyiyi (aslah) yapmak zorunda olmadığını ileri süren Gazzâlî, Mu‘tezile'nin “vücûb ‘alellah” görüşüne karşı çıkmaktadır. Aslah düşüncesinin reddi bağlamında sıklıkla zikredilen ihve-i selâse hikâyesine de yer veren Gazzâlî daha sonra Mu‘tezile'nin aslahı savunmak için “Allah kulları için aslahı yapmaya kadir olduğu halde onlara azâb ederse O'nun bu eylemi kötü (kubh) olur” şeklindeki itirazlarına hüsün ve kubhun tanımını vermek suretiyle cevap vermektedir. Gazzâlî'ye göre kubuh, maksada uygunluk göstermeyen şeydir. Ayrıca ona göre bir kimsenin kötü gördüğü şey bir başkasına göre iyi (hasen) olabilmektedir. Gazzâlî, bir kimsenin öldürülmesini dostları kötü (kubh) görürken düşmanlarının iyi (hüsn) gördüğü

⁴⁶ Burhâneddîn İbrâhim el-Lekânî el-Mâlikî, *Şerhu'n-nâzım ale'l-cevhre eş-Şerhu's-sağîr Hidâyetü'l-mürîd li Cevhereti'l-vahîd* (thk. Mervan Hüseyin Muhammed Abdüssâlihîn el-Bicâvî el-Ezherî), Kâhire: Dâru'l-Besâir, 1430-2009, s. 67-68; Zebîdî, *a.g.e.*, II, 86.

⁴⁷ el-Mülk 67/13.

⁴⁸ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 110.

⁴⁹ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 164.

şeklinde bir örnek vererek fiillerin iyi veya kötü diye nitelenmesinin maksada bağlı olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır.⁵⁰ Gazzâlî'nin bu örneği verirken kullandığı ifadenin anlaşılmasında mefûlün fâilden önce gelmesi sebebiyle bir zorluk vardır. Bahsi geçen ifade *yestakbihu katle's-şahsin evliyâuhû* şeklindedir. Zebîdî, ibârede geçen *katl* lafzının son harfinin fethalı okunması gerektiğini ve meful olduğunu belirtmektedir. Şârih, fâil olduğunu ifade ettiği *evliyâuhû* lafzındaki zamirin ise *eş-şahs* kelimesine ait olduğunu ortaya koyarak ibâredeki kapalılığı yaptığı dil tahlili ile gidermektedir.⁵¹

Dil açısından yapılan açıklamalar arasında kelime çözümlenmeleri de görülmektedir. Mucize kelimesi hakkında yapılan açıklama burada örnek gösterilebilir. Gazzâlî, mucize bahsini Allah'ın fiilleri bölümünde ele almaktadır. Ayrıca kendinden önceki şeriatleri nesh eden son peygamber Resûlullah'ın nübüvvetinin mucizeler ve apaçık delillerle (âyât) desteklendiğini belirtmektedir.⁵² Zebîdî ibârenin şerhini yaparken 'delil' diye ifade edilen *âyet* lafzına *âlâmet* anlamı vermekte ve mucizenin de meydan okuma içeren bir âyet olduğuna işaret etmektedir. Her mucizenin bir âyet olduğunu ancak her âyetin mucize olmadığını belirten Şârih, mucizenin *acz* kelimesinden türediğini ve kudretin zıddı (mukâbili) olan *acz* kelimesinden alındığı bilgisini vermektedir. Aynı kökten türeyen *i'câz* kelimesinin hakikatinin ise, 'aczi ispat etmek' anlamına geldiği ve yine aczi ortaya koymak için *a-c-z* kökünden alındığı ifade edilmektedir. Zebîdî mucize ifadesinin, mecaz olarak aczin sebebi olan şeye isnad edilmesi ile mucize ismini aldığını söylemektedir. Şârih, mucize kelimesinin sonundaki *tâ* harfinin; hakikat, mübâlağa ve alâmet kelimelerinin sonundaki *tâ* gibi vasıf olmaktan isim olmaya geçişi ifade ettiğini belirtmektedir.⁵³

Bu türdeki açıklamalara mucize bahsinden de örnek gösterilebilmektedir. Peygamber gönderme ve mucizeleri Allah'ın fiilleri başlığı altında ele alan Gazzâlî, Resûlullah'ın nübüvvetinin ayın yarılması, taşların tesbihi ve akılsız hayvanların konuşması gibi

⁵⁰ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 112.

⁵¹ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 189.

⁵² Gazzâlî, *İhyâ*, I, 113.

⁵³ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 203.

apaçık delillerle Allah tarafından desteklendiğini söylemektedir. Peygamber'in nübüvvetine delil olarak gösterilen ve akılsız hayvanların konuşması şeklinde ifade ettiğimiz ibâre, metinde *intâku'l-'ucmâ* şeklinde geçmektedir.⁵⁴ Zebîdî, bu ibârenin farklı nüshalarda ve Cüveynî'nin (ö. 478/1085) *Luma'u'l-edille* adlı eserinde de *intâku'l-'ucmâ* olarak ifade edildiğini⁵⁵ belirttikten sonra *nutk* kelimesinin tanımını yapmaktadır. Şârih'in ifadesine göre *nutk*, sözü ses ile ortaya çıkarma demek olup Gazzâlî'nin *el-Me'ârifü'l-ilâhiyye* adlı eserinde bu konu incelenmiştir. Zebîdî, *nutk* ve *intâk* kelimelerinin sözlük anlamına şerhte yer vermenin maksadın dışında olduğunu söyleyerek ibâredeki *'ucmâ* lafzını ele almaktadır. Şârih'in belirttiğine göre *el-'acmâ'* lafzı *el-a'cem* kelimesinin müennesi olup *el-'ucme* kelimesinden gelmektedir. *el-'ucme* sözcüğü ise, dilde pelteklik ve fasih konuşamama mânâsındadır. *el-a'cem* kelimesi sözlükte 'Arap dilini doğru konuşamayan kimse' anlamına da gelmektedir.⁵⁶ Ancak Zebîdî buradaki ibâreden kastedilenin 'canlılar' (el-hayvânât) olduğunu söylemektedir. Şârih; Irâkî'nin (ö. 806/1404) deve, kertenkele, dişi geyik, kurt ve eşeğin konuşarak sahiplerini Resûlullah'a şikâyet ettiklerini rivâyet eden hadislerin tahrîc edildiğini söylediğini belirterek ibâreden kastedilenin canlılar olduğu görüşünü desteklemektedir.⁵⁷

Zebîdî'nin dil tahlili yapma yöntemlerinden biri de metnin ibârelerini açıklamak için naslardan ve Arap şiirinden yararlanarak ibârelerin farklı kullanımlarını göstermektir. Gazzâlî'nin zikrettiği kelimeyi dil bakımından inceledikten sonra *İhyâ* müellifinin kelimeyi hangi anlamda kullandığını belirten Şârih, daha sonra bu kullanıma naslardan veya Arap şiirinden örnek göstermektedir.

Bu açıklama yöntemlerinden ilkinin örneği *Kitâbü kavâ'idî'l-'akâid*'in üçüncü rüknü olan 'Allah'ın Fiillerini Bilmek' bahsinin 'Kulun fiillerinin Allah'ın yaratmasıyla olduğu' görüşünün savunulduğu ilk asılda görülmektedir. Gazzâlî burada âlemde

⁵⁴ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 113.

⁵⁵ Cüveynî, Abdülmelik İmâmü'l-haremeyn Ebü'l-Me'âlî, *Luma'u'l-edille fî kavâ'idî 'akâidi ehli's-sünne ve'l-cemâ'a* (thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd), Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1407-1987, s.126.

⁵⁶ Râğib el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım el-Hüseyin b. Muhammed, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'an* (thk. Muhammed Seyyid el-Keylânî), Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Ma'rife, t.y., s. 323-324.

⁵⁷ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 205.

hâdis olan her şeyin O'nun yaratmasıyla olduğunu savunmakla birlikte bütün yaratılmışların ve onların yaptıkları eylemlerin Allah tarafından yaratıldığını ileri sürmektedir. Yaratılmışların yaptıklarının da yine Allah tarafından yaratıldığını ifade eden ibâre, metinde *halaka'l-halka ve sun'ahüm* şeklinde geçmektedir.⁵⁸ Zebîdî buradaki *sun'ahüm* ibâresinde *sâd* harfinin dammeli, *nûn* harfinin sakin ve *'ayn* harfinin fethalı okunması gerektiğini söylemektedir. İbarenin bu şekilde okunması kendisinden önceki yaratılmışlar anlamına gelen *halk* lafzına atıf edatı ile bağlı olmasından dolayıdır. Bu şekildeki okunuşu ile ibâre “Allah yaratılmışların yaptıklarını yarattı” anlamına gelmektedir. Şerh yaparken nüsha farklılıklarına da sıklıkla işaret eden Zebîdî buradaki ibârenin başka bir nüshadaki okunuşunu da zikrederek açıklamasını genişletmektedir. Buna göre bahsi geçen ifade başka bir nüshada *sun'atehüm* şeklinde geçmektedir. Zebîdî ibârenin bu kullanımına örnek olmak üzere “Allah bütün sanatkârların ve onların yaptıklarının sanatkârıdır” (İnnallahe sâni'u külle sâni'in ve sun'atihi) anlamındaki hadîs-i şerîfe yer vermektedir. Zebîdî bahsi geçen ifadenin *sane'a* şeklinde *sâd* ve *nûn* harflerinin *haleka* fiiline atıfla mâzi fiil ifade edecek şekilde fethalı okunmasının da doğru olduğunu belirtmektedir. Bununla birlikte Zebîdî, ibârenin önceki şekildeki gibi (*sun'a*) okunmasının daha uygun olduğunu söylemektedir. Şârih; *halk*, *sun'*, *inşâ'*, *ibdâ'*, *ihtirâ'* ve *fiil* ifadelerinin eş anlamlı olduğu şeklinde bir görüşü aktarmakla birlikte bu görüşe katılmadığını söylemektedir. Zebîdî'ye göre bu ifadeler farklı anlamlara gelmektedirler.⁵⁹

İhyâ metninde geçen ibârelerin farklı kullanımına Arap şiirinden örnekler vererek gösterme şeklindeki açıklamaların örneği ise kelâm bahislerinde geçen bir ibârenin şerhinde görülmektedir. Gazzâlî, kelâm sıfatını, imanın ikinci rûknü olarak ifade ettiği ilâhî sıfatlar bahsinde ele almaktadır. Allah Teâlâ'nın; kendi zâtıyla kâim, ses ve harflerden oluşmayan, başkasınıninkine benzemeyen bir kelâm ile mütekellim olduğunu ifade eden Gazzâlî, gerçek kelâmın kelâm-ı nefsî olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre harflerin kesilmesiyle oluşan sesler ise tıpkı zaman zaman hareket ve işaretlerin de delâlet etmesi gibi kelâma delâlet eder. Hakiki kelâmın kelâm-ı nefsî olduğunu

⁵⁸ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 110.

⁵⁹ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 162.

savunan Gazzâlî bu gerçeği cahil kimselerin nasıl olup da görmediğine şaşırıldığını söylemektedir. Burada cahil kimseler olarak ifade ettiğimiz ibâre metinde *tâifetün mine'l-ağbiyâ*' şeklinde geçmektedir.⁶⁰ Zebîdî *ağbiyâ*' lafzının *ğabâ*'nın çoğulu olup "hiçbir şey anlamayan aptal kimse" anlamına geldiğini belirtmektedir. *el-ğabâve* kelimesinin aslının gaflet ve cehâlet olduğunu söyleyen Zebîdî bunun terkinin *el-hafâ*' kelimesi ile yapıldığını belirttikten sonra bahsi geçen ifadenin bu kullanımına Arap şiirinden "Anlayışı kıt olan kimseye gizli kaldıysam kör bir gözün beni görmemesi geçerli bir özürdür" anlamındaki şu beyiti örnek göstermektedir:

Ve izâ hafîtu 'ala'l-ğabiyyi fe 'âzirun

En lâ terânî mukletün 'umyâ'u⁶¹

1.1.1.2. Dil Âlimlerinin Görüşlerine Başvurarak Açıklama

Kelimelere yüklenen anlamın değişmesiyle ibârelerin mânâsında da farklılıklar meydana gelmektedir. Şerh türü eserlerde de asıl metinde geçen ibârelerin dil bakımından tahlili yapılırken dil âlimlerinin görüşlerine yer verilmesi kullanılan ibârelere yüklenen anlamlar arasındaki farklılıkların görülmesini sağlamaktadır.

Kendisi de bir dil âlimi olan Zebîdî metindeki ibâreleri dil bakımından incelerken farklı dil âlimlerinin görüşlerinden de yararlanmaktadır. Bunun ilk örneği yine *Kitâbü kavâ'id*'l-'akâid'in başındaki hamdelede geçen ifadelerin şerhinde görülmektedir. Gazzâlî burada Ehl-i sünneti yakîn nuru ile diğer gruplardan ayırdığı ve Ehl-i hakkı (rahtu'l-hakk) dinin rükünlerine iletmek suretiyle tercih ettiği için Allah'a hamd etmektedir. Ehl-i hakkı ifade ederken *İhyâ* metninde *raht* kelimesi kullanılmıştır.⁶² Zebîdî bu kelimeyi İbnü's-Sikkât (ö. 244/858), el-Esma'î (ö. 216/831) ve İbn Fâris (ö. 395/1004) gibi Arap dilcilerinin görüşleri ile açıklamaktadır. Zebîdî'nin yaptığı nakle göre İbnü's-Sikkât bu kelimenin on kişiden oluşan gruplar için kullanıldığı görüşünderken el-Esma'î *Kitâbü'l-Mesâdir*'inde kelimenin on ilâ kırk kişilik gruplar için kullanıldığını ileri sürmektedir.⁶³

⁶⁰ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 109.

⁶¹ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 146.

⁶² Gazzâlî, *İhyâ*, I, 104.

⁶³ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 86.

Allah'ın varlığının naklî delilleri bahsinde zikredilen Bakara suresinin 164. âyetinde geçen *el-fülk* kelimesine yapılan açıklamalar bu konuda gösterilebilecek bir diğer örnektir. Gazzâlî'nin ifade ettiği üzere Ehl-i sünnete göre şehâdet kelimesinin içerdiği dört hakikat aynı zamanda imanın rükünlerini oluşturmaktadır. Gazzâlî *Kitâbü kavâ'idi'l-'akāid*'i bölümlere ayırırken Ehl-i sünnetin bu görüşünden hareket etmekte ve imanın rükünlerini; Allah'ın zâtını bilme, ilâhî sıfatlar, ilâhî fiiller ve semî konular şeklinde dört kısma ayırmakta bunların her birini de onar asılda ele almaktadır. *İhyâ müellifi* imanın ilk rükünü olan Allah'ın zâtını bilme bahsine Allah'ın varlığına işaret eden naklî delilleri zikrederek başlamaktadır.⁶⁴ Zebîdî de bu delillerde geçen anlamı kapalı kelimeleri açıklamaktadır. Bu bağlamda zikredilen delillerden biri de “Kuşkusuz, göklerin ve yerin yaratılışında, gece ve gündüzün değişmesinde, insanlara fayda veren yüklerle denizde seyreden gemilerde, Allah'ın gökten indirerek onunla ölü haldeki toprağa can verdiği ve orada her çeşit canlının yetişmesini sağladığı yağmurda, rüzgârları ve gökle yer arasında emre hazır bekleyen bulutları evirip çevirip yönlendirmesinde aklını işleyen bir topluluk için elbette nice deliller vardır”⁶⁵ mealindeki âyettir. Zebîdî âyette geçen ve gemi anlamına gelen *el-fülk* kelimesinin tekil olduğunu ve bunun çoğulunun kuralsız olduğunu (cem'-i teksir) belirttikten sonra kelime hakkında Arap dilcilerinden Ahfeş-i Ekber (ö. 177/793)⁶⁶ ve Sîbeveyh'in (ö. 180/796) görüşlerini aktarmaktadır. Ahfeş'e göre tıpkı kenar anlamına gelen *cenb* ve felç anlamına gelen *şelal* kelimelerinde olduğu gibi bu kelimenin tekili ve çoğulu da ortaktır. Zebîdî'nin aktardığına göre Sibeveyh ise kelimenin *el-fülkân*

⁶⁴ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 105.

⁶⁵ el-Bakara 2/164.

⁶⁶ ‘İyi göremeyen küçük gözlü kimse’ anlamına gelen Ahfeş sözcüğü gözleri iyi görmediği için ondan fazla dil âlimine verilen bir isimdir. Kelime birden fazla âlime nisbet edilmesine rağmen sadece Ahfeş denilince şöhretinin yaygınlığından dolayı Ahfeş-i Evsat (ö.215/839) akla gelmektedir. (M. Yaşar Kandemir, “Ahfeş”, *DİA*, I, 524.) *el-fülk* kelimesinin izahı ile ilgili nakilde bulunurken Şârih sadece Ahfeş ismini kullanmıştır. Ancak Zebîdî'nin zikrettiği Ahfeş'in Ahfeş-i Ekber (ö. 177/793) olması gerektiği düşünülmektedir. Zira Şârih, Sîbeveyh'ten önce Ahfeş'in görüşünü zikretmekte ve Sibeveyh'in Ahfeş'in görüşünü reddettiğinden bahsetmektedir. Bu ise bahsi geçen Ahfeş'in Sîbeveyh'ten önce veya onunla aynı dönemde yaşamış olmasını gerektirmektedir.

şeklinde tesniyesini getirerek Ahfeş'in görüşünü reddetmiştir.⁶⁷

1.1.1.3.Eş Anlamlıları Zikrederek Açıklama

Bir dilde bulunan eş anlamlı kelimelerin çokluğu o dilin zenginliğine işaret etmektedir. Zira eş anlamlı kelimeler, dilde ifade çeşitliliğine imkân sağlamaktadır. Bu yüzden asıl metinde geçen lafızların eş anlamlılarını zikrederek şerh etme metodu, metnin anlaşılmasını kolaylaştırdığı gibi yazıldığı dilin zenginliğini de ortaya koymaktadır.

Zebîdî de *İhyâ*'daki kelimeleri şerh ederken onları eş anlamlıları ile açıklama yöntemini pek çok yerde kullanmaktadır. *el-iktidâ*' kelimesine yapılan şerh buna örnek olarak gösterilebilir. Gazzâlî, *Kitâbü kavâ'idil-'akâid*'in başında Ehl-i hakka Hz. Peygamber'in yolunu izlemeyi (*el-iktidâ*) ve şerefli kimselerle beraber olmakla teselli bulmayı (*et-te'siye*) nasip ettiği için Allah'a hamd etmektedir. Bunu ifade ederken birini örnek alma ya da birinin tuttuğu yolu izleme anlamındaki *el-iktidâ*' ve teselli bulmak anlamındaki *et-te'essî* kelimelerini kullanmaktadır.⁶⁸ Zebîdî, *el-iktidâ*' kelimesini bir yol izleme veya boyun eğme anlamına gelen *el-ittibâ'* lafzıyla açıklamaktadır. *et-te'siye* ibâresini ise *el-iktidâ*', örnek mânâsındaki *el-üsve* ve taklit edilecek model anlamındaki *el-kudve/el-kıdve* kelimeleri ile açıklamaktadır. *et-te'siye* lafzının gâib olana boyun eğme (*ittibâ'*) anlamına geldiği şeklindeki yoruma yer veren Şârih; kelimeye bu anlamın kim/kimler tarafından verildiğini belirtmeyip meçhul sîga (*kîle*) kullanarak nakilde bulunmaktadır.⁶⁹

Allah'a cihet atfedilmesinin imkânsızlığı bahsinde de eş anlamlı kelimelerle açıklama yapıldığı görülmektedir. Gazzâlî'ye göre yönler, insanın yaratılmasına bağlı olarak sonradan var olmuşlardır. Çünkü insanın başı yukarı, ayakları aşağı yönün elleri ise sağ ve sol yönlerinin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. *İhyâ* müellifine göre eğer insan bu şekilde yaratılmayıp dünya gibi yuvarlak yaratılsaydı bahsi geçen cihetler de var olmayacaklardı. Bu yüzden cihetlerin hâdis olduğunu belirten Gazzâlî, sonradan var olma (*hudûs*) ifade ettiği için Allah'a herhangi bir cihet atfedilemeyeceğini

⁶⁷ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 89.

⁶⁸ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 104.

⁶⁹ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 86-87.

savunmakta ve O'na cihet atfedilmesi durumunda Allah'ın ya âlemlerle aynı büyüklükte ya âlemlerden daha küçük veya daha büyük olması gerekeceğini söylemekte ve bu üç durumun da imkânsızlığını ortaya koymaktadır. Allah'a bir yön nisbet edilmesi durumunda O'nun âlemlerle aynı büyüklükte olması gerekeceğini söylerken Gazzâlî 'karşı karşıya olmak' anlamındaki *muhâzâ* kelimesini kullanmaktadır.⁷⁰ Zebîdî, bu lafzı yine aynı anlamı taşıyan *el-mukâbil* lafzıyla açıklamaktadır.⁷¹

Eş anlamlı kelimelerin zikriyle yapılan açıklamalara verilebilecek bir diğer örnek Allah'ın bütün fiillerin yaratıcısı olduğu bahsinde görülmektedir. Kulun, fiilini kendi kesb etmesiyle birlikte fiilin Allah'ın kudreti, irâdesi ve meşfeti dışına çıkamayacağını savunan Gazzâlî bu görüşünü desteklemek için önce naklî ardından aklî deliller getirmektedir. Bu aklî delillerden birinde günah ve suçların Allah'ın irâdesinde mi yoksa İblis'in irâdesinde mi olduğunu sorgulamaktadır. Gazzâlî'nin ifadesine göre eğer günah ve suçları Allah irâde etmeyip kötü görseydi ve O'nun aksine Allah'ın düşmanı olan İblis bunları irâde etseydi bu durumda düşmanın irâdesi Allah'ın irâdesinin üstünde olurdu. Gazzâlî yücelik ve kerem sahibi Allah Teâlâ'nın yüce rütbesinin böylesi bir rütbeyle düşürülmesinin câiz olmadığını "Bir köyün reisinin düşmanı, ondan daha güçlü ve köyde reisten daha fazla irâde sahibi olursa köyün reîsinin, reislik mertebesini küçük görerek istifa edeceği," örneğiyle kıyaslayarak açıklamaya çalışmaktadır. Bu şekilde Gazzâlî, kulun fiillerini yine kulun yarattığını ileri sürenlerin görüşünü nefyetme bâbında Allah'ın yüce mevkiisini düşük rütbeli kimselerin bile beğenmeyeceği bir dereceye düşürmenin mümkün olmayacağını ifade etmektedir. Gazzâlî verdiği bu örnekteki ibârede geçen köyü ifade etmek için *dî'a* kelimesini kullanmaktadır.⁷² Zebîdî ise bahsi geçen kelimeyi eş anlamlısı olan *karye* lafzını zikrederek açıklamaktadır.⁷³

Eş anlamlı kelimeleri kullanarak sadece birer kelime ile yapılan açıklamalar burada tamamı zikredilemeyecek kadar fazladır. Bu yüzden bu türdeki açıklamalara son bir

⁷⁰ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 107.

⁷¹ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 104.

⁷² Gazzâlî, *İhyâ*, I, 111.

⁷³ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 174.

örnek daha vermek yeterli olacaktır. Bu konudaki son örnek *Risâletü'l-kudsiyye*'deki fiiller bahsinden ve *Kitâbü kavâ'idü'l-'akâid*'in de ana başlıklarını oluşturan imanın rükünlerinin üçüncüsü olan Allah'ın fiilleri bahsinden gösterilebilir. *Risâletü'l-kudsiyye*'de bütün varlıkların Allah'ın fiili ile meydana geldiğini ileri süren Gazzâlî, yaratma (halk), ihtirâ' ve kulları mükellef kılmanın O'na vâcib olmadığını söyleyerek bu hususların O'nun fazlından olduğunu ileri sürmektedir. Ayrıca Allah Teâlâ'nın herhangi bir zorunluluktan dolayı değil yine fazlından dolayı nimetler verdiğini belirtmektedir. Gazzâlî yaratma ve mükellef kılmanın O'nun lütfu olduğunu ifade ederken *mütefaddil* kelimesini, nimetlerin O'nun lütfundan olduğunu söylerken ise *mütetavvil* kelimesini kullanmaktadır.⁷⁴ Zebîdî ise, her iki kelimenin aynı anlama geldiğini belirtmektedir. Bu iki kelime Allah'ın esmâ-i hüsnâsı arasında bulunmamasına rağmen Zebîdî, *zü'l-fadli'l-'azîm*⁷⁵ ve *zü't-tavl*⁷⁶ ifadelerinin bu iki isme işaret ettiğini ileri sürmektedir. Şârih bu iki kullanımda da bahsi geçen kelimelerin lütf anlamına geldiğini belirtmektedir. Zebîdî'nin ifadesine göre eğer *tavl* kelimesi zenginlik ve güç sahibi anlamında ele alınırsa o zaman *zü't-tavl* ifadesi ezeli isimlerden biri olacaktır. Çünkü Şârih'in de belirttiği gibi Allah Teâlâ ezelde de zengin (ganiyy) ve kadirdir. Ancak Zebîdî'ye göre eğer bu kelime, kullara verilen lütuflar ve nimetler mânâsında ele alınırsa o zaman *zü't-tavl* ifadesi Allah'ın fiillerinden türeyen vasıflar anlamına gelecektir.⁷⁷

Gazzâlî'nin *mütefaddil* ve *mütetavvil* kelimelerini Allah'ın fiilleri bahsinde tekrar kullanması üzerine Zebîdî de bu iki kelimenin anlamına öncekinden daha kısa da olsa yer vermektedir. Allah'ın fiillerini bilme bahsini on asılda ele alan Gazzâlî dördüncü fasılda yaratmanın Allah'ın fazlı olduğunu savunmaktadır. Gazzâlî, Allah Teâlâ'nın yaratma fiilinde olduğu gibi kullarını sorumlu tutmak suretiyle de lütufta bulunduğunu ileri sürmektedir. Ancak yaratma sebebiyle O'nun lütufta bulunduğunu ifade etmek için *mütefaddil* kelimesini kullanırken kullarını sorumlu tutarak lütufta

⁷⁴ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 91.

⁷⁵ Âl-i İmrân 3/74, el-Enfâl 8/29, el-Hadîd 57/29, el-Cuma 62/4.

⁷⁶ el-Mümin 40/3.

⁷⁷ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 33.

bulduğunu ifade etmek için *mütetavvil* kelimesini kullanmaktadır.⁷⁸ Zebîdî önceki açıklamalarına ilave olarak, *mütetavvil* kelimesinin kökünün *tavela*'dan geldiğini belirtmekte ve lütuf demek olan *fadl* anlamına geldiğini söylemektedir. Ayrıca *mütetavvil* lafzının da *mütefaddıl* mânâsında kullanıldığını ifade ederek bu iki kelimenin aynı anlama geldiğini vurgulamaktadır.⁷⁹

1.1.1.4. Yaygın Anlamı Dışında Kullanılan Kelimeleri Açıklama

Şerh türünde yazılan eserlerin dil tahlili yapma şeklindeki işlevi; sarf, nahiv ve belâgat tahlillerinin yapılması, bilinmeyen kelimelerin ve nâdir kullanımların açıklanması şeklinde yerine getirilebilmektedir.⁸⁰ Bir dildeki kelimelerin kullanımı, zaman içerisinde değişebildiği gibi kelimenin yerini bir başkası da alabilmektedir. Bu yüzden asıl metinde geçen kullanımı yaygın olmayan kelimelerin veya yaygın anlamı dışında kullanılan kelimelerin açıklanması metnin anlaşılması için önemli görülmektedir.

İhyâ metninde geçen kelimelerden bazılarının yaygın anlamı dışında kullanılması sebebiyle ibârelerin anlaşılması zorlaştığından Şârih, Gazzâlî'nin bu ibârelerden kastının ne olduğunu açıklamaktadır. 'Allah'tan başka ilâh yoktur' (Lâ ilâhe illallah) lafzının anlamını tam bir şekilde anladığı için Ehl-i sünnetin övüldüğü ibârelerde bu tür açıklamaların bir örneği görülmektedir. Gazzâlî, 'Allah'tan başka ilâh yoktur ve Muhammed O'nun elçisidir' (Lâ ilâhe illallah Muhammedün resûlullah) ibâresinin kapsadığı rükün ve asıllar tam olarak ihâta edilmeden bu ibârenin faydasız bir sözden öte bir anlam taşımayacağını farkında olan Ehl-i sünneti bu farkındalığından dolayı övmektedir.⁸¹ Zebîdî, burada Gazzâlî'nin kullandığı 'ihâta etmek' lafzını 'tam olarak bilmek' (el-ma'rifetü't-tâmme) şeklinde açıklamaktadır. Rükün ve asıllar şeklinde çevirdiğimiz ibâre ise *İhyâ*'da eksenler ve asıllar anlamına gelen *el-ektâb ve'l-usûl* sözleriyle ifade edilmektedir. Zebîdî bu ifadenin yine eksen anlamındaki *kutbu'r-rahâ* şeklinde de kullanıldığını belirttikten sonra bahsi geçen ibâreden kastedilenin usûl ve

⁷⁸ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 111.

⁷⁹ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 178.

⁸⁰ Kaya, "Şerh", *DİA*, XXXVIII, 561.

⁸¹ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 105.

rükünler olduğunu söylemektedir.⁸²

Zebîdî'nin dil açısından ibârelere yaptığı açıklamalar, yukarıda örnekleri verildiği üzere kelimenin sadece eşanlamlısını verme veya metinde geçen ifadenin farklı sîgasını zikretme şeklinde tek kelimelik kısa açıklamalardır. *Kitâbü kavâ'idî'l-'akâid*'in başında Ehl-i sünnet'in selef-i sâlihînin yolunu izleme ve aklın gerektirdiklerine uyma saadetine mazhâr kılındıkları için Allah'a hamd edildiği ifadelerde bu tür kısa açıklamaların bir örneği görülmektedir.⁸³ Gazzâlî'nin burada 'aklın gereklerini' ifade etmek için kullandığı *min muktedeyâtî'l-'ukûl* lafzındaki *min muktedeyât* lafzını Zebîdî, *mimmâ* (min mâ) *tektedîhi* şeklinde zikretmektedir.⁸⁴

Gazzâlî'nin imanın ikinci rükününü oluşturduğunu belirttiği Allah'ın sıfatları bahsinden konuyla ilgili farklı bir örnek gösterilebilir. Bu bahsin beşinci aslını oluşturan sem' ve basar faslında Gazzâlî, fikir ve vehimlerde gizli olan şeylerin dahi O'nun tarafından görülebileceğini belirtmektedir. *İhyâ* müellifinin burada fikir ve vehimlerde gizli olan şeyi ifade ederken kullandığı ibâre *havâcisi'd-damîr ve hafâyâ* şeklindedir.⁸⁵ Zebîdî, bu ibârede geçen *havâcis* kelimesinin müfredini (hâcis) zikrederek kelimeyi "akla ve zihne gelen şey" şeklinde açıklamaktadır.⁸⁶

Şerhte kullanımı yaygın olmayan kelimelerin farklı harfî cerlerle hangi anlamlara geleceğine dair izahlar da görülmektedir. Allah'ın varlığının delili bahsinin şerhinde bu türden bir açıklama yapılmaktadır. Daha öncede belirtildiği gibi Gazzâlî imanı dört rükne ayırmaktadır. Bu rükünlerin ilki olan Allah'ı bilme bahsine O'nun varlığına işaret eden naklî delilleri zikrederek başlamaktadır. Gazzâlî "Söyleyin öyleyse, (rahimlere) döktüğünüz meni nedir? Onu siz mi yaratıyorsunuz yoksa yaratan biz miyiz?"⁸⁷ mealindeki âyetleri bu bağlamda delil olarak göstermektedir. *İhyâ* müellifi az da olsa akli olan kimsenin bu âyetler üzerine düşündüğünde ve Allah'ın gökte ve

⁸² Zebîdî, *a.g.e.*, II, 87.

⁸³ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 104-105.

⁸⁴ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 87.

⁸⁵ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 109.

⁸⁶ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 142.

⁸⁷ el-Vâkı'a 56/58-59.

yerde yaratmış olduklarındaki olağanüstülüğe dikkatlice baktığında âlemde düzeni oluşturan yaratıcı bir ilâhın var olduğunu fark edeceğini ileri sürmektedir. Gazzâlî burada ‘az da olsa akıllı olan kimse’ ibâresini *men me‘ahu ednâ müsketen mine’l-‘akli* şeklinde ifade etmektedir.⁸⁸ Zebîdî bu ibâredeki *müsketen* kelimesinin okunuşunu belirterek kelimenin anlamını açıklamaktadır. Şârih’in ifadesine göre bahsi geçen kelimenin *mim* harfi dammeli okunmalıdır. *İthâfü’s-sâde*’deki açıklamalara göre *müsketiin* kelimesi; *leyse lehu müsketiin* (Onun akıllı yoktur) örneğinde olduğu gibi *lâm* harf-i ceriyle kullanıldığında ‘akıl’ anlamına gelmektedir. Aynı kelimenin, *leyse bihi müsketiin* (Onun kuvveti yok) örneğindeki gibi başına *bâ* harf-i ceri aldığında ise “kuvvet” anlamına geldiği belirtilmiştir.⁸⁹

1.1.2. Naklî Delillerin Lügavî Tahlili

Asr-ı saâdet döneminde Peygamber’in; Kur’ân-ı Kerîm’deki bazı meseleleri izah etmesi, kullanımı yaygın olmadığı için az bilinen kelimelerin anlamlarını belirtmesi ve Kur’an hükümlerini açıklaması şerh türü eserlerin işlevleri ile benzerlik göstermektedir. Bu yüzden şerh geleneğinin İslâm kültüründe Resûlullah döneminden itibaren başladığı, dil, belâgat, tarih gibi pek çok alanda kullanılan şerh türünün kaynağının Kur’ân-ı Kerîm’i ve onun icazını daha iyi anlamak için yapılan çalışmalara dayandığı ileri sürülmektedir.⁹⁰

Şerh geleneğini başlattığı ileri sürülen Kur’ân-ı Kerîm’in anlaşılması yönündeki çalışmaların bir benzeri şerhlerde de görülmekte ve şerh edilen metindeki naslar açıklamalara tabi tutulmaktadır. Bu açıklamalar naslar üzerinde dil tahlillerinin yapılması, naklî delillerin istişhad yönlerinin gösterilmesi, naslar hakkında gelenekte yapılan açıklamaların zikredilmesi, metinde zikredilen hadislerin tahriri gibi farklı şekillerde görülebilmektedir. Bu bölümde metinde geçen naslar üzerinde dil bakımından yapılan açıklamaların örneklerine yer verilecek, naklî delillerle ilgili yapılan diğer açıklamalar ileriki bölümlerde ele alınacaktır. *İhyâ Şârihi*’nin naklî delillere yaptığı dil tahlilleri ibârelerde bulunan anlaşılması zor lafızları açıklama, kelime tahlili ve irab yapma şeklindedir.

⁸⁸ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 105.

⁸⁹ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 89.

⁹⁰ Şensoy, “Şerh”, *DİA*, XXXVIII, 556.

İthâfî's-sâde'de naklî delillerdeki anlaşılması zor kelimelerin lügavî açıklaması sırasında bazı âlimlerin konuyla ilgili görüşlerine yer verilmektedir. Meselâ, arşa istivâ bahsinde *istivâ* kelimesi böyle bir açıklamaya tâbi tutulmaktadır. *Kitâbü kavâ'idî'l-'akâid*'de arşa istiva meselesi imanın ilk rüknü olan Allah'ın zâtını bilme bahsinde ele alınmaktadır. Gazzâlî, arşa istivâ ile arş üzerinde hâkim olmak anlamının kastedildiğini ileri sürmektedir. Ona göre "Rahman arşa istivâ etti"⁹¹ âyetindeki istivâ, sözlük anlamındaki gibi oturmak demek değildir. Çünkü kelimeyi sözlük anlamı ile Allah'a atfetmek teşbîhe götürmektedir.⁹² Zebîdî haberî sıfatlardan olan istivâ sıfatını dil açısından tahlil etmek ve farklı âlimlerin görüşlerine yer vermek suretiyle meseleyi açıklamaya çalışmaktadır. Zebîdî'nin aktardığına göre Câhız (ö. 255/869) istivânın mânâsının istila olduğunu iddia etmiş ve İbn Teymiyye (ö. 728/1328) *Kitâbu't-tevhîd* adlı eserinde onun bu iddiasını reddetmiştir.

Şârih'in aktardığı bir başka görüşte istivânın yedi âyette *lâm* harfi olmadan geçtiğine dikkat çekilmekte ve bu yüzden istivânın istilâ anlamına gelmeyeceği ileri sürülmektedir. Bu görüşe göre eğer istivâ, istilâ anlamına gelseydi kelime âyetlerde *lâm* harfiyle yani istilâ şeklinde gelirdi. İstivâ lafzının istilâ'dan daha makbul ve daha muhtasar olduğunu ileri süren bu görüşe göre bazı usulcülerin hakiki bir alâmet olarak gördüğü istivâ lafzında süreklilik yoktur. Şârih bu görüşlerden sonra istivâ ile istilâ arasındaki dil ve mânâ farklılıklarına yer vermektedir. Buna göre istivâ lafzı ifti'âl veznindedir ve kelimedeki *sin* harfi aslî bir harftir. *İstevlâ* kelimesi ise istif'âl vezninde olup buradaki *sin* harfi zâiddir ve velâyet anlamına gelmektedir. İstivâ ve istevlâ lafız ve mânâ olarak birbirinden farklı iki maddedir. Zebîdî'nin nakline göre istilâ bazen *hak* bazen de *bâtıl* olabilir ama istivâ sadece *hak* olabilir. Zebîdî'nin ifadesine göre istivâ; kemâl ve itidâl ile kendi kendine hâkim (kendi nefesine müstevî) olan için bir sıfat iken istilâ, başkaları için de kullanılabilen (müte'addiyetün ilâ gayrihi) bir sıfattır.

Şârih; mütekellimlerin, âyetin zâhirinin ifade ettiği teşbih içeren mânâyı ortadan kaldırmak için istivâ lafzını istilâ ile yorumladıklarını ve onların kelimeyi bu şekilde yorumlamadaki maksatlarının istevlâ lafzı ile yerine gelmediğini nakletmektedir.

⁹¹ Tâ Hâ 20/5.

⁹² Gazzâlî, *İhyâ*, I, 108.

İthâfî's-sâde'de belirtildiği üzere mütekellimlere göre teşbîhe düşmekten kaçınmak için zâhirî mânâ yerine mecâzî bir anlam kullanılmasına dikkat edilmelidir. Eğer istivâ kelimesinin sözlük anlamı esas alınırsa anlam kusurlu olabilir. Bu yüzden zâhirî mânâ dışında bir anlam vermek daha doğru olur. Nitekim Gazzâlî'nin de zikrettiği gibi şâir şiirinde *kad istevâ Bişr 'ale'l-'Irâk/min gayri seyfin ve demin mihrâk* (Bişr, Irak'a kılıç olmadan ve kan dökmeden hükmetti) demektedir. Eğer buradaki şiirde istivâ yerine istilâ kelimesi kullanılsaydı ifâdede bu güzellik olmazdı.

Zebîdî, isitvâ'yı istilâ şeklinde tefsir edenlere göre istivâ'dan kastın melikin kemâli olduğunu istilâ' kelimesinin ise bu mânâyı karşılamakta yetersiz kaldığını ifade etmektedir. Şârih'in belirttiği üzere "istivâ, istilâ" demektir" diyenler sözlükte istivânın iki mânâsı olduğunu ileri sürmektedirler. Birincisi; hakk ve kemâl ifâde eden istilâ'dır ki bunun da üç mânâsı vardır. Oysa istilâ'nın tek bir anlamı vardır. Şârih'in nakline göre mütekellim; istivâ'yı istilâ' diye tefsir ederken üç mânâyı kasteder. Birincisi; cisimlere ait olan sıfatlardan tenzih edilmekle beraber Allah'ın nitelendiği vasfın bizim anlayışımızda bir kusur ifade etmesi ihtimalinden dolayı O'na atfedilmesi câiz olmayan vasıfların te'vîl edilmesi gerektiği anlamdır. İstilâ'nın sözlükteki ikinci anlamı; oturmaktır (el-cülûs ve'l-ku'ûd) ki Allah Teâlâ, cisim olmayı çağrıştıran bu anlamdaki istilâ ile nitelenmekten münezzehtir. Nitekim *ku'ûd* kelimesini Allah'a atfetmekle birlikte bu kelime ile cisimlerin nitelendiği sıfatı kastetmediğini söyleyen kimse dil kurallarına uymadığından bu kimsenin söylediği şey yanlıştır. Ayrıca şerhteki ifadeye göre "Allah arşa istivâ etti" lafzı istivânın hudûsunu değil arşın hâdis oluşunu ifâde eder.⁹³

Zebîdî'nin *İhyâ*'da zikredilen naklî delilleri lügavî olarak şerh etme yollarından biri, delil olarak zikredilen naslardaki kelimelerin tanımını yaparak açıklamaktır. Allah'ın sıfatları bahsinde bu yolla yapılan bir açıklama görülmektedir. İlim sıfatını ele alırken her şeyin O'nun ilmi dâhilinde olduğunu ileri süren Gazzâlî, "Yaratan bilmez mi? O, en gizli şeyleri bilir, (her şeyden) hakkıyla haberdardır (ve hüve'l-latîfu'l-habîr)"⁹⁴ mealindeki âyeti delil olarak zikretmekte ancak âyet hakkında herhangi bir açıklama

⁹³ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 106-107.

⁹⁴ el-Mülk 67/14.

yapmamaktadır.⁹⁵ Zebîdî ise, âyetteki *lutf* ve *habîr* lafızlarını açıklayarak daha anlaşılır kılmaktadır. Şârih'e göre incelik (*rıfk*); fiil, lütuf ve idrâk ile birleşince *lutf*'un anlamı tam olur. *Lutfun*, ilim ve fiildeki kemâlinin sadece Allah nezdinde gerçekleştiğini belirten Zebîdî gizli şeylerin dahi Allah tarafından apaçık şekilde bilinmekte olduğunu söylemektedir. Şârih, Allah Teâlâ'nın fiilindeki *lutfu* sadece O'nun fiillerindeki ayrıntı ve incelikleri bilenler anlayabildiği için Allah'ın fiillerindeki *rıfk* ve *lutfun* sınırlandırılmayacağını ileri sürmektedir. Zebîdî'ye göre fiiller hakkındaki bilginin genişliği ölçüsünde *latîf* isminin anlamı da genişleyecektir. Şerhteki ifadeye göre *habîr* ise; bâtinî haberlerin kendisine gizli kalmadığı zâttır. Allah'ın mülkünde O'ndan habersiz tek bir zerreciğin bile ne hareket edebileceğine ne de hareketli iken sükûna uğrayabileceğine dikkat çeken Zebîdî, *habîr* lafzının alîm anlamına da geldiğini ifade etmektedir. Şârih, ilmin gizli bâtinî şeylere izâfe edildiğinde *hibre* diye isimlendirileceğini, bu bilgiye sahip olana da *habîr* denileceğini belirtmektedir.⁹⁶

Zebîdî, metinde geçen nasları şerh ederken anlaşılması zor kelimeleri açıklamak ve tahlil etmekle kalmayıp gerektiğinde ibârelerin irabını da yapmaktadır. Bunun bir örneği *Kitâbü kavâ'idî'l-'akâid*'in ilk rûknünü oluşturan Allah'ın zâtını bilme bahsinde görülmektedir. Gazzâlî, bu başlık altında Allah'ın varlığını, kadîm ve bâkî oluşunu ele aldıktan sonra O'nun cevher, cisim ve araz olmadığını ispata çalışmaktadır. Allah'ın araz olmadığını açıklarken O'nun hiçbir şeye benzemediği ve hiçbir şeyin de O'na benzemediğini ispat için "O'nun benzeri hiçbir şey yoktur" mealindeki *Leyse ke mislihi şey'un*⁹⁷ âyetini zikretmektedir.⁹⁸ Âyette Allah Teâlâ'ya benzeyen ve eş olan hiçbir şeyin olmamasının kastedildiğini söyleyen Zebîdî buradaki *misl* lafzının Zât-ı mukaddese işâret ettiğini belirtmektedir. Şârih'e göre, âyetin başı tenzih ifâde etmektedir. Bu bakımdan âyet Allah Teâlâ'yı, O'na lâıyk olmayan sıfatlarla niteleyerek âcizleştiren Mücessime'nin görüşünü ret anlamı taşımaktadır. Zebîdî, âyetin sonunun ise ispat sadedinde olduğunu ve O'nun bütün

⁹⁵ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 108.

⁹⁶ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 138.

⁹⁷ eş-Şûrâ 42/11.

⁹⁸ Gazzâlî, *İhyâ*, 107.

sıfatlarını nefyeden Muattıla'ya cevap niteliği taşıdığını ileri sürmektedir.⁹⁹ Şârih, âyeti dil bakımından tahlil ederken Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin (ö. 429/1037-38)¹⁰⁰ görüşlerinden faydalanmış ve ondan nakillerde bulunmuştur. Zebîdî'nin naklettiğine göre Ebû Mansûr et-Temîmî, Müşebbihe'den bazısının benzerliğin hem ispatını hem de nefyini ifâde ettiği için bu âyete itirazlar yönelttiklerini söylemektedir. et-Temîmî'ye göre Müşebbihe'nin, âyeti bu şekilde anlaması onların Arap dili hakkındaki cehaletinden kaynaklanmaktadır. Çünkü Araplar bazen benzerliği arttırmak için ihtiyaç olmadığı halde ibâreye zâid bir *kâf* harfi ilâve ederler. Meselâ Arapça'da *a'rifke heyyinen 'âcizen* (Seni önemsiz âciz bir kimse olarak tanıyorum) denilebileceği gibi benzerliğin arttırılması için bir *kâf* harfi eklenerek *a'rifke ke heyyini'l-'âciz* şeklinde de cümle kurulabilir.

Zebîdî; konuyu daha açık hale getirmek için et-Temîmî'nin şiirlerden verdiği diğer örnekleri de aktarmaktadır. “Savaşta öldürülenler hurma dalı gibidir. Başaklar ve yağan yağmur onları örter” anlamındaki *ve katlâ ke misli cüzû'u'n-nahîl/teğaşşâhüm müsbilün münhemir* beytinde şâir savaşta öldürülenleri hurma dalına benzetmektedir. Temîmî benzerliği arttırmak istediği için şâirin zâid bir *kâf* harfi eklediğine dikkat çekmektedir. Temîmî'nin verdiği bir diğer örnek *fesuyyirû ke misli 'asfin me'kûl* şeklindedir. Burada da yenilmiş buğday sapına benzerliği arttırmak için yine *kâf* harfinin eklendiği görülmektedir. Temîmî, iki *kâf* harfinin birden kullanıldığı *ve sâliyâti kekemâ yü'esfeyn* şeklinde bir başka örneğe yer vermektedir. Bu örnekte de kap ısıtmak için ateş üzerine konan üç taşın benzerliğin tekidi için iki *kâf* harfi kullanılmıştır. Temîmî *leyse ke mislihi şey'un* âyetindeki *kâf* harfinin de bu örneklerde olduğu gibi sadece benzerliği arttırma anlamı taşıdığını ve zâid olduğunu belirtmektedir.¹⁰¹

⁹⁹ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 102.

¹⁰⁰ Zebîdî; Abdülkâhir el-Bağdâdî'den, et-Temîmî nisbesiyle bahsetmektedir. Onun et-Temîmî ile kastettiği kişinin Bağdâdî olduğu, Bağdâdî'ye ait eserleri et-Temîmî ismi ile ona nisbet etmesinden anlaşılmaktadır. Bundan sonra bu çalışmada da Zebîdî'nin tercihi uygun olarak Bağdâdî'den et-Temîmî diye bahsedilecektir.

¹⁰¹ el-Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Muhammed b. Abdullah et-Temîmî, *el-Esmâ ve's-sıfât* (thk. Muhammed Aruçi), (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul: MÜSBE, 1415/1994, s. 141-142; Zebîdî, *a.g.e.*, II, 101-102.

İhyâ'da zikredilen nasları irab yoluyla şerh etme şeklinde açıklamanın bir başka örneği yine Allah'ın zâtını bilme bahsinde ele alınan rü'yetullah meselesinde görülmektedir. Gazzâlî, Allah Teâlâ'nın suretten, miktardan ve bir yönde bulunmaktan münezzeh olmakla birlikte âhirette görülebileceğini ileri sürmektedir. Bu görüşüne delil olarak da “Yüzler vardır ki, o gün ıslıl ıslıl parılayacaktır. Rablerine bakacaklardır” mealindeki *vücûhun yevmeizin nâdırâ ilâ rabbihâ nâzira*¹⁰² âyetini zikretmektedir.¹⁰³ Gazzâlî'nin sadece bir delil olarak zikretmekle yetindiği âyeti Zebîdî, dil tahlili yaparak ve farklı âlimlerin âyet hakkındaki yorumlarına yer vererek şerh etmektedir.

Şârih, âyette geçen *ilâ rabbihâ nâzira* ifadesini ‘başkasına dikkat etmeyerek sadece O'nun yüzünü incelemeye dalmak’ şeklinde yorumlamaktadır. Âyette mamûlün âmilden önce gelmesinin hasr için olduğunu ve bu durumda mânânın ‘Rabbe bakmak suretiyle şeref kazanmak’ anlamına geldiğini söyleyen Zebîdî konu hakkında Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin (ö. 710/1310) görüşlerine de yer vermektedir.¹⁰⁴ Zebîdî'nin de naklettiği gibi Nesefî'ye göre *en-nazar* kelimesi hazf olunmuş *el-vech* kelimesine muzaaf olup sadece göz ile bakmak anlamına gelmektedir. Nesefî, âyetin bu şekilde anlaşılması durumunda Mu'tezile'nin âyete verdiği ‘Rabbin nimetini bekleyerek’ şeklindeki anlamın yanlış olduğunun ortaya çıkacağını ileri sürmektedir. Çünkü Nesefî'ye göre el-Ezherî'nin (ö.370/980) *et-Tehzîbu'l-luga* adlı eserinde belirttiği gibi *nazar* kelimesi ile beklemek anlamındaki *el-intizâr* kastedilseydi o zaman *nazar* kelimesi *el-vech* lafzına bağlanamaz ve *ilâ* harf-i ceri ile de geçişli yapılamazdı. Nitekim “...bakayım elçiler ne (gibi bir sonuç ile) dönecekler” mealindeki *fenâziratün bime yerci'u'l-murselûn*¹⁰⁵ âyetinde kelime *bâ* harf-i ceri ile kullanılmış ve ‘beklemek’ (muntaziratün) anlamına gelmiştir. Nesefî, *en-nazar* kelimesine *el-intizâr* anlamı verilerek âyetin ‘âhiretteki nimetlere ulaşmayı beklemek’ şeklinde yorumlanmasının ‘ölümü beklemek’ mânâsına geleceğinden âyete bu anlamı

¹⁰² el-Kıyâme 75/22-23.

¹⁰³ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 108.

¹⁰⁴ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 113.

¹⁰⁵ en-Neml 27/35.

vermenin kötü olduğunu ileri sürmektedir.¹⁰⁶

Naklî deliller üzerinde yapılan dil tahlillerinin bir başka örneği, herşeyin yaratıcısının Allah olduğunu ispat sadedinde zikredilen âyetin şerhinde görülebilir. *İhyâ* müellifi kulların bütün fiillerinin yaratılmış (mahluk) olduğunu ve Allah'ın kudretine bağlı olarak (müte'allikaten bi kudretihi) ortaya çıktıklarını savunmakta ve bu görüşüne âyetlerden deliller getirmektedir. Bu naklî delillerden biri de "Oysa Allah sizi de yaptığımız şeyleri de yaratmıştır" mealindeki *vallâhu halakaküm ve mâ te'melûn*¹⁰⁷ şeklinde ifade edilen âyet-i kerimedir.¹⁰⁸ Zebîdî bu âyeti şerh ederken âyette geçen *mâ* harfinin *mâ-i masdariyye* mi yoksa *mâ-i mevsûle* mi olduğu şeklinde gelenekte de var olan tartışmalara yer vermektedir. Bunu yaparken farklı âlimlerin fikirlerini de dile getirmekte ve zikredilen farklı görüşlere göre âyetin anlamının nasıl değiştiğini ortaya koymaktadır.

Zebîdî; âyet-i kerîmede Hz. İbrahim'in, elleriyle taşlara şekil vererek yaptıkları putlara tapan kavmine karşı çıkmasının anlatıldığını belirterek âyeti açıklamaya başlamaktadır. Daha sonra âyette geçen *mâ* harfinin *mâ-i masdariyye* veya *mâ-i mevsûle* oluşuna göre âyetin delâlet ettiği hususun da değiştiğine işaret etmektedir. Zebîdî'nin de ifade ettiği üzere eğer âyette geçen *mâ* harfi *mâ-i masdariyye* olarak kabul edilirse âyetin mânâsı "Allah sizin amellerinizi yarattı" şeklinde olur ve kulların fiillerinin yaratılmış olduğu ortaya çıkar. Şârihin nakline göre Arap dili âlimlerinden Sîbeveyh bu görüşü benimserken Mu'tezile bu yoruma karşı çıkmıştır.

Mu'tezile'ye göre âyet, Hz. İbrahim'in elleriyle yonttukları taşlara tapan kavmine karşı çıkmasını (inkârını) ifade eder. Bu durumda âyet 'Allah'ın, putları yontan kavmi ve yontulmuş putları yaratması' anlamına gelir. Mu'tezile delil olarak getirilen âyeti bir önceki âyette geçen *ete'budûne mâ tenhitûne* (yonttuğunuz şeylere mi

¹⁰⁶ en-Nesefî, Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd, *Şerhu'l-'Umde fi 'akîdeti ehli's-sünne ve'l-cemâ'a/el-İ'timâd fi'l-i'tikâd* (thk. Abdullah Muhammed Abdullah İsmâil), Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, 1432/2012, s.218; Zebîdî, *a.g.e.*, II, 113.

¹⁰⁷ es-Saffât 37/96.

¹⁰⁸ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 110.

tapıyorsunuz?)¹⁰⁹ ifadesiyle de ilişkilendirerek yorumlamaktadır. Bu yüzden Mu‘tezile, âyetteki *mâ’nın* mâ-i masdariyye olarak kabul edilmesi durumunda yontulan putlara tapınmanın inkârı ile bahsedilen kavmin amellerinin yaratılması arasında uygunluk olmayacağından buradaki inkârın yani Hz. İbrahim’in kavmine karşı çıkışının olumsuz kılınacağını (nefyedileceğini) ileri sürmektedir. Dolayısıyla iki âyet arasındaki ilişkiyi dikkate alan Mu‘tezile âyete “Kendi eyleminizle (amelinizle) puta dönüştürdüğünüz yontulmuş taşlara mı tapıyorsunuz? Oysa sizi de taptığınız bu yontulmuş putları da yaratan Allah’tır” anlamını vermektedir.¹¹⁰

Zebîdî, Teftâzânî’nin (ö. 792/1390) *Şerhu’l-‘Akâid* adlı eserinden konuyla ilgili görüşlerini aktararak meseleyi daha anlaşılır kılmaya çalışmaktadır. Buna göre Teftâzânî ve *mâ te‘melûn* ifadesindeki *mâ’nın* mâ-i masdariyye olarak kabul edilmesi durumunda hazf edilmiş bir zamire ihtiyaç duyulmayacağından anlamın ‘*ameleküm* şeklinde olacağını mâ-i mevsûle olarak kabul edilmesi durumunda ise ifadenin *ma‘mûleküm* anlamına geleceğini ve bu anlamın fiilleri de kapsayacağını belirtmektedir. Teftâzânî kulun fiillerinin Allah veya kulun kendisi tarafından yaratıldığı söylendiğinde fiil ile îcâd ve îkâ‘ demek olan mastar mânânın kastedilmediğini ileri sürmektedir. Aksine burada fiil ile kastedilen *hâsilu’l-masdar*dır. Yani îcâd ve îkâ‘a bağlı olan (îcâd ve îkâ‘ın müte‘allıkı olan) mastardan elde edilen şey, hareket ve sükûndan görülen şeyler gibi hususlardır. Taftazânî’ye göre bu nokta gözden kaçırıldığından mezkûr âyetle istidlâl edebilmek için burada geçen *mâ’nın* mâ-i masdariyye olmasının şart olduğu zannedilmiştir.¹¹¹

Zebîdî, Arap dilcilerinin âyetle ilgili yorumlarını İbnü’l-Hümâm’ın (ö. 861/1457) *el-Müsâyere* adlı eserinden aktarmaktadır. Zebîdî’nin aktardığı üzere dilcilere göre hakiki bir fiil olduğundan mastar, mefûlü’l-mutlaktır. Çünkü mastar, fâili var eder ve fâil de fiili yapar. Bu fiil ise masdar ile elde edilen irâdeye bağlıdır. Çünkü itibârî bir şeyin varlığı olmadığından ona yaratma fiili de (halk) taalluk etmez. Dolayısıyla âyetin hem şekil verilmiş taşları hem de fiilleri kapsayacak şekilde genel olması

¹⁰⁹ es-Saffât 37/95.

¹¹⁰ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 162-163.

¹¹¹ Sa‘deddîn Mesud b. Ömer b. Abdullah Teftâzânî, *Şerhu’l-‘Akâidi’n-Neseft*, İstanbul: Hacı Muharrem Efendi Matbaası, 1294, s. 37; Zebîdî, *a.g.e.*, II, 163.

gerekir. *Müsâyere* şârihi İbn Ebî Şerîf'e (ö. 906/1500) göre ise 'amelehüm ifadesi masdar ile elde edilen fiil (el-eseru'l-hâsilu bi'l-masdâr) anlamındadır ki bu da onların yaptıkları şeydir (*ma'mûlühüm*). İbn Ebî Şerîf ism-i mevsûl ve sıla cümlesinden sadece bir mânâ çıktığını çünkü *mâ-i mevsûle* ve *halk* fiiline 'yaptığınız ameller' (el-'amelü'l-lezî te'melûnehû) veya 'yaptığınız şeyler' (eş-şey'u'l-lezî te'melûnehû) anlamındaki ifadelerin takdîr edilebileceğini ileri sürmektedir. Ona göre gerçekte kullar, zâtlarını yaratma (îcâd) anlamında a'yânları yapamazlar (ma'mûl edemezler) ancak yontmak (naht) ve şekil vermek (tasvîr) bakımından mamûl olurlar. İbn Ebî Şerîf, âyette ifade edilen *tenhitûn* lafzının mecaz anlamında olup yaratma anlamı taşımadığını nitekim 'taşı put yaptım' ('ameltü'l-hacera sanemen) sözünün de mecaz ifade ettiğini ve sözün gerçek anlamının 'taşı yontarak ona put sûreti vermek' (havvelehû bi'n-nahti ve't-tasvîri ilâ sûreti's-sanem) demek olduğunu savunmaktadır.¹¹² Zebîdî'ye göre de âyette geçen *mâ*'nın *mâ-i mevsûle* olduğunu ileri sürmek Arap dilini bilmemek demektir.¹¹³

1.2. Edebî Sanatları Belirtme

Cebertî, hocası Zebîdî'nin ensâb, sened, tahrîc, hadîs gibi müteahhir dönem âlimlerinin ihmâl ettiği ilimleri toplamaya çalıştığını söylemektedir. Zebîdî, fıkıh, hadis, lügat, nahiv, usul, nesir ve nazım gibi farklı ilim sahalalarına vâkıf olması hasebiyle çok yönlü bir âlimdir. Cebertî, onun bütün bu alanlarda kitaplar, risâleler ve çok sayıda manzûme ile recez ölçüsünde şiirler yazdığını da belirtmektedir.¹¹⁴

Zebîdî'nin İmam Şâfi'î hakkında kasîdeler yazdığı, ilk zevcesi Zübeyde hakkında mersiyeler söylediği bilinmektedir. Ayrıca *Elfiyetü's-sened ve menâkıbi'l-eshâbi'l-hadîs* adlı eseri de manzum bir eser olup 1420 beyitten oluşmaktadır.¹¹⁵ Nazım türünde eserler vermesine, şiirler yazmasına rağmen Zebîdî, şiir yazmayı amaç edinmeyip şâirlik yönünü ön plana çıkarmamış daha çok ilim ve fikir adamı olarak tanınmıştır. Bununla birlikte büyük bir dil âlimi olan Zebîdî eski şâirlerin üsluplarını

¹¹² Kemâl b. Ebî Şerîf b. el-Hümâm, *Kitâbü'l-Müsâmere fî şerhi'l-Müsâyere* (hâşiye: Zeynüdin Kâsım Ali), Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, 2006, I, 100-102; Zebîdî, *a.g.e.*, II, 163.

¹¹³ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 164.

¹¹⁴ Cebertî, *a.g.e.*, II, 103, 106.

¹¹⁵ İsmail Durmuş, "Zebîdî", *DİA*, XLIV, s.169, 171.

çok iyi bilmektedir.¹¹⁶

İthâfî's-sâde adlı eserinde yukarıda bahsedilen çok yönlü özelliğini yansıtan Zebîdî'nin bir önceki bölümde dil âlimi kimliğiyle yaptığı lügavî açıklamalara yer verilmiştir. Bu bölümde ise Zebîdî'nin edebî kişiliğini gösteren açıklamaları ele alınacaktır. Nitekim Şârih edebî yönünü konuşurarak, belki de Gazzâlî'nin bile yazarken fark etmediği edebî sanatları metin içerisinden bulup ortaya koymaktadır. Bu bölümde Şârih'in ibârelerde geçen edebî sanatları tespiti ve bunlara yaptığı açıklamaları gösteren örneklere yer verilecektir.

Zebîdî'nin metindeki edebî sanatlarla ilgili tespitlerine verilebilecek ilk örnek *Kitâbü kavâ'idî'l-akâid*'in tertibini oluşturan imanın rükünleri ile ilgili ibârelerde görülmektedir. Kelime-i şehâdetin; Allah'ın zâtının, sıfatlarının, fiillerinin ve gönderdiği peygamberlerin doğru sözlü olduğunu ispat hususlarını içerdiğinin bilincinde oldukları için Gazzâlî, Ehl-i sünneti övmekte ve bu hak ehlini dinin rükünlerine ileterek üstün kıldığı için Allah Teâlâ'ya hamd etmektedir. Gazzâlî'nin ifade ettiği üzere kelime-i şehâdetin bu derin anlamının bilincinde olan Ehl-i sünnet imanını; Allah'ın zâtını, sıfatlarını ve fiillerini bilmek ile semî konular şeklindeki dört rükün üzerine bina edildiğini de bilmektedir.¹¹⁷

Zebîdî, metinde geçen 'imanın dört rükün üzerine bina edilmesi' anlamındaki ifadede *İhyâ* müellifinin imanı, destekleri olan bir binaya benzettiğine ve kinaye yolu ile istiâre yaptığına işaret etmektedir. Şârih; metindeki ifadede müşebbeh (benzetilen) zikredilirken müşebbeh bihin (kendisine benzetilen) zikredilmemesine ve müşebbeh bihin niteliğinin (havâssının) yani binânın zikredilmesine dikkat çekerek burada yapılan istiârenin terşîhî istiâre olduğunu belirtmektedir. Bununla birlikte Zebîdî; iman hâlinin, rükünleri ile beraber beş direk üzerinde duran bir çadırın durumuna benzetilmesi sebebiyle ibâredeki istiârenin temsîlî istiâre olmasını da mümkün görmektedir. Nitekim imanın rükünlerinin merkezinde kelime-i şehâdet bulunurken, imanın geri kalan bölümleri çadırın kazıkları gibidir. *İthâfî's-sâde* müellifi, bahsi geçen ifade için istiâre-i tebeiyye şeklinde üçüncü bir istiârenin de söz konusu

¹¹⁶ Yaşar Koçak, "el-Murteâ ez-Zebîdî Tâcu'l-'Arûs Müellifî", *Nüsha: Şarkiyât Araştırmaları Dergisi*, 2002, cilt: II, sayı: 6, s. 110-111.

¹¹⁷ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 105.

olabileceğini söylemektedir. Nitekim bina lafzının kullanımında istiârenin olduğu ifade edilmiştir ki bunun delili, çadırın dört direk üzerine bina edilmesi ile imanın bu rükünler üzerinde sâbit kalması arasında benzerlik kurulmasıdır. Zebîdî, istiâre-i tebeiiyenin öncelikle mastarlarda ve harflerin mânâlarının müteallıklarında (fiil) bulunduğunu daha sonra fiil, sıfat ve harflere geçtiğini belirtmektedir. Şârih'in ifadesine göre 'bina' lafzı, kendisiyle sadece fiil kastedilen mastar olmayıp somut bir isim (ism-i 'ayn) olduğu için bu istiârede yapmacılık (tekellûf) vardır.¹¹⁸

Edebî sanatlarla ilgili Zebîdî'nin yaptığı bir başka tespit Gazzâlî'nin, ilâhî sıfatlar başlığı altında ele aldığı kelâm sıfatı bahislerinde bulunmaktadır. Gazzâlî Allah Teâlâ'nın mütekellim olduğunu ve gerçek kelâmın kelâm-ı nefsi olduğunu ileri sürmektedir. İşaret ve hareketlerin bir konuşmaya delâlet etmesi gibi seslerin de harflerin kesilmesiyle konuşmaya işaret ettiğini belirten Gazzâlî, 'lisanım (konuşmam) hâdistir ancak yaratılmış kudretim ile lisanımdan çıkan şey kadîmdir' diyen kimsenin aklının kendisine öğüt vermediğini ve aklının ona yasak getirmediğini ifade etmektedir. Gazzâlî'nin 'öğüt veren ve yasakları gösteren akıl' anlamında kullandığı ibâre *ve men lem ye'izehû 'akluhu ve lâ nehâhu nuhâhu* şeklindedir.¹¹⁹ Zebîdî, ibâredeki son iki kelimeyi edebî sanatlar bakımından şerh etmektedir. Şârih bunların ikincisinin akıl anlamına gelen *nühyetün* kelimesinin çoğulu olduğunu belirterek doğru okunuşunu göstermekte ve kötülüklerden (kabîh) uzak tutanın (nehâ 'an) akıl olduğuna dikkat çekmektedir. Daha sonra Zebîdî, "Şüphesiz bunda akıl sahipleri için deliller vardır" mealindeki *inne fî zâlike leâyâtin li üli'n-nühâ*¹²⁰ âyetini bahsi geçen kelimenin kullanımına örnek göstermek için zikretmektedir. Şârih, ibârede geçen *nuhâ ve nehâhu* kelimeleri arasında iştikak ile birlikte cinâs-ı tâmm sanatlarının kullanıldığını belirtmektedir.¹²¹

İhyâ'da kulun fiilleri bahsindeki ibârelerin şerhinden Zebîdî'nin edebî sanatları tespiti ile ilgili son bir örnek daha verilebilir. Allah'ın fiilleri başlığında ele alınan bu bahiste

¹¹⁸ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 87.

¹¹⁹ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 109.

¹²⁰ Tâ hâ 20/54.

¹²¹ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 146.

Gazzâlî, kulun kendi kesbi olsa da fiillerinin Allah'ın irâdesi olmadan gerçekleşmeyeceğini savunmaktadır. Gazzâlî ulvî ve süflî âlemde (milk ve melekûtta) göz açıp kapamanın, bir şeyi hatırdan geçirmenin ve bir şeye bakmanın dahi sadece Allah'ın hükmü (kazası), kudreti, irâdesi ve meşîeti ile mümkün olduğunu ileri sürmektedir. 'Bir şeyi hatırdan geçirmek ve bir şeye bakmak' anlamı verilen ifade *İhyâ*'da *ve lâ feltetü hâtır ve lâ leftetü nâzır* şeklindedir.¹²² Zebîdî, buradaki *feltetün* ile *leftetün* lafızları arasında cinâsü'l-kalb sanatının kullanıldığına işaret etmektedir.¹²³

1.3. Nüsha Farklılıklarına İşaret

Kütüphanelerde yüzlerce yazması olan *İhyâ 'u- 'ulûmi' d-dîn*'nin en eski yazması *Muhtasarü'l-İhyâ* başlıklı 502 tarihli nüshadır ve Süleymaniye Kütüphanesi'nde Hacı Mahmud Efendi Bölümünde bulunmaktadır.¹²⁴ Zebîdî'nin *İhyâ*'yı şerh ederken eserin farklı nüshalarını karşılaştırdığı görülmektedir. Nitekim nüshalar arasındaki ibâre farklılıklarına sıklıkla dikkat çekmesi metin üzerinde çalışırken Şârih'in tek bir nüsha ile yetinmediğinin göstergesidir.

Metinde geçen ibârelerin farklı nüshalarda hangi lafızlarla geldiğini zikretmekle birlikte Zebîdî, nüshalar hakkında herhangi bir bilgi vermemektedir. Metin içerisindeki ibârelerin hangi nüshada hangi lafızla geldiğini açıklamayan Şârih tespit ettiği farklılıkları sadece *fî ba'di nüshahi*, *ve fî nüshatin* gibi ifadelerle belirtmekte ve diğer nüshalardaki değişik kullanımları göstermektedir. Nüsha farklılıkları şerhte genelde tek kelimeyle belirtilmektedir. Bu türden açıklamalar şerhte çok fazla görüldüğünden burada sadece birkaç örnek verilecektir.

Nüsha farklılıklarının tespitiyle ilgili ilk örnek Allah'ın varlığını ispat için Gazzâlî'nin öne sürdüğü aklî delillerle ilgili ibârelerin şerhinde görülmektedir. Gazzâlî'nin, Allah'ın varlığını ispat sadedinde yer verdiği ilk aklî delil, kelâm ilminde yaygın olarak kullanılan hudûs delilidir. "Her hâdisin bir muhdise (var ediciye) ihtiyacı vardır. Âlem de hâdis olduğundan onun da bir muhdisi vardır" şeklinde basitçe

¹²² Gazzâlî, *İhyâ*, I, 111.

¹²³ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 172.

¹²⁴ Mustafa Çağırıcı, "İhyâü Ulûmi' d-Dîn", *DİA*, XXII, 10-11.

formüle edilebilecek olan hudûs delili âlemin hâdis oluşundan hareketle Allah'ın varlığını ispat etmeye çalışır. Gazzâlî bu delilin öncüllerinden olan 'âlem hâdistir' hükmünün de üç delili olduğunu ifade etmektedir. *İhyâ* müellifinin belirttiği üzere bu delillerin birincisi âlemdeki cisimlerin hareket ve sükûndân uzak olamayacağı (hâli olamayacağı) ikincisi hareket ve sükûnun hâdis olması üçüncüsü ise 'hâdislerden hâlî olmayanın da hâdis olduğu' şeklindeki önermelerdir. Âlemin hâdis olduğunu savunan Gazzâlî, feleklerin hareketlerinin sonsuz oluşundan hareketle âlemin de sonsuz olduğunu iddia eden felsefecilere karşı çıkmaktadır. Gazzâlî feleklerin hareketlerinin sonsuz olmadığını ispata çalışırken feleklerin hareketlerinin sonsuz olması durumunda bu hareketlerin sayısının tek veya çift, hem tek hem de çift, ne tek ne de çift durumlarından birine uyması gerekeceğini ileri sürmekte ve bunların hiçbirinin mümkün olmadığını ortaya koymaktadır. Ona göre feleklerin hareketlerinin çift sayıda olması imkânsızdır çünkü çifte tek bir sayı eklenince yine tek olmaktadır. Ayrıca sonsuz olanın bire (vâhid) ihtiyaç duyması da imkânsızdır. Dolayısıyla sonsuz olduğu iddia edilen feleklerin hareketlerinin de çift olması imkânsızdır. Gazzâlî sonsuz olanın bire muhtaç olmasının imkânsız olduğunu ifade ederken *ve keyfe ye'ûzu mâ lâ nihâyete lehu vâhiden* ibâresini kullanmaktadır.¹²⁵ Zebîdî, bu ibâredeki altı çizili lafızların farklı nüshalarda *ye'ûzuhâ vâhidün* şeklinde geçtiğine işaret etmektedir.¹²⁶

Bu konuda Allah'ın fiillerini bilme bahsinden de bir örnek verilebilir. Gazzâlî bu bahiste kulların fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını ileri sürmekle birlikte kulun fiili yaparken *iktisâb* şeklinde bir kudreti olduğunu da iddia etmektedir. Ona göre Allah Teâlâ hem kudretin hem de kudret sahibinin yaratıcısı olduğu gibi tercih ve tercih edicinin de (ihtiyâr ve muhtâr) yaratıcısıdır. Kudretin kulun sıfatı olup Allah tarafından yaratılmış olduğunu belirten Gazzâlî hareketin de Allah tarafından yaratıldığını ve kulun yaratılmış kudreti ile kesb edildiğini ileri sürmektedir. Gazzâlî, hareketin, kulun vasfı olan bir kudret ile takdîr edildiğini ve bu hareketin kudret diye isimlendirilen bir başka sığata daha nisbeti olduğunu söyler ki bu nisbet de

¹²⁵ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 106.

¹²⁶ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 92.

kesb'dir.¹²⁷ *İhyâ* müellifinin 'hareketin, kulun vasfı olan bir kudret ile takdîr edildiğini' ifade ettiği *hulikat makdûraten bi kudretin hiye vasfuhu* şeklindeki ibâre Zebîdî'nin belirttiğine göre başka nüshalarda farklı lafızlarla görülmektedir. Şârih, ibârede geçen *hiye vasfuhu* ifadesinin bazı nüshalarda *hiye sıfatîin* bazılarında ise *ve hiye sıfatîin* şekillerinde geçtiğine işaret etmektedir. Yine burada bahsedilen, "hareketin bir nisbeti olduğu" anlamındaki *ve kâneti'l-hareketü nisbeten* ifadesinin ise kimi nüshalarda *fe kânet* kimisinde ise *fe kânet li'l-hareketi* lafızları ile gösterildiğine dikkat çekilmektedir. Zebîdî'nin bu ibârede belirttiği son nüsha farklılığı ise hareketin nisbetinin kesb diye isimlendirildiğinin ileri sürüldüğü *fe tüsemâmâ bi'tibâri tilke'n-nisbeti kesben* ifadesinde görülmektedir. Şârih buradaki *fe tüsemâmâ* lafzının farklı nüshalarda *fe yüsemâmâ* şeklinde geçtiğini belirtmektedir.¹²⁸

Zebîdî, yukarıdaki örneklerde görüldüğü gibi pek çok yerde *İhyâ* metnindeki ibârelerin nüshalar arasındaki farklı kullanımlarını tespit edip şerhinde bunları belirtmektedir. Ancak Şârih, metindeki ibâreleri sadece *İhyâ*'nın farklı nüshalarıyla karşılaştırmakla kalmamakta ve *Kitâbü kavâ'idî'l-'akâid*'in şârihlerinden İbnü'l-Hümâm'ın (ö. 861/1457) eseriyle de ibâreleri mukayese ederek lafız farklılıklarını ortaya koymaktadır. Meselâ Zebîdî, *Kitâbü kavâ'idî'l-'akâid*'de Allah'ın zâtını bilme bölümünün ilk başlığı olan 'Allah'ın varlığını bilme' ifadesinin *İhyâ*'da *ma'rifetü vüçûdillah*¹²⁹ şeklinde ifade edilirken *el-Müsâyere*'de *el-'ilmü vüçûdihi Teâlâ* lafızlarının kullanıldığına işaret etmektedir. Bununla birlikte Şârih, bu iki kelimenin sözlük anlamları bakımından aynı şey olduğunu ileri sürmektedir.¹³⁰

İkinci bir örnek yine *Kitâbü kavâ'idî'l-'akâid*'in ilk başlığında ele alınan 'Allah'ın varlığını bilme' bahsinde görülmektedir. Burada Gazzâlî, Allah Teâlâ'nın varlığını naklî deliller getirerek ispata çalışmaktadır. Daha sonra bu naklî deliller üzerinde düşünen, yer ve göklerdeki hârikulâdeliklere bakan, canlıların eşsiz güzelliğine dikkat eden akıl sahibi bir kimsenin, bu âlemi idare eden bir yaratıcının ve âleme hükmedip

¹²⁷ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 111.

¹²⁸ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 165-166.

¹²⁹ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 105.

¹³⁰ İbn Ebî Şerîf, *el-Müsâmere*, I, 16; Zebîdî, *a.g.e.*, II, 88.

takdirde bulunan bir fâilin varlığına olan ihtiyacın kaçınılmaz olarak kabul edeceğini söylemektedir.¹³¹ Zebîdî, âlemi idare eden bir yaratıcı anlamını verdiğimiz ve *İhyâ* metninde *la yüsteğnâ ‘an sâni‘in yüdebbirahu ve fâ‘ilin yehkumuhu ve yukaddiruhu* şeklinde geçen ibârenin *el-Müsâyere*’de *la yüsteğnâ ‘an sâni‘in evcedehu ve hakîmin rattebehu* lafızlarıyla ifade edildiğine dikkat çekmektedir. İbnü’l-Hümâm’ın zikrettiği bu ifadeleri öğrencisi İbn Ebî Şerîf’in (ö. 906/1500) şerhi ile açıklayan Zebîdî, *sâni‘in evcedehu* ifadesinin yoktan varetme, *hakîmin rattebehu* ifadesinin ise koyduğu kanunlarla âlemi düzenleyen yönetici (hakîm) anlamlarına geldiğini belirtmektedir.¹³²

Bu konuda verilecek son örnek Allah’ın varlığını ispat için zikredilen hudûs delili ile ilgili bahiste geçmektedir. Daha önce de belirtildiği gibi bu delilin öncüllerinden olan âlemin hâdis oluşunun doğruluğunu kanıtlamak için Gazzâlî’nin zikrettiği üç delilin sonuncusuna göre hâdislerden hâlî olmayan şey de hâdistir. Gazzâlî bu hususu açıklarken hâdislerden hâlî olmayanın hâdis olmaması durumunda her hâdisten önce başlangıcı olmayan hâdislerin olması gerekeceğini ve bu hâdisler de yok olmazlarsa bunun bir döngü şeklinde sürüp gideceğini söylemektedir. Daha sonra ‘sonsuz olanın yok olmasının imkânsız olduğunu’ belirterek felsefecilerin feleklerin hareketlerinin sonsuzluğu iddialarına karşı çıkmaktadır.¹³³ Zebîdî, *İhyâ*’da *inkıdâ’u mâ lâ nihâyete lehu muhâlün* şeklinde kullanılan ‘sonsuz olanın yok olmasının imkânsızlığı’ anlamındaki ibârenin İbnü’l-Hümâm’ın *el-Müsâyere* adlı eserinde *inkıdâ’u mâ lâ evvele lehû muhâlün* şeklinde ifade edildiğini belirtmektedir.¹³⁴

1.4. Terim ve İfadeleri Açıklama

Terimler; ilim, sanat, ticaret ve spor gibi özel alanlarda kullanılan ve kullanıldığı alanlardaki kavramların anlam kapılarını açan kelimelerdir. Her terimin içinde yoğun anlamlar yüklüdür ve bu anlamlar kullanıldıkları alana özgüdür.¹³⁵ Bu yüzden

¹³¹ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 105.

¹³² İbn Ebî Şerîf, *el-Müsâmere*, I, 16; Zebîdî, *a.g.e.*, II, 90.

¹³³ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 106.

¹³⁴ İbn Ebî Şerîf, *el-Müsâmere*, I, 21; Zebîdî, *a.g.e.*, II, 92.

¹³⁵ Salim Pilav, “Terim Sorunu ve Eğitim Öğretimde Terimlerin Yeri ve Önemi”, *Kastamonu Eğitim Dergisi*, Kastamonu: Mart 2008, cilt: 16, no: 1, s. 267-268, 274.

herhangi bir ilim dalındaki meselelerin anlaşılabilmesi için terminolojisinin öğrenilmesi son derece önemlidir.

Kültürel mirası ve medeniyeti zenginleştiren terimlerin gelecek nesillere aktarımının sağlanması hem bu zenginliğin hem de kullanıldıkları ilim dallarında geçmişten günümüze tartışılan meselelerin anlaşılabilmesi için gereklilik arz etmektedir.¹³⁶ Nitekim geçmişten tevârüs eden ilmî mirası geleceğe taşımayı amaçlayan şerhlerin işlevlerinden biri de metinlerdeki terim ve ifadelerin açıklanmasıdır.¹³⁷ Dolayısıyla şerhler, metinde geçen terimlerin ve ifadelerin tanımlarını verip açıklamak suretiyle kültürel zenginliğin devamlılığını sağladıkları gibi ulemânın meseleleri tartışırken kullandığı terim ve ifadelerin unutulmasına da engel olarak ilimlerin birikimli olarak ilerlemesine ve gelişmesine yardımcı olmaktadır.

Şerhlerin yazılma amaçlarını büyük ölçüde gerçekleştirdiği tespit edilen Zebîdî'nin terim ve ifadelerin tanımlanmasına ve açıklanmasına da önem verdiği görülmektedir. Nitekim Şârih, metinde geçen bir meseleyi şerh edeceği zaman öncelikle tartışmaların etrafında döndüğü terim ve ifadeleri tanımlamakta ve bunu yaparken bazı sözlük ve sözlük türü eserlerden yararlanmaktadır. Zebîdî yararlandığı sözlüklerin bir kısmını *İthâfî's-sâde*'nin mukaddimesinde belirtmektedir. Mukaddime'de zikredilen sözlük türü eserler şunlardır: İbn Esîr'in (ö. 606/11210) *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs*'i, Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Fâik fî garîbi'l-hadîs*'i, Râgıb el-İsfahânî'nin (ö. V/XI: yüzyılın ilk çeyreği) *el-Müfredât*'ı, es-Semîn el-Halebî'nin (ö. 756/1355) *'Umdetü'l-huffâz fî tefsîri eşrefi'l-elfâz*'ı, Münâvî'nin (ö. 1031/1622) *et-Tevkîf 'alâ mühimmâti't-te'ârîf*'i, Ebû Hâtim er-Râzî'nin (ö. 322/933-34) *Kitâbü'z-zîne* ve İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) *Müşkilü'l-Kur'an*'ı.¹³⁸

Tâcu'l-arûs gibi önemli bir dil eserinin müellifi ve büyük bir dil âlimi olan Zebîdî genelde terim ve kelimelerin tanımlanmasında kaynak belirtmemektedir. Ancak kimi ifadelerin tanımını verirken farklı sözlükleri kaynak olarak göstermektedir. Kullanıldıkları ilim dalında tanımı tartışmalı olan bazı terimlerle ilgili açıklamalarda

¹³⁶ Pilav, *a.g.m.*, s. 274.

¹³⁷ Kaya, "Şerh", *DİA*, XXXVIII, 561.

¹³⁸ Zebîdî, *a.g.e.*, I, 3.

da ilgili ilim dallarındaki âlimlerin görüşlerini aktarmaktadır.

Zebîdî'nin tanımını yapıp açıkladığı terim ve ifadeler sadece metinde geçenler değildir. Şârih Gazzâlî'nin zikrettiği terimleri tanımladığı gibi konuyla ilgili diğer terimlerin veya terimin anlaşılması için gerekli birtakım kelime ve ifadelerin de tanımlarını vererek metnin anlaşılmasını kolaylaştırmakta ve yeri geldiğinde bu tanımları tekrarlamaktadır.

Özellikle kaynak belirtmeden yapılan tanımlarda Zebîdî'nin konuyla ilgili düşüncelerini de görme imkânı sağlama açısından terim ve ifadelerin tanımlarıyla ilgili özel bir başlık açılmıştır. Bu başlık altında ifadelerin ve yapılan şerhin hangi bağlamda geçtiği gibi daha önceki bölümlerde yapılan uzun açıklamalara yer verilmeyecek Zebîdî'nin genel olarak terimleri nasıl tanımladığı ve açıkladığı ortaya konmaya çalışılacaktır. Şerhten tesbit edilen tanımların tamamı çalışmanın sonunda açıklamalı sözlük mâhiyetinde ek olarak verileceğinden burada sadece birkaç örneğe yer verilecektir.

Zebîdî; kıdem, beka ve vahdâniyet gibi bazı ifadeleri tanımlarken bu lafızlara yüklenen farklı anlamlara yer vermekte ve bu anlamların hangisinin Allah'a nisbet edilebileceğini belirtmektedir. Meselâ, Allah'ın selbî sıfatlarından biri olduğunu belirttiği ve ilim sıfatı gibi kendi nefsinde var olan bir mânâ olmadığını ifade ettiği kıdem sıfatının birden fazla şekilde tanımlanabileceğini söylemektedir. Zebîdî'nin zikrettiği bu tanımlardan birine göre kıdem, varlıktan önceki adem durumunun yokluğu (selbü'l-ademi's-sâbık 'ale'l-vücûd) demektir. Şârih'in ifadesine göre kıdem, varlık için öncenin yokluğu (selbü'l-evveliye) ya da varlığın başlangıcının olmaması (selbü'l-iftitâh) durumu şeklinde de tanımlanabilir. Zebîdî, bunların üçünün de tek bir anlama geldiğini ve bu anlamdaki kadîmin Allah'ın zâtı ve sıfatları için kullanıldığını belirtmektedir. Kadîm'in Allah dışındaki varlıklar için kullanıldığı mânâ ise; muhdes bile olsa bir şey üzerinde zamanların peş peşe gelmesidir (tevâliyü'l-ezmine). Nitekim Şârih'in de ifade ettiği üzere Kur'ân-ı Kerîm'de Allah Teâlâ'nın *ke'l-'urcûni'l-kadîm* (eğrilmiş hurma dalı gibi)¹³⁹ sözünde kadîm kelimesi bu anlama gelmektedir. Zaman ve mekân hâdis olduğu için Allah zaman ve mekân ile sınırlandırılmaz. Zaman ve mekânla sınırlandırılabilenler sadece hâdis varlıklardır. Bu yüzden kadîm kelimesinin

¹³⁹ Yâ sîn 36/39.

Allah için en son verilen mânâda kullanılmasının mümkün olmadığını belirten Zebîdî kadîmin Allah için kullanılan mânâsını; “varlığında başlangıç olmayan, ezeli olan” şeklinde ifade etmektedir.¹⁴⁰

Terimlerin tanımlanması sırasında yapılan bir başka açıklama türü de aynı anlama geldiği düşünülen kelimeler arasındaki anlam farklılıklarına dikkat çekmektir. Nitekim Şârih, ilâhî sıfatların tasnifi hakkında bilgi verirken sâlib ile selbî lafızları arasındaki anlam farklılıklarına işaret etmektedir. Zebîdî’nin belirttiği üzere selbî; Allah Teâlâ’ya lâyık olmadığı için kendisinden sakınılan (selb edilen) her bir şeyin mânâsıdır (medlûlüdür). Ona göre sâlib, selbîden daha geneldir ve her selbî sâlib iken her sâlib selbî değildir. Bu yüzden selbî ile sâlib aynı şeyler değildir Şârih’in ifadesine göre başarısız (meslûb) gibi bazı sâlibler selbî iken mânâlar (me‘ânî) gibi bazı sâlibler ise selbî değildir. Zebîdî’nin ifade ettiği üzere sâlib ile selbî arasındaki fark ise; selbînin uyuma (mutâbakata) tezat teşkil eden (münâfî) selbe delâlet eden şey olmasıdır. Meselâ kıdem, hâdislere benzemek anlamına gelen öncesinde yokluğun olmamasına (nefyü’l-‘adem-i sâbıkın) delâlet etmektedir. Sâlib ise; zorunlu olarak (iltizâm) kendisine zıt olan şeyin selbine delâlet eden demektir. Ancak Şârih’e göre bu, mutâbakat ile kendisinden bütün mümkünlerin varlığının (icâd) ve yok olmasının anlaşıldığı sığata delâlet eden kudret lafzı gibi değildir. Zira kudret lafzı, ortaya çıkan zorunluluk üzere aczi Allah’a nisbet etmekten sakınmaya (selbe) delâlet etmektedir.¹⁴¹

Meselelerin daha iyi anlaşılması için *Kitâbü kavâ‘idi’l-‘akâid*’de geçmeyen hareket ve çeşitleri¹⁴² gibi bazı kelimelerin tanımlarına yer verdiği görülen Zebîdî, araz ve kâdir-i mutlak gibi bazı kelimelerin tanımlarını ise Gazzâlî’nin diğer eserlerinden aktarmaktadır.¹⁴³ Çoğu terimin tanımını kaynak belirtmeden zikreden Zebîdî’nin; burhan, istitaat ve ses gibi bazı terimlerin tanımlarını verirken Râgıb el-İsfahânî’nin ismini verdiği de görülmektedir.¹⁴⁴

¹⁴⁰ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 95.

¹⁴¹ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 135-136.

¹⁴² Zebîdî, *a.g.e.*, II, 91.

¹⁴³ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 100, 137.

¹⁴⁴ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 90, 137, 144.

Zebîdî terimlerin tanımlarının verilmesinde gelenekteki birikimden de istifade etmekte ve âlimlerin aynı terime yükledikleri farklı anlamlara da işaret etmektedir. Meselâ Mu'tezile'nin Allah'ın kullar için her şeyin en iyisini yaratmak zorunda olduğu şeklindeki aslah görüşüne karşı çıkan Gazzâlî, O'na hiçbir şeyin vâcib olmadığını ve kullarına dilediğini yapabileceğini ileri sürmektedir. Allah Teâlâ'nın hakîm vasfı ile nitelenmesinden dolayı kullar için en iyiyi yaratmanın O'na vâcib olmayacağını ifade eden Gazzâlî'ye göre hakîmin iki anlamı vardır. Birinci anlamıyla hakîm şeylerin hakikatini bilen demektir. İkinci anlama göre ise irâdeye uygun olarak fiillere hükmeden kâdir mânâsına gelmektedir.¹⁴⁵ Şârih ise, öncelikle Gazzâlî'nin zikrettiği bu tanımları açıklamakta ardından farklı âlimlerin bu kelimeye yükledikleri diğer anlamlara yer vermektedir.

Zebîdî, Gazzâlî'nin zikrettiği hakîmin anlamlarından birincisinin ilimle ikincisinin ise kudretle ilgili olduğunu belirtmektedir. Bu yüzden hakîmin, hikmet sahibi olduğu ve ilimde kemâl, amelde ihsân ve sağlam yaratmadan ibâret olduğu söylenmiştir. Zebîdî'nin naklettiği üzere İbnü't-Tilimsânî'ye göre hakîm; irâdesine ve ilmine uygun olarak eylemde bulunan demek olup mânâsı ilim ve kudret sıfatlarına ircâ edilendir.

Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin *el-Esmâ ve's-sıfât* adlı eserinden yapılan nakle göre hakîm; başkasına gizli olan kapalı şeyleri bilen demektir ve ezelde var olan vasıflardandır. Çünkü Allah Teâlâ, ezelde de her şeyi tafsilâtıyla bilmektedir. Şerhte de belirtildiği üzere Bağdâdî hakîmin; filleri sağlam yapan, fesâddan kaçınan şeklinde anlamları olduğuna da işaret etmektedir. Hakîm, Allah'ın fiillerinden dolayı hak ettiği bir vasıftır. Bu yüzden ezeli sıfatlardan değildir diyenler de vardır. Yani hakîmin anlamı konusunda ihtilaf vardır. Şerhte ashâb diye nitelenen kimselere göre ise fiilinde hakîm olan kimse, maksadına uygun olarak murâdının isâbet ettiği kişidir.¹⁴⁶

Zebîdî'nin ifade ettiği üzere Mu'tezile'ye göre ise, fiilinde kendisi veya başkası için menfaat bulunan kişi hakîmdir. Gazzâlî'ye göre; bu dünyada övgü olarak, âhirette ise mükâfât olarak ya da kendisiyle bir zararın giderilmesi şeklinde aslahı gözeten kimse

¹⁴⁵ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 112.

¹⁴⁶ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 190.

hakîmdir.¹⁴⁷ Zebîdî, Gazzâlî'nin verdiği hakîm tanımı ile Mu'tezile'nin faydayı isteme ve zararı defetme şeklindeki hikmet tanımının yanlış olduğunun ortaya konduğunu ifade etmektedir.¹⁴⁸

Kitâbü'l-kavâ'id'l-'akâid'deki meselelerin şerhinde kendisi gibi Gazzâlî şârihi olan İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457) ve onun öğrencisi İbn Ebî Şerîf'in (ö. 906/1500) *el-Müsâyere* ile *el-Müsâmere* adlı eserlerinden istifade eden Şârih'in, terimlerin tanımlanması ve açıklanması hususunda da bu eserlere başvurduğu görülmektedir. Nitekim Zebîdî, ulûhiyyetin tanımını İbnü'l-Hümâm ve İbn Ebî Şerîf'ten nakletmektedir. *el-Müsâyere* ve *el-Müsâmere*'de belirtildiğine göre ulûhiyyet; [Allah Teâlâ'yı], kendileri ile mabud olmayı hak ettiği sıfatlarla nitelemektir. Bu sıfatlar Allah Teâlâ'nın tevhidinin kendileriyle gerçekleştiği sıfatlardır ve ulûhiyyetin nitelikleri (havâssu'l-ulûhiyye) diye isimlendirilir. Yoktan var etmek, âlemi düzenlemek (tedbîr), hiçbir şeye muhtaç olmamak (ganiyyu'l-mutlak 'ani'l-mûceb) ve kendi zâtında var olmak (el-mevcûd fi'z-zât) bu sıfatlardandır. Zebîdî'nin de naklettiği üzere bu sıfatlardan her biri bütün hâdislerin, varlıklarını O'na borçlu olduklarını gösterir. Nitekim gökyüzündeki bütün hâdis varlıklar, sâbit yıldızlar ve gezegenlerin hepsinin hareketi bir düzen ile olup bu mevcut nizâm ile yeryüzü ve orada bulunan canlı cansız bütün varlıklar, bitkiler gibi bütün hâdisler varlığını Allah Teâlâ'ya borçludur. Muhdesâttaki bu mükemmel yaratılış ve tertip ise kemâl ve ihsân olarak görüldüğünden Allah'ın kudret ve ilim sahibi olmasını gerektirir. Zebîdî'nin nakline göre ilim sıfatı, yaratma ve yapma eylemleri için zarûrîdir. Allah Teâlâ mahlûkatın fiillerinin yaratıcısıdır.¹⁴⁹

1.5. Gelenekteki Anlatım Farklılıklarını Gösterme

Şerh yazınının genel amacı; dil tahlilleri, geçmiş bilgi birikimini aktarım veya bunlardan başka yollarla asıl metindeki kapalı hususları açıklayarak eserin daha anlaşılır olmasını ve geleneğin devamlılığını sağlamaktır. Şerh türü her eserde ortak olan bir takım amaçlar ve işlevler bulunmakla birlikte şerh edilen eserlerin ait oldukları ilim dalına göre şerhin işlevleri de değişmekte dolayısıyla metodlarda da

¹⁴⁷ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 112.

¹⁴⁸ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 190.

¹⁴⁹ İbn Ebî Şerîf, *el-Müsâmere*, I, 62-63; Zebîdî, *a.g.e.*, II, 142.

değişiklikler olabilmektedir. Meselâ, fıkıh alanında telif edilmiş eserler şerh edilirken asıl metinde yer alan fıkî hükümlerin edille-i şeriyye ve mezhep içi istidlâl kaynaklarıyla irtibatlarının kurulması gerekirken¹⁵⁰ genelde hitap tarzında yazılmış olan Dîvan Edebiyatı'ndaki tasavvufî şiirlerin şerhlerinde, soru-cevap ve örneklendirme şeklindeki anlatım yöntemleri kullanılmaktadır.¹⁵¹ Hadis metnlerinin şerhlerinde ise hadislerin sebab-i vürûdunu ve sıhhat derecelerini belirtmek, rivâyet ve nüsha farklılıklarına işaret etmek önem arz etmektedir.¹⁵²

İthâfî's-sâde müellifi Zebîdî; fıkıh, lügat, tasavvuf, hadis gibi pek çok ilme vâkıf olmasına rağmen lügat âlimi ve muhaddis yönüyle daha çok ön plana çıkmaktadır.¹⁵³ Büyük bir dil âlimi olması sebebiyle önceki bölümlerde verilen örneklerden de anlaşılacağı üzere ibârelerin dil tahliline çok önem vermektedir.

Zebîdî'nin muhaddis kişiliği, yukarıda bahsedilen ve hadis metnlerinin şerhinde önem arzeden hususlara yer vermesi ile kendini göstermektedir. Nitekim Şârih, metinde geçen naklî delillerin istişhâd yönlerini göstermesi, hadisleri tahrîc etmesi ve *İhyâ*'da zikredilen delil, hikâyeye ve naklî rivâyetlerin farklı varyantlarını göstermesi gibi farklı şekillerde muhaddis kişiliğini konuşturmuştur.

Bu bölümde Zebîdî'nin *İhyâ* metninde geçen rivâyetlerin farklı varyantlarını göstermesi üzerinde durulacaktır. Şârih; *İhyâ*'da zikredilen rivâyetlerin diğer âlimler tarafından nasıl nakledildiğini belirterek rivâyetler arasındaki lafız farklılıklarına dikkat çekmektedir. Bu lafız farklılıkları metnin ana dili olan Arapça'dan okunduğunda daha doğru bir şekilde görülmekle birlikte burada olabildiğince anlaşılır bir şekilde aktarılmaya çalışılacaktır.

Zebîdî'nin muhaddis kişiliğinden gelen bir alışkanlıktan kaynaklandığı düşünülen bu tür açıklamalar arasında temânu delili ve ihve-i selâse hikâyesi ile birlikte Resûlullah'ın mucizeleri arasında gösterilen hayvanların konuşması ve Peygamber'in parmakları arasından su çıkması ile ilgili hadis rivâyetleri de bulunmaktadır.

¹⁵⁰ Kaya, "Şerh", *DİA*, XXXVIII, 560.

¹⁵¹ Ömür Ceylan, "Şerh", *DİA*, XXXVIII, 567.

¹⁵² Mehmet Efendioğlu, "Şerh", *DİA*, XXXVIII, 560.

¹⁵³ Koçak, *a.g.m.*, s. 106.

1.5.1. Delil ve Hikâyelerdeki İfade Farklılıklarını Gösterme

Bir konunun farklı âlimler tarafından hangi lafızlarla ele alındığını göstermek suretiyle konuların ifade edilişinde zaman içinde meydana gelen farklılıkların gösterilmesi şerh türü eserlerde görülen bir hususiyettir. Şerhlerde görülen bu özellik belli meselelerin anlatımında kullanılan dilin ne şekilde değişip geliştiğini görme imkânı sağladığı gibi aynı meseleyi ele alan ve aynı dilde yazan âlimlerin üslubları arasındaki farklılıkları da ortaya koymaktadır. *İhyâ şârihi Zebîdî* de bazı konuları şerh ederken âlimlerin aynı meseleyi ne şekilde ifade ettiklerini belirtmek suretiyle meselelerin anlatımındaki farklılıkları ortaya koymaktadır. Bunun örnekleri temânu delili, ihve-i selâse olayı ve mucizenin peygamberlerin doğru sözlü olduğunu ispat işlevine delil olarak gösterilen Kral-Elçi hikâyesinin şerhinde görülmektedir.

Allah'ın birliğini ispat için kelâmcıların sıklıkla kullandığı ve literatüre burhân-ı temânu olarak geçen delil, “Eğer yerde ve gökte Allah’tan başka ilâhlar olsaydı, kesinlikle ikisinin de düzeni bozulurdu. Demek ki, Arş’ın Rabbi Allah, onların nitelemelerinden uzaktır, yücedir”¹⁵⁴ mealindeki âyeti temel alınarak oluşturulmuştur. Gazzâlî’nin Allah’ın birliği bahsinde tevhîdi ispat sadedinde ismini dahi vermeden sadece zikretmekle yetindiği bu delili¹⁵⁵ Zebîdî uzun ve geniş bir şekilde ele alarak farklı âlimlerin delille ilgili görüşlerine yer vererek şerh etmektedir. Şârih; mezkûr delilin terminolojideki ismine ilâveten bu delile “burhân-ı tetârud” da denildiğini belirtmektedir. Zebîdî, temânu delilinin farklı kavimlerce muhtelif ibârelerle zikredildiğini belirttikten sonra delili kısaca açıklamakta ve delilin farklı varyantlarına eserinde yer vermektedir.¹⁵⁶

Zebîdî’nin ifadesine göre *İhyâ* müellifi âyetin Allah’ın bütün mümkünler üzerindeki genel kudret ve irâdesine dair kesin bir delil (burhân-ı kâtî‘) ortaya koyduğu görüşündedir. Eğer O’ndan başka bir varlık O’nun gibi mümkün varlıkları yaratma (icâd) kudretine sahip olsaydı bu durumda zaten olmuş olanın olması (hâsıl olanın tahsîli) veya bir eserin iki eser olması lâzım geleceğinden, bu iki kudretle âlemde

¹⁵⁴ el-Enbiyâ 21/22.

¹⁵⁵ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 108.

¹⁵⁶ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 127.

hiçbir şeyin var olmaması gerekirdi. Çünkü şerhte belirtildiği üzere bu husus tıpkı cevher-i ferdin bölünemeyeceği meselesi gibi varsayımdan ibârettir (farazîdir). Öyleyse bu iki ilâhın da bir şey vücûda getirmekten âciz olması gerekir. Bu ikisinden her birinin aczi diğerinkinden ayrıdır. Çünkü bunların her biri diğerinin benzeridir (mislidir). Tek bir mümkün varlığı vücûda getirmekten âciz olan diğer bütün mümkünleri meydana getirmekten de âcizdir. Bu ise hâdis varlıkların var olmasını imkânsız hale getirir ki Şârih'in de belirttiği üzere bu durum muhaldir. Çünkü görünen bunun aksini söylemektedir. Yani hâdisler vardır ve görülmektedir. Öyleyse hâdislerin var olmasının imkânsızlığına sebep olacağından iki ilâhın birden var olması söz konusu olamaz. Nitekim âyette de buna işaret edilmiştir.¹⁵⁷ Bu açıklamadan sonra Zebîdî; İbnü'l-Kuşeyrî'nin *et-Tezkire*'si, Cüveynî'nin *Lüma'ul-edille*'si ve İbnü't-Tilimsânî'nin esere yaptığı şerhi, Nesefî'nin *Şerhu'l-'Umde*'si, el-Bekkî'nin *Şerhu'l-Hâcibiyye*'sinde geçtiği şekliyle temânu delilinin farklı varyantlarına yer vermekte ayrıca metin olarak zikretmese de bu delili kullanan diğer müellif ve eserlerin isimlerine de yer vermektedir.¹⁵⁸

İbnü'l-Kuşeyrî'nin *et-Tezkiretü's-şarkıyye* adlı eserinden nakledildiğine göre Allah Teâlâ'nın bir olduğunun (vahdâniyetinin) delili şu şekilde ifade edilmektedir: Âlemde iki ilâh olması durumunda bu iki ilâhın ya kâdir ya da âciz olması gerekirdi. Kemâl üzere kâdir olmaları durumunda bu iki ilâhtan biri, bir cismin belli bir durumda kalmasını (bekâ) isterken diğerinin cismin aynı durumda iken yok olmasını (fenâ) istemesi şeklinde bir tartışma çıkması (temânu) aklen mümkün olur. İki ilâhın birbirine zıt olan bu isteklerinin (irâde) gerçekleşmesi ise imkânsızdır (muhaldir). İlâhların ikisinin birden veya sadece birinin âciz olması ise ulûhiyyet ile bağdaşmamaktadır. Çünkü yaratıcı kadîmdir ve 'kadîm olanın âciz olması imkânsızdır' ilkesi gereği ilâhın âciz olması muhaldir. Acz ise, gerçekleştirilmesinden âciz kalınan bir fiil ile olur. Fiil düşünülemezince acz de düşünülemez. Fiilin ezelde belirlenmesi (takdîri) ise imkânsızdır. Eğer iki ilâh kemâl üzere kâdir olmazlarsa bu durumda ilâhlardan biri diğerinin zıddı bir şey dilediğinde ilk ilâhın dilediği şey gerçekleşmeyecektir. Yani bu ilâhlardan biri mesela bir cevherin var olmasını

¹⁵⁷ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 127.

¹⁵⁸ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 127-129.

dilerken diğeri ise var olmamasını dilediğinde ilâhlardan biri arzılardan bir şeye güç yetiremezse o zaman diğeri ilâhın, dileğini gerçekleştiremeyen bu ilâhla aynı şeyi dilemediği anlaşılır.¹⁵⁹

Cüveynî'nin *Lüma'u'l-edille*'sinde ilâhın birliğinin (vahdâniyetinin) delili, iki ilâhın var olması faraziyesine dayanılarak şöyle açıklanmaktadır: İki ilâh ve iki zıt arazın var olduğu farzedilsin. Bu ilâhlardan ilkinin iki zıt arazdan birincisini, ikinci ilâhın ise diğeri arazı irâde etmesi mümkün olsun. Bu durumda şu üç halden biri olacaktır: Ya iki ilâhın da irâde ettiği şey gerçekleşir, ya ikisinin irâdesi de gerçekleşmez veya birinin irâdesi gerçekleşirken diğeriinki gerçekleşmez. İki zıd şeyin aynı anda var olması imkânsız olduğu için iki ilâhın irâdesinin aynı anda gerçekleşmesi imkânsızdır (müstahîl). Bu iki ilâhın ikisinin irâdesinin aynı anda gerçekleşmemesi ise ilâhlar arasında anlaşmazlığın (temânu') olmayacağı varsayıldığından ve iki zıd şeyin aynı anda var olmamaları da imkânsız olduğundan muhaldir. Bu iki durumun yanlışlığı ortaya konulduktan sonra geriye iki ilâhtan sadece birinin irâde ettiği şeyin gerçekleşmesi kalır ki bu da imkânsızdır. Çünkü dileği gerçekleştirmeyen ilâh yenilmiş (mağlûb) ve mecbur bırakılmış (müstekrih) olur. Cüveynî'ye göre iki ilâhın irâdelerinin birbirinden farklı olmamasının (ihtilaf olmamasının) mümkün görülmesi ise muhaldir. Çünkü iki ilâhtan birinin zatı ve sıfatları ile var olması durumunda tek olduğunun (infirâd) düşünülmesiyle birlikte ikinci ilâhın irâdesini gerçekleştirmesini engellemesi imkânsızdır. Âciz olanın ise rubûbiyyet mertebesi düşüktür. Bu durum "Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka ilâhlar olsaydı, kesinlikle ikisinin de düzeni bozulurdu"¹⁶⁰ âyetinde de ifade edilmiştir. Yani kudreti kâmil olan iki ilâh var olsaydı ikisinin vereceği hükümler birbiriyle çelişirdi.¹⁶¹

Zebîdî, *Lüma'u'l-edille* adlı eserden nakilde bulunurken genelde bu esere şerh yazdığını belirttiği İbnü't-Tilimsânî'nin ifadelerine de yer vermektedir. Nitekim Şârih, temânu delili ile ilgili Cüveynî'nin görüşlerini aktarırken de İbnü't-Tilimsânî'nin *Lüma'u'l-edille* şerhinde zikrettiği ifadeleri aktarmaktadır. İbnü't-Tilimsânî'den yapılan nakle göre Cüveynî'nin burada bahsettiği şey nicelik ve çokluğun (kemiyet ve

¹⁵⁹ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 127-128.

¹⁶⁰ el-Enbiyâ 21/22.

¹⁶¹ Cüveynî, *Lüma'u'l-edille*, s. 98-99; Zebîdî, *a.g.e.*, II, 128.

kesretin) Allah Teâlâ'ya nisbetinin olumsuzlanmasıdır (selbidir). Allah Teâlâ, kısımlara ayrılmama anlamında bir (vâhid) olduğu gibi benzeri olmayan sıfatlarında da birdir. İlah olarak, milk sahibi ve düzen koyucu olarak bir (vâhid) olan Allah'ın ortağı olmadığı gibi O'ndan başka rab ve yaratıcı da yoktur. İbnü't-Tilimsânî'den aktarıldığına göre Cüveynî'nin yukarıdaki ifadelerindeki maksat ulûhiyyet ile nitelenen iki ilâhın var olmasının imkânsız olduğuna delil getirmektir. Nitekim ilâh; genel bir kudrete (el-‘âmmü'l-kudretü), genel bir irâdeye (el-‘âmmü'l-irâdetü), genel bir ilme (el-‘âmmü'l-‘ilmu) ve dilediğini yapma dilemediğini yapmamayı ifade eden diğer sıfatlara sahiptir. Eğer bu bahsedilen sıfatların hepsine sahip iki ilâhın ve birbirine zıt iki fiilin var olduğu farzedilirse bu iki fiili birleştirmek de birbirinden ayırmak da mümkün olmayacaktır. Meselâ ilâhlardan biri bir cismin hareketli olmasını dilerken diğer ilâh aynı cismin hareketsiz (sâkin) durmasını isterse veya biri bir şeyin yaşamasını dilerken diğeri ölmesini dilerse bu iki ilâhın dileklerinin ya ikisi birden gerçekleşir ya ikisi de gerçekleşmez veya ikisinden sadece birinin irâde ettiği yerine gelir. Eğer iki ilâhın da dileği yerine gelirse cismin hem hareketli hem de hareketsiz (sâkin) durması veya yaşam ve ölümün aynı anda olması gerekir. Oysa iki zıddın aynı anda var olması imkânsız olduğu için bu durum muhaldir. İki ilâhın da dileğinin gerçekleşmemesi durumunda ise birbirine zıt iki şeyin birbirlerinden ayrı olmaları (hulüvv) gerekecek ve iki ilâh da dilediklerini gerçekleştiremedikleri için kusurlu ve noksan olacaktır. İlahlardan sadece birinin dileğinin gerçekleşmesi durumunda da dileği gerçekleşen gerçek ilâh olacak, dileği gerçekleşmeyen ikinci ilâh ise âciz, nâkıs ve ulûhiyyet derecesi düşük olacaktır. İbnü't-Tilimsânî'ye göre bahsi geçen âyetin delâlet ettiği mânâ da budur.¹⁶²

Temânu delili konusunda Şârih'in başvurduğu bir diğer isim Neseffî'dir. Neseffî'den yapılan nakle göre mütekellimlerin çoğunluğu Allah'ın birliğini ispat konusunda temânu deliline güvenmektedirler. Kadir ve ilâhî sıfatlar konusunda birbirine benzer iki ilâhın var olduğu farzedildiğinde ya zıtların birleşmesi, ya birbirine benzer (mütemâsil) kudret sahibi iki ilâhın veya iki ilâhtan birinin âciz olması gerekecektir ki bunların hepsi de muhaldir. Muhale yol açan da muhaldir. Eğer bütün yaratılmışlar üzerinde kudret sahibi olan iki ilâhın var olduğu farzedilirse ve bu iki ilâhtan biri bir

¹⁶² Zebîdî, *a.g.e.*, II, 128.

şahsın yaşamasını irâde ederken diğeri ölmesini irâde ederse bu durumda iki olasılık söz konusu olacaktır. İlk olasılığa göre iki ilâhın da irâde ettiği şey gerçekleşebilir, bu durumda zıtların birleşmesi gerekecektir. İkinci olasılığa göre ise iki ilâhın da irâde ettikleri şey gerçekleşmeyebilir. Bu durumda ilâhların diledikleri şeyler gerçekleşmediğinden ve ilâhlardan her birinin irâdesi diğerrinin varetmeyi istediği şeyi engellediği için ikisi de âciz olmuş olur. Çünkü eğer ikinci ilâhın irâdesi ilk ilâhın irâdesinin zıddı olmasaydı ilk ilâhın irâdesi gerçekleşmiş olurdu. İki ilâhtan birinin irâde ettiği gerçekleşirken diğerrinkini gerçekleşmezse irâdesi gerçekleşmeyen âciz olur. Acz, sonradan var olma (hudûs) ifade ettiğinden âciz olanın ilâh olması ise imkânsızdır (müstahîl).¹⁶³

el-Bekkî'nin (ö. 916/1510) *Şerhu'l-Hâcibiyye* adlı eserinden yapılan nakle göre ise; Allah'ın birliğini ispat konusunda Eş'arîlerin dayandığı temel, temânu diye isimlendirilen aklî delildir. Bu delil ile âlemin yaratıcısının (sâni'), parçalara ayrılabilir şekilde bileşik olmayan anlamında bir (vâhid) olduğu ispat edilir. Dolayısıyla çokluğun (kemiyetin) yani Allah hakkında miktardan bahsetmenin reddi (nefyi) gerekir. Allah birdir ve O'nun ikincisi yoktur. Bu yüzden ayrı çokluğun (el-kemmü'l-munfasıl) O'ndan reddi gerekir. Allah'tan başka ilâh olmaması anlamındaki 'bir olma' (vâhid), temânu delili ile ispat edilir. Nitekim eğer âlemde iki veya daha çok ilâh olsaydı âlemde hiçbir şeyin var olmaması gerekirdi ki bu imkânsızdır. İki ilâhın var olduğu düşünülduğünde bu iki ilâhtan biri âlemdeki bir şeyin var olmasını dilerken diğerr ilâh ya ilk ilâhın dilediği gibi bahsedilen şeyin varlığını dileyecek, ya ilk ilâhın irâde ettiğinin aksine yok olmasını (adem) dileyecek, ya da ne varlığını ne de yokluğunu dileyecektir. İlk durum (yani irâdelerin aynı olması), iki ilâhın da irâdesi gerçekleşirse bir eserin iki müessiri, bir yaratılmışın (makdûrun) iki yaratıcısı (kâdir) olmasını gerektireceğinden muhaldir. İki ilâhın irâdelerinin farklı olması ve ilk ilâhın varlığı, ikinci ilâhın ise yokluğu dilemesi halinde iki ilâhın da irâdesi gerçekleşirse zıtların birleşmesi söz konusu olacağından bu ikinci durum da muhaldir. Eğer birbirine zıt olan bu iki irâde de gerçekleşmezse o zaman irâdeleri gerçekleşmediği için iki ilâhın da âciz olması gerekir. Eğer ikisinden birinin irâde ettiği gerçekleşirse o zaman hangisininin gerçekleşeceğini belirleyen bir tercih

¹⁶³ Nesefî, *Şerhu'l-'Umde*, s.141-142; Zebîdî, *a.g.e.*, II, 128.

edici gerekecektir. el-Bekkî'nin ifadesine göre ikinci ilâhın ne varlığı ne de yokluğu irâde etmemesi şeklindeki üçüncü durum da muhaldir. Çünkü ikinci ilâhın irâdesinin olmaması ilk ilâhın irâdesinden dolaydır ki bu da aczi gerektirdiğinden muhaldir. İkinci ilâhın irâdesinin, hem varlığı hem de yokluğu gerçekleştirmesinin mümkün olduğu düşünülür. Gerçekleşmesi düşünülmeyen mümkünler ise muhaldir. Bu yüzden iki ilâhtan birinin irâdesinin gerçekleştiği düşünülür ancak irâdesi bu durum da muhal olduğundan muhal olur. Nitekim muhali gerektiren de muhaldir. Dolayısıyla bir ilâha bir başka ilâh eklemek de muhaldir.¹⁶⁴

Şerhu'l-Makāsîd' dan yapılan nakle göre ise Teftâzânî, temânu delilinin kaynağı olan âyette geçen fesâdın yaratılışın yokluğu ('ademü't-tekevvün) olduğunu ve âyette ilâhların çokluğu durumunda gökyüzü ve yeryüzünün yaratılmayacağını ifade edildiğini ileri sürmektedir. Çünkü ona göre birden fazla ilâh olması durumunda yer ve göğün oluşumunda (tekevvün) şu üç olasılıktan biri gerçekleşecektir. İki ilâhın varlığı durumunda yer ve gök bu ikisinin kudretinin birleşimi ile (mecnû'u'l-kudreyn) ile oluşabilir ya da yer ve gök iki ilâhın her birinin kudretinin tamamı ile (bi küllin minhümâ) meydana gelir. İki ilâhın varlığı durumunda yer ve göğün oluşumu hususundaki üçüncü olasılık ise yer ve göğün iki ilâhtan sadece birinin kudreti ile meydana gelmesidir. Teftâzânî'nin ifadesine göre bunların hepsi yanlıştır. Yer ve göğün iki ilâhın kudretlerinin birleşimi ile oluşması şeklindeki ilk olasılık, ilâhın tam bir kudret sahibi olması gerektiğinden muhaldir. İkinci olasılık, iki illetin müstakil olarak birlikte olmasının imkânsızlığından dolayı muhaldir. Üçüncüsü ise tercih edici olmadan tercihin varlığını gerektireceğinden imkânsızdır (muhal). Eğer âyette geçen fesâd lafzı ile yer ve gökte var olan düzenin dışına çıkılması kastedilirse bunun sebebi (takdîri) ilâhların çokluğu durumunda aralarında tartışma (tenâzu') olması ve birinin diğerine üstün gelmesinden (tegâlüb) dolaydır. Ayrıca herbir ilâhın yaratışı diğerinkinden lüzûmü'l-'adî bir hükümlerle ayrılır. Bu yüzden birleşme (iltiâm) bakımından bütünün (küll) tek bir şahıs konumunda (menzile) olduğu âlemin parçaları arasındaki birleşme (ilti'âm) meydana gelmez ve eserlerin düzenlendiği,

¹⁶⁴ el-Bekkî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Fadl Kâsım el-Kevmî et-Tûnusî, *Tahrîru'l-metâlib limâ tedammenethu 'Akîdetü İbnü'l-Hâcib* (thk. Nizâr Hemâdî), Beyrut-Lüban: Müessesetü'l-Me'ârif, 1429/2008, s. 183-184; Zebîdî, *a.g.e.*, II, 128-129.

türlerin devamlılığının sağlandığı düzen bozulur.¹⁶⁵

Gelenekteki anlatım farklılıklarının gösterilmesi konusundaki bir başka örnek literatürde ‘ihve-i selâse’ adıyla bilinen hikâyedir. İlâhî fiiller bahsinde Allah’ın dilediğini yapabileceğini ve O’na hiçbir şeyin vâcib olmadığını savunan Gazzâlî bu bağlamda Mu‘tezile’nin aslah teorisini reddetmektedir. İmam Eş‘arî’nin, hocası Ebû Ali el-Cübbâî ile yaşadığı ihve-i selâse ismiyle bilinen tartışmaya da aslah düşüncesini çürüten bir delil olarak yer vermektedir.¹⁶⁶ *İhyâ şârihi Zebîdî* ise, ihve-i selâse hikâyesinin farklı varyantlarını zikrederek konuyu genişletmektedir. Ancak Şârih, bu hikâyeye değinen eser ve müelliflerin, meseleyi nasıl ele aldıklarını kısaca göstermekle yetinmekte ve temânu delili örneğindeki gibi uzun nakillerde bulunmamaktadır.

İbnü’l-Hümâm’dan yapılan nakilde, İmam Eş‘arî’nin hocası Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) ile arasında geçen bu tartışmadan sonra Mu‘tezile’den ayrılarak Ehl-i sünnet imamlarından biri olup Mu‘tezile’nin görüşlerini çürütme işine giriştiği belirtilmektedir. Ardından çok kısa bir şekilde eserde hikâyenin nasıl ifade edildiği gösterilmektedir. Hikâyenin anlatımını sadece birkaç cümleyle özetleyen Zebîdî, *el-Mevâkıf* ve *Şerhu’l-‘Akâ’id*’de de hikâyenin zikredildiği bilgisini İbnü’l-Hümâm’dan aktarmaktadır.¹⁶⁷

İbnü’l-Hümâm’ın işaret ettiği üzere Zebîdî, hikâyenin *Şerhu’l-‘Akâ’id*’deki anlatımına bir cümle ile yer vermekte ve Eş‘arî’nin Cübbâî’yi; âsi olarak ölen kimsenin “Ey Rabbim isyan etmeyip cehenneme girmeyeyim diye niçin canımı ben çocukken almadın?” sözüyle susturduğu (ilzâm) şeklindeki ifadeyi zikretmektedir.¹⁶⁸

Zebîdî; küçük çocuğun büyüdüğü takdirde kâfir olacağını ve başkalarını da doğru yoldan ayıracağını bilmesi sebebiyle küçükken canının alınmasının nedeninin daha çok başkasının maslahatını gözetmek olduğunu ileri sürmektedir. Zebîdî’nin ifadesine göre başkasının ıslâhı için suçu olmayan kişinin faydalanmasını engellemek Mu‘tezile

¹⁶⁵ Sa‘düd’-d-dîn et-Teftâzânî, Mes‘ûd b. Ömer b. Abdillâh, *Şerhu’l-Makâsîd* (thk. İbrâhîm Şemsüddîn), Beyrut-Lübnan: Dâru’l-Kütübî’l-‘İlmiyye, 1422/2001, III, 25-26; Zebîdî, *a.g.e.*, II, 129.

¹⁶⁶ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 112.

¹⁶⁷ İbn Ebi Şerîf, *el-Müsâmere*, II, 34-35; Zebîdî, *a.g.e.*, II, 188.

¹⁶⁸ Teftâzânî, *Şerhu’l-‘Akâ’id*, s. 4; Zebîdî, *a.g.e.*, II, 188.

nezinde zulümdür. Çünkü onlara göre en iyiyi yaratma zorunluluğu (vücûbü'l-aslah) bir kimseye nisbetledir. *Şerhu'l-'Adûdiyye*'de zikredilen, filozofların âlemin nizâmı hakkında ileri sürdükleri 'küll' olmak bakımından 'küll' görüşündeki gibi külle nisbetle değildir. Ayrıca Zebîdî, *Tebîrâtü'l-edille* ve *Şerhu'l-Makâsîd*'dan "Allah Teâlâ âsî kimseyi engelledi ise Firavun ve Zerdüş gibi pek çok kimseyi dalâlete düşüren kimseler bülûğdan önce nasıl oldu da ölmediler" şeklindeki ifadeleri naklederek de Mu'tezile'nin aslah görüşüne karşı çıkmaktadır.¹⁶⁹

İbnü't-Tilimsânî'nin *Şerhu'l-Lum'a* adlı eserinden yapılan nakilde; aslah görüşünden Allah'ın küçükken öldürdüğü kişinin, sorumluluk (tekîf) neticesinde elde edilecek pek çok sevaptan mahrum bırakıldığı sonucu çıktığı için Mu'tezile eleştirilmektedir. Bu eleştiriye cevap olarak Mu'tezile, küçük çocuğun büyüüp mükellef olması durumunda iman etmeyeceğini Allah'ın bildiğini ve bu yüzden küçük yaşta canını aldığını ileri sürerek cevap vermektedir. Ancak İbnü't-Tilimsânî, Mu'tezile'nin bu görüşüne göre bütün diğer kâfirlerin de iman etmeyecekleri düşünülerek bülûğa ermeden öldürülmelerinin gerekeceğine dikkat çekmektedir. Çünkü Mu'tezile'nin savunduğu düşünceye göre onlar için aslah ancak bu şekilde gerçekleşir.

Nesefî'nin *el-İ'timâd* adlı eserinden yapılan nakilde ise ihve-i selâse hikâyesinin Mu'tezile'nin aslah görüşünü sorgulama şeklinde ifade edildiği ve aslah görüşü bağlamında üç çocuktan bahsedildiği görülmektedir. Birinci çocuğun bülûğa kadar yaşayıp Müslüman olduğu, ikincisinin küçükken öldüğü ve üçüncü çocuğun bülûğa erdikten sonra kâfir olup İslâm'dan döndüğü farzedilmektedir. Nesefî bu faraziyeğe göre ilk çocuğun ikinci çocuk gibi küçükken ölmeyip neden yaşamaya devam ettiğini sorguladığında Mu'tezile'nin muhtemel cevabını yine kendi zikretmektedir. Nesefî'nin ifadesine göre Mu'tezile; ilk çocuğun yaşamaya devam etmesini, çocuğun işlediği sevapları ile büyük mükâfâtlara ermesinin onun için aslah olması sebebine dayandırarak açıklayacaktır. İkinci çocuğun neden yaşamadığı sorusuna ise Mu'tezile; Allah Teâlâ'nın bu çocuğun bülûğa erdiğinde inkâr edeceğini ve ebedî azâbı hakedeceğini bildiğini ileri sürerek cevap vermektedir. Bu yüzden Mu'tezile'ye göre

¹⁶⁹ Nesefî, Ebü'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed, *Tebîrâtü'l-edille fî usûli'd-dîn* (thk. Claude Salame), Dımaşk: el-Ma'hadü'l-İlmî el-Fransî li'd-Dirâsi'l-'Arabiyye, 1993, II, 723; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, III, 247-248; Zebîdî, *a.g.e.*, II, 188.

çocuğun küçükken öldürülmesi onun için aslah olandır. Neseî bu cevaptan sonra üçüncü çocuğun ikinci çocuk gibi neden öldürülmediğini sorgulayarak aslah düşüncesinin çıkmaza girdiği noktayı da göstermektedir.¹⁷⁰

Gelenekteki anlatım farklılıklarının ortaya konulması hususunda yapılan açıklamaların bir başka örneği Allah'ın fiilleri bahsinde ele alınan Resûlullah'ın son peygamber olması ve Kur'ân-ı Kerîm'in onun mucizesi olması meselelerine yapılan şerhte görülmektedir. Gazzâlî; Allah Teâlâ'nın gönderdiği son peygamber olduğunu belirttiği Resûlullah'ın Yahudilik, Hristiyanlık ve Sâbîlik gibi kendinden önceki bütün dinleri neshettiğini ifade etmektedir. Resûlullah'ın nübüvvetinin delili olarak ayın yarılması, taşların tesbihi, hayvanların konuşması ve parmaklarının arasından su çıkarması gibi apaçık mucizeleri zikreden Gazzâlî, fesâhat ve belâgatının eşsizliği bakımından Kur'ân-ı Kerîm'in de dili kullanmadaki ustalıkları ile övünen Araplara meydan okuyan bir mucize olduğuna işaret etmektedir.

Gazzâlî'ye göre; beşerin benzerini yapmaktan âciz kaldığı her mucizenin Peygamberin doğru söylediğine delâleti sadece Allah'ın fiili ile olur. Gazzâlî; meydan okumayla birlikte olan mucizenin peygamber elinde yaratılmasının 'doğru söyledin' anlamına geldiğini yani peygamberlik iddia eden kimsenin bu iddiasının, kendisine verilen mucizeyle doğrulandığını ileri sürmektedir. Gazzâlî; meydan okuma şartını hâiz olan mucizenin, bu onaylama ve doğrulama işlevini Kral ve elçisi hikâyesi ile açıklamaktadır. *İhyâ*'daki ifadelerle göre; bir kimse Kral'ın elçisi olduğunu iddia ettiğinde Kral'dan bu iddiasını desteklemesi ve doğru söylediğini göstermesi için âdetinin dışında olarak tahtından üç kere kalkıp oturmasını ister. Eğer Kral, elçilik iddia eden bu kişinin dediğini yaparsa insanlar bu kimsenin elçilik iddiasının gerçekliğini kabul edip onun doğru söylediğine inanırlar.¹⁷¹

Zebîdî; *İhyâ* müellifinin, görüşünü desteklemek için örnek olarak zikrettiği bu hikâyenin ashâb tarafından farklı ibârelerle nakledildiğini belirtmekte ve ardından bazı eserlerden nakillerde bulunarak hikâyedeki rivâyet farklılıklarını göstermektedir. Zebîdî'nin zikrettiği ilk rivâyet İbnü'l-Beyâzî'ye (ö. 1098/1687) aittir. İbnü'l-

¹⁷⁰ Neseî, *Şerhu'l-'Umde*, s.346; Zebîdî, *a.g.e.*, II, 188.

¹⁷¹ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 114.

Beyâzî'nin *el-Merâm* adlı eserinden nakledildiğine göre; eğer bir kimse Kral'ın meclisindeyken halkın önünde kalkar ve bu Kral'ın elçisi olduğunu iddia ederse halk ondan bir delil getirmesini ister. Bunun üzerine iddiada bulunan şahıs, elçisi olduğunu göstermesi için kraldan âdetinin dışında olarak tahtından üç kere kalkıp oturmasını ister. Kral da elçinin dediği gibi üç kere tahtından kalkıp oturursa onu onaylamış ve hiçbir şüphe olmaksızın elçinin doğru sözlü olduğu zaruri bir bilgi ile anlaşılmış olur.¹⁷²

Cüveynî'nin *el-Luma'u'l-edille* adlı eserinden peygamberin doğru söylediğine delâlet etme yönü bakımından mucizenin, tasdîkin derecesini söz ile düşürdüğü nakledilmektedir. Cüveynî'ye göre bunun şâhid âlemdeki benzeri (nazîri) kralın insanlarla ilgilenmesi ve onun huzuruna girmelerine izin vermesidir. Kral onların hepsini hoş karşılar. Kral'ın meclisinde iken bu topluluktan bir adam çıkıp kralın elçisi olduğunu iddia edip bu iddiasınının doğru oluşuna delil olarak da Kral'dan, âdeti hilâfına tahtından üç kere kalkıp oturmasını ister. Eğer Kral bunu yaparsa elçilik iddia eden kimsenin doğru söylediğini onaylamış olur.¹⁷³

Şerhu'l-Hâcibiyye adlı eserden yapılan nakle göre Allah Teâlâ'nın, peygamberi mucize ile tasdîk etmesi âdeten meydana gelir. Nitekim bir kimse Kral'ın meclisindeyken topluluğun önünde Kral'ın elçisi olduğunu iddia eder ve Kral'ın, âdetine aykırı olarak tahtından üç kere kalkıp oturmasını iddiasının doğruluğuna delil olarak gösterir. Eğer Kral bu isteği yerine getirirse onun iddiasının doğruluğunu onaylamış olur. Böylece o toplulukta bulunan kimseler onun gerçekten Kral'ın elçisi olduğu bilgisini şüpheye yer bırakmayacak şekilde elde ederler. Bu durum mucizeler için de geçerlidir. Zebîdî'nin *Şerhu'l-Hâcibiyye'den* aktardığı üzere peygamberler de mükellef kimselere Allah'ın vahyini tebliğ eden elçiler olduklarını iddia ettiklerinde “benim sözümün doğruluğunun delili Allah'ın şu şeyi yapmasıdır” demiş olurlar. Allah Teâlâ onların bu iddia ettikleri şeyleri gerçekleştirdiğinde ise nübüvvet iddiasındaki kimse bizzat Allah tarafından tasdîk edilmiş olur.¹⁷⁴

¹⁷² Beyâzîzâde, Kemâlüddîn Ahmed b. Hüseyin b. Sinânü'd-dîn er-Rûmî el-Hanefî el-Bosnevî, *el-İşârâtü'l-merâm min 'ibârâti'l-Îmâm Ebî Hanîfe en-Nu'mân fi usûli'd-dîn* (thk. Ahmed Ferîd el-Mizîdî), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007, s. 270; Zebîdî, *a.g.e.*, II, 211.

¹⁷³ Cüveynî, *Lüma'u'l-edille*, s. 124-125; Zebîdî, *a.g.e.*, II, 211.

¹⁷⁴ el-Bekkî, *a.g.e.*, s. 217; Zebîdî, *a.g.e.*, II, 211.

Nesefî'nin *el-İ'timâd*'ındaki ifadelerle göre; peygamberlik iddia eden kimse iddiasına delil olarak "Allah şunu yapacak" dediğinde eğer Allah Teâlâ bu şeyi yaparsa nübüvvet iddiasının doğruluğu tasdîk edilmiş olur. Allah Teâlâ'nın nübüvvet iddiasında bulunan kimsenin iddiasını bu şekilde desteklemesi bu iddiadaki kimseye "doğru söyledin" demesi gibidir. Çünkü Nesefî'ye göre fiil ile tasdîk, söz ile tasdîk gibidir ve hakîm olanın yalancı bir kimseyi tasdîk etmesi imkânsızdır. Nesefî de bu durumu "Bunun benzeri (nazîri) büyük bir kralın insanların, huzuruna girmelerine izin verdiğiinde...." diye başlayan ibâresinden anlaşıldığı üzere Cüveynî ile aynı ifadeleri kullanarak bahsi geçen meselle açıklamaktadır. İbareler arasındaki benzerlikten dolayı Zebîdî; Nesefî'den tam bir nakil yapmamakta ve yukarıda anlamı verilen kadarını zikrettikten sonra ibârenin bundan sonraki kısmının *Lüm'a*'daki gibi olduğunu belirtmektedir. *Lüm'a* ile benzerlik gösteren kısmı zikretmeyen Zebîdî Nesefî'den konuyla ilgili nakle devam etmektedir. Şârihin de belirttiği üzere Nesefî'ye göre; âdete aykırı olan şey (âdetin nakîzi), -tıpkı Zekeriya aleyhisselâmın konuşmaktan menedilmesi gibi- alışılmış olmayan (gayr-ı mu'tâd) şeyin alışılmış olanı yapmaktan âciz bırakması demektir. Çünkü alışılmış olandan menedilme de âdetin bozulmasıdır.¹⁷⁵

Zebîdî'nin bu hikâyeye ilgili yaptığı son açıklama *el-Müsâmere*'den aktarılmaktadır. Şârih'in İbn Ebî Şerîf'in *el-Müsâmere*'sinden yaptığı nakle göre İbnü'l-Hümâm bu hikâyeyi kısaca "eğer senin hakkında söylediğimde doğru sözlü isem âdetinin hilâfına olarak tahtından ayağa kalk" lafızlarıyla anlatmaktadır. *el-Müsâmere*'de belirtildiğine göre Gazzâlî de bu hikâyeyi anlatırken yukarıda zikredilenler gibi uzun bir şekilde değil "tahtında üç kere ayağa kalk ve otur" sözü ile sınırlayarak zikretmiştir. Çünkü ilmin tasdîki ile kastedilen şey, sözün sınırlandırılması ile elde edilir. Nitekim *el-Müsâmere*'de ifade edildiği üzere bahsi geçen hikâye *el-Mevâkıf* ta da "tahtındaki her zamanki (mu'tâd) yerinden kalk ve âdete aykırı olarak mu'tâd olmayan yere otur" mealindeki ibâre ile zikredilmiştir.¹⁷⁶

1.5.2. Hadislerdeki Rivâyet Farklılıklarını Gösterme

Hadis şerhlerinde hadislerin sebab-i vürûdunu belirtmek, anlaşılması zor kelimelerin

¹⁷⁵ Nesefî, *Şerhu'l-'Umde*, s. 236; Zebîdî, *a.g.e.*, II, 211-212.

¹⁷⁶ İbn Ebî Şerîf, *el-Müsâmere*, II, 90; Zebîdî, *a.g.e.*, II, 212.

sözlük anlamlarını vermek ve nasıl kullanıldığını göstermek, hadisin ihtiva ettiği hükümleri belirtmek, birbirine zıt gibi görünen hadisleri cem, telif, nesh tercih ve tevakkuf yöntemleriyle açıklamak gibi hususlar üzerinde durulduğu gibi rivâyet ve nüsha farklılıklarına da işaret edilmektedir.¹⁷⁷ Daha önce de belirtildiği gibi pek çok ilmi bünyesinde bulundurmasına rağmen özellikle lügat ve hadis alanındaki vukûfiyeti ön plana çıkan Zebîdî, *Kitâbü kavâ'idi'l-'akâid*'de geçen hadislerin şerhinde muhaddis kişiliğini ortaya koymaktadır.¹⁷⁸ Naklî Delilleri Açıklama bölümünde Zebîdî'nin hadislerle ilgili yaptığı diğer açıklamalar geniş bir şekilde ele alınacaktır. Bu bölümde ise Zebîdî'nin hadislerin çeşitli varyantlarını vermek suretiyle rivâyet farklılıklarını göstermesi üzerinde durulacaktır.

Hadislerdeki rivâyet farklılıklarının ortaya konulması şeklindeki açıklamaların örnekleri mucize bahislerinden gösterilebilir. Nitekim Hz. Peygamber'in nübüvvetinin mucizelerle desteklendiğini belirten Gazzâlî; bu bağlamda ayın yarılması (şakku'l-kamer), taşların tesbihi, hayvanlarla konuşma ve parmaklar arasından su çıkarma gibi Hz. Peygamber'e atfedilen mucizelerden bir kaçının ismini zikretmekte ancak bunlarla ilgili başka bir açıklama yapmamaktadır.¹⁷⁹ Zebîdî ise bu mucizelerin anlatıldığı hadislerin her birini tahrîc etmekte ve hadislerin nakledildiği eserlerdeki rivâyet farklılıklarına işaret ederek açıklamalarını genişletmektedir.

İhyâ'da zikredilen yukarıdaki mucizelerden, ayın yarılması ve taşların tesbihi ile ilgili rivâyetlerin farklı varyantlarına yer verilerek lafzî farklılıklara değinilmemiştir. Nitekim Zebîdî; ayın yarılması mucizesi ile ilgili farklı rivâyetlerin tamamını zikretmemekte sadece bu olayın Mekke'de gerçekleştiğini ifade eden rivâyetler olduğu gibi Minâ'da gerçekleştiğini gösteren rivâyetlerin de var olduğunu belirterek her iki rivâyeti de zikretmekte ve olayın Mekke'de mi yoksa Mina'da mı olduğunu sorgulamaktadır.¹⁸⁰

Taşların tesbihi mucizesini ifade eden rivâyetlerin şerhinde de benzer bir durum söz

¹⁷⁷ Efendioğlu, "Şerh", *DİA*, XXXVIII, 560.

¹⁷⁸ Koçak, *a.g.m.*, s. 106.

¹⁷⁹ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 113.

¹⁸⁰ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 205.

konusudur. Zebîdî; burada da daha önceki örneklerde olduğu gibi diğer eserlerden rivâyetleri olduğu gibi nakletmemekte sadece *İhyâ*'da 'taşların tesbihi' şeklinde ifade edilen mucizenin, farklı rivâyetlerde 'yiyeceklerin tesbihi' şeklinde geçtiğine dikkat çekmekle yetinmektedir. Zebîdî'nin nakline göre Buhârî'nin (ö. 256/860) İbn Mes'ûd'dan (ö. 32/652-53) yaptığı rivâyette taşların değil yemeklerin tesbihinden bahsedilmektedir. Kâdî İyâz'ın (ö. 544/1149) *eş-Şifâ* adlı eserinde Cafer b. Muhammed'den (ö. 148/765) yapılan rivâyete göre ise Resûlullah hasta iken Cebrâil elinde bir tabak nar ve üzümle gelmiş, Peygamber bunlardan yedikten sonra yiyecekler tesbihe başlamıştır. Şârih, Gazzâlî'nin taşlar yerine *Sahîh*'de sâbit olduğu üzere yiyeceklerin tesbihini belirten rivâyeti esas almasının daha iyi olacağını söyleyerek üstü kapalı bir şekilde *İhyâ* müellifini eleştirmektedir. Taşlar yerine yiyeceklerin tesbihini ifade eden rivâyetler daha doğru olduğundan *el-Müsâyere*'de taşların değil yiyeceklerin tesbihi şeklindeki varyantın zikredildiğine¹⁸¹ dikkat çeken Zebîdî, Gazzâlî'nin hadisin dillerde şöhret bulan varyantına yer verdiğini ifade etmektedir.¹⁸²

Zebîdî; *İhyâ*'da Resûlullah'ın mucizeleri arasında gösterilen hayvanların konuşması ve parmakları arasından su çıkarması hâdiselerini ise uzun bir şerhe tâbî tutmuştur. Şârih bu mucizeleri şerh ederken pek çok farklı esere başvurarak aralarındaki rivâyet farklılıklarını göstermeye çalışmıştır. Örneğin hayvanların konuşması mucizesi *İhyâ*'da sadece *intâku'l-'ucmâ*' şeklinde ifade edilmektedir. Zebîdî öncelikle bu ifadenin farklı nüshalarda ne şekilde geçtiğine işaret etmekte ve ifadenin dil bakımından tahlilini yapmaktadır. Ardından hayvanların konuşması mucizesinin nakledildiği hadiste bu kelime ile kastedilenin 'hayvanlar' olduğunu belirtmektedir. Nitekim Zebîdî'nin Irâkî'den aktardığı üzere Beyhakî (ö. 458/1066); Ali b. Mürre'den sahih bir senedle sahiplerini Resûlullah'a şikâyet eden deve, kertenkele, ceylan, kurt ve eşeğin konuştuğu ile ilgili hadisleri *Delâilü'n-nübüvve* adlı eserinde tahrîc etmiştir.¹⁸³

Zebîdî, bu hayvanların konu olduğu rivâyetlerin her birini ayrı olarak ele almakta ve

¹⁸¹ İbn Ebî Şerîf, *el-Müsâmere*, II, 91.

¹⁸² Zebîdî, *a.g.e.*, II, 205.

¹⁸³ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 205.

açıklamaktadır. Ancak bunlar arasında sadece devenin konuşması hâdisesinin nakledildiği rivâyetin farklı varyantlarını vermektedir. Kertenkele ve ceylanın konuşması mucizelerinin Beyhakî tarafından farklı tarîklerle tahrîc edildiğini belirtmekle birlikte bu rivâyetin tek bir şeklini zikretmektedir. Kurdun konuşması mucizesinin nakledildiği rivâyete eserinde yer vermeyen Zebîdî, bu mucizenin anlatıldığı hadisleri tahrîc eden isim ve eserleri zikretmekle yetinmektedir. Devenin konuşması mucizesinin anlatıldığı hadisler ise rivâyet farklılıklarına dikkat çekmek kastıyla farklı varyantlarına yer verilerek şerh edilmektedir.¹⁸⁴ Dolayısıyla bu başlık altında hayvanların konuşması mucizelerinden sadece deve ile ilgili olan rivâyetlere yer verilecektir.

Devenin konuşması ile ilgili Zebîdî'nin zikrettiği ilk rivâyet Begavî'nin (ö. 516/1122) *Şerhu's-sünne* adlı eserinde geçen Ya'lâ b. Mürre es-Sekafî'den nakledilmektedir. Rivâyete göre Peygamber ashâbdan bir grupla yürürken kendisine eziyet edilen bir deveye rastlarlar. Deve Resûlullah'ı görünce boynunu onun üzerine koyar. Bunun üzerine Hz. Peygamber devenin sahibinin nerede olduğunu sorar. Devenin sahibinin ailesini geçindirmek için bu deveden başka bir şeyi olmadığı Resûlullah'a bildirilir. Hz. Peygamber; devenin, sahiplerini şikâyet ettiğini kendisine verilen işlerin çokluğu ve yemin azlığından yakındığını haber vererek deveye iyi davranılmasını buyurur.

Devenin konuşması hadisesinin anlatıldığı bir başka rivâyet, İbn Şâhin'in (ö. 385/996) *ed-Delâil*'de Abdullah b. Cafer'den (ö. 80/699-700) tahrîc ettiği ve İmam Ahmet'ten (ö. 241/855) aktarılan senedinin zayıf olduğu ifade edilen hadistir. Abdullah b. Cafer'den rivâyet edilen bu hadise göre, günün birinde Ensar'dan biri Peygamber'e gelir. Adamın devesi Resûlullah'ı görünce gözyaşı döküp inleyerek onun yanına gider. Resûlullah devenin gözyaşlarını siler ve onu sakinleştirir. Ardından devenin sahibinin kim olduğunu sorar. Ensardan bir genç gelerek devenin kendisine ait olduğunu söyler. Bunun üzerine Hz. Peygamber, "Allah'tan kormaz mısın? Senin mülkünde olan bu deve onu aç bırakmandan ve eziyet etmenden şikâyet ediyor." buyurarak devenin sahibi olan genci azarlamıştır. Bu hadisin sahih olduğunu ifade eden Zebîdî, hadisin Ebû Dâvûd, Musa b. İsmail ve Mehdî b. Meymûn senedi ile rivâyet edildiğini belirtmektedir.

¹⁸⁴ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 205-207.

Zebîdî'nin devenin konuşması ile ilgili zikrettiği son rivâyet, Nesâî (ö. 303/915) ve Ahmed'in Enes'den (ö. 93/711-12) tahrîc ettiği hadistir. Bu rivâyete göre de Ensâr'dan birinin insanları sırtına almayan bir devesi vardı. Devenin sahipleri bir gün Resûlullah'a gelip durumu ona anlatırlar. Hz. Peygamber devenin yanına gitmeye kalkışınca sahâbiler devenin tıpkı bir köpek gibi saldırgan olduğunu ve Resûlullah'a saldırmamasından korktuklarını söylerler. Hz. Peygamber ise sahâbelerin bu korkularını "ondan bir kötülük gelmez" buyurarak yatıştırır. Nitekim Resûlullah devenin yanına gittiğinde onu gören deve hemen ona secde eder. Resûlullah da onun boyun eğen alnını ellerine alır ve onu işe koşar. Devenin Peygamber'e secde ettiğini gören sahabe, "o akılsız bir hayvan olduğu halde sana secde ediyorsa biz de akıl sahibi insanlar olarak sana secde etmeliyiz" derler. Bunun üzerine Resûlullah beşerin beşere secde etmesinin doğru olmadığını eğer böyle bir şey mümkün olsaydı kadının kocasına secde etmesinin emredileceğini buyurur.¹⁸⁵

Zebîdî'nin işaret ettiği rivâyet farklılıklarından biri de Resûlullah'ın parmakları arasından su çıkarması mucizesinin anlatıldığı hadislerle ilgilidir. Gazzâlî'nin nübüvvet delillerinden biri olarak sadece ismini verdiği bu mucizevî hâdise¹⁸⁶ *İthâfü's-sâde*'de geniş bir şerhe tâbi tutulmaktadır. Nitekim Zebîdî bu mucizenin pek çok bölgede Peygamber tarafından defalarca gösterildiğini ve bu olayın, hepsi de kesin bilgi ifade eden pek çok tarîk ile manevî tevâtür olarak rivâyet edildiğini söylemektedir. Şârih ayrıca parmaklardan su çıkarma mucizesinin Hz. Peygamber'e özgü olduğunu onun dışında hiçbir peygamberin böyle bir mucize göstermediğini belirtmekte ve suyun, kemik ve sinirler arasından çıktığına dikkat çekmektedir. İbn 'Abdülber'in el-Müzenî'den yaptığı rivâyetten nakledildiğine göre parmaklardan su çıkarma hâdisesi Hz. Musa'nın taştan su çıkarmasından daha büyük bir mucizedir. Çünkü taştan su çıkarma et ve kandan çıkarmaktan daha meşhur bir olaydır.

İhyâ'daki hadisleri tahrîc eden el-İrâkî'nin (ö. 806/1404) parmaklardan su çıkarma mucizesinin anlatıldığı hadise yer vermediğini belirten Zebîdî, hadisin tahrîcini kendisinin yapacağını belirtmekte ve hadisin çeşitli varyantlarını zikrederek rivâyetler arasındaki farklılıkları göstermeye çalışmaktadır. Şârih, hadisin Enes, Câbir, İbn

¹⁸⁵ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 206.

¹⁸⁶ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 113.

Mes'ûd, İbn Abbâs, Ebû Leylâ el-Ensârî ve Ebû Râfi' tarafından rivâyet edildiğini belirtmekte ve bu râvîlerin her birinden bahsi geçen hadisi kimlerin hangi lafızlarla tahrir ettiğini zikretmektedir.¹⁸⁷

Zebîdî; Buhârî, Müslim, Beyhakî (ö. 261/875) ve İbn Şâhin'in parmaklardan su çıkarma hâdisesini Enes'ten rivâyet edilen şekliyle tahrîc ettiklerini belirtmekte ve bunların her birinin hadisi hangi lafızlarla naklettiğini de göstermektedir. Sâhîhayn'dan aktarılan rivâyete göre ikinci namazı vakti girdiğinde insanlar abdest almak için su bulamayınca Resûlullah daha önce kendisinin abdest aldığı kaptan diğerlerinin de abdest almaları için emir buyurmuştur. Enes (r.a.) insanlar abdest aldığı sırada Resûlullah'ın parmakları arasından su çıktığını görmüştür. Bu su ile orada bulunan herkesin abdest aldığı nakledilmektedir. Buhârî'nin rivâyetinden aktarıldığı üzere abdest alan insanların sayısı yetmiştir. Yine Buhârî'nin rivâyetine göre, su Resûlullah'ın parmakları arasından ve parmaklarının etrafından çıkmıştır. Buhârî'nin bir başka rivâyetine göre ise Enes'e kaç kişi oldukları sorulduğunda üç yüz kişi olduklarını söylemiştir.

Beyhakî'nin Enes tarikiyle yaptığı rivâyete göre Resûlullah birilerinin evlerinden getirilen bir bardağın içine önce kendi elini koymuş, bardak küçük gelip başparmağını da sığdıramayınca sadece dört parmağını koymak suretiyle su çıkarma mucizesini göstermiş ardından kavmine suyu kullanmalarını söylemiştir. Rivâyete göre Enes, bütün kavmin suyla işi bitene kadar Resûlullah'ın parmakları arasından suyun çıkmaya devam ettiğini görmüştür.

Hadisi Enes'ten tahrir edenlerden biri olan İbn Şâhin'in ifadesine göre ise Tebuk seferi sırasında Müslümanlar binek hayvanlarının ve develerinin susadığı ancak içmek ve ihtiyaçlarını gidermek için hiç su bulamadıkları şikâyetiyle Resulullah'a gitmişlerdir. İçlerinden bir adama tabak getirmesini buyuran Resûlullah elinin ayasını tabağa koyunca parmakları arasından su çıktığı görülmüştür. Resûlullah'ın çıkardığı su ile hayvanlarına su veren ve bütün ihtiyaçlarını gideren Müslümanlar yolculuk için azık dahi yapmışlar. İnsanların su ile işi bitince Resûlullah elini çekmiş su da ortadan kalkmıştır.

Zebîdî; hadisi Câbir'in rivâyetinden tahrîc edenlerin Buhârî, Müslim, Ahmed,

¹⁸⁷ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 207.

Beyhakî ve İbn Şâhin olduğunu belirtmektedir. Hadisin Sahîhayn'dan aktarılan lafzına göre Hudeybiye savaşı sırasında Peygamber küçük bir bakır cezveden abdest aldığı sırada Müslümanlar ağlayarak onun huzuruna çıkmış ve onun abdest aldığı sudan başka ne içecek ne de abdest alacak suları kalmadığından yakınmışlardır. Bunun üzerine Resûlullah elini bu cezvenin içine koymuş ve parmakları arasından çeşme gibi su çıkmaya başlamıştır. İnsanlar bu sudan içip, abdestlerini almışlardır. Rivâyete göre Câbir'e orada bulunanların kaç kişi oldukları sorulduğunda da yüzbin kişi olsalar bile suyun kendilerine yeteceğini ama yüzonbeş kişi olduklarını söylemiştir. Velid b. Ubâde b. es-Sâmit'ten rivâyet eden Müslim hadisinde ise, olayın farklı lafızlarla aktarıldığı ve Buvat gazvesi sırasında cereyân ettiğinin rivâyet edildiği belirtilmektedir. Bu rivâyete göre Resûlullah Câbir'e insanları abdest almaya çağırmasını buyurmuştur. Ancak abdest alınacak bir damla bile su bulunamamıştır. Bunun üzerine Resûlullah bir kâse getirilmesini buyurmuş ve parmaklarının arasını aralayarak ellerini getirilen kâseye koymuştur. Rivâyete göre Câbir Resûlullah'ın eline su dökmeye başlayınca Peygamber besmele çekmiş ve parmakları arasından suyun fışkırıp kâseden taşıdığı görülmüştür. Oradakilerin hepsi ihtiyaçlarını giderince Resûlullah elini kâseden çekmiştir.

Zebîdî'nin ifade ettiği üzere bu olayı Câbir'den tahrîc edildiği şekliyle rivâyet eden İmam Ahmed ve Beyhakî farklı lafızlar kullanmışlardır. Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'indeki ifadeye göre ashab susuzluk şikâyetiyle Resûlullah'a gidince Hz. Peygamber bir kap getirmelerini istemiş daha sonra getirilen kaba bir miktar su döküp bu su ile abdest almış oradaki insanlara da su ihtiyaçlarını gidermelerini buyurmuştur. Orada bulunanlar Peygamber'in parmakları arasından su çıktığını görmüşlerdir. Bir başka rivâyette ise Resûlullah'ın avuç içini suya koyduğu ve besmele çektikten sonra insanlara abdest almalarını buyurduğu orada bulunan herkes abdest alıncaya kadar da elini çekmediği nakledilir. Nebîh b. Anber tarîkiyle yapılan rivâyete göre ise, bir adam bir miktar suyla gelmiştir. O toplulukta bu adamın getirdiğinden başka su bulunmamaktadır. Resûlullah bu suyu bir kaba döktükten sonra onunla abdest almış ve ardından kabı bırakmıştır. Rivâyete göre Peygamber avuç içini kaba koyunca parmaklarının arasından su çıktığı görülmüş ve Resûlullah insanlara abdest almalarını buyurmuştur.

Beyhakî'nin Câbir tarikiyle yaptığı rivâyete göre ise; bir sefer sırasında susuzluk baş gösterince ashâb ağlayarak Peygamber'e başvurmuştur. Resûlullah ellerini önündeki

bir miktar suya koyunca parmaklarının arasından su çıkmaya başlamıştır. Hz. Peygamber ashâbına Allah adına suyu almalarını buyurunca oradaki herkes sudan içmiştir. Rivâyete göre bu su orada bin beş yüz kişi olmasına rağmen yüz bin kişi dahi olsa herkese yetecek kadar fazladır.

Hadisi İbn Mesud'dan sadece Buhârî'nin tahrir ettiğini belirten Zebîdî Buhârî'nin bu rivâyetine de yer vermektedir. Şârih'in belirttiğine göre Dârimî ve Ebû Nuaym hadisi İbn Abbas'tan aynı lafızlarla tahrir etmişleridir. Bu iki rivâyete de yer veren Zebîdî, bahsi geçen hadisin Ebû Leylâ ve Ebû Râfi'den tahrîc edilen şeklini zikretmemekte sadece bu iki isimden kimlerin tahrirde bulunduğunu belirtmektedir. Şârih'in ifadesine göre Taberânî ve Ebû Nuaym, Ebû Leylâ'dan tahrirde bulunurken Ebû Râfi'den tahrir eden sadece Ebû Nuaym'dir.¹⁸⁸ Böylece *İhyâ*'da sadece iki kelime ile zikredilmekle yetinilen ve *İhyâ* hadislerini tahrîc eden Irâkî'nin dahi zikretmediği bir hadisin *İthâfî's-sâde*'de ne denli geniş bir şekilde ele alındığı görülmektedir.

¹⁸⁸ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 207-208.

BÖLÜM 2: GELENEK ÜZERİNDEN İNCELEME

Şerh yazınının en önemli işlevi, gelenekten tevârüs eden ilmî birikimin yeni nesillere aktarılması ve bu sayede ilmî çalışmaların devamlılığının sağlanmasıdır.¹⁸⁹ Bu işlevin yerine getirilmesi için eskiyen dilin güncellenerek asıl metin üzerinden lügavî açıklamaların yapılması, konularla ilgili daha önce dile getirilmiş görüşlerin aktarılması, şerhedilen metnin diğer şerh ve haşiyelerinden de yararlanılarak karşılaştırmalar yapılması gereklidir.¹⁹⁰ Çalışmanın temelini oluşturan *İthâfî's-sâde*'nin bu işlevi büyük ölçüde yerine getirdiği söylenebilir.

Her ne kadar Şerh Dönemi eserlerinin eskileri taklitten ve geçmişin tekrarından başka bir şey olmadığı, bu dönemdeki kelâmcıların, meseleleri eleştiriye tabi tutmadıkları gibi yeni problemlere de yer vermeyip akıl yürütme ve ictihâdı terk ederek 'geçmişin zihnî münâzaralarını nakletme' ile yetindikleri iddia edilse de bu iddianın çalışmamızın kapsamını oluşturan eser için geçerli olmadığı görülmüştür. Zebîdî, daha önce de belirtildiği üzere geçmişi olduğu gibi taşımayı sorgulamaya tabi tutmakta ve meselelerin geçmişteki yerini göstermekle birlikte güncelliklerini sağlayarak târihî birikimin unutulmasının önüne geçmektedir.¹⁹¹ Nitekim şerh döneminde "söylenenlerin dışında bir şey söylenemeyeceği"¹⁹² şeklindeki yaygın anlayışın aksine Zebîdî *İthâfî's-sâde*'de geçmişi olduğu gibi aktarmakla yetinmemekte öncekilerin katkılarını değerlendirmeye tabi tutmakta ve gelenekten tevârüs eden soru işaretlerine cevap vermeye çalışmaktadır.

İthâfî's-sâde'de şerh yazının amaçlarından olan kapalı hususların ve naklî delillerin açıklanması, eksiklerin tamamlanması gibi pek çok husus da gelenekteki ilmî birikimden istifade edilerek yerine getirilmektedir. Dolayısıyla Zebîdî, geleneğe sadece konularla ilgili kendinden önceki âlimlerin görüşlerini aktarmak için değil metnin anlaşılabilirliğini arttırmak için de başvurmaktadır. Bu bölümde Zebîdî'nin gelenekten naklettiği hususlara dair örnekler verilerek ondan ne şekilde faydalandığı

¹⁸⁹ Kara, *a.g.e.*, s. 56.

¹⁹⁰ Kaya, "Şerh", *DİA*, XXXVIII, 560-561.

¹⁹¹ Özervarlı, *a.g.e.*, s. 45, 47-48.

¹⁹² Özervarlı, *a.g.e.*, s.45.

ortaya konmaya çalışılacaktır.

2.1.Gelenekteki Birikimin Aktarımı

Şerh döneminde yazılan eserler mütekaddimîn ve müteahhirîn söylemlerinin bir arada görülmesini mümkün kılmaktadır. Bu yüzden bir konuda bilgi edinmek için konuyla ilgili müstakil bir eser yerine şerh türü bir eser okumak daha faydalı olabilmektedir. Zira şerhler meseleler hakkında ileri sürülen eski ve yeni görüşlerin tamamına yer verdiklerinden küllî bir bakış açısı kazandırır.

Şerh türünde yazılan kelâm eserlerinde de mütekaddimûn ve müteahhirûn kelâmını bir arada görmek mümkündür. Nitekim *İthâfü's-sâde* adlı eserinde Zebîdî de mütekaddimûn ve müteahhirûn kelâmını bir arada vermekte, İslâm filozofları ve Mu‘tezile gibi Ehl-i sünnet dışında kabul ettiği grupların görüşlerini gelenekteki bu birikimi zikretmek suretiyle reddetmektedir. Bununla birlikte *İthâfü's-sâde*, yalnızca gelenekteki birikimi aktararak geçmişin bir özetini yapmakla kalmamaktadır. Şerhte gelenekteki görüşler karşılaştırmalı olarak verilerek Ehl-i sünnet’in icma ettiği hususlara itiraz edenlerin itirazlarına ya da bu hususlar hakkında dile getirilen şüphelere de cevap verilmektedir. Bu bakımdan eser, geçmişin bir tekrarı olmayıp ve kelâm ilmindeki fikrî hareketliliğin canlı kalmasına katkı sağlamaktadır.¹⁹³

Zebîdî, akâid ile kelâm arasındaki farklılıkları Sübkî'nin (ö. 771/ 1370) *Şerhu 'Akîdeti İbn Hâcib* adlı eserinden nakletmektedir. Zebîdî'nin nakline göre ilm-i tevîd üzerine düşünen ve bu ilmi araştıranlar iki kısımdır. Bunların ilki mâlum olmak bakımından bilinen şeyler üzerinde “genel bir akıl yürütmeye” başvuran kelâmcılar ikincisi ise, Allah hakkında zorunlu ve imkânsız olan şeyler ve O'nun fiillerinde câiz olan şeyler ile bunlara ulaştıran icmâlî-tafsîli hususlar üzerinde akıl yürüten akâid ilmiyle meşgul olanlardır. Kelâm ilmi hem vâcib hem de mümkün varlıkların ahvâlini incelerken aklî, semî ve vicdânî delillerin hepsine birden yer veren bir ilimdir. Akâid ise, sadece kendisine inanılan ve kulluk edilen Vâcib Varlık alanını O'nun zât, sıfat ve fiillerini konu edinir. Akâid ilmi bu konuları ele alırken yalnızca semî delilleri kullanmakla yetinir. Buradan hareketle kelâm ilminin akâid ilmine göre daha genel olduğu

¹⁹³ Özervarlı, *a.g.e.*, s. 44.

nakledilmektedir.¹⁹⁴

Kitâbü kavâ'idi'l-'akâid'in başına yazdığı mukaddimesinin yedinci ve son faslında akâid alanında yazılmış kitap isimlerine yer veren Zebîdî, akâid eserlerini iki kısma ayırmaktadır. Birincisi inanılması gereken hususlar zikredip bunların küllî delillerini vermeyenler, ikincisi ise delilleri özet olarak veren eserlerdir. *Kitâbü kavâ'idi'l-'akâid*'i ilk kısma örnek gösteren Zebîdî *Risâletü'l-kudsiyye*'yi ise ikinci tür akâid eserlerine örnek olarak vermektedir. *Kitâbü kavâ'idi'l-'akâid*'de Gazzâlî'nin küllî delilleri vermeyi ihmal ettiğini ifade eden Zebîdî kendisinin bu eksikliği gidermek amacıyla ehl-i hadis, ehl-i nazar ve ehl-i tasavvufun delillerine yer vererek şerh yapacağını belirtmektedir.¹⁹⁵ Bu şekilde Şârih muhtasar bir akâid eserini müstakil bir kelâm eserine dönüştüreceğinin de sinyallerini vermiş olmaktadır.

Kelâm ve felsefenin aslında tek bir ilim olduğunu ileri süren Zebîdî, bu ilmin ilm-i ilâhî olduğunu söylemektedir. Şârih'in belirttiği üzere Yunan felsefesi bu ilmi sadece akla dayanarak incelerken mütekellim, akıl ve naklin ikisini de dikkate almaktadır. Zebîdî ilm-i ilâhîyi konu edinenleri üç fırkaya ayırır: Akla öncelik veren Mu'tezile, nakle öncelik veren Haşeviyye ve hem akla hem nakle yer veren Eş'ariyye. Zebîdî'ye göre, bu üç fırkanın da söylemleri tehlike arz etmekte ve bazı hususlarda hataya düşebilmektedir. Hataya düşmekten korunanlar sahâbe ve tâbiûnun yolunu takip edenlerdir. Zebîdî; Eş'arîlerin bu konuda orta yolda olan fırka olduklarını, Şâfiîler, Mâlikîler, Hanefîlerin, Hanbelîlerin faziletli olanlarının ve insanların çoğunluğunun itikatta Eş'arî olduğunu savunmaktadır. Şârih, Mu'tezile'nin ise 300'lü yılların başında devlet tarafından desteklenmekte ve halifenin yardımını görmekteyken daha sonra devlet desteğini kaybedip Allah tarafından kötülüklerinin sona erdirildiğini söylemektedir. Zebîdî; mütekellimlerin en güçlüsü olarak Mu'tezile ve Eş'arîliğe işaret etmekle beraber bu ikisi arasından Eş'arîlerin daha âdil olduklarını çünkü Kelâm ilminin temellerini Kitap, sünnet ve sahih akıl üzerine bina edenlerin Eş'arîler olduğunu savunmaktadır.¹⁹⁶

¹⁹⁴ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 14-15.

¹⁹⁵ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 16.

¹⁹⁶ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 11.

Şârih; Eş‘arîler, Mâtürîdîler ve Sûfîleri Ehl-i sünnet dairesinde kabul ederken Mu‘tezile, Şia, Hâvâric ve İslâm Filozoflarını bu dairenin dışında tutmaktadır.¹⁹⁷ Zebîdî’nin fırka ve akımlar tasnîfi eserin anlatımına da yansımaktadır. Bu yüzden geçmiş birikime dair şerhte yapılan aktarımların ele alınacağı “Gelenekteki Birikimin Aktarımı” başlığı Zebîdî’nin bu taksimi dikkate alınarak incelenecektir.

İhyâ’da geçen meseleleri açıklarken geçmiş birikime sürekli başvuran Şârih, Eş‘arî ve Mâtürîdî gibi Ehl-i sünnet içerisinde kabul ettiği grupların fikirlerini açıklarken bazen görüş sahibinin ismini bazen de eserin ismini belirtmekte ve bu gruplar arasındaki ihtilafların genelde lafzî olduğunu ileri sürerek onların her birini hak yolda kabul etmektedir. Mu‘tezile, Şia ve Felâsife gibi grupların görüşlerini ise ya hiçbir kaynak göstermeden ya da Eş‘arî ve Mâtürîdî kaynaklardan yararlanarak aktarmakta ve bu grupların görüşlerini eleştirmektedir. Müfessir, muhaddis ve sûfîlerin görüşlerine ise genelde en sonda yer vermektedir. Bu grupların görüşlerini aktarırken de kaynak belirtmemesi dikkat çekmektedir. Gelenekteki Birikimin Aktarımı şeklindeki ilk başlık, eserin anlatımındaki bu özellikler çerçevesinde üç bölüme ayrılmıştır.

2.1.1.Ehl-i sünnet Kelâmcıların Görüşleri

Ehl-i sünnet terkibi literatürde “Hz.Peygamber ile ashâb cemaatinin dinin temel konularında takip ettikleri yolu benimseyenler” anlamına gelmektedir.¹⁹⁸ “Her devirdeki Müslümanların büyük çoğunluğu” ve “müctehid âlimler” gibi farklı şekillerde yorumlanan cemaat kelimesinin bu terkibe eklenmesi ile oluşan Ehl-i sünnet ve’l-cemaat terkibine ise “Hz. Peygamber’in vefatından sonra hilâfetin Müslümanların şûrâsına bağlı olduğuna inanan fırkanın genel adı” anlamı verilmektedir.¹⁹⁹ Ehl-i sünnet ve’l-cemâat terkibi genelde Selefîyye, Eş‘arîyye ve Mâtürîdîyye’yi ifade etmek için kullanılmaktadır.²⁰⁰

İhyâ Şârihi Zebîdî, Kitâbü kavâ‘idi’l-‘akâid’de geçen Ehl-i sünnet tabirinin şerhinde bu terkinin muhaddisler, Sûfîler, Eş‘arîler ve Mâtürîdîler şeklinde dört fırkayı

¹⁹⁷ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 11.

¹⁹⁸ Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2010, s. 78.

¹⁹⁹ Cevad Meşkûr, *Mezhepler Tarihi Sözlüğü*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011, s.144.

²⁰⁰ Topaloğlu, *a.g.e.*, s. 78.

kapsadığını ileri sürerken²⁰¹ eserin mukaddimesinde Ehl-i sünnet ve'l-cemâat ifadesi ile kastedilenin Eş'arîler ve Mâtürîdîler olduğunu belirtmektedir.²⁰²

Eş'arîler ile Mâtürîdîler arasında tekvin-mükevven, hüsün-kubuh, teklîf-i mâ lâ yutâk

²⁰¹ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 86.

²⁰² Zebîdî, *a.g.e.*, II, 6. (Zebîdî'nin Ehl-i sünnet anlayışının Eş'arî'den ziyade Abdülkâhir el-Bağdâdî ile benzerlik gösterdiği söylenebilir. Zira Eş'arî'nin, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* adlı eserindeki ifadelerinden 'Nüssâk' diye isimlendirdiği Süfîleri Ehl-i sünnet dairesinin dışında tuttuğu anlaşılmaktadır. Eş'arî *Makâlât*'ta sūfîlerin Allah'ın cisimlere hulûl edebileceği görüşünde olduklarını söylemektedir. Eş'arî'nin ifadesine göre bir kısım zâhidler Allah'ın görülmesini de kulların amellerine bağlamakta, ameli iyi olanın O'nu en güzel şekilde göreceğini ileri sürmektedirler. Bununla birlikte Eş'arî, sūfîlerin Allah'a teccîm ifade edecek şekilde birtakım organlar nisbet ettiklerini belirterek Allah'ın bu tür şeylerden münezzehe olduğunu söylemektedir. (Ebü'l-Hasen b. Ali b. İsmâil el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfi'l-musallîn* (thk. Ahmed Câd), y.y., Dâru'l-Hadîs, 1430/2009, s. 169.) Kısacası Eş'arî kendilerine atfettiği görüşlerinden ötürü Sūfîleri Ehl-i sünnet dışında tutmaktadır. Bununla birlikte aynı eserde muhaddislerle Ehl-i sünnetin görüşleri "Ashâbü'l-hadîs ve Ehl-i sünnet'in görüşleri" isimli başlıkta ele alınmaktadır. (Eş'arî, *a.g.e.*, s. 170.) Bu durum Eş'arî'nin Ehl-i hadîs de Ehl-i sünnet içinde kabul ettiği ve Ehl-i sünnet'in Eş'arî'nin kendisinden de önce var olan bir sistem veya metodolojiyi ifade ettiği şeklinde yorumlanmıştır. (bk. Mevlüt Özler, *Tarihsel Bir Adlandırmanın Tahlihi: Ehl-i sünnet-Ehl-i Bid'at*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010, s. 37.) Bağdâdî ise *el-Fark beyne'l-fırak* adlı eserinde sekiz grubu Ehl-i sünnet dairesine almaktadır. Bağdâdî'ye göre; teşbîh ve ta'tûlden uzak duran Sıfâtiyye'nin yolunu takip eden mütekelimeler, Ehl-i hadîs ve Ehl-i re'ye mensup Mâlikî, Şâfiî, Evzâî, Sevrî, Ebû Hanîfe ve Ahmed b. Hanbel gibi fıkıh imamları, dil ve edebiyat âlimleri, kıraat âlimleri ve âyetleri Ehl-i sünnet görüşüne uygun olarak tevil eden müfessirler, Sūfî ve zâhidler, sınırlarda Müslümanların düşmanlarına karşı mücadele eden mücâhid Müslümanlar ve Ehl-i sünnet düşüncesini benimseyen tüm Müslümanlar Ehl-i sünnet sayılmaktadır. (Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed el-Bağdâdî el-İsferâînî et-Temîmî, *el-Fark beyne'l-fırak* (thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd), Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1411/1990, s. 313-318). Görüldüğü gibi Zebîdî ile Bağdâdî'nin Ehl-i sünnet anlayışları arasında benzerlik bulunmaktadır. Zira Zebîdî de Bağdâdî gibi Sūfîleri ve muhaddisleri açıkça Ehl-i sünnet olarak kabul etmektedir. Zebîdî'nin tıpkı Bağdâdî gibi fıkıh âlimlerini de Ehl-i sünnet kabul ettiği söylenebilir. Ayrıca şerh sırasında Şâfiî ve Ebû Hanîfe'nin görüşlerinden de istifade eden Zebîdî, Eş'arîlik düşüncesinin İmam Şâfiî'nin eserlerine, Mâtürîdî düşüncesinin ise Ebû Hanîfe'nin eserlerine dayandığını ifade etmektedir (Zebîdî, *a.g.e.*, II, 13-14). Zebîdî'nin muhaddisleri de Ehl-i sünnet dairesi içinde kabul etmesinin Eş'arî ve Bağdâdî'nin etkisi ve/veya onun muhaddis kişiliğinin etkisi sebebiyle olabileceği düşünülmektedir. Eş'arî'nin aksine Sūfîleri de Ehl-i sünnet kabul etmesi ise eserlerinden pek çok nakilde bulunduğu Bağdâdî'nin etkisiyle veya Gazzâlî'nin tasavvufa olan yakınlığıyla irtibatlandırılabilir.

gibi elli konuda görüş ayrılığı olduğunu ifade eden Zebîdî, bu ayrılıkların kelâmın fer'î konularında olduğunu belirtmektedir.²⁰³ Bu görüş ayrılıklarını lafzî kabul eden Zebîdî'nin mezhepleri Ehl-i sünnet şemsiyesi altında birleştirmeye, yakınlaştırmaya yönelik çabası hocası Şah Veliyyullah Dihlevî'nin (ö. 1176/1762) müslümanları ortak bir noktada birleştirme şeklindeki fikirlerinin Şârih üzerindeki etkisine bağlanmaktadır.²⁰⁴ İtikadî mezhebinin ne olduğu konusunda tartışmalar bulunan Zebîdî, Mâtürîdî ve Eş'arîler arasındaki görüş ayrılıklarını lafzî kabul ettiği için genelde her iki mezhebe mensup âlimlerin düşüncelerini olduğu gibi nakletmekte ve ciddi bir eleştiriye tabi tutmamaktadır. Ancak Ehl-i sünnet'in icmâ ettiği hususlara aykırı bir görüş serdedenlere de gerekli cevapları vermekten geri durmamaktadır. Nitekim Fahreddin Râzî'nin rü'yetin imkânına "var olma"nın şart koşulmasına getirdiği eleştirilere İbnü't-Tilimsânî'nin verdiği cevapları nakletmek suretiyle bunları bertaraf etmeye çalışmaktadır.²⁰⁵

Zebîdî, kendinden önceki birikimi aktarırken bazen müellif bazen eser ismini bazen de her ikisini birden zikrederek nereden nakillerde bulunduğunu göstermektedir. Bununla birlikte Şârih; çeşitli mezheplere, akımlara ve bunlara mensup âlimlere nisbet ettiği bazı görüşleri aktarırken herhangi bir kaynağı adres olarak göstermemektedir. Bu yüzden çalışmada geçmiş âlimlerden yapılan bu nakillerin alındığı kaynakları göstermek her zaman mümkün olmamıştır. Zebîdî'nin naklettiği görüşlerin geçtiği asıl kaynakların gösterilememesinin bir diğer sebebi Şârih'in bahsettiği esere ulaşamaması veya ulaşılsa dahi alıntı yapılan eserin hacminin genişliğinden dolayı bahsi geçen konunun nerede anlatıldığının bulunamamasıdır.

İki başlık altında ele alınacak olan bu bölümde Zebîdî'nin Ehl-i sünnet dairesinde kabul ettiği Eş'arî ve Mâtürîdî mütekellimlerin *İthâfü's-sâde*'de nakledilen görüşlerinden örnekler verilecektir.

2.1.1.1.Eş'arî Geleneğin Aktarımı

Zebîdî'nin görüşlerine yer verdiği Eş'arî âlimler arasında Abdülkâhir el-Bağdâdî,

²⁰³ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 12-13.

²⁰⁴ Önal, *a.g.m.*, s. 117.

²⁰⁵ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 119-123.

Gazzâlî'nin hocası Cüveynî, Cüveynî şârihi İbnü't-Tilimsânî, Fahreddin er-Râzî, İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1249), Takıyyüddîn es-Sübki (ö. 756/1355), Tâceddîn es-Sübki (ö. 771/ 1370) Teftâzânî, Seyyid Şerif Cürcânî, Muhammed b. Yusuf es-Senûsî (ö. 895/1490), Devvânî (ö. 908/1502) gibi isimler bulunmaktadır. Şârih'in bu âlimlerden yaptığı nakillerin hepsine yer vermek çalışmanın hacmini gereğinden fazla genişleteceğinden burada sadece önemli görülen birkaç örnek göstermekle yetinilecektir.

Gazzâlî'nin hocası olması hasebiyle özellikle Cüveynî'ye ait görüşlere pek çok meselenin izahında yer verildiği görülmektedir. Örneğin; İslâm filozoflarının aksine başlangıcı olmayan hâdislerin var olmasının imkânsızlığı meselesi hakkında Cüveynî'nin *el-Lüma'u'l-edille* adlı eserine başvurulmuştur. *İhyâ* müellifi imanın ilk rüknü olan Allah'ın zâtını bilme bahsinde Allah'ın varlığına işaret eden naklî delilleri zikrettikten sonra bir takım aklî delillere de yer vermektedir.²⁰⁶

Gazzâlî'nin Allah'ın varlığını ispat için zikrettiği ilk aklî delil hudûs delilidir. Âlemin sonradan var olduğu ilkesine dayanan bu delili anlatırken âlemin hâdis olduğunu savunan Gazzâlî, feleklerin hareketlerinin sonsuz oluşundan hareketle âlemin de sonsuz olduğunu iddia eden felsefecilere karşı çıkmaktadır. Gazzâlî feleklerin hareketlerinin sonsuz olması durumunda bu hareketlerin sayısının tek veya çift, hem tek hem de çift, ne tek ne de çift durumlarından birine uyması gerekeceğini ileri sürmekte ve bunların hiçbirinin mümkün olmadığını ortaya koymaktadır. Zebîdî Gazzâlî'nin bu ifadelerini şerh ederken Cüveynî'nin *Lüma'u'l-edille* adlı eserinden feleklerin hareketlerinin sonsuz olmadığı hakkındaki görüşlerini nakletmektedir.

Zebîdî'nin Cüveynî'den yaptığı aktarıma göre; cevherlerin hudûsü şu esaslar üzerine temellendirilir: Arazların varlığı, arazların hudûsu, arazların cevherlerden ayrı var olamayacağının ispatı, başlangıcı olmayan hâdislerin var olmasının imkânsız oluşu ve hâdislerden önce gelenin de hâdis olduğunun ispatı. Cüveynî bu hususları “başlangıcı olmayan hâdislerin var olmasının imkânsızlığı” görüşüne getirdiği delillerle açıklamaktadır. Ona göre başlangıcı olmayan hâdislerin imkânsız oluşunun delili; feleklerin dönüşlerinin birbirini takip etmesi ve her dönüşün bir önceki dönüşün sona ermesi neticesinde ortaya çıkmasıdır. Nitekim tam bir dönüşten önce sona eren

²⁰⁶ Gazzâlî, *a.g.e.*, I, 105.

dönüşler, feleklerin dönüş sayılarının sonlu olduğuna delâlet eder. Feleklerin dönüşleri sonlu olunca ilk dönüş de sonlu olur. Bu durumu baba-oğul, tohum-ekin ilişkisine benzeten Cüveynî'ye göre, feleklerin hareketliliğinin sonlu olduğunu ispat eden öncüller (mukaddemât), evvele dayanan (müstenid olan) hâdislerden cevherin hâlî olmasının imkânsızlığını ispatta da kullanılabilir. [Yani cevherlerin de hâdislerden hâlî olmadığı anlaşılmış olur.] Buna göre; hâdislerden hâlî olmayan, hâdislerden önce gelmiş olmaz. Hâdislerden önce gelmeyen de (sebkat etmeyen) akıl yürütmeye (nazara) ihtiyaç kalmaksızın hâdis olduğu açığa çıkmış olur.²⁰⁷

Lüma'u'l-edille adlı eserden nakilde bulunurken Zebîdî genellikle esere bir şerh yazdığını belirttiği İbnü't-Tilimsânî'nin görüşlerine de yer vermektedir. Şârih'in ifade ettiği üzere İbnü't-Tilimsânî; âlemin hâdis olduğu iddiasında bulunan Cüveynî'nin Allah dışındaki her şeyin yaratılmış olduğu savını, cevher ve arazların hâdis oluşuyla delillendirdiğine dikkat çekmektedir.

Zebîdî, Cüveynî ve İbnü't-Tilimsânî'nin görüşlerini nakletmek suretiyle filozofların mûcib bi'z-zât ve cisimlerin kıdemi görüşlerine de karşı çıkmakta, bunları akli delillerle iptale ve hâdis varlıkların mümkün (câiz) varlıklar olduğunu ispata çalışmaktadır. Şârih; konu hakkında filozofların görüşlerini naklettikten sonra sözü tekrar Cüveynî'ye vermekte ve Cüveynî'ye göre hâdislerin mümkün varlıklar (câizü'l-vücûd) olduğunu aktarmaktadır. Çünkü onların varlık alanına çıkmalarına veya yokluk hallerinin devamına karar verecek bir muhassısa ihtiyaç vardır. Eğer tabiat kadîm olsaydı oradaki eserlerin de kadîm olması gerekirdi. Oysa âlemin hâdis olduğu ve bir muhdise muhtaç olduğu açıktır. Âlemin muhassısı, sâni'dir, muhtârdır, ihtiyâr ve iktidâr vasıflarına sahiptir.²⁰⁸

Lüma'u'l-edille'den nakilde bulunduğu zaman Cüveynî'den İbnü't-Tilimsânî'ye İbnü't-Tilimsânî'den de Cüveynî'ye çok sık geçişlerin olduğu görülmektedir. Nitekim Cüveynî'nin yukarıdaki görüşlerinden hemen sonra Şârih tekrar İbnü't-Tilimsânî'ye dönmekte ve Allah'ın varlığına getirilen akli deliller kısmında İbnü't-Tilimsânî'nin bu faslı üç kısma ayırdığını belirtmektedir. İbnü't-Tilimsânî'nin bahsettiği bu fasılların

²⁰⁷ Cüveynî *Lüma'u'l-edille*, s. 90; Zebîdî, *a.g.e.*, II, 92.

²⁰⁸ Cüveynî, *Lüma'u'l-edille*, s. 91; Zebîdî, *a.g.e.*, II, 93.

ilki âlemin bir muhdise ve bir mukteziye (varlığı gerekli kılan) muhtaç olmasıdır. İkincisi muktezînin; fâil bi'l-ihtiyâr, mûcib bi'z-zât ve muktedin bi't-tab' (doğası gereği gerektiren) şeklinde üçe ayrılmasıdır. Üçüncüsü ise; muktezînin fâil-i muhtâr oluşunu ortaya koymak için onun tabiat (muktedin bi't-tab') ve illet (mûcib bi'z-zât) olmasının iptalidir.

Zebîdî'nin İbnü't-Tilimsânî'den naklettiği bu üç husus kısaca şöyle açıklanmaktadır. Âlemin bir muhdise muhtaç olduğu şeklindeki ilk husus hakkında yapılan açıklamada, daha önce veya daha sonra da var olması mümkünken âlemin muayyen bir vakitte vücûda gelmesi delil olarak gösterilerek (ihticâc edilerek) onun hangi vakitte var olacağını belirleyen bir muhassısa muhtaç olduğunun ortaya çıktığı söylenmektedir. Çünkü mümkün varlık kendi kendine tercihte bulunamaz (tereccüh), yani varlık sahasına çıkacağı zamanı kendi belirleyemez. Kendi kendine tercihte bulunamayan her şey de bir tercih ediciye muhtaçtır.

İbnü't-Tilimsânî'den aktarıldığı üzere muktezînin (varlığı gerekli kılan); fâil bi'l-ihtiyâr, mûcib bi'z-zât ve muktedin bi't-tab' şeklinde üçe ayrılması şeklindeki ikinci hususa göre ise her muktezînin bir fiili yapmamayı (el-ımtinâ'u mine'l-fi'l) tercih etmesi ya mümkündür ya da mümkün değildir. Eğer bir fiili yapmamayı tercih etmesi mümkün ise fâil-i muhtâr olur. Muktezî'nin bir fiili yapmamayı tercih etmesi mümkün değil ise onun muhdesin varlığını gerektirmesi (iktizâsı) bir şartın varlığına ve engelin yokluğuna bağlı olur veya olmaz. Eğer muktezînin muhdesin varlığını gerektirmesi bir şartın varlığına ve maninin yokluğuna bağlı olursa o zaman muktezî, tabiat olur (doğası gereği bunu gerektiriyordur). Ancak eğer bir şartın varlığı ve maninin yokluğuna bağlı değilse o zaman da muktezî, illet (varlık sebebi) olur. İbnü't-Tilimsânî muktezînin, tabiat (muktedin bi't-tab') ve illet de (mûcib bi'z-zât) olamayacağını ileri sürmektedir.

İbnü't-Tilimsânî'nin zikrettiği âlemin tahsîsi için muktezînin illet (mûcib bi'z-zât) olmasının iptali şeklindeki son hususa göre illet ya kadîm veya hâdis olmalıdır. Eğer illet kadîm olursa; gerektirdiği şeyin de kadîm olması gerekir ki o da âlemdir. Oysa âlemin hâdis olduğu delillerle ispat edilmiştir. İbnü't-Tilimsânî'nin ifadesine göre illet hâdis olursa; devr ve teselsül gerekir ki bunların ikisi de muhaldir. Muktezînin tabiat yani muktedin bi't-tab' olduğu şeklindeki görüş de İbnü't-Tilimsânî'ye göre yanlıştır. Çünkü bu durumda da muktezî ya kadîm veya hâdis olmalıdır. Ona göre eğer muktedin bi't-tab' olduğu ileri sürülen muktezî, hâdis olursa devr ve teselsül

gerekecektir. Devr ve teselsül ise muhaldir. İbnü't-Tilimsânî'den aktarılan ifadeye göre eğer muktezî kadîm olursa ezelde kendisiyle birlikte hâdisin (âlemin) ortaya çıkmasını engelleyen bir mâni olur veya olmaz. Eğer ezelde hâdisin ortaya çıkmasını engelleyen bir mâni olursa kadîm olması gerekir, eğer muktezî kadîm olursa adem olması imkânsız olur Bu durumda muktezînin varlığını gerektireceği şeyin hiç ortaya çıkmaması gerekirdi ki İbnü't-Tilimsânî'nin ifade ettiği üzere muktezînin gerektirdiği bu hâdis varlık ortaya çıkmıştır. Öyleyse bunun ortaya çıkışına ezelde engel olan bir mani bulunmamaktadır. Ona göre bu durum çelişki doğurmaktadır. Zira eğer ezelde hâdisin ortaya çıkmasına bir mâni olmazsa o zaman muktezînin gerektirdiği şeyin (âlemin) ezelde ortaya çıkması gerekir. Bu ise âlemin kıdemini gerektirecektir. Oysa âlemin kadîm olmadığı delillerle ispat edilmiştir.²⁰⁹

Zebîdî; şârihi olduğu Gazzâlî'nin hocası Cüveynî'nin görüşlerine ve İmâmü'l-Haremeyn'in şârihi olması sebebiyle de İbnü't-Tilimsânî'nin fikirlerine daha önce de belirtildiği üzere çok sık başvurmaktadır. Gazzâlî, İbnü't-Tilimsânî ve Cüveynî silsilesinin İmâmü'l-Haremeyn'in babasından da nakillerde bulunularak devam ettirildiği görülmektedir. Nitekim Zebîdî arşa istivâ bahsinde Cüveynî'nin babası Ebû Muhammed Rüknu'l-İslâm Abdullah b. Yûsuf b. Abdillâh el-Cüveynî'nin (ö. 438/1047) görüşlerine de yer vermektedir.

Allah'ın zâtını bilme bahsinde ele alınan arşa istivâ'nın te'vîl edilmesi gerektiği konusunda Gazzâlî ile aynı görüşü paylaşan Zebîdî, istivâ gibi müteşâbihâtan sayılan nasların zâhirî olarak mı yoksa te'vîl ile mi anlaşılması husûsunda Cüveynî'nin babasının *Kifâyetü'l-mu'tekad* adlı eserinden nakilde bulunmaktadır.²¹⁰ Zebîdî'nin ifade ettiği üzere Yusuf b. Abdillâh el-Cüveynî Kitap ve sünnette teşbih vehmi veren bir nass geçtiğinde selefin iki yoldan birini takip ettiğini belirtmektedir. Bunlardan birincisi mânâyı Allah'ın ilmine havâle etmektir ki İbn Abbas ve sahâbenin geneli bu

²⁰⁹ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 93.

²¹⁰ Zebîdî, Yusuf el-Cüveynî'den nakilde bulunurken ondan "İmâmü'l-Haremeyn'in babası" (vâlidü İmâmi'l-Haremeyn) diye bahsetmekte ve adını zikretmemektedir. Şârih'in Yusuf el-Cüveynî'nin görüşlerini aktardığı *Kifâyetü'l-mu'tekad* adlı eserin Yusuf el-Cüveynî'ye ait olduğuna dair bir bilgiye ulaşılamamıştır. Zira *Hediyyetü'l-ârifîn* ve İbn Asâkir'in *et-Tebyîn*'inde Yusuf el-Cüveynî'ye nisbet edilen kitaplar arasında bahsi geçen eserin ismine rastlanmamıştır. (*Hediyyetü'l-ârifîn*, I, 451; İbn Asâkir, *et-Tebyîn*, 257-258.)

yolu tercih etmiştir. Yusuf el-Cüveynî'ye göre bu yolu benimseyenler müteşâbihâtı sadece Allah'ın bilebileceği görüşünde olup Allah'ın kitabında yalnızca O'nun bilebileceği birtakım sırların olmasını mümkün görürler. Nitekim hurûf-ı mukatta'a da bu sırlardan kabul edilir. Yusuf el-Cüveynî'den nakledildiği üzere delil ile yakînî olarak bilinir ki imânın rükünleri bu sırlar içine dâhil değildir. Çünkü Allah Teâlâ ihtiyaç anında ihtiyaç duyana açıklamayı vermekte ve gizli tutmamaktadır. Selefin müteşâbihât karşısında takip ettiği ikinci yolun ise; zât sıfatı hakkında gelen nassın O'nun fiil sıfatına hamledilmesi olduğu ifade edilmektedir. Yusuf el-Cüveynî'ye göre Allah'ın nüzûlü rahmetinin yakınlığına, Allah'ın eli ifadesi nimetine, istivâ ise kahr ve kudretine hamledilir.²¹¹

Zebîdî; kimi âlimlerden meşhur olmayan isimleri ile bahsetmektedir. Örneğin Bağdâdî nisbesiyle meşhur olan Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî *İthâfü's-sâde*'de Ebû Mansûr et-Temîmî veya sadece et-Temîmî ismi ile zikredilmektedir. *İthâfü's-sâde*'nin mukaddimesinde zikredilen kaynaklar arasında Bağdâdî'nin *el-Esmâ ve's-sıfât* adlı eseri de bulunmaktadır. Şârih et-Temîmî'nin bu eserine özellikle ilâhî sıfatların şerh edildiği bölümde oldukça sık atıf yapmaktadır. Nitekim kıdem ve beka sıfatı hakkındaki ihtilafli görüşler, irâde ile meşîet arasındaki farklar, temânu delilinin delâlet ettiği meseleler ve bu delilin şartları gibi konularda et-Temîmî'den pek çok görüş aktarılmaktadır.

et-Temîmî'den yapılan nakillere kıdem bahsinden bir örnek getirilebilir. Nitekim ilâhî sıfatlardan kıdem sıfatının kullanımı konusunda kelâm mezhepleri arasındaki ihtilaflar et-Temîmî'den aktarılmakta ve böylece kıdem sıfatı hakkında Eş'arîlerin, Mu'tezile ve Kaderiyye'nin ileri sürdükleri görüşler ortaya konmaktadır. et-Temîmî'den yapılan nakle göre; Eş'arî tekaddümü; *tekaddüm bilâ ibtidâ*' (başlangıç bakımından öncelik) ve *tekaddüm bi gâye* (gâye bakımından öncelik) şeklinde iki kısma ayırmaktadır. *Tekaddüm bilâ ibtidâ*'; Allah'ın ve O'nun kendi zâtıyla kâim olan sıfatlarının, hâdislerin hepsinden önce gelmesi iken *tekaddüm bi gâye* ise; hâdislerden bazısının diğer bazısından önce gelmesi demektir. Kadîm lafzının Allah ve O'nun ezeli sıfatları için kullanılmasını câiz gören Eş'arî'ye göre kadîm; kadîm vasfıyla kâim olan şey değil, nefsiyle kadîm olan şeydir. Bu yüzden nasıl ki vücûd vasfını kadîm kabul

²¹¹ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 110.

ediyorsak O'nun ezeli sıfatlarının da kadim vasfı ile nitelenebileceğini inkâr edemeyiz. et-Temîmî'den aktarıldığına göre Abdullah b. Saîd b. Küllâb (ö. 240/854 [?]) ve Ebü'l-Abbas el-Kalânîsî (ö. IV./X. yüzyıl başları [?]) ise; Eş'arî'nin aksine kadîmin; “kadîm vasfıyla kâim olan şey” olduğunu ezeli sıfatların da Allah ile kâim olduğunu savunur.

Zebîdî'nin et-Temîmî'den aktardığı üzere Muamer b. Abbâd (ö. 215/830) ve onun takipçileri Allah'ın kadîm vasfıyla nitelenemeyeceği gibi, kendi nefsiyle ezelde âlim olduğunun da söylenemeyeceği iddiasındadırlar. Çünkü onlara göre bilmenin (mâlûmun) şartı âlim ile malumun birbirinden ayrı olmasıdır. Hâlbuki Allah'ın nefsi başkasına ait değildir ki malum olsun. Kaderiyye'nin geri kalanına göre ise; kadîm olan sadece Allah'tır ve O'nun ezeli sıfatları yoktur. Çünkü eğer O'nun sıfatları ezeli olsaydı kâdemdeki ortaklık benzerliliği gerektirdiğinden, kâdemde Allah'a ortak koşulmuş olunurdu. Bu görüşe verilen cevaba göre, nasıl ki hâdis olmak konusunda ortaklık benzerliliği gerektirmiyorsa aynı şekilde kâdem sıfatındaki ortaklık da benzerliğe sebep olmayacaktır.²¹²

Zebîdî'nin et-Temîmî'den yaptığı nakillerden dikkat çeken bir başka örnek Allah'ın birliği bahsinde temânu deliline yapılan şerhte görülmektedir. Gazzâlî, Allah'ın zâtını bilme bahsinde O'nun ortağı ve benzerinin bulunmadığını, yaratma hususunda tek olduğunu belirterek O'nun birliğini ortaya koymaya çalışmaktadır. Kelâm ilminde tevâhid ispat etmede yaygın olarak kullanılan “Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka ilâhlar bulunsaydı kesinlikle ikisinin de düzeni bozulurdu”²¹³ mealindeki âyet-i kerîmeyi Gazzâlî'de zikretmektedir. Gazzâlî bu âyete yaptığı açıklamada iki ilâhtan biri bir şeyi istediğinde diğersinin buna müsaade etmek zorunda olması halinde ikinci ilâhın mecbur (makhûr) ve âciz olacağını ileri sürmektedir. Eğer ikinci ilâh birinci ilâhın istediğini yapmasına karşı çıkma kudretine sahip olursa bu durumda ikinci ilâh güçlü (kavî) ve muzaffer (kâhir) olurken birinci ilâh güçsüz ve kusurlu olacaktır. Dolayısıyla istediğini yapmaktan ikinci ilâh tarafından menedilen ilk ilâh kudret

²¹² Zebîdî, *a.g.e.*, II, 95.

²¹³ el-Enbiyâ 21/22.

sahibi bir ilâh olmayacaktır.²¹⁴

Gazzâlî'nin adını dahi zikretmeden kısaca yer verdiği temânu delili Şârih tarafından geniş bir şekilde ele alınmakta ve çeşitli eserlerde geçen farklı varyantlarına yer verilmektedir. Zebîdî, bu konuda görüş beyân eden pek çok müelliften de nakillerde bulunmaktadır. Ancak bunlar arasından özellikle Ebû Mansûr et-Temîmî'ye daha çok yer verdiği görülmektedir. Çünkü Zebîdî; et-Temîmî'nin *el-Esmâ ve's-sıfat* adlı eserinde beş delile yer vererek tevhîd delilleri meselesini genişlettiğini ve temânu delilinin şartlarını zikrettiğini belirtmekte ayrıca kelâmcılar arasında da bunlara karşı çıkan kimseyi görmediğini ifade etmektedir. et-Temîmî'nin mezkûr eserinin pek çok beldede olmayışına dikkat çeken Zebîdî, insanların istifade edebilmesi için bu delil ve şartları şerhinde zikredeceğini ifade etmektedir. Zebîdî'nin ifade ettiği üzere et-Temîmî; yaratıcının bir olduğu hususunda muvahhidlerin zikrettiği beş delil ve bu delillerin delâlet ettiği meseleler hakkında şu açıklamaları yapmaktadır:²¹⁵

et-Temîmî'nin işaret ettiği tevhîd delillerinden ilki âlemin hudûsu üzerine kurulmuştur. Âlemin hâdis olduğunu ifade eden et-Temîmî, tıpkı nâsîh olmadan neshin veya yazan olmadan yazma eyleminin gerçekleşmesinin imkânsız oluşu gibi fâilsiz fiilin olmasının da imkânsız olduğunu ve bu yüzden de âlemin bir muhdisinin olması gerektiğini ileri sürmektedir. Hâdis olmasından dolayı âlemin bir muhdisinin olduğu ispat edilince bütün hâdislerin bir muhdisi olduğu ileri sürülebilir. et-Temîmî'ye göre eğer âlemin iki yaratıcısının olması mümkün görülürse üç, dört ve hatta sonsuz sayıda yaratıcının olmasının da imkân dâhilinde görülmesi gerekirdi. Temânu delilinin; bir yaratıcıdan fazla yaratıcının olması mümkün görülmediği halde ilzâm etmeyeceğini ileri süren et-Temîmî'nin ifadesine göre yaratma, tek bir yaratıcıdan fazlasını gerektirmez.²¹⁶

el-Esmâ ve's-sıfat'tan nakledilen muvahhidelerin kullandığı ikinci delile göre ise; eğer hâdis varlıkların iki veya daha fazla yaratıcısı olsaydı insanlardan hiç kimse kendisine kulluk edeceği ve verdiği nimetlere şükredeceği yaratıcısının kim olduğunu

²¹⁴ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 108.

²¹⁵ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 129.

²¹⁶ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 129-130.

bilemezdi. İnsanlar böyle bir tanrıyı ‘kâdir’ diye tanımlamazlardı. Çünkü birden fazla ilâh olduğu zaman yaratma eylemi birden fazla tanrı tarafından gerçekleştirilmiş olurdu ki bu da tek bir tanrının bu eylemi tek başına yapamadığı anlamına geleceğinden acz ifade eder. Oysaki “âciz” olan ilâh olamaz.

Zebîdî bu şekilde et-Temîmî’nin *el-Esmâ ve’s-sıfat* adlı eserinden muvahhidlerin ileri sürdükleri tevhid delillerini tek tek nakletmektedir. Daha sonra yine et-Temîmî’nin aynı eserinden temânu delilinin şartlarını aktarmaktadır. Bu şartların ilki temânu’nun mânâsının yorumudur. *Mene’a* kökünden tefâül bâbında gelen temânu’nun mânâsı, iki ilâhtan her birinin bir diğerini engellemesidir.

İkinci şart, iki kadir arasındaki temânu’nun ancak birinin istemediği şeyi diğerinin istemesi halinde ortaya çıkacağını bilmektir. O zaman irâde ettiği şey yerine gelmeyen ilâh, diğeri tarafından engellenmiş olur. İki irâdeyle muttasıf hayat sahibi iki kâdir ilâhın birbirlerinin irâdelerine muhalefet etmemelerinin imkânsız olmadığını ileri süren et-Temîmî’nin zikrettiği üçüncü şart ise, varsayılan bu iki ilâhın irâdelerinin çatışması gereğidir. et-Temîmî, irâdeler arasındaki bu çatışmanın ancak iki ilâhın da fiil sahası aynı olursa mümkün olacağını belirtmektedir. Aksi halde ilâhlardan biri bir yerde kendi irâde ettiğini gerçekleştirirken diğeri ilâh da başka bir yerde ilkinin zıddı bir irâde ortaya koyabilir. Çünkü zıtlar, farklı mahallerde zıtlaşmazlar. et-Temîmî bu yüzden üçüncü şart olarak iki ilâhın fiil sahaslarının farklı olmasını öne sürmüştür. Dördüncü şarta göre ise, iki ilâhtan her biri kendi irâdesinin, diğeri ilâhın irâdesinden bağımsız olduğunu bilmelidir. Çünkü ilâhların irâdelerinin aynı mahalde olması durumunda tek bir irâdeyle beraber mürid olmaları gerekirdi ki o zaman iki ilâh da birbirinin murâd ettiğini irâde etmiş olacağından ihtilaf etmiş olmazlardı.

Beşinci şart ise; ilâhlardan her birinin irâdesinin diğerinin irâde ettiğinden farklı olmasıdır. Çünkü iki ilâhın irâdesinin de aynı olması durumunda ikisi tarafından irâde edilen şeyin gerçekleşmesi gerekecek ve ilâhların hiçbiri diğeri tarafından engellenmiş olmayacaktır. et-Temîmî’nin temânu delili için ileri sürdüğü son şart ise birbirine engel olan iki ilâhtan her birinin irâdesinin bir diğerinin irâde ettiğinden (murâdından) önce olması gerektiğidir. Çünkü et-Temîmî’ye göre ilâhlardan birinin

irâdesi, irâde ettiği şey (murâd) ile birlikte meydana gelirse o zaman diğer ilâhın onun irâdesini engellemesi mümkün olmayacaktır.²¹⁷

Zebîdî ibâreleri açıklarken şerh türünde yazılmış eserlerden istifade etmektedir. Nitekim Cüveynî'den aktarılan görüşler İbnü't-Tilimsânî ile, İbn Hâcib'in görüşleri Sübkî ve el-Bekkî'nin (ö. 916/1510) yazdıkları şerhler ile, Senûsî'nin fikirleri ise Guneymî'nin şerhi ile açıklanmaktadır. Dolayısıyla Şârih, meseleleri ele alırken müstakil eserle yetinmeyip açıklamalarını şerhlerle desteklemekte ve hatta kimi zaman şerhlerde geçen ifadelerin izahı için onlar üzerine yazılan hâşiyelere de başvurmaktadır. Nitekim bunun bir örneği irâde ve meşîet, kudret, kesb, kulun fiilleri gibi muhtelif konulardaki açıklamalarına başvuru olan Teftâzânî'nin *Şerhu'l-'Akâid* adlı eserinden yapılan bir nakilde görülmektedir.

Teftâzânî *Şerhu'l-'Akâid*'inde; irâde ve meşîetin, hayy olanda var olan bir sıfattan ibâret olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre kudretin her şeye nisbeti eşit olması ile birlikte bu sıfat, iki makdûrdan birinin vukûunu belli bir vakte tahsîs etmektedir. İlmin taalluku ise vukûa bağlıdır.²¹⁸ Şârih; Teftâzânî'nin buradaki irâde ve meşîet tanımında geçen *ehadî'l-makdûreyn* lafzını esere yazılmış çeşitli hâşiyelerle açıklama gereği duymuştur. Zebîdî'nin İbn Kâsım el-Gazzî'den (ö. 918/1512) yaptığı nakle göre bu iki makdûrdan maksat vücûd ve adem iken bir başka hâşiyedeki ifadeye göre bazen yapma bazen de yapmamayla ilişkili olan (taalluk) tek bir sıfattır.

Zebîdî'nin naklettiği üzere Guneymî'ye²¹⁹ göre ise; “iki makdûr”, yapmamayı kapsamayıp varlıkla nitelenmesi mümkün olmalıdır. Bunlar siyah ve beyaz şeklinde iki

²¹⁷ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 131.

²¹⁸ Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâid*, s. 26; Zebîdî, *a.g.e.*, II, 140;

²¹⁹ Zebîdî, mukaddimesinde eş-Şihâb Ahmed b. Muhammed el-Guneymî'nin *Hâşiyetü 'alâ Ümmi'l-berâhîn* isminde bir eserinden istifade ettiğini belirtmektedir. (Zebîdî, *a.g.e.*, II, 3). Tam adı Ebû Abbas Ahmed b. Muhammed b. Ali b. Şemsüddîn el-Guneymî Şihâbüddîn el-Hazrecî el-Ensârî el-Mısırî el-Hanefî olan müellifin ölüm tarihi kaynaklarda 1044 olarak gösterilmektedir. (Kâtip Çelebi, *a.g.e.*, I, 125; Bağdatlı İsmâil Paşa, *a.g.e.*, I, 158.) Kâtip Çelebi'nin belirttiğine göre Guneymî, Senûsî'nin bu eserine yaklaşık doksan kitapçıktan oluşan büyük bir şerh yazmış ve bu şerhe *Behçetü'n-nâzirîn fi mehâsini Ümmi'l-berâhîn* ismini vermiştir. (Kâtip Çelebi, *a.g.e.*, I, 125.) *Hediyetü'l-ârifîn*'de Guneymî'nin aynı esere, *Behçetü'n-nâzirîn* dışında bir şerh daha yazdığı belirtilmektedir. (Bağdatlı İsmâil Paşa, *a.g.e.*, I, 158.) Zebîdî'nin Guneymî'den aktardığı yukarıdaki görüşünün de *Ümmü'l-berâhîn*'e yazılan bu şerhlerden alındığı düşünülmekle beraber bahsi geçen eserlere ulaşamamıştır.

makdûr değildir. İrâde, siyah ve beyaz gibi iki makdûrdan birini seçerek belli bir yer ve belirli bir zamanda tahsîs edendir. Yani irâde; iki makdûrdan birinin belli bir vakit ve belli bir yerde gerçekleşmesini sağlayarak tahsîs edendir. *İthâfü's-sâde*'de ifade edildiği üzere Guneymî'ye göre kudretin iki zıttı veya zıtlara nisbeti eşit iken, irâde zıtlara eşit değildir ve zıtlardan birini tahsîs etmektedir. İki zıttan kasıt ise varlık ve ademdir. Ona göre kudretin iki zıttı nisbetinin eşit olduğu sâbit olduktan sonra geri kalan bütün mümkünlere de eşit olduğu sâbit olur.²²⁰

2.1.1.2.Mâtürîdî Geleneğın Aktarımı

İthâfü's-sâde'nin kaynaklarının anlatıldığı bölümde de işaret edildiği üzere Zebîdî, Eş'arî ve Mâtürîdî kaynakların hepsine yer vermesine rağmen eserde Eş'arî kaynakların daha ağır bastığı görülmektedir. Bununla birlikte Şârih, Ehl-i sünnet olduğunu kabul ettiği Mâtürîdî âlimlerin görüşlerinden de oldukça istifade etmiştir. Nitekim Zebîdî, Mâtürîdîliğin temelini oluşturduğunu ileri sürdüğü Ebû Hanîfe'nin eserlerinden²²¹, bir Hanefî fakihi olan Hâkimü's-şehîd'in (ö. 334/945) *el-Müntekâ* isimli eserinden, Mâtürîdî'nin *et-Te'vilât*'ından, Ebü'l-Mu'în en-Nesefî'nin (ö. 508/1115) *Bahru'l-keîâm* adlı eseri ile Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin (ö. 710/1310) *el-Umde*'sinin şerhi olan *el-İ'timâd fi'l i'tikâd* isimli eserinden, Nureddîn es-Sâbûnî'den (ö. 580/1184), Molla Ali el-Kârî'nin (ö. 1014/1605) *Fıkhu'l-ekber* şerhinden nakillerde bulunmaktadır.

Eş'arî ve Mâtürîdîliğin ikisini de Ehl-i sünnet dairesinde kabul eden Zebîdî, İmam Eş'arî'nin, eserlerini İmam Mâlik ve Şâfiî mezhebindeki meseleler üzerine bina ettiğini ileri sürmektedir. Şârih'e göre İmam Mâtürîdî'nin eserlerinin temeli ise İmam Ebû Hanîfe'nin beş eserindeki meselelere dayanmaktadır.²²² Buradan da anlaşılacağı üzere Zebîdî, Mâtürîdîliğin Hanefîlikten beslendiğini ileri sürmektedir. Nitekim Zebîdî, pek çok meselenin izahında Ebû Hanîfe'nin beş eserinden nakiller yapmakta gerekli yerlerde Molla Ali'nin *Fıkhu'l-ekber* şerhine²²³ veya Hâkimü's-şehîd'in *el-*

²²⁰ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 140.

²²¹ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 13-14.

²²² Zebîdî, *a.g.e.*, II, 13-14.

²²³ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 182-183, 184.

*Müntekâ*²²⁴ isimli eserine başvurmaktadır. Zebîdî; ilâhî sıfatlar²²⁵, kulların fiilleri, kesb²²⁶, irâde ile meşfet arasındaki fark²²⁷, hüsün ve kubhun izahı²²⁸ gibi meselelerin şerhinde Ebû Hanîfe'nin görüşlerinden istifade etmektedir.

Zebîdî'nin Mâtürîdî kaynaklardan yaptığı nakillerin sayısının Eş'arîlerinkinden daha az olduğu dikkat çekmektedir. Bununla birlikte eserin tamamı göz önüne alındığında Şârih'in en çok başvurduğu âlimlerden biri, Mâtürîdî olan Ebü'l-Berekât en-Nesefî'dir. Zebîdî genelde *Şerhu'l-'Umde* diye zikrettiği *el-İ'timâd fi'l i'tikâd* isimli eserden pek çok meselenin izahında istifade etmektedir.

Şârih; Mu'tezile, Havâric ve felâsife gibi Ehl-i sünnet dışı kabul ettiği grupların görüşlerinin büyük bir kısmını da Ebü'l-Berekât en-Nesefî'den aktarmaktadır. Nitekim Nesefî'den yapılan nakiller sadece onun meseleler hakkındaki görüşleri veya Şârih'in Mu'tezile, Havâric ve felâsife gibi Ehl-i sünnet dışı kabul ettiği grupların görüşleri değildir. Zebîdî, Ehl-i sünnet dışı kabul ettiği bu grupların ileri sürdükleri görüşlerin eleştirisinde de Nesefî'ye başvurmaktadır. Nitekim Mu'tezile, Felâsife, Zeydiyye ve Havâric'in rü'yetullah hakkındaki iddialarına *Şerhu'l-'Umde*'de zikredilen cevaplara yer verildiği görülmektedir.²²⁹ Ayrıca Zebîdî, Allah'ın cisim ve araz olmayışı,²³⁰ rü'yetullahın imkânına delil olarak gösterilen “Gözler vardır O'nu idrâk edemez fakat o bütün gözleri idrâk eder”²³¹ âyetinin açıklaması²³², kelâm-ı nefsi²³³ ve Allah'ın birliğini ispat için zikredilen temânu delili²³⁴ gibi pek çok

²²⁴ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 193.

²²⁵ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 182.

²²⁶ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 167.

²²⁷ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 176.

²²⁸ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 197.

²²⁹ Nesefî, *Şerhu'l-'Umde*, s. 214-215; Zebîdî, *a.g.e.*, II, 116.

²³⁰ Nesefî, *Şerhu'l-'Umde*, s. 154, 155, 150-151; Zebîdî, *a.g.e.*, II, 99-101.

²³¹ el-Kiyâme 75/22-23.

²³² Nesefî, *Şerhu'l-'Umde*, s. 220-222; Zebîdî, *a.g.e.*, II, 113-114.

²³³ Nesefî, *Şerhu'l-'Umde*, s. 190-192; Zebîdî, *a.g.e.*, II, 152.

²³⁴ Nesefî, *Şerhu'l-'Umde*, s. 143-144; Zebîdî, *a.g.e.*, II, 132.

meselenin şerhinde de Neseffî'nin görüşlerine yer vermektedir. Neseffî'den aktarılan görüşlerin hepsine yer vermek çalışmanın hacmini gereğinden fazla genişleteceğinden burada bir örnek olarak sadece temânu delilinin Allah'ın birliğini ispatlamasına delil olarak kullanılmasını sorgulayanlara Neseffî'nin verdiği cevaplar zikredilecektir.

Neseffî'nin *Şerhu'l-'Umde*'sinden yapılan nakle göre temânu delilini vahdâniyeti ispat etmede eksik gören kimseler, bu delilin iki ilâhın irâdelerinin birbiri ile çatışmasının imkânı değil vukûu düşünülerek tasarlandığını öne sürmektedirler. Bunlara göre iki ilâhın aynı yönde irâde göstermek konusunda anlaşmaları da pekâlâ mümkündür. Bu eleştiriye karşı Neseffî'nin verdiği cevaba göre iki ilâh arasındaki anlaşma zarureten olursa bu onların aczini ve birbirlerinin onaylarına muhtaç olduklarını gösterir. Eğer aralarındaki anlaşma ihtiyâren olursa bu durumda anlaşma (muvâfakat) yerine muhalefet etmeyi de seçebilirler. O zaman bu iki ilâhtan biri diğerinden bağımsız olarak bir cisimde hayatı yaratmayı, diğeri de ondan bağımsız olarak ölümü yaratmayı irâde edebilir. İki ilâhın irâdelerinin birleşmesi durumunda ise iki mümkün ortaya çıkar. Çünkü iki mümkün de ezelîdir ve ezelî olanın yok olması imkânsızdır.

Neseffî'nin ifadesine göre bu açıklama karşısında mezkûr delili sorgulayanlar, zikredilen bu imkânsız durumların (muhâlât) ancak muhalefetin vukûu durumunda geçerli olduğunu ve muhalefetin imkânı durumunda geçerliliğini kaybedeceğini ileri sürerek itiraz edebilirler. Neseffî bu itiraza da yakînî olduğunu söylediği "Mümkünün teorik olarak gerçekleşmesi muhalin varlığını gerektirmez" ilkesini zikrederek cevap vermektedir. Buna göre eğer iki ilâh arasında muhalefet mümkün olsaydı mümkün olan bu muhalefetin de teorik olarak gerçekleşmesi muhalin varlığını gerektirmeyecekti. Fakat Neseffî'ye göre muhal, mümkün olan muhalefetin teorik olarak gerçekleşmesi sebebiyle gerekli olur. Ona göre bu durumda iki ilâhın var olduğu farzedilirse bunların arasında muhalefet baş gösterecektir. Bu muhalefet ya mümkün olacaktır ya da mümkün olmayacaktır. Ona göre bunların ikisi de yanlıştır (bâtıldır). Öyleyse iki ilâhın var olabileceği düşüncesi de bâtıldır. Zira Neseffî'ye göre iki ilâhın var olduğu ispat edilemiyorsa geriye yaratıcının bir ve zaruri olduğu sonucu kalır.²³⁵

İthâfü's-sâde'de meselelerin şerhinde sıkça başvuru olan bir diğeri Mâtürîdî âlimi

²³⁵ Neseffî, *Şerhu'l-'Umde*, s. 143-144; Zebîdî, *a.g.e.*, II, 132.

İbnü'l-Hümâm'dır. Zebîdî, kendi gibi bir Gazzâlî şârihi olan İbnü'l-Hümâm'ın görüşlerine pek çok meselenin izahında yer vermektedir. Nitekim İbnü'l-Hümâm'ın; *Kitâbü kavâ'idî'l-'akâid*'in bir bölümü olan *Risâletü'l-kudsiyye*'ye yazmış olduğu *el-Müsâyere* adlı şerh Zebîdî'nin el kitabı niteliğindedir. Bununla birlikte Şârih'in sadece *el-Müsâyere*'den değil İbnü'l-Hümâm'ın öğrencisi ve Eş'arî bir âlim olan İbn Ebî Şerîf'in *el-Müsâmere* adlı şerhinden de oldukça istifade ettiği görülmektedir. Zebîdî'nin İbnü'l-Hümâm ve İbn Ebî Şerîf'ten yaptığı nakiller ayrı bir başlık altında inceleneceğinden burada tekrar ele alınmayacaktır.

2.1.2.Ehl-i sünnet Dışında Bırakılan Grupların Görüşleri

Zebîdî'yi şârihi olduğu Gazzâlî'den ayıran en önemli hususun naklettiği görüşlerin sahibini, bu görüşlerin nakledildiği eser ve müellifleri zikretmesi olduğu söylenebilir. Zira Gazzâlî, *Kitâbü kavâ'idî'l-'akâid* adlı eserinde kaynak göstermek bir yana eleştirdiği görüşlerin sahibini bile pek çok kere zikretme gereği duymamaktadır. Zebîdî ise, naklettiği görüşlerin adreslerini gösterme konusunda Gazzâlî'den daha cömerttir. Bununla birlikte Şârih'in; Mu'tezile, felâsife, Havâric ve Kerrâmiyye gibi Ehl-i sünnet dışı kabul ettiği akımların görüşlerini onların kendi kaynaklarından değil yine Ehl-i sünnet'e ait kaynaklardan aktardığı görülmektedir. Zebîdî kimi yerlerde ise bu grupların görüşlerini hiçbir kaynak göstermeden aktarmaktadır.²³⁶ Nitekim mukaddimesinde zikrettiği kaynaklar arasında bu mezhep ve gruplara ait hiçbir kaynağa da yer verilmemiştir.

Ehl-i sünnet dışında tuttuğu kesimlerin görüşlerini aktarırken Zebîdî'nin başvurduğu eserlerden bazıları şunlardır: Ebü'l-Berekâr en-Nesefî'nin *Şerhu'l-'Umde*'si, İbnü't-Tilimsânî'nin *Şerhu Lüma'u'l-edille* isimli eseri, Cüveynî'nin *el-İrşâd*'ı ve İbn Ebî Şerîf'in *el-Müsâmere* isimli eseri.

Şârih'in Ehl-i sünnet dışında kabul ettiği bu grupların görüşlerinin naklinde en çok istifade ettiği eserlerden biri Nesefî'nin *Şerhu'l-'Umde*'sidir. Nitekim Zebîdî Mu'tezile, Felâsife, Zeydiyye ve Havâric'in rü'yetullah görüşünü aktarırken *Şerhu'l-'Umde*'ye başvurmaktadır. Ayrıca Şârih; bahsi geçen grupların konu hakkında ileri sürdükleri iddialara Nesefî'nin verdiği cevapları da zikrederek görüşlerini

²³⁶ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 177, 183.

reddetmektedir.

Nesefî'den yapılan nakle göre; akılda rü'yetullâhın imkânsız olduğuna dair delil bulunduğunu savunan Mu'tezile, Felâsife, Zeydiyye ve Havâric rü'yet için gören ile görülenin karşılıklı bulunmasını şart koşturmaktadır. Bu şart ise ancak bir mekânda, gören ile görülen arasında aşırı yakın ve aşırı uzak olmayacak şekilde belirli bir mesafenin varlığı ve görülden gelecek ışınların görenin gözüne ulaşması halinde gerçekleşebilir. Nesefî'ye göre bütün bunlar Allah için muhal olan hususlardır ve rü'yeti mümkün görmeyen mezkûr gruplar bu görüşlerini "Gözler O'nu idrak edemez, fakat O gözleri idrak eder"²³⁷ âyeti ile temellendirmeye çalışmaktadırlar. Onlara göre âyette Allah'ın, kendi zatını görülmekten nefyetmesi övgü (medh) ifade etmektedir. Çünkü âyetin siyak ve sibakından da anlaşıldığı üzere Allah Teâlâ kendine nisbet ettiği esmâ-i hüsnâdaki isimleri ile övünmektedir. Göz ile idrakin (basar) rü'yet anlamına geldiğini ileri süren Mu'tezile, Felâsife, Zeydiyye ve Hâriciler'e göre yokluğu (adem) övgüye (medh) değer olanın varlığı ise noksanlık ifade eder. Bu yüzden Allah Teâlâ'nın iki cihanda da görülmesinin mümkün olmadığını savunurlar. Rü'yetin nefyinin medh ifade ettiği görüşünün delili ise mezkûr âyetin öncesi ve sonrasında da medh ifade eden lafızlar bulunmasıdır.²³⁸

Nesefî; Allah'ın bahsedilen şartlar olmaksızın bizi görebildiğine dayanarak rü'yet için ileri sürülen şartları reddetmektedir. Buna delil olarak da Kur'ân-ı Kerîm'den "Allah'ın, kendisini gördüğünü bilmez mi."²³⁹, "O işiten ve görendir"²⁴⁰ âyetlerini göstermektedir. İletler ve şartların duyulur âlem ile gayb âlemi için değişmeyeceğini ileri süren Nesefî, değiştiği takdirde bu şart ve illetlerin rü'yet için lazım olan karineler olmayıp, varlığın nitelikleri olduğunu savunmaktadır. Çünkü ona göre rü'yet; bir şeyin olduğu hal üzere görülmesiyle gerçekleşir. Bir cihette bulunan şey bu cihet içinde görülürken cihette bulunmayan şey de cihet olmadan görülür. Tıpkı her şeyin olduğu hal üzere bilinmesi gibi.

²³⁷ En'am 6/103.

²³⁸ Nesefî, *Şerhu'l-'Umde*, s. 214-215; Zebîdî, *a.g.e.*, II, 116.

²³⁹ 'Alak 96/14.

²⁴⁰ eş-Şura 42/11.

Nesefî bütün bu açıklamalardan sonra rü'yet için mutlak illetin “var olmak” olduğunu ileri sürmektedir. Çünkü “var olma” şartı; cisim, cevher ve arazda ortak olan husustur. Ayrıca eşit olan ahkâmı farklı illetlerle ta'lîl etmek imkânsızdır (mümtenîdir). Ona göre hudûs, illet olmak için doğru bir şey değildir. Çünkü hudûs, ademden sonra husûle gelen varlıktan ibârettir. Adem ise, illet veya illetin şartı olmak için uygun değildir. Nesefî'inin ifadesine göre bu durumda rü'yet için ileri sürülebilecek yegâne şart “var olmak” olur. Allah da var olduğuna göre O'da görülebilecektir. Bununla birlikte “var olma” şartı, rü'yeti mümkün kılan bir şart olup vâcip kılan bir şart değildir.

Nesefî, bir şeyin görülebilmesi için o şeyin görülmesini mümkün kılan özelliği, Allah'ın bizde yaratmış olmasının gerekmediğini ileri sürmektedir. Nitekim biz göremediğimiz halde kedi fareyi gece karanlığında görebilmektedir. Aynı şekilde, saralı/mecnûn bir kimse cinleri görebilirken bu kişinin yanında bulunan diğer [sağlıklı] insanlar cinleri görememektedirler. Ayrıca Nesefî'nin de belirttiği üzere Resûlullah Cebrâil'i görebilirken O'nun yanında bulunan sahabeler Cebrâil'i görememişlerdir. Nesefî “burada ‘mümkün varlık olmak’ şeklinde bir ortak nokta vardır” iddiasına da imkânın rü'yet için illet olamayacağını söyleyerek cevap vermektedir. Çünkü imkân, ademdir ve bu yüzden illet olmaya uygun değildir. Ademlerle kâim olması bakımından ise rü'yet için uygun değildir.²⁴¹

Zebîdî'nin bahsi geçen grupların görüşlerini aktarırken en çok başvurduğu eserlerden bir diğeri İbnü't-Tilimsânî'nin *Lüma'u'l-edille* şerhidir. Nitekim Zebîdî; Mu'tezile'nin rü'yet için ileri sürdüğü şartları, felâsife, Haşeviyye ve Kerrâmiyye'nin rü'yet hakkındaki görüşlerini İbnü't-Tilimsânî'den nakletmektedir. Şârih Mu'tezile'nin tevellüd nazariyesinin yanlışlığını da İbnü't-Tilimsânî'nin bu eserinden istifade ederek ortaya koymaya çalışmaktadır. Allah'ın fiilleri bahsinde Gazzâlî; kulun fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını savunmakla birlikte yine de kulun, kendi fiili üzerinde kudret sahibi olduğunu ileri sürmektedir. Ancak Gazzâlî; Mu'tezile'nin tevellüd nazariyesine yer vermemektedir. Zebîdî ise, bu bölümün şerhinde öncelikle kulların fiilleri üzerindeki kudreti ve kesbi hakkında bilgiler vermekte ardından Mu'tezile'nin tevellüd nazariyesini ele almaktadır.

²⁴¹ Nesefî, *Şerhu'l-'Umde*, s. 222-224; Zebîdî, *a.g.e.*, II, 116.

İbnü't-Tilimsânî'den yapılan nakle göre Mu'tezile "Kul, fiilin tek başına hâlıkıdır" şeklinde ifade edilen görüşü savunmaktadır. Oysaki hâdis kudret kendi mahalli hariç fiile doğrudan etki etmemektedir. Ayrıca İbnü't-Tilimsânî'den nakledildiği üzere kula; yanma (hark), düzeni bozma (hark) ve kesme (kat') gibi kendi kudreti dâhilinde olmayan birtakım fiiller de nisbet edilir. *Lüma'u'l-edille* şerhindeki ifadeye göre övme (medh), yerme (zemm) mükâfât ve cezâ fiilden kaynaklanmaktadır. Mu'tezile bu durumu kudretin sebep üzerindeki vasıtası yani tevellüd nazariyesi ile açıklamaktadır. Mütevellid (dolaylı fiil); parmakların hareketi ile yüzüğün hareket etmesine benzemektedir. Mu'tezile'ye göre sebep ve müsebbeb de kul için iki makdûrdur. Ancak bu iki makdûrdan biri doğrudan diğeri ise dolaylıdır. İbnü't-Tilimsânî'den yapılan nakle göre mütevellidât (fiilin sebebe bağlı olarak doğurduğu sonuçlar) dört çeşittir: Birincisi; müvellidin elemler karşısında zayıf olması, ikincisi müvellidin ilim için akıl yürütmesi (nazarı), üçüncüsü güneşin ateşe yaklaşması gibi özel bir şekilde yaklaştırmadır.

İbnü't-Tilimsânî, mütevellidâtın dördüncü kısmı ile ilgili ağır havaya sebep olanın (mûcib), *i'timâd* mı yoksa *hareket* mi olduğuna dair ihtilafların bulunduğunu belirtmektedir. İbnü't-Tilimsânî'den yapılan nakle göre Ebû Hâşim; sebebin (mûcibin) *i'timâd* olduğunu iddia ederken el-Cübbâî *hareket* olduğunu iddia etmiştir. Zebîdî'nin nakline göre Mu'tezile, tevellüdün "sebebin fâilinin fiili" olduğu konusunda ittifak ederken kudretin müvellide ne zaman taalluk edeceği konusunda ise ihtilafa düşmüştür. Bununla birlikte Mu'tezile'nin çoğunluğu, sebebinin vukûu zamanına kadar müvellidin makdûr olmaya devam edeceği görüşündedir.

Zebîdî, tevellüd görüşünün Ehl-i sünnet tarafından kabul edilmediğini belirtmektedir. Zira İbnü't-Tilimsânî'den yapılan nakle göre Ehl-i sünnet tevellüd görüşünü şu ifadelerle çürütmektedir. Ehl-i sünnet'e göre, mütevellid olduklarına hükmedilen fiiller ya sebebin fâilinin gücü dâhilindedir ya da değildir. Zebîdî'nin nakline göre her iki durum da yanlıştır (bâtıl) ve bu iki durumdan bir başkası sözkonusu değildir. Dolayısıyla tevellüd görüşünün iptali hasr ifade etmektedir. Yani fiillerin, sebebin fâilinin gücü dâhilinde olması veya olmaması durumları dışında üçüncü bir hâlin varlığı imkânsızdır. Sebebin fâilinin gücü dâhilinde oluşunun şöyle iptal edildiği nakledilmektedir. Ehl-i sünnete göre sonuç (eser), sebep var olduğunda meydana gelmek zorundadır. Sonuç (eser), sebebin fâilinin gücü dâhilinde olursa o zaman bir sonucun iki müessir arasında gerçekleşmesi gerekir ki bu da muhaldir. İbnü't-

Tilimsânî'den yapılan nakle göre sonucun, sebebin fâilinin gücü dâhilinde (makdûrun leh) olmamasının iptali ise şöyledir: Sebebin ya başka bir fâili vardır veya yoktur. Birinci durum meselenin kabulü anlamına gelir. İkincisi, yani başka bir fâil olmaması ise sun'un (yapılan bir fiilin) fâile (sâni') ihtiyacına delâletini zedeler.²⁴²

Zebîdî, Ehl-i sünnet dairesinin dışında tuttuğu grupların görüşlerini aktarırken daha önce de belirtildiği gibi her zaman kaynak göstermemektedir. Nitekim Mu'tezile'nin aslah görüşü hakkında yaptığı ilk açıklamalarında herhangi bir kaynak göstermeyen Şârih Basra ve Bağdat Mu'tezile'sinin bu konuda ittifak ettikleri hususu belirtirken de Cüveynî'nin *el-İrşâd*'ından nakilde bulunmaktadır.

Yaratmanın Allah'ın fazlından olduğunu savunan Gazzâlî, Mu'tezile'nin ileri sürdüğü kulun maslahatı için yaratmanın Allah'a vâcib olduğu görüşüne karşı çıkmaktadır. Gazzâlî'ye göre emreden ve yasaklayan (âmir ve nâhî) Allah olduğu için Mu'tezile'nin bu düşüncesi imkânsızdır (muhal).²⁴³ Mu'tezile'nin zikredilen görüşü onların ileri sürdüğü aslah teorisi ile alâkalıdır. Gazzâlî; Mu'tezile'nin görüşünü bir cümle ile özetleyip reddetmekten başka bir açıklama yapmazken Şârih, reddedilen görüşü daha geniş bir şekilde açıklamaktadır. Zebîdî bunu yaparken konu ile ilgili Basra ve Bağdat Mu'tezilesi arasındaki görüş farklılıklarına da yer vermektedir.

Şârih'in aktarımına göre Mu'tezile "vücûb 'alellah" hususunda ittifak halindedir. *İthâfü's-sâde*'de belirtildiği üzere Bağdat Mu'tezilesi kullar için hem dünya hem de âhiretlerinde en iyiyi yaratmanın Allah'a vâcib olduğunu ileri sürmektedir. Buna göre yaratmanın başlangıcı vâcibdir ve kendini yaratanı bilen kimse de mükelleftir. Mükellef kimsenin aklının kemâl seviyesinde olmasının gerektiğini savunan Bağdatlılara göre, kulun meylettiği zararlı ve elem veren işler kul için en iyisidir (aslahtır). Bir günah işlediğinde kul bu fesâdı kendi tercih etmiştir. Dolayısıyla işlediği büyük günahtan dolayı tevbe etmedikçe Allah kulunu cezalandırmak zorundadır. Yani kendi ihtiyârı ile işlediği günahından dolayı kulu cezalandırmak Allah'a vâcibdir. Onlara göre fâsık için aslah olan budur.

Zebîdî'ye göre Bağdatlılar aslah hakkındaki görüşlerini filozoflardan almışlardır.

²⁴² Zebîdî, *a.g.e.*, II, 171-172.

²⁴³ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 111.

Nitekim filozoflara göre de Allah cömerttir. Varlıkta gerçekleşen şey ise imkânın en son derecesidir. Eğer bu olmazsa varlık da olmayacaktır. Zebîdî'nin ifade ettiği üzere Mu'tezile'nin vücûb 'alellah görüşü Allah'ın fiilleri terk etme özgürlüğünün (ihtiyârının) olmamasını gerektirir. Buna göre Allah başlangıçta yaratmaya mecbur olduğu gibi, yaratmayı belirli bir vakte tahsîs etmek, kullar için aslahı yaratmak, sevâb ve cezâyı da yaratmak zorundadır. Şârih'in ifade ettiği üzere; Basra Mu'tezilîlerine göre vâcib olan, yaratmanın aslı değildir. Kulunu mükellef kılmak istediğinde onu akıl çağına erdirmesi, aklî kusurlarını ve fiilden doğacak sevap ve ceza hakkında ona açıklamalar yapması Allah'a vâcib olur.²⁴⁴

Zebîdî bu noktadan sonra Cüveynî'ye başvurmakta ve Bağdat Mu'tezilîleri ile Basra Mu'tezilîlerinin ittifak ettikleri görüşü *el-İrşâd*'dan nakletmektedir. Nitekim Cüveynî'den aktarıldığı üzere Allah Teâlâ kulunu yarattığında ve onu akıl çağına erdirdiğinde onu yalnız bırakmaz. Aksine Allah Teâlâ kulunun doğruları elde etmesini mümkün kılmalıdır. Cüveynî, makâlât yazarlarının, din konusunda Allah'ın kul için aslah olanı yaratmasının Mu'tezile'ye göre vâcib olduğunu naklettiklerini belirtmektedir. Mu'tezile içinde aslah hakkındaki ihtilaf, dünyada aslahın yaratılmasının vâcibliği noktasındadır. Cüveynî'nin ifadesine göre, Basralıların başlangıçta aklı kâmil kılmanın kulu sorumlu kılmak için olduğu görüşünü savundukları zannedilebilir. Oysaki Basralılar, Allah Teâlâ'nın başlangıçta aklın kemâli ile lütufta bulunduğunu ve sorumluluğun sebeplerini ispat etmenin O'na vâcib olmadığını savunurlar.²⁴⁵

Gazzâlî ilâhî fiiller bahsinde Allah'ın dilediğini yapabileceğini ve O'na hiçbir şeyin vâcib olmadığını savunmakta bu bağlamda Mu'tezile'nin aslah teorisini reddetmektedir. Gazzâlî; İmam Eş'arî'nin, hocası Ebû Ali el-Cübbâî ile yaşadığı ihve-i selâse ismiyle bilinen tartışmaya da aslah düşüncesini çürüten bir delil olarak yer vermektedir.²⁴⁶ *İhyâ* şârihi Zebîdî ise, ihve-i selâse meselesinin farklı varyantlarını

²⁴⁴ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 179.

²⁴⁵ İmâmü'l-Haremeyn, Ebi'l-Me'âlî Abdilmelik el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâidi'l-edille fi usûli'l-i'tikâd* (thk. Es'ad Temîm), Beyrut-Lübnan: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1405/1985, s. 247-248; Zebîdî, *a.g.e.*, II, 179.

²⁴⁶ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 112.

zikrederek konuyu genişletmektedir. Mu‘tezilî kaynaklarda yer verilmeyen bahsi geçen mesel²⁴⁷; İbnü'l-Hümâm'ın *el-Müsâyere*'si, Teftâzânî'nin *Şerhu'l-'Akâid*'i ile Neseî'nin *Şerhu'l-'Umde*'si gibi kaynaklardan anlatılmaktadır.²⁴⁸ Zebîdî'nin ihve-i selâse ile ilgili yaptığı açıklamalara daha önce yer verildiğinden burada tekrar ele alınmayacaktır.

2.1.3.Müfessir, Muhaddis ve Sûfilerin Görüşleri

İthâfî's-sâde'nin mukaddimesinde Zebîdî'nin şerh yaparken istifade ettiği kaynaklar arasında hadis ve tasavvuf eserleri bulunmaktadır. Kendisi de bir muhaddis olan Zebîdî'nin kullandığı hadis kaynakları arasında İbn Hacer el-Askalânî'nin *Fethü'l-bârî* isimli Buhârî şerhi, el-Münâvî'nin *Şerhu'l-Câmi'u's-sagîr*'i, Beyhakî ve Dârekutnî'nin sünenleri, Süyûtî'nin Tirmîzî şerhi, Ahmed b. Hanbel ve 'Abd b. Hamîd'in müsnedleri gibi eserler bulunmaktadır. Hadislerin tahriri için başvurulan kaynaklardan Şârih'in zikrettiği ilk eser Zeynüddîn el-İrâkî'nin (ö. 806/1404) *İhyâ*'da geçen hadisleri tahrir ettiği *el-Muğnî 'an hamli'l-esfâr* adlı eseridir. Bununla birlikte Zebîdî, hadislerin tahriri için başvurduğu başka kaynakların da adını zikretmektedir.²⁴⁹

Zebîdî; şerh sırasında Mâtürîdî'nin *Te'vilât*'ı²⁵⁰ ve Râzî'nin tefsiri²⁵¹ gibi birtakım tefsirlerden aktarımda bulunmasına rağmen mukaddime de zikredilen kaynaklar arasında tefsir alanında yararlanılan eserlere yer vermemektedir. Şârih'in istifade ettiğini belirttiği tasavvuf kaynakları ise şunlardır: Kuşeyri'nin (ö. 465/1072) *er-Risâle* isimli eseri ve bu eserin şerhleri, Ebû Tâlib el-Mekkî'nin (ö. 386/996) *Kütü'l-kulûb*'ü, Şeyhü'l-İslâm el-Herevî'nin (ö. 481/1089) *Menâzilü's-sâirîn*'i, eş-Şihâb es-Sühreverdî'nin *'Avârifü'l-me'ârif*'i (ö. 632/1234), Ebû Nasr el-Kelâbâzî'nin (ö. 380/990) *et-Te'arruf*'ü, Hâfiz es-Süyûtî'nin (ö. 911/1505) *Te'yîdi'l-hakîkati'l-illiyye*'si, Şeyh Necmeddîn-i Dâye'nin (ö. 654/1256) *Menâru's-sâirîn ve makâmâtî't-*

²⁴⁷ Mehmet Bulut, "İhve-i selâse", *DİA*, XXII, 6.

²⁴⁸ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 188.

²⁴⁹ Zebîdî, *a.g.e.*, I, 3-4.

²⁵⁰ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 145, 176.

²⁵¹ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 177, 205.

tâirîn'i, Ebû Bekr el-Hârizmî'nin (ö. 383/993) *Müfîdü'l-'ulûm*'u, Ahmed b. Mübârek el-Lamfî es-Sicilmâsî'nin (ö. 1156/1742) *ez-Zehbü'l ibrîz fî menâkibi Seyyidi 'Abdü'l-'azîz*'i.²⁵²

Zebîdî; Ehl-i nazar olan mütekellim ve felâsife'den gelenekte ileri sürülen görüşleri aktardıktan ve diğer gerekli açıklamaları yaptıktan sonra kısaca müfessir, muhaddis ve sûfilerin şerhedilen mesele hakkında ileri sürdükleri görüşlerini aktarmakta ve bu görüşlerini desteklemek için kullandıkları aklî ve naklî delillere yer vermektedir. Her ne kadar mukaddimede, kullandığı tasavvufî kaynakların bir listesini verse de Zebîdî bu grupların düşüncelerini anlatırken genelde kaynak belirtmemekte sadece "Sûfiler bu konuda şunu demişlerdir" veya "müfessirler/muhaddisler bu konuda şu delilleri ileri sürmüşlerdir" şeklinde ifadeler kullanmaktadır. Bu grupların görüşlerine Ehl-i nazardan sayılan diğer mezhep ve akımların görüşleri kadar geniş yer ayrılması da dikkat çekicidir.

Müfessir ve muhaddislerin görüşleri, ele alınan mesele ile ilgili kullandıkları delillerin zikredilmesi şeklinde kısaca anlatılmaktadır.²⁵³ Bununla birlikte sûfilerin düşüncelerine ise nisbeten daha geniş yer verildiği görülmektedir. Dolayısıyla bu bölümde yalnızca sûfilerden aktarılan görüşlere dair örnek vermekle yetinilecektir.

Şârih'in âdetine uygun olarak tevhîd meselesine yapılan şerhin sonunda sûfilerin konuyla ilgili görüşlerine yer verilmektedir. Zebîdî'nin nakline göre Sûfiler, mutlak kemâl sahibinin bir olduğunu ve birden fazla olması durumunda mutlak değil sınırlı varlık (mukayyet) olması gerekeceğini ileri sürmektedirler. Oysaki onlara göre ilâh, mutlak kemâl sahibi olmalıdır. Zebîdî'nin de ifade ettiği üzere Sûfilere göre kemâl-i mutlak birden fazla olamayacağından ilâh da birden fazla olamaz.

Sûfilere göre ilâhtaki çokluğun (taaddüdün) zâtta olması durumunda bu ilâh, zâtından kendi ile birlikte taaddüd edene bağlı olurdu. Kendinden başkası ile taaddüd ederse o zamanda kendi zatından başkasına bağlı olurdu. Zebîdî'nin nakline göre kendi zâtından başkasına bağlı olan her şey ise zâtı bakımından noksandır. Aynı zamanda evrende var olan her şeyin mükemmelliği kendi türünün tamamlanması ile

²⁵² Zebîdî, *a.g.e.*, I, 4.

²⁵³ bk. Zebîdî, *a.g.e.*, II, 97, 105, 135, 138.

mümkündür. *İthâfü's-sâde*'de belirtildiği üzere Sûfilere göre taaddüd şahıslarda olur ve her şahsın varlığı kendi şahsının meydana gelmesi (husûl) ile olup şahsı bir ve tektir. Onlara göre bir şeyin kendisiyle bir olduğu vahdeti üzerine bir ek yapıldığında o şey, başkasıyla birdir (vahdetün ligayrihi). Eğer bütün varlıkların hepsi bir ise (vahdet) bunların hepsi tek bir ilâhın eseridir. O ilâh da bir ve tektir. Bu yüzden sûfiler *ve fî külli şeyin lehû âyetün/tedüllü 'alâ ennehû vâhidün* (Her şeyde, Allah'ın bir olduğunu gösteren bir delil vardır) demektedirler. Sûfilere göre Allah'ın bir olduğu bu şekilde ispatlandıktan sonra O'nun ne zât ne de sıfatları bakımından benzerinin olmadığı da ispatlanmış olur.²⁵⁴

Kulun kesbi olmakla birlikte fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını ileri süren Gazzâlî Allah Teâlâ'nın irâdesi dışında hiçbir şeyin gerçekleşmeyeceğini savunmaktadır.²⁵⁵ Bu bahsin şerhinde Sûfilerin de görüşüne yer verilmektedir. Zebîdî'nin naklettiği üzere Sûfilere göre de Allah'tan başkasının irâdesi yoktur. Çünkü onlara göre irâde, iki sıfat arasında bulunur. Bu sıfatlardan birincisi fiilin yaratılmasıyla ilgili olan (taalluk) kudret sıfatı ikincisi ise fiili olduğu hal üzere keşf etmeyle ilgili olan (taalluk) ilim sıfatıdır. Kudret ve ilim sıfatlarının ilâhî sıfatlardan olduğu göz önüne alındığında fiile tesir edenin Allah Teâlâ olduğu da ortaya çıkmış olur. Ayrıca Sûfilere göre tahsis edici irâde ve ilmî keşf Allah'a aittir. Kul ise sadece kendisine görüneni yapabilir.²⁵⁶

Risâletü'l-kudsiyye'de ve *Kitâbü kavâ'idü'l-'akâid*'in Allah'ın fiilleri bahsinde ele alınan Allah'ı bilme yükümlülüğü meselesinin anlatıldığı bölümde Gazzâlî, Allah'ı bilmenin ve O'na itaat etmenin Mu'tezile'nin iddiasının aksine aklen değil naklen vâcib olduğunu savunmakta ve bu bağlamda aklın sınırlılıklarından bahsetmektedir.²⁵⁷ Şârih ise meseleyi hüsün ve kubhun aklen bilinip bilinemeyeceği tartışmasına da yer vererek geniş bir şekilde şerh etmektedir. Zebîdî, Gazzâlî'nin fikirlerini destekledikleri anlaşılan Sûfilerin konu hakkındaki görüşlerini *fasıl* isimli ayrı bir başlık altında anlatmaktadır.

²⁵⁴ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 135.

²⁵⁵ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 111.

²⁵⁶ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 178.

²⁵⁷ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 113.

Zebîdî'nin naklettiği üzere Sûfîler fiillerin iki nisbeti olduğunu ifade etmektedirler. Bu nisbetlerden birincisi tekvîn nisbeti iken ikincisi teklîf nisbetidir. Tekvîn nisbeti, bütün fiillerin Allah'ın fiili olduğu genellemesini ifade eder. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de de "Biz bir şeyin olmasını istediğimiz zaman, ona (söyleyecek) sözümüz sadece 'ol' dememizdir. Hemen oluverir"²⁵⁸ buyrulmaktadır. Bu nisbete göre fiiller, yaratılma bakımından eşit olduklarından hüsün ve kubuh ile nitelenmezler. Aksine bunlar fâilin bilgisi ve irâdesi bakımından iyidirler. Sûfîlerin zikrettiği ikinci nisbet olan teklîf nisbeti ise; melek, cin ve insanlardan akıl bâliğ olan mükelleflerin fiillerine özgü olan taleptir. Zebîdî'nin de naklettiği üzere bir şeyi istemek onu bilmenin fer'idir. Gerçekte ise Allah'ın bilgisi dışında bir bilgi olmadığı gibi O'nun teklîfi ve talebi dışında da bir teklîf ve talep de yoktur. Sûfîlere göre teklîf; yapmayı talep etmek (taleb-i fi'l) ile yapmamayı talep etmek (taleb-i terk) şeklinde ikiye ayrılır. Onlara göre bir fiili yapma talebine taalluk eden şeyi, Şâri Teâlâ talep edilen 'hüsün' kılmaktadır. Bir fiili yapmamaya taalluk eden şeyi de yine Allah Teâlâ 'kabîh' kılıp yapılmamasını talep etmektedir. Ne yapmaya ne de yapmamaya taalluk etmeyen şeyi ise Şâri, yapmama talebindeki selâmetten dolayı hüsün kılmıştır. Çünkü Sûfîlere göre bir fiili yapmanın talep edilmesine niyet ile ircâ edilir. Hiç şüphe yok ki akıl, mümkünün vukûuna götürmez. Zebîdî'nin nakline göre Sûfîler, talebin taalluk etmesi itibarıyla iyi ve kötü olma bakımından bütün fiillerin mümkün olduğunu ileri sürmektedirler. Onlara göre talebin taalluku ise gaybdır ve sadece nebevî semî tevkîf (yani vahiy) ile bilinebilir. Sûfîlere göre bu durumda eğer hüsün ve kubuh tek başına akılla idrâk edilemiyorsa o zaman aklen hüsün ve kubuh yoktur.²⁵⁹

2.2.Müsâyere ve Müsâmere İle Karşılaştırma

Şerh türü eserlerin en önemli işlevlerinden biri sayılan geleneğin devamlılığının sağlanmasının sadece müstakil eserlerin telif edildiği geleneksel birikimin aktarımı göz önüne alınarak gerçekleştirilmesi mümkün değildir. Zira şerhler de geleneğin bir parçası olup bir eser üzerine şerh yapacak müellifin kendinden önce bu esere yazılan diğer şerhlerden de istifade etmesi gerekmektedir.

²⁵⁸ en-Nahl 16/40.

²⁵⁹ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 33-34, 196.

Gazzâlî'nin bu çalışmaya konu olan *Kitâbü kavâ'idî'l-'akâid* adlı eseri üzerine şerh yazan âlimler arasında İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1451) ve Şîrvânî (ö.1036/1627) bulunmaktadır. Hem İbnü'l-Hümâm'ın hem de Şîrvânî'nin şerhi *Kitâbü'l-kavâ'idî'l-'akâ'id*'in tamamının değil sadece onun içinde bulunan *Risâletü'l-kudsiyye*'nin şerhidir. Zebîdî'nin, İbnü'l-Hümâm'ın *el-Müsâyere*'sinden pek çok meselenin izahında aktarımda bulunurken Şîrvânî'nin şerhinden (en azından bu çalışmada ele alınan kısımda) hiç bahsetmemesi dikkat çekicidir.

Geçmişteki birikimi aktarırken şerh türü eserlerden sıkça yararlanan Zebîdî, İbnü'l-Hümâm'ın *el-Müsâyere*'si ile birlikte İbn Ebî Şerîf'in bu esere yazdığı *el-Müsâmere* adlı şerhten de pek çok meselenin izahında istifade etmektedir.²⁶⁰ Zebîdî'nin *İhyâ*'daki ibârelerle bu eserlerdeki ibâreleri karşılaştırdığı da dikkat çekmektedir. *Müsâyere* ve *Müsâmere*'den *İthâfü's-sâde*'de çokça bahsedilmesi bu iki eserden yapılan nakillerin ayrı bir başlık altında incelenmesini gerekli kılmaktadır.²⁶¹

Müsâyere ve *Müsâmere*'den istifade edilerek açıklanan konular arasında kelâm sıfatı, kesb, hüsün-kubuh, arşa istivâ, rü'yet, aslah, teklîfi mâ lâ yutâk, gibi pek çok mesele

²⁶⁰ İbn Ebî Şerîf'in *el-Müsâmere*'si hakkında yapılan müstakil bir çalışmaya ulaşılammıştır. Ancak Emrullah Fatiş'in eser üzerinden hazırladığı yüksek lisans tezinden, 1993'te Sisvas'ta yapılan sempozyum tebliğlerinden İbnü'l-Hümâm ve onun *el-Müsâyere* isimli eseri hakkında geniş bilgiye ulaşılabilir. bk. Emrullah Fatiş, *İbnü'l-Hümâm'ın el-Müsâyere Adlı Eserindeki Bi'setü'l-enbiyâ ve Sem'iyât Bahislerinin Gazzâlî ile Mukâyesesi: Gazzâlî'nin Risâletü'l-kudsiyye ve el-İktisâd fi'l-i'tikad İsimli Eserlerine Göre* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Kayseri: EÜSBE, 1992; Sabri Hizmetli, "Kemâleddin İbn Hümâm es-Sivâsî'nin Kitâbü'l-Müsâyere'si ve İslâm Düşünce Tarihindeki Yeri", *Kemâleddin İbn-i Hümâm'ın Hayatı, Eserleri ve İlmî Kişiliği*, Sivas: Kemâleddin İbn-i Hümâm Vakfı Yayınları, 1993, s. 47-56; Abdürrahim Güzel, "Gazzâlî'nin *Kitâbü kavâ'idî'l-'akâid*'i ile İbn-i Hümâm'ın *Kitâbu'l-Müsâyere*'sinin Mukayesesi", *Kemâleddin İbn-i Hümâm'ın Hayatı, Eserleri ve İlmî Kişiliği*, Sivas: Kemâleddin İbn-i Hümâm Vakfı Yayınları, 1993, s. 75-81; Şerâfeddin Gölçük, "el-Müsâyere'den Bazı Tesbitler", *Kemâleddin İbn-i Hümâm'ın Hayatı, Eserleri ve İlmî Kişiliği*, Sivas: Kemâleddin İbn-i Hümâm Vakfı Yayınları, 1993, s. 95-99.

²⁶¹ Zebîdî'nin İbnü'l-Hümâm'ın görüşünü aktardığı ibârelerin *Müsâyere* ve *Müsâmere*'deki metinle karşılaştırması yapıldığında Şârih'in İbn Ebî Şerîf'in şerhindeki bazı ifadelerini de İbnü'l-Hümâm'ın görüşlerine dahil ettiği görülmüştür. Bu durum İbnü'l-Hümâm'ın görüşlerinin nakledildiği ibârelerde *Müsâyere*'nin kaynak olarak gösterilmesini zorlaştırmaktadır. Bu yüzden çalışmada kaynak olarak sadece *Müsâmere* gösterilecektir.

bulunmaktadır. *İthâfî's-sâde*'de; İbnü'l-Hümâm ve İbn Ebî Şerîf'in meseleler hakkındaki görüşlerini ortaya koyma, Ehl-i sünnet dışında kabul edilen grupların görüşlerini nakletme, Gazzâlî'nin maksadını ortaya koyma gibi farklı şekillerde bu eserlerden yararlanıldığı görülmektedir. Ayrıca nüsha farklılıklarının anlatıldığı bölümde de örnekleri verildiği üzere Zebîdî *Müsâmere* ile Gazzâlî'nin ifadeleri arasında da karşılaştırmalar yapmaktadır. Zira İbnü'l-Hümâm'ın *Kitâbü kavâ'idî'l-'akâid*'de geçen ibârelerden bazılarını farklı lafızlarla ifade ettiği görülmektedir.

Zebîdî'nin *Müsâmere* ve *Müsâyere*'den yaptığı nakillere rü'yet bahsinden örnek gösterilebilir. Şerhteki ifadeye göre İbn Ebî Şerîf rü'yetullah konusunda üç makamın olduğunu ileri sürmektedir. Bunlardan birincisi; Eş'arî ve Mu'tezile arasındaki münâkaşa mahallini serbest bırakmak anlamına gelen tahkik makamıdır. Mesela güneşe baktığımızda onu görür ve onun var olduğunu biliriz. Daha sonra gözümüzü kapattığımızda güneşi görmesek bile gözümüz açıkken güneşin var olduğunu bildiğimiz gibi onun var olduğunu bilmeye devam ederiz. İbn Ebî Şerîf'e göre güneşi gördüğümüz zaman onun hakkında sahip olduğumuz bilgi ile gözümüzü kapattığımız ve artık güneşi görmediğimiz zamanki bilgimiz arasında bir fark yoktur. Yani gözümüzün kapalı olduğu durumdaki bilgimiz gözümüzün açık olduğu ilk durumdaki bilgimizle aynıdır. Bu şekilde tam ve açık olarak bildiğimiz bir şeyi daha sonra gördüğümüzde, o şey hakkındaki bilgimiz apaçık (bedîhî) olur. *Müsâmere*'de belirtildiği üzere güneşin varlığını gözümüz açıkken bilme şeklinde oluşan idrâk türüne 'görerek idrâk' (el-idrâkü bi'r-rü'ye) denir. Gözümüzün kapalı olduğu durumdaki idrâk türü ise bilgi ile idrâktir (el-idrâkü bi'l-'ilm). Görme eyleminin dünyada, sadece yön ve mekân bakımından karşılıklı bulunma durumunda mümkün olduğunu belirten İbn Ebî Şerîf, herhangi bir yön ve mekânda bulunmaktan münezzeh olmakla birlikte bu eylemin karşılıklılık (mukâbele), yön ve mekân olmak şartları bulunmaksızın Allah'la ilgisinin kurulmasının (taalluk) mümkün olup olmadığını da sorgulamaktadır.

İbn Ebî Şerîf'in ifade ettiği ikinci makama göre rü'yet aklen câizdir. Nitekim *Müsâmere*'de belirtildiği üzere ümmet, rü'yetullah'ın âhirette gerçekleşmesinin aklen câiz olduğu üzerinde ittifak etmekle birlikte naslara göre bu dünyada rü'yetin mümkün olup olmadığı hususunda ihtilaf vardır. İbn Ebî Şerîf'e göre Allah'ın rüyada görülmesinin imkânı hakkında da farklı görüşler vardır. İbn Ebî Şerîf bunun mümkün olmasına hiçbir engelin olmadığını ve Allah'ın kendi zâtını görmesinin de mümkün

olduğunu savunmaktadır. Ancak Mu‘tezile; rü’yetullahın aklen imkânsız olduğunu iddia etmekte, Allah’ın kendi zâtını görebilmesi meselesinde ise kendi içinde ihtilaf etmektedir. *Müsâmere*’de belirtilen üçüncü makama göre ise; rü’yetullahın vukû bulacağı, naslarda bildirilmiştir. İbn Ebî Şerîf’e göre Ehl-i Sünnet, rü’yetullahın âhirette gerçekleşeceği hususunda ittifak etmekle birlikte bu dünyadaki imkânı konusunda ihtilaf halindedir. İbn Ebî Şerîf’in ifadesine göre Gazzâlî gibi İbnü’l-Hümâm’ın da bu son makamdan kastı rü’yetin âhirette vukû bulacağıdır.²⁶²

Müsâyere ve *Müsâmere*’den nakledilen ifadelerin bir kısmı daha önce de belirtildiği gibi Zebîdî’nin Ehl-i sünnet dairesi içine almadığı grupların görüşleri hakkındadır. Nitekim *Kitâbü kavâ‘idi’l-‘akâid*’de Allah’ın fiilleri bölümünde ele alınan yaratmanın Allah’ın fazlı oluşunun şerhinde Zebîdî, Gazzâlî’nin aksine İbnü’l-Hümâm’ın konuyu daha geniş açıkladığını görerek onun açıklamalarına şerhinde yer vermektedir.

Mu‘tezile’nin “vücûb ‘alellah” görüşüne karşı çıkan Gazzâlî, vâcib ile iki mânânın kastedildiğini ifade etmektedir. Gazzâlî’nin ifadesine göre vâcibin birinci anlamı, terk edilmesi halinde zarar olan fiildir. Bu zarar âhirette olabileceği gibi bu dünyada da olabilir. Nitekim âhirette azâb görmemesi için kulun Allah’a itaat etmesi vâcibdir denildiğinde kulun üzerine vâcib olan itaati yerine getirmemesi durumunda âhirette zarara uğrayacağı kastedilir. Susayanın ölmemesi için su içmesinin vâcib olması ise, su içme fiilinin terki halinde dünyada zarara uğramaması maksadına yöneliktir. *Kitâbü kavâ‘idi’l-‘akâid*’de belirtilen ikinci anlamına göre ise vâcib, yokluğu muhale götüren mânâdır. Nitekim bilinenin (malum) varlığının vâcib olduğu söylenir. Çünkü bilinen şeyin yokluğu (adem), bilginin cehâlete dönüşmesi anlamına geleceğinden imkânsızdır (muhal).

Gazzâlî’ye göre eğer Mu‘tezile yaratmanın Allah’a vâcib olduğunu ileri sürerken vâcibin ilk anlamını kastederse yaratma eylemini terk ettiğinde Allah’ın dünya ve âhirette zarar göreceğini ileri sürmüş olur. Eğer ikinci anlamını kastederse o zaman da yaratma eyleminin yokluğunun muhal olduğunu söylemiş olur. Öyleyse Mu‘tezile, yaratmanın başlangıcının Allah’a vâcib olması ile üçüncü bir mânâyı kastetmiştir ki bu da anlaşılmamaktadır. Gazzâlî’ye göre Mu‘tezile’nin “Allah, kulları için faydalı olanı (maslahat) yapmak zorundadır (vâcib)” görüşü yanlıştır. Çünkü eğer Allah Teâlâ

²⁶² İbn Ebî Şerîf, *el-Müsâmere*, s. 37-38; Zebîdî, *a.g.e.*, II, 112-113.

kullarının maslahatına olan şeyi yapmadığında zarar görmezse o zaman vücûb lafzı O'nun hakkında birinci anlamı ile kullanılamaz.²⁶³

Allah'a hiçbirşeyin vâcib olmayacağı hususunda Gazzâlî ile aynı görüşü paylaşan Zebîdî, konuyla ilgili geniş açıklamaları bulunduğunu belirttiği İbnü'l-Hümâm'ın eserinden Mu'tezile'nin "vücûb 'alellah" düşüncesi hakkında bilgi vermektedir. İbnü'l-Hümâm'dan nakledildiğine göre Mu'tezile'nin vâcib ile kastettiği şey akıl nazarında bir fiilin yapılmaması halinde eksiklik oluşmasıdır. İbnü'l-Hümâm'ın ifade ettiği üzere Mu'tezile, vâcib kelimesinin ikinci anlamını yani gerçekleşmesi vâcib olan malumu kastetmiştir. İbnü'l-Hümâm'dan nakledildiği üzere Mu'tezile'ye göre vücûbun anlamı, gerçekleşmesi gereken ve yokluğunun düşünülmesi muhalı gerektireceğinden yokluğu imkânsız (muhal) olandır. Bu anlamdaki vücûb ile zarar söz konusu olmaz. Mu'tezile'ye göre aslahı terk etmek Allah'ın kudretinin olmaması demektir. İbnü'l-Hümâm'ın ifadesine göre Mu'tezile bu yüzden aslahı yaratmanın Allah'a vâcib olduğunu savunmakta ve vukû bulan her şeyin de aslah olduğunu iddia etmektedir.²⁶⁴

Zebîdî'nin *Müsâyere* ve *Müsâmere*'den istifade şekillerinden biri olan Gazzâlî'nin maksadını ortaya koyma hususunun örneği ise Allah'ı bilme yükümlülüğünün ele alındığı bahsin şerhinde görülmektedir. Allah'ı bilmenin aklen değil naklen vâcib olduğunu savunan Gazzâlî, bunun tam aksini ileri süren Mu'tezile'ye karşı çıkmaktadır. Bu bağlamda Gazzâlî, Allah'ı bilmenin aklen vâcib olduğunu iddia edenlerin görüşlerini delillendirmek için ileri sürdükleri kıyasa bir başka aklî delille karşılık vermektedir. Buna göre Peygamber, gönderildiği topluluğa arkalarında ölüm ve onun da arkasında yırtıcı hayvanlar ve yakıcı ateş olduğunu söylediğinde bu topluluk arkasına bakmadıkça peygamberin doğru söylediğini bilemeyecek ve kurtulamayacaktır.²⁶⁵

Zebîdî; *İhyâ* müellifinin bu ifadelerinde geçen yırtıcı hayvan anlamındaki *es-sibâ'u'd-dâriye* ibâresinden kastın azâb melekleri olduğunu belirtmekte aksi halde bu ifadenin

²⁶³ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 111-112.

²⁶⁴ İbn Ebi Şerîf, *el-Müsâmere*, II, 26-27; Zebîdî, *a.g.e.*, II, 180.

²⁶⁵ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 113.

ölümünden sonra zikredilmesinin mânâsız olacağını ileri sürmektedir. Şârih; kendisi gibi düşünen İbnü'l-Hümâm'ın da *el-Müsâyere* adlı eserinde yırtıcı hayvanları ifade eden *es-sibâ'u'd-dâriye* lafzını cümleden attığına dikkat çekmektedir.²⁶⁶ Zebîdî, bu kabulden hareketle örnekte geçen yırtıcı hayvandan kaçınma yolları olarak tevbe, tasdîk ve sâlih ameli göstermektedir.²⁶⁷

Gazzâlî yukarıdaki aklî delilden hareketle dinin (şer'), ölümünden sonra zarar verici hayvanların [azâbın] var olduğunu bildirdiğini ileri sürmektedir. Nitekim Zebîdî'nin de belirttiği gibi insanlar cehennem azâbından sakınır. Akıl ise dinin (şer') getirdiği ifadeleri anlamayı ve şer'in bahsettiği şeylerin gelecekte olacağını bilmeyi sağlar. İnsanın tabiatı da tehlike ve zararlardan kaçınma eğilimindedir.²⁶⁸ Yani Zebîdî'nin de ifade ettiği üzere insanlar cehennem azâbından sakınır ve akıl, peygamberin söylediklerini mucize gelmeden önce nazar yoluyla tasdîk eder. Bu açıklamaların ardından Zebîdî, İbn Ebî Şerîf'ten yukarıdaki aklî delilde geçen yakıcı ateş ifadesiyle kastedilenin âhiret ateşi olmadığını ileri sürdüğünü nakletmektedir. Çünkü İbn Ebî Şerîf'e göre âhiretteki ateş ölümünden sonrası için olup öncesi için değildir. Dolayısıyla ona göre buradaki azâb ve ölümünden kasıt gerçek ölüm değil azâb ve ölümünden sonraki âkıbetleri yüceltmek ve bu âkıbetlerden insanları korkutmaktır.²⁶⁹

2.3.Naklî Delilleri Açıklama

Metinlerde geçen nasların açıklanması şerh yazınının işlevlerinden biridir. Şerh geleneğinde bu işlevin pek çok farklı şekilde yerine getirildiği görülmektedir. Gelenekte ileri sürülen görüşleri aktarma, konuyla ilgili metinde zikredilmeyen başka âyet veya hadisler varsa bunları derleyerek bütünü görmeyi sağlama, sebep-i nüzûl ve sebep-i vürûdları belirtme, anlaşılması zor kelimelerin anlamlarını verme, âyet ve hadislerde geçen ifadeleri dil bakımından tahlil etme, rivâyet farklılıklarına işaret etme gibi hususlar şerh türü eserlerde âyet ve hadislere yapılan açıklamalardandır.²⁷⁰

²⁶⁶ İbn Ebî Şerîf, *el-Müsâmere*, II, 48; Zebîdî, *a.g.e.*, II, 194.

²⁶⁷ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 194.

²⁶⁸ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 113.

²⁶⁹ İbn Ebî Şerîf, *el-Müsâmere*, II, 48; Zebîdî, *a.g.e.*, II, 194.

²⁷⁰ Efendioğlu, "Şerh", *DİA*, XXXVIII, 560.

İhyâ şârihi Zebîdî de şerh geleneğine uyarak metinde geçen naklî delillere uzun açıklamalar yapmaktadır. *Kitâbü kavâ'idi'l-'akâid* metninde geçen naslar hakkında gelenekte yapılan yorumların aktarımı, konuyla ilgili olduğu halde *Kitâbü kavâ'idi'l-'akâid*'de zikredilmeyen diğer naslara yer verilmesi, bu naslar üzerinde dil tahlili yapılarak anlaşılması zor ifadelerin açıklanması, metinde geçen hadislerin senedlerinin verilerek tahrir edilmesi ve çeşitli varyantlarının zikredilerek rivâyet farklılıklarının gösterilmesi Zebîdî'nin naklî deliller üzerine yaptığı açıklamalar arasındadır.

Naklî deliller üzerine yapılan lügavî açıklamalar dil tahlilleri bölümünde, hadislerin çeşitli varyantlarının gösterilmesi ise rivâyet farklılıklarını gösterme başlığında ele alındığından bu bölümde aynı hususlar tekrar edilmeyecektir. Dolayısıyla bu bölümde Zebîdî'nin naklî deliller üzerine yaptığı diğer açıklamalara yer verilerek bunlarla ilgili örnekler zikredilecektir.

Zebîdî metinde geçen nasları şerh ederken onların istişhâd yönlerini de göstermektedir. Meselâ Gazzâlî, Allah'ı bilme bahsinde kadîm olanın yok olmasının imkânsız oluşundan hareketle O'nun bâki olduğunu belirtmekte ve bu hususu ispat için de "O, ilk ve sondur. Zâhir ve bâtındır"²⁷¹ mealindeki *fe hüve'l-evvelu ve'l-âhiru ve'z-zâhiru ve'l-bâtını* âyet-i kerîmesini zikretmektedir.²⁷² Zebîdî ise âyetteki ifadelerle yaptığı kısa açıklamalarla nassın istişhâd yönünü göstermektedir. Nitekim Şârih'e göre, âyette geçen *evvel* lafzı Allah'ın ezeli oluşunun delili iken, *âhir* lafzı ise O'nun ebedî oluşunun delilidir.²⁷³

Gazzâlî ele aldığı meseleler hakkındaki görüşlerini ispat etmek için aklî ve naklî delillere yer vermektedir. Ancak genelde naklî delil olarak zikrettiği âyet veya hadislerin tamamını değil sadece konuyla ilgili olan kısmını belirtmekle yetinmektedir. Bu ise meseleyi bilmeyen kimseler için, zikredilen âyet veya hadislerin hangi bağlamda delil olarak kullanıldıklarının anlaşılmasını zorlaştırmaktadır. Nitekim Gazzâlî, rü'yetullah bahsinde Allah'ın suretten, miktardan, cihetten

²⁷¹ el-Hadîd 57/3.

²⁷² Gazzâlî, *İhyâ*, I, 106.

²⁷³ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 97.

münezzeh olmasına rağmen “Yüzler vardır ki o gün ışıltı ışıltı parıldayacaklardır. Rablerine bakacaklardır.”²⁷⁴ mealindeki âyeti delil göstererek O’nun âhirette görülebileceğini savunurken “Gözler O’nu göremez; halbuki O, gözleri görür”²⁷⁵ âyetinden hareketle de Allah Teâlâ’nın bu dünyada görülemeyeceğini ileri sürmektedir. Allah’ın bu dünyada görülemeyeceği görüşünü ispatlamak için Gazzâlî’nin zikrettiği bir diğer delil Hz. Mûsâ’nın Allah’ı görme talebine karşılık Kur’an’da zikredilen “Sen beni asla göremezsin”²⁷⁶ anlamındaki *len terânî* ifadesidir. Gazzâlî konuyla ilgili görüşünü ispatlamak için âyetin sadece bu kısmını zikretmeyi yeterli görerek Allah’ın görülemeyeceğini iddia eden Mu‘tezile’nin nasıl olup da Hz. Musâ’nın cahil kaldığı konuyu bildiğini ve eğer Mu‘tezile’nin iddia ettiği gibi rü’yetullah imkânsız (muhal) ise Hz. Musa’nın nasıl olup da Allah Teâlâ’yı görmeyi talep ettiğini sorgulamaktadır. Daha sonra *İhyâ* müellifi cehâletin, hevâsına uyan bidat ehli bilgisiz (ağbiyâ’) kimselere nisbetinin peygamberlere nisbetinden daha uygun olduğunu ileri sürerek rü’yetin mümkün olduğunu savunmaktadır.²⁷⁷

Zebîdî ise, âyetin öncesini ve sonrasını da zikrederek konuya açıklık kazandırmakta, âyet hakkında gelenekte yapılan çeşitli yorumlara da yer vermek suretiyle meseleyi daha geniş bir şekilde ele almaktadır. Şârih bununla da yetinmeyerek âyetten akli çıkarımlarda bulunmakta ve eğer Allah’ı görmek mümkün olmasaydı bir peygamber olan Mûsâ’nın böyle bir talepte bulunmayacağına dikkat çekerek rü’yetin imkânını ispata çalışmaktadır. Nitekim Zebîdî’nin de belirttiği üzere Hz. Mûsâ Allah hakkında neyin mümkün ve neyin de imkânsız (müstahîl) olduğunu bilmekteydi. Zebîdî’ye göre bunun aksini iddia etmek Hz. Mûsâ’ya cehâlet nisbet etmek demektir ki bu da peygamberler için söz konusu olamaz. Eğer Hz. Mûsâ rü’yetin imkânsız olduğunu bildiği halde O’nu görmeyi talep etseydi o zaman abesle iştigâl etmiş olurdu. Abesle iştigâl ise Zebîdî’nin de ifade ettiği üzere peygamberler sözkonusu olduğunda muhaldir. Yani Şârih’e göre Hz. Mûsâ’nın Allah’ı görmeyi talep etmesi rü’yetin

²⁷⁴ el-Kıyâme 75/22.

²⁷⁵ el-En‘âm 6/103.

²⁷⁶ el-A‘râf 7/143.

²⁷⁷ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 108.

mümkün olduğunun delilidir.²⁷⁸

Ebü'l-Berekât en-Neseffî'den yapılan nakle göre Allah rü'yeti, âyette geçtiği üzere dağın sağlam durabilmesi şartına bağlamıştır. Fiilin varlığının mümkün olana (câizü'l-vücûd) bağlanması (ta'lik) fiilin mümkün olduğuna delâlet ettiğinden Allah'ın tecellî ettiği dağın sağlam kalması şartına bağlanan rü'yet de aynı şekilde mümkündür (câizü'l-vücûd). Neseffî'nin de ifade ettiği üzere tecellî olunan dağın sağlam kalmasının imkânı âyetle ispat edilmiştir. Nitekim âyette Allah dağa tecellî edince dağın paramparça olduğu buyrulmaktadır. Neseffî'ye göre dağ, kendi kendine parçalanmamış, fâil-i muhtâr olan Allah Teâlâ dağı yerle bir etmeyi tercih etmiştir. Ancak eğer Allah isteseydi, dağ sağlam kalabilirdi. Bu yüzden dağın sağlam kalması câizü'l-vücûd sayılmaktadır. Ayrıca Neseffî'ye göre eğer Hz. Mûsâ'nın Allah'ı görme talebi imkânsız bir şey olsaydı tıpkı oğlunun boğulmaktan kurtarılmasını istediği için Allah tarafından “Ben sana câhillerden olmamanı öğütlerim”²⁷⁹ buyruğu ile azarlanan Nuh Peygamber gibi Hz. Mûsâ'nın da azarlanması gerekirdi.

Neseffî'ye göre eğer Hz. Mûsâ'nın “Rabbim! Bana kendini göster” talebinden kasıt Allah'ın âyetlerinden bir âyet olsaydı; “Şu dağa bak” buyrulduktan sonra *len terâ âyâtî* (Benim âyetlerimi asla göremezsin) cevabı verilirdi. Neseffî'ye göre *len terânî* lafzı varlığın nefyini gerektirmekte olup imkânı ortadan kaldırmamaktadır. Çünkü ona göre eğer rü'yet imkânsız olsaydı ilâhî cevabın *lestü bi mer'iyyin* (ben görülebilir değilim) veya *lâ tesihhu rü'yetî* (beni görmem mümkün değildir) şeklinde olması lazım gelirdi. Nitekim Neseffî'den nakledildiği üzere adamın birinin elbisenin yenidoğru taşı yiyecek zannedip de onu yemek için isteyen kişiye “O yenilmez” (innehu lâ yü'kel) cevabını vermek doğru olduğu gibi elbisenin yenidoğru şeyin yiyecek olması halinde onu yemek için isteyen kişiye “Sen onu yiyemezsin” (inneke len te'külehu) cevabını vermek de doğrudur. Gayb konusundaki hususlarda peygamberlerin şüpheyeye düşmesinin de mümkün (câiz) olduğunu ileri süren Neseffî'nin ifadesine göre Hz. Mûsâ Allah'ı görmeyi bu dünyada istediğinden âyette ifade edilen rü'yet bu dünyadaki görme ile ilgilidir. Dolayısıyla Allah'ın görülmesi

²⁷⁸ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 114.

²⁷⁹ Hûd 11/43.

dünyada imkânsızdır ancak âhirette rü'yet mümkündür.²⁸⁰

Zebîdî, naklî delilleri şerh ederken konuyla ilgili olmakla birlikte *Kitâbü kavâ'id*'-*akâid*'de zikredilmeyen naslara da yer vererek meselenin bütüncül bir şekilde görülmesini sağlamaktadır. Nitekim Allah'ın birliği bahsinde tevâhid ispat sadedinde zikredilen temânu delili ile ilgili geniş aklî açıklamalar yaptıktan sonra Zebîdî, Gazzâlî'nin zikrettiği ve bahsi geçen delilin temel dayanağı olan "Eğer yerde ve gökte başka ilâhlar olsaydı kesinlikle ikisinin de düzeni bozulurdu"²⁸¹ mealindeki âyet dışında tevâhide işaret eden diğer âyetlerden bazılarını zikretmektedir. "İki ilâh edinmeyin. O ancak tek ilâhtır"²⁸², "De ki O, Allah'tır, bir tektir"²⁸³, "Sizin ilâhınız bir tek ilâhtır"²⁸⁴ gibi âyetlerin O'nun birliğine delâlet eden âyetlerden olduğunu belirten Şârih Allah Teâlâ'nın, kitabında kendisinin tek ilâh olduğuna da şahitlik ettiği: "Allah, melekler ve ilim sahipleri O'ndan başka ilâh olmadığına adâletle şahitlik etiler"²⁸⁵ âyetine de yer vermektedir. Zebîdî, "Sizin ilâhınız gerçekten bir tek ilâhtır"²⁸⁶ âyetinde ise Allah Teâlâ'nın kendisini 'vâhid' vasfı ile nitelediğine işaret etmekte ve Kur'an'da 36 yerde tehlîlin geçtiğine dikkat çekmektedir.²⁸⁷

Benzer bir durum Allah'ın fiilleri bölümünde Resûlullah'ın mucizelerinin anlatıldığı bahiste de görülmektedir. Gazzâlî, son peygamber olduğunu ifade ettiği Resûlullah'ın ayın ikiye yarılması, taşların tesbihi, hayvanların konuşması, parmaklar arasından su çıkarılması ve Kur'ân-ı Kerîm mucizelerini zikretmektedir.²⁸⁸ Zebîdî ise Resûlullah'ın nübüvvet delili olarak Gazzâlî'nin zikretmediği mucizelere de değinmektedir. Hz. Peygamber'in doğduğu gece putların düşerek secdeye kapanmaları, Kısranın

²⁸⁰ Neseî, *Şerhu'l-'umde*, 216-217; Zebîdî, *a.g.e.*, II, 114-115.

²⁸¹ el-Enbiyâ 21/22.

²⁸² en-Nahl 16/51.

²⁸³ el-İhlâs 112/1.

²⁸⁴ el-Bakara 2/163.

²⁸⁵ Âl-i İmrân 3/18.

²⁸⁶ es-Saffât 37/4.

²⁸⁷ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 135.

²⁸⁸ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 113.

sarayının yıkılması, bir bulutun onu gölgelemesi, ağacın ona doğru yürümesi, Resûlullah'ın kütük yerine minberde hutbe vermeye başlaması üzerine kütüğün inlemesi, taşın ve ağacın ona selam vermesi, Hudeybiye'deki kuyudan uzaklaşınca çok az kalan suyun bin dört yüz kişilik kavmin ve develerinin ihtiyacını giderecek şekilde bereketinin artması, tek bir insana yetecek ekmeği yetmiş seksen kişilik büyük bir kalabalığın yiyebilmesi, zehirli olduğunu kızarmış koyunun Resûlullah'a haber vermesi gibi mucizeler *İhyâ*'da yer almadığı halde Zebîdî'nin zikrettiği mucizelerdendir. Zebîdî bu gibi mucizevî hâdislerin Ebû Nuaym el-İsfahânî (ö. 430/1038), Beyhakî (ö. 458/1066) gibi âlimlerin *Delâil*'lerinde, Taberânî'nin (ö. 360/961) *Me'âcim*'inde, İslâm dininin divânı sayılan *Kütüb-i sitte*'de ve diğer ayrıntılı hadis kitaplarında bulunduğunu belirtmektedir.²⁸⁹

Şârih, *Kitâbü kavâ'id*'l-'akâid'de zikredilen hadislerin farklı varyantlarını vererek tahrir ettiği gibi, hadislerin metin açısından da tenkidini yapmaktadır. Bunun bir örneği Gazzâlî'nin Resûlullah'ın mucizeleri arasında gösterdiği inşikâk-ı kamer üzerine yapılan şerhte görülmektedir. Resûlullah'ın nübüvvetinin mucizelerle desteklendiğini belirten Gazzâlî; bu bağlamda şakku'l-kamer, taşların tesbihi, hayvanlarla konuşması ve parmaklarının arasından su çıkarması gibi onun mucizelerinden bir kaçının ismini zikretmekte ancak bunlarla ilgili başka bir açıklama yapmamaktadır.²⁹⁰ Zebîdî ise bu mucizelerin her birinin naklî dayanağını anlatmakta ve bunları sorgulayarak açıklamaları genişletmektedir.

Gazzâlî'nin zikrettiği bu mucizelerin ilki olan ayın ikiye yarılanması (inşikâk-ı kamer) hâdisesi Zebîdî tarafından geniş bir şekilde ele alınmaktadır. İnşikâk-ı kamer olayının Mekke'de olduğu görüşünde olan Zebîdî, *Şerhu'l-Mevâkıf*'tan naklen "Peygamber zamanında ay Mekke'de iki parçaya ayrılmıştır" şeklinde hadisin ibâresini zikretmekte ve bu olayın meydan okuma sırasında gerçekleşmesinden dolayı Resûlullah'ın nübüvvetini ispat eden mucizelerden sayıldığını aktarmaktadır.²⁹¹ Zebîdî; ayın yarılanması olayının anlatıldığı hadisin Enes-İbn Mes'ûd-İbn Abbâs'tan

²⁸⁹ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 208.

²⁹⁰ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 113.

²⁹¹ 'Adudü'din Abdurrahmân İbn Ahmed el-Îcî, *Kitâbü'l-Mevâkıf* (şerh: Seyyid Şerîf Ali b. Muhammed el-Cürçânî; thk. Abdurrahman Umeyre), Beyrut 1417/1997, III, 405; Zebîdî, *a.g.e.*, II, 204.

rivâyet edilen varyantının muttefekun aleyh olduğunu ifade etmektedir. Şârih, Irakî'nin hadisin tahriri ile ilgili verdiği bilgileri de zikretmekte ve yapılan rivâyete göre hadisin müşriklerin sorusu üzerine söylendiğini belirtmektedir. Ebû Nuaym'ın ayın yarılması hâdisesinin Mina'da gerçekleştiği sırada kendilerinin Mekke'de olduğu şeklindeki rivâyetine de yer veren Zebîdî; Enes ve İbn Abbâs'ın ayın yarılması hâdisesi sırasında hazır bulunmadıklarını çünkü bahsi geçen hâdisenin hicretten yaklaşık beş yıl önce Mekke'de olduğunu, İbn Abbâs'ın ise o zamanlar henüz doğmadığını belirtmektedir. Şârih'in açıklamasına göre Enes de şakku'l-kamer sırasında dört beş yaşlarında Medine'de yaşayan bir çocuktur. Bütün bunlara rağmen Şârih, Enes ve İbn Abbâs dışında bu olayı müşâhede eden başka kimselerin de olabileceğini ileri sürmektedir.

Zebîdî'nin ifadesine göre Hz. Musa'ya denizi ikiye ayırma mucizesi verilirken Resûlullah'a ayı ikiye ayırma mucizesi verilmesi bu iki mucize ve yer ile gök arasındaki farkı düşünmeyi gerektirir. Bu bağlamda Şârih, Râzî'nin Kevser suresine yaptığı tefsire gönderme yapmaktadır.²⁹² Nitekim Râzî, Kevser'in; cennet ırmağı, havuz ve Resûlullah'ın soyu, Peygamber ümmetinin âlimleri ve nübüvvet şeklinde farklı yorumlara tâbî olduğunu belirtmektedir.

Râzî; kevserin nübüvvet şeklindeki yorumunu açıklarken Resûlullah'ın faziletlerine değinmekte ve onun diğer peygamberlerden üstün oluşunu kısaca anlatmaktadır. Resûlullah'ın diğer peygamberlere olan üstünlüğü bahsinde onun Hz. Musa'ya olan üstünlüğü bu iki peygambere verilen mucizelerin karşılaştırılması ile ortaya konulmaya çalışılmıştır. Râzî; Zebîdî'nin de ifade ettiği üzere Hz. Musa'ya yerdeki denizi yarma mucizesi verilirken Resûlullah'a gökteki ayı yarma mucizesinin verildiğine dikkat çekmektedir. Yer ile gök arasındaki farkı düşünmeye davet eden Râzî, göğün yere olan üstünlüğünü hatırlatarak Resûlullah'ın Hz. Musa'ya üstünlüğünü ispata çalışmaktadır.²⁹³

2.4.Eksiklerin Tamamlanması ve Kapalı Kısımların İzahı

Şerh dönemi öncesindeki eserlerin genelde, sadece müellifin kendisi gibi zekâ

²⁹² Zebîdî, *a.g.e.*, II, 204-205.

²⁹³ Fahreddin er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr Mefâtihu'l-gayb* (trc. Suat Yıldırım, Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç, Sadık Doğru), Ankara: Akçağ Yayınları, 1995, XXIII, 466.

seviyesi yüksek kimselerin anlayacağı şekilde yazıldıkları ifade edilmektedir. Nitekim bu eserlerde üstü kapalı ifadeler ve eksik bırakılan hususlar bulunmaktadır. Dolayısıyla şerh türü eserlerin ortaya çıkma sebeplerinden biri de müellifin kapalı bir şekilde ele aldığı meselelerin, daha basit ifadelerle açıklanma ihtiyacının duyulması ve muhtasar bir şekilde anlatılan meselelerde eksik bırakılan hususların tamamlanarak anlaşılabilirliğin artırılmasıdır.²⁹⁴

Çalışmanın kapsamını oluşturan *İthâfî's-sâde*'de şerhlerin bu işlevinin yerine getirileceği bizzat *İhyâ* şârihi Zebîdî tarafından eserin mukaddimesinde dile getirilmektedir.²⁹⁵ Bu bölümde Zebîdî'nin bu işlevi ne şekilde yerine getirdiğini göstermek amacıyla eserden birkaç örnek gösterilecektir.

İhyâ'da eksik bırakılan hususların *İthâfî's-sâde*'de tamamlanmasına gösterilebilecek en güzel örnek tekvîn meselesinin şerhinde görülmektedir. Gazzâlî'nin yer vermediği tekvîn meselesini Zebîdî Allah'ın fiileri bahsinin başında geniş bir şekilde anlatmaktadır. *Kitâbü kavâ'idî'l-'akâid*'de ilâhî sıfatlar'dan sonra zikredilen Allah'ın fiilerini bilme bahsinde Zebîdî, Allah'ın sıfatlarını iki kısma ayırmaktadır. Bu sıfatların birincisi kudret, ilim, izzet ve azamet gibi kendisi ve zıddı ile Allah'ın nitelenmesi câiz olmayan zât sıfatıdır. İkincisi ise, merhamet (re'fet), rahmet, kızma (suht) ve gazab gibi kendisi ve zıtları ile de nitelenmesi câiz olan fiil sıfatlarıdır. Sıfat ve isim arasında fark bulunduğunu belirten Zebîdî'nin ifade ettiği üzere sıfat; sadece ilim ve kudretten ibâret olup zât değildir. İsim ise, zâttan ibârettir.

Şârih'in de işaret ettiği üzere sıfatlar konusunda mezhep âlimleri arasında ihtilaflar bulunmaktadır. Nitekim şerhte de nakledildiği gibi Eş'arî'ye göre hayat, kudret, sem', basar, kelâm ve irâde gibi zât sıfatları, zât ile kâim olup kadîmdirler. Fiil sıfatları ise, hâdis olup zât ile kâim değildirler. Eş'arî'ye göre fiil sıfatları ile zât sıfatları arasındaki fark, fiil sıfatlarının olumsuzunun (selb) Allah'a atfedilmesinin ve ademinin mümkün olmasıdır. Ancak fiil sıfatlarının selbinin mümkün olması onların çelişğini gerektirmemektedir. Zebîdî'nin de ifade ettiği üzere zât sıfatları konusunda Eş'arî ile aynı görüşte olan Mâtürîdî, fiil sıfatları konusunda Eş'arî'den farklı düşünmektedir. Ona göre fiil sıfatları kadîm ve zât ile kâimdir.

²⁹⁴ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, "Mukaddime", I, 36-37.

²⁹⁵ Zebîdî, *a.g.e.*, I, 2.

Zebîdî tekvîn meselesinin, fiil sıfatları konusundaki görüş ayrılığından doğduğunu belirtmektedir. Ancak ona göre bu konuda Eş'arî ve Mâtürîdîler arasındaki ihtilaf lafzîdir. Gazzâlî fark etmese de tekvîn meselesinin ihtilafı meselelerin en büyüğü olduğunu ileri süren Şârih, konunun önemine binâen meseleyi derinlemesine irdeleyeceğini söylemekte ve tekvîn bahsine geniş yer vermektedir.²⁹⁶ Bu bağlamda Şârih, İbnü'l-Hümâm'ın *el-Müsâyere*'si ile İbn Ebî Şerîf'in şerhinden ve Ebû Mutî' el-Belhî'nin (ö. 199/814) imlâ ettiği İmâm-ı Âzâm Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhu'l-ekber* adlı eserinden, konu ile ilgili özet mahiyetinde nakillerde bulunarak tekvîn konusunda gelenekte cereyan eden tartışmaları ortaya koymaktadır.²⁹⁷

İbnü'l-Hümâm'a göre fiil sıfatları; Allah Teâlâ'nın "O, yaratan, yoktan var eden şekil veren Allah'tır"²⁹⁸ mealindeki âyetinde de geçen hâlık, bâri', musavvir vasıfları ile rezzâk, muhyî ve mümît gibi sıfatlardır. Ona göre bunlarla kastedilen, te'sîre delâlet eden sıfatlardır. İşaret ettikleri isimler bakımından bu sıfatların 'kudret'ten başka isimleri de vardır. Fiil sıfatlarının hepsi tekvîn sıfatının bünyesinde. Yani fiil sıfatlarının her biri tek bir sıfata, tekvîn sıfatına râcidir. İbnü'l-Hümâm'ın ifadesine göre tekvîn sıfatı ise Hanefî muhakkikler ile Mâverâünnehir âlimleri arasında ihtilaf olan bir husustur.

Mâverâünnehir âlimlerinin bir kısmının bütün gerçek sıfatların ezeli olduğunu savduklarını belirten İbnü'l-Hümâm, bu görüşün kadîmlerin çokluğu (ta'addüdü kudemâ) anlamını taşıdığını ifade etmektedir. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî dönemindeki müteâhhir Mâverâünnehir âlimleri ise, tekvîn sıfatına râci olan sıfatların mütekaddim sıfatlar üzerine zâid olduğunu ileri sürmüşlerdir. İbnü'l-Hümâm'a göre Ebû Hanîfe'nin "Allah Teâlâ yaratmadan önce hâlık olduğu gibi rızık vermeden önce de râzık idi." sözü Mâtürîdîlerin tekvin sıfatı hakkındaki görüşlerinin dayanağıdır. Nitekim Mâtürîdîler Ebû Hanîfe'nin bu sözünden Allah Teâlâ'nın şeyleri yaratmadan önce de mükevvin olduğu sonucunu çıkarmaktadırlar. İbnü'l-Hümâm onların bu iddialarını ispat etmede temel dayanakları olan delili şöyle özetlemektedir: Allah Teâlâ her şeyin yaratıcısıdır. Yaratılmışların (mükevvenât) fiillerinin (âsâr), kendisine taalluku ile

²⁹⁶ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 157-158.

²⁹⁷ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 158-162.

²⁹⁸ el-Haşr 59/24.

meydana geldiği tekvîn sıfatı olmaksızın Allah mükevvin kabul edilmektedir. Yani onlara göre tekvîn sıfatı olmaksızın meydana gelişleri mezkûr sığata bağlı olan mükevvenâtın husûle gelmesi imkânsızdır. Çünkü fiilin (eser) kendisiyle oluştugu sıfatın yokluğu halinde fiil de (eser) var olamayacaktır. Onlara göre, hâdislerin Allah Teâlâ'nın zâtıyla kâim olduğu düşünçesine yol açmamak için tekvîn sıfatının ezeli kabul edilmesi gereklidir.²⁹⁹

İbnü'l-Hümâm'ın ifade ettiği üzere Eş'arîler tekvîn sıfatını, kudret sıfatının eşyaya taalluku şeklinde anlamaktadırlar. Nitekim onlara göre yaratma (tahlik), mahlûka taalluku bakımından kudrettir; rızıklandırma (terzîk) ise rızka ulaştırma bakımından kudrettir. Eş'arîlere göre Allah Teâlâ, her şeye gücü yeten (kadîr) olduğu için şeyleri yaratmadan önce de hâlık ismini hak etmiştir.³⁰⁰

İbn Ebî Şerîf'ten yapılan nakle göre Eş'arîler halk ve rızık gibi fiilî sıfatların hâdis olduğu görüşündedir. Mâtürîdîler ise fiilî sıfatların kadîm olduğunu ileri sürmektedirler. Onlara göre Allah'ın ezelde yaratıcı (hâlık) olmadığını söylemek doğru değildir. Ayrıca fiilî sıfatların ezeli olmayışı lügat bakımından değil din bakımındandır. Bu bağlamda Allah Teâlâ, ezelde mahlûkâtı gerçekten yaratmış değildir. Çünkü bu durum mahlûkun kıdemi sorununu doğurduğundan bâtıdır.³⁰¹ İbnü'l-Hümâm ve İbn Ebî Şerîf'ten mesele ile ilgili aktarımlar yaptıktan sonra kudret ve tekvîn sıfatlarının fiillere taalluku, tekvîn sıfatının kıdemi gibi tartışmaları da zikreden Zebîdî, konuyu geniş bir şekilde ele almaktadır. Bu tartışmalara çalışmanın asıl konusu olmaması sebebiyle yer verilmeyecektir.

İlâhî fiiller bahsinde Allah'ın bilinmesinin aklen değil naklen vâcib olduğunu savunan Gazzâlî daha önce de belirtildiği gibi marifetullahı aklen vâcib gören Mu'tezile'ye karşı çıkmakta ve onların bu iddialarını çürütmeye çalışmaktadır.³⁰² Zebîdî, İbnü't-Tilimsânî'nin bu konuyu genişlettiğini ve hüsün-kubuh meselesine girdiğini belirtmektedir. İbnü't-Tilimsânî'den yaptığı nakillerle hüsün-kubuh tartışmalarını ele alan Zebîdî, konuyla ilgili gelenekte ileri sürülen görüşlere yer vererek geniş bir şerh

²⁹⁹ İbn Ebî Şerîf, *el-Müsâmere*, I, 89-90; Zebîdî, *a.g.e.*, II, 158.

³⁰⁰ İbn Ebî Şerîf, *el-Müsâmere*, I, 91-92; Zebîdî, *a.g.e.*, II, 158.

³⁰¹ İbn Ebî Şerîf, *el-Müsâmere*, I, 94-95; Zebîdî, *a.g.e.*, II, 158.

³⁰² Gazzâlî, *İhyâ*, I, 113.

yapmakta, Fahredin er-Râzî ile Ebû Hanîfe'den mesele ile ilgili aktarımlarda bulunmakta ve muhaddislerle sûfîlerin görüşlerine yer vermektedir.³⁰³

Ehl-i sünnet ve'l-cemâat'in hüsün-kubuh meselesi hakkındaki görüşleri ile hüsün ve kubhun aklen bilinebileceğini iddia edenlerin görüşlerine yönelttikleri itirazlara Gazzâlî'nin yer vermediğine dikkat çeken Şârih, eserinin faydasını arttırmak için bu konulara kendisinin değineceğini söylemektedir. Zebîdî'nin ifadesine göre Ehl-i sünnet, Allah Teâlâ'nın hiçbir şeyi bir amaç için yapmadığını savunmaktadır. Çünkü onlara göre eğer Allah şeyleri bir amaç için yapıyor olsaydı zâtı bakımından noksan ve başkası tarafından tamamlanan olurdu ki bu imkânsızdır (muhal). Bu yüzden Ehl-i sünnet, amacın kulun maslahatının elde edilmesi için olduğunun söylenemeyeceğini savunmaktadır. Çünkü onlara göre kulun maslahatını elde etmesi de etmemesi de Allah Teâlâ için eşit olup iki durumda da O'nun için bir değişiklik söz konusu değildir. Ehl-i sünnete göre bir tercih edici olmaksızın tercihin varlığı imkânsızdır. Dolayısıyla onlara göre fiilde zâtî bir amaç olması da imkânsızdır. Onlara göre Allah'a nisbetle evlâ olan maslahatın elde edilmesi ile elde edilmemesi durumu O'na nisbetle eşit olmasaydı o zaman maslahatı O'na nisbetle evlâ olanla tamamlamak gerekirdi. Ayrıca, Allah Teâlâ'nın bir fiil vâsıtası olmaksızın bu amacı yapmaya kâdir olduğu sâbittir. Nitekim icmâ ile sâbit olduğu üzere abes de O'nun için muhaldir.³⁰⁴

Zebîdî, şerh geleneğine uyararak kapalı hususların anlaşılması için geniş açıklamalar yapmaktadır. Bu kapalı hususlar bazen bir meseledeki açıklamaları genişletme ile bazen de *İhyâ*'da zikredilen delillerin açıklanması ile giderilmektedir. Meselâ; önceki bölümlerde geçtiği üzere Gazzâlî Allah'ın birliği bahsinde; tevhîdi ispat sadedinde temânu delilinde kullanılan âyeti³⁰⁵ zikretmekte fakat buradaki delilin ismini vermemektedir. Şârih bu delilin terminolojideki ismini vermekle birlikte "burhân-ı tetârud" şeklindeki bir başka isimlendirmesinin daha var olduğunu belirtmektedir.

Zebîdî, temânu delilinin farklı kavimlerce muhtelif ibârelerle zikredildiğini

³⁰³ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 191-197.

³⁰⁴ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 196.

³⁰⁵ "Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka ilâhlar olsaydı, kesinlikle ikisinin de düzeni bozulurdu. Demek ki, Arş'ın Rabbi Allah, onların nitelemelerinden uzaktır, yücedir." (el-Enbiyâ 21/22.).

belirttikten ve delilin kelâmcılar tarafından nasıl kullanıldığını kısaca açıkladıktan sonra farklı varyantlarına eserinde yer vermektedir.³⁰⁶ Ayrıca Zebîdî, et-Temîmî'nin *el-Esmâ ve's-sıfât* adlı eserinden temânu delilinin geçerliliği için gerekli olan şartları da sıralamakta ve temânu delilinin katî mi yoksa iknâî bir delil mi olduğu tartışması hakkındaki görüşleri de zikretmektedir.³⁰⁷

Zebîdî; *İhyâ'* da zikredilen temânu deliline işaret eden âyetin³⁰⁸ aynı zamanda tevârüd deliline de delâlet ettiğine dikkat çekmektedir. Ancak Şârih'in ifadesine göre burhân-ı tevârüd, sadece Kestelî'nin (ö. 901/1495) *Şerhu'l-'Akāidi'n-Neseft* adlı eserinde zikredilmiştir. Bu yüzden *İthâfü's-sâde* müellifi Kestelî'nin eserinde geçtiği şekliyle tevârüd deliline de kısaca yer vermektedir.

Kestelî'nin zikrettiği bu delile göre; eğer iki ilâh olsaydı mümkünlerden hiçbir şeyin var olmaması gerekirdi ki bu durum muhaldir. Çünkü âlemde mümkün varlıkların var olduğu apaçık ortadadır. Kestelî'ye göre iki ilâhın var olduğu farzedildiğinde mümkün varlıkların bunların hangisinin makdûru olacağı hususunda üç durumdan biri ortaya çıkacaktır. Birincisine göre mümkün varlık, bunlardan ikisine birden dayanmayacaktır ki bu durumda ikisinden biri ilâh olamaz. İkinci duruma göre, bu mümkünün varlık iki ilâha birden dayanacaktır ki o zaman da bir makdûrun iki kâdir arasında olması yani bir makdûr üzerinde etki eden iki kâdir güç olması söz konusu olacaktır. Üçüncü durumda ise, bir makdûr üzerinde bu iki kâdirden sadece birinin etki etmesi gerekir ki o zaman da bu iki kâdir arasından hangisinin mümkün varlığa etki edeceğine dair bir tercih edici olmaksızın (bilâ müreccih) tercih yapmak gerekecektir. Çünkü yaratma (mebdeyyet) yetkisi (salâhiyet) iki ilâh arasında ortaktır. Kestelî'nin ifadesine göre eğer “mümkün varlık, mutlak bir mebde'e muhtaçtır ve iki ilâhtan her birinin mümkün varlık üzerindeki etkisi diğerinin tercihinden ayırır” denirse şöyle cevap verilir: Husûsi bir ma'lûlün husûsi bir illete olan ihtiyacı zarûrîdir. Burhân-ı tevârüd, Allah Teâlâ'nın hem kudretini hem de

³⁰⁶ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 127.

³⁰⁷ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 129-134.

³⁰⁸ el-Enbiyâ 21/22.

kulların fiillerinin O'nun tarafından yaratılmış olması hususunu kapsamaktadır.³⁰⁹

Kelâm sıfatı bahsine yapılan şerhten kapalı hususların açıklanmasına dair bir başka örnek gösterilebilir. Hakiki kelâmın kelâm-ı nefsî olduğunu savunan Gazzâlî câhil şâirlerin bile kabul ettiği bu gerçeği *tâifetün mine'l-ağbiyâ*' diye hitâb ettiği Mu'tezile ve Hanâbile'nin nasıl olup da kabul etmediğine şaşırıldığını dile getirmektedir. Gazzâlî'nin de belirttiği gibi Mu'tezile kelâm-ı nesfîyi reddedip kelâmın işitilebilen harflerden ibâret olduğunu ileri sürmektedirler.³¹⁰ Gazzâlî kelâm-ı nefsîyi anladıklarını söylediği câhil şâirlerin kimliklerini zikretmezken Zebîdî bu konuya açıklık getirmektedir. Şârih, bahsi geçen şâirin Ahtal (ö. 92/710-11) olduğunu belirtmektedir. Zebîdî, Eş'arî ve Mâtürîdî eserlerin pek çoğunda nakledildiğini ifade ettiği beyitlere de yer vermektedir:

Lâ yu'cibenneke min emîrin hutbetin/Hattâ yekûnu ma'a'l-keâmî asîlâ

İnne'l-keâme lefî fuâdin innemâ/Cu'ile'l-lisânu 'alâ fuâdin delîlâ³¹¹

Zebîdî'nin nakline göre Ali b. Ali b. Muhammed b. el-İz (792/1390), *Şerhu 'Âkîdeti'l-imâm Ebû Câfer et-Tehâvî* adlı eserinde, kelâm-ı nefsî ile kelâm-ı lafzînin aynı anlama geldiğini söyleyip bu görüşlerine Ahtal'ın mezkûr beyitini delil gösterenlerin fâsid bir istidlâl yapmış olduklarını savunmaktadır. Ebü'l-İz'in ifadesine göre Ahtal'a nisbet edilen bu beyitin, onun adına uydurulmuş olduğu ve *Dîvân*'ında yer almadığı ileri sürülmektedir. Bu iddia sahiplerine göre Ahtal sadece *inne'l-fuâde lefî beyân* demiştir ki bu daha doğru görülmektedir. Ebü'l-İz'den nakledildiği üzere Hıristiyanlar kelâmın anlamı konusunda dalâlete düşerek Hz. İsa'nın Allah'ın kelimesi olduğunu ve ilâhın insan ile birleştiğini savunmuşlardır. Ayrıca kelâm, sözlük anlamı ile anlaşıldığı zaman mânâsı yanlış olmaktadır. Çünkü bu durumda dilsiz kimse de kalbinde kelâm ile kâim olduğu için konuşmasa bile mütekellim olarak isimlendirilecektir. Ebü'l-İz'e göre bu durum ilâhın insan ile birleştiğini (ittihad) iddia

³⁰⁹ Muslihiddîn Mustafa el-Kestelî, *Hâşiyetü'l-Kestelî 'alâ Şerhi'l-'Akâid*, Dersâadet: Dâru't-Tıbbâ'ati'l-Âmire, (t.y.), s. 65; Zebîdî, *a.g.e.*, II, 129.

³¹⁰ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 109.

³¹¹ Sözüyle birlikte asıl olmadıkça bir emirin hutbesine aldırış etme/Çünkü kelâm ancak kalptekidir ve lisan kalpdekine delildir.

eden Hıristiyanların görüşüne çok benzemektedir. Bu yüzden Ebü'l-İz; Ehl-i sünnet'in görüşlerini Hıristiyanlarınkine benzeten bu düşüncüyü reddetmektedir.³¹²

³¹² İbn Ebü'l-İz, Ebü'l-Hasan Sadreddin Ali b. Ali b. Muhammed Hanefî ed-Dımaşkî, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye* (thk. Abdullah b. Abdülmuhsin Türkî-Şuayb el-Arnâût), Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1987, I, 199-200; Zebîdî, *a.g.e.*, II, 146.

BÖLÜM 3: GAZZÂLÎ ÜZERİNDEN İNCELEME

Eserler ile müelliflerinin bilgi birikimi ve düşünce tarzı arasında sıkı bir ilişki vardır. Nitekim eserler müelliflerin düşünce ve üslup özelliklerini yansıtmaktadır. Dolayısıyla bir müellife ait herhangi bir eseri inceleyecek kişinin; o müellifin dili kullanma şeklini, görüşlerini, düşünce tarzını ve müellifin düşüncesi üzerinde etkili olan kişileri bilmesi gerekmektedir. Aksi halde müellifin dil ve düşünce dünyasını tanımadan onun eserleri üzerinden yapılacak olan bir çalışma gerçeği yansıtmaktan çok uzak olacaktır.

Bir eserin daha geniş bir şekilde açıklanması amacıyla yazılan şerh kitapları da bu eser üzerinde çalışmayı gerektirmektedir. Bu yüzden iyi bir şerh yazabilmek için şârihlerin şerh ettikleri asıl metnin ait olduğu ilim dalına vâkıf olmaları gerektiği gibi yukarıda da belirtildiği üzere bu metnin müellifinin dil ve düşünce dünyasını, görüşlerinden etkilendiği hocalarını iyi tanımaları da gerekmektedir. Zira Şârihler sadece bir eserin şârihi değil aynı zamanda şerh ettikleri eserin müellifinin de şârihi olarak görülmektedirler. Nitekim Aristo'nun eserlerini şerh eden İbn Rüşd'ün Aristo Şârihi olarak nâm salması da bu sebebe dayanmaktadır.

Bu bağlamda *İhyâ* şerhi *İthâfü's-sâde* müellifi Zebîdî'ye de "Gazzâlî Şârihi" demek yanlış olmayacaktır. Zira *İthâfü's-sâde*'nin bu çalışmada incelenen kısmı dikkate alındığında dört ciltten oluşan *İhyâ*'ya on ciltlik şerh yazan Zebîdî'nin, Gazzâlî'nin üslup ve düşünce tarzına vâkıf olduğu görülmektedir. Bu yüzden çalışmanın üçüncü bölümü, şerhte Gazzâlî üzerinden yapılan açıklamaların incelenmesi bahsine ayrılmıştır.

Bu bölümde Gazzâlî'nin ibârelerindeki maksat ve ifadelerinin ardındaki sebepler, görüşlerinin aktarıldığı kaynaklar ve Gazzâlî'nin bahsettiği görüşlerin sahipleri hakkında *İthâfü's-sâde*'de yapılan açıklamalar ele alınacaktır. Son olarak *İhyâ* müellifinin fikirlerini daha anlaşılır kılmak için Gazzâlî'nin düşüncesine vâkıf olduğunu ileri sürdüğümüz Şârih'in zikrettiği farklı örneklere yer verilecektir.

3.1.Gazzâlî'nin Maksadını Ortaya Koyma

Dil tahlilleri yaparak eskiyen dili güncellemek ve geçmişteki birikimi aktararak bilginin devamlılığı ile gelişimine katkı sağlamak, meselelerin naklî temelini daha anlaşılır kılmak için semî delilleri çoğaltmak şerh yazım amaçlarındandır. Bu amaçlara şerh edilen metnin müellifinin maksat ve tercihlerini ortaya koymak da

eklenebilir.³¹³ Bu bağlamda Zebîdî'nin de Gazzâlî üzerinden yaptığı iki açıklama dikkat çekmektedir. Bunların birincisi *Kitâbü kavâ'idî'l-'akâid*'deki fasılların tasnifi hakkında bilgiler vermek ikincisi ise, Gazzâlî'nin ifadesindeki bir lafzı tercih sebebini belirtmektir.

Kitâbü kavâ'idî'l-'akâid'deki fasılların tasnifi üzerine Şârih'in yaptığı açıklamalara tevhîd meselesinin şerhinden örnek gösterilebilir. Gazzâlî akâid kaidelerine yer verdiği *Kitâbü kavâ'idî'l-'akâid*'in üçüncü bölümünün ilk faslı olan Allah'ın zâtını bilme meselesini on asılda ele almaktadır. Bu bağlamda öncelikle Allah'ın varlığını ispat hususuna yer veren Gazzâlî, Allah'ın kıdemi ve bekası, cevher, cisim ve araz olmayışı, cihet ve mekândan münezzehe oluşu, arşa istivâsının mâhiyeti ve görülmesi (rû'yetullah) gibi meselelerden sonra Allah'ın birliği konusundan bahsetmektedir.³¹⁴ Dolayısıyla Zebîdî'nin de belirttiği gibi tevhîd meselesi bütün peygamberlerin davet ettiği ilk esas olmasına rağmen 'Allah'ın Zâtını Bilme' bahsinin son faslında ele alınmıştır.

Şârih'e göre; Allah'ın zât, sıfat ve fiillerinde bir olduğuna inanmak demek olan tevhîdin sona bırakılma sebebi; vücûd, kıdem ve bunlara bağlı olan diğer hususlara tekaddüm etmesidir. Nitekim Allah Teâlâ'nın; ezeli ve ebedî zâtlardan ayrı tutularak, cisim, cevher ve arazlardan tenzîh edilerek O'nu nasıl "birlemek" gerektiğinin bilinmesi için tevhîd ilkesi, Zât-ı Bârî'nin diğer sıfatlarından önce gelmektedir. Ayrıca Şârih'in de ifade ettiği üzere Allah'ın nitelendiği diğer sıfatlar da tevhîd ilkesine bağlı bulunmaktadır. Bütün bunlara rağmen tevhîd meselesinin istivâ', rû'yet gibi konulardan da sonraya bırakılmasının sebep-i hikmeti Şârih'e göre, tevhîd bahsinin Allah'ı cisimlikten ve benzeri şeylerden tenzîh etme hususunda tamamlayıcı son nokta olmasıdır.

Şerhte belirtildiği üzere tevhîd kelimesi ile aynı kökten gelen vahdet; bölünmeyi (inkısâm) kabul ve benzerliğin (şebîh) ortadan kaldırılması (intifâ') anlamını taşımaktadır. Allah Teâlâ'nın vâhid olmasının ise iki mânâsı vardır: Birinci anlamıyla vâhid; O'nun kemmiyet ile vasıflandırılmaktan, cüz'lerden mürekkep olmaktan ve

³¹³ Kâtip Çelebi, *a.g.e.*, "Mukaddime", I, 35-37; Kaya, "Şerh", *DİA*, XXXVIII, 560-561; Kara, *a.g.e.*, s. 52.

³¹⁴ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 105-107.

miktar ile tanımlanmaktan tenzîh edilmesidir. İkinci anlamıyla vâhid; iki ve daha fazla vâcib varlığın olmasını imkânsız kılacak şekilde Allah Teâlâ'nın hiçbir benzerinin olmamasıdır. Zebîdî'nin de ifade ettiği gibi iki veya daha fazla vâcib varlığın olmasının imkânsızlığı ise; tevhîd ilkesinin dayanağıdır.³¹⁵

İlâhî sıfatların tasnifinde hayat sıfatının kudret ve ilimden sonra ele alınma sebebine dair Şârih'in yaptığı açıklamalar da bu konuya gösterilebilecek bir diğer örnektir. Akâid kaideleri bahsinde Gazzâlî'nin yer verdiği ikinci mesele ilâhî sıfatlar meselesidir. Gazzâlî bu bahiste ilk olarak kudret ve ilim sıfatlarını ele almakta hayat sıfatını ise bu ikisinden sonra açıklamaktadır.³¹⁶

Zebîdî'ye göre hayat sıfatına bahsi geçen sıfatlardan sonra yer verilmesinin sebebi ilim ve kudretin hayat sıfatına dayanmasıdır. Zebîdî, meşrûnun şartına muhtaçlığı ilkesinden hareket ederek hayat sıfatının diğer bütün sıfatların da şartı olduğunu savunmaktadır. Ona göre sadece ilim ve kudret sıfatı değil sem', basar ve kelâm da hayat sıfatına dayanmaktadır. Şârih; bu görüşünü desteklemek için Senûsî'nin *Şerhu's-sugrâ* adlı eserinden "hayat sıfatı bulunmaksızın diğer sıfatların varlığının imkânsızlığı sebebiyle Allah Teâlâ için hayat sıfatının vâcib olduğu" şeklindeki görüşü aktarmaktadır. Zebîdî'nin aktarımına göre Senûsî *hayy* bahsinin diğer sıfatlardan sonra ele alınma sebebini, hayat sıfatı olmaksızın diğer sıfatların var olmasının imkânsızlığına bağlamakta ve bu durumu "medlûlün delilden sonra gelmesi" şeklinde ifade etmektedir.³¹⁷

Şârih'e göre hayat sıfatı diğer sıfatların şartıdır ve her meşrûnun varlığı şartının varlığına dayanır. Buradaki ilişki (tevakkuf), beraberlik ilişkisi (tevakkuf-i ma'yye) olup öncelik-sonralık ilişkisi (tevakkuf-i tekaddüm) değildir. Çünkü Zebîdî'ye göre Allah'ın sıfatları ezeldir ve onlardan bazısının varlıktan (vücûd) önce gelmesi (tekaddüm) mümkün değildir. Nitekim Zebîdî'nin aktardığına göre Senûsî de bahsedilen ilişkinin (tevakkuf) beraberlik ilişkisi (tevakkuf-i ma'yye) olduğu

³¹⁵ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 125.

³¹⁶ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 108-109.

³¹⁷ es-Senûsî, Ebû Abdillâh b. Yûsuf el-Hasenî, *Şerhu's-Sugrâ* (hâmiş: Ebû İshâk İbrâhîm el-Endülüsî), Mısır: Mektebetü Mustafa, 1373/1953, s. 25; Zebîdî, *a.g.e.*, II, 139.

görüştüğüdür. Şârih burada kudret, ilim, sem‘, basar ve kelâm sıfatlarının hayat sıfatından kaynaklandığını bir kez daha vurgulamakta ve bu görüşünü destekler mahiyette olan Guneymî'nin görüşlerine de yer vermektedir.

Zebîdî'nin aktardığı üzere Guneymî'ye göre irâde ilimden, ilim ise hayattan doğar. Şerhteki ifadeye göre meşrûnun, şartına muhtaç olduğu ilkesini benimseyen Guneymî, vâcib olan varlık için muhtaçlığın mümkün olmadığı görüşündedir. Çünkü vâcib olan asla hiçbir şeye ihtiyaç duymayandır. Guneymî'ye göre mülâzemet³¹⁸ ve iki varlıktan birinin diğeri ile olan alâkasını kesmeme anlamı kastedilirse muhtaçlık (iftikâr), vücûbu ortadan kaldırmaz.³¹⁹

Benzer bir durum mucizelerin tasnifinde de görülmektedir. *Kitâbü kavâ'idî'l-'akâid*'de Allah'ın fiilleri bahsinin son faslı olan 'Son Peygamber ve Kur'an Mucizesi' bölümünde Resûlullah'ın gösterdiği mucizeler sıralanırken en büyük mucize kabul edilen Kur'an mucizesinin inşikâk-ı kamer, taşların tesbihi ve hayvanların konuşması gibi olağanüstü olaylardan da sonra ve en sonda zikredilmesi ilgi çekicidir.³²⁰ Şârih, Kur'ân-ı Kerîm mucizesinin sonraya bırakılmasının bu konudaki meselelerin çokluğundan kaynaklandığını belirterek bu duruma bir açıklama getirmektedir.³²¹

Kitâbü kavâ'idî'l-'akâid'deki fasılların tasnifi ile ilgili bir başka husus Gazzâlî'nin konuları ele alırken bazen doğrudan ilgili meseleyi izah ile giriş yapmayıp farklı hususları açıklamakla başlangıç yapmasıdır. Meseleye farklı konuların açıklanmasıyla yapılan bu girişlerin ardındaki sebep Şârih tarafından bildirilmekte ve konu bütünlüğü de onun yaptığı açıklamalarla sağlanmaktadır. Meselâ Gazzâlî rü'yetullah bahsine Allah'ın cihet ve yönlerden münezzehe olduğunu ifade ederek başlamakta ve O'nun âhirette müminler tarafından görülebileceğini savunarak rü'yetullah meselesine giriş

³¹⁸ Mülâzemet: Birşeyin başka bir şeyden ayrılmasının imkânsız olmasıdır. (Ali b. Muhammed Şerîf el-Cürcânî el-Hüseynî el-Hanefî, *Kitâbü't-ta'rîfât* (thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlî), Beyrut-Lübnan: Dâru'n-Nefâis, 1428/2007, s. 318.)

³¹⁹ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 139.

³²⁰ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 113.

³²¹ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 208-209.

yapmaktadır.³²²

Zebîdî'ye göre rü'yetullah meselesine Allah'ı cihet ve yönlerden tenzîh ederek başlanması, cihetten münezzehten olanın yok olup son bulacağı şeklindeki bir vehmin varlığından kaynaklanmaktadır. Nitekim Şârih'in de ifade ettiği üzere rü'yetullah meselesi, cihet ve mekânın nefyi meselesinin tamamlayıcısı (mütemmim) gibi olup rü'yetullahın vukûu vahiy ile bildirilmekle birlikte aklen de mümkündür.³²³

Zebîdî'nin, Gazzâlî'nin maksadını ortaya koymak için yaptığı açıklamaların ikincisi *İhyâ* müellifinin kullandığı ifadeler ile ne kast ettiğinin ortaya konulmasıdır. Bunun örneklerinden biri Allah'ın zâtını bilme bahsinde görülmektedir. *İhyâ* müellifinin Allah'ın varlığını ispat için zikrettiği delillerden biri de "Gökleri ve yeri yaratan Allah hakkında şüphe mi var"³²⁴ mealindeki âyet-i kerîmedir. Gazzâlî bu âyeti zikrettikten sonra Peygamberlerin tevhîde davet, *lâ ilâhe illallah* demek ve âlemin bir yaratıcısı olduğunu insanlara haber vermek için gönderildiğini ifade etmektedir.³²⁵ Şârih; Gazzâlî'nin burada kastettiği tevhîdin ulûhiyyette mi yoksa rubûbiyyette mi olduğunu ortaya koymaktadır. Gazzâlî'nin bahsettiği tevhîdden kastın ulûhiyyet ve özelde (havâss) adem-i teşrîk yani şirk koşmamak olduğu Zebîdî'nin açıklaması sayesinde anlaşılmaktadır.³²⁶

Benzer bir örnek Gazzâlî'nin Allah'ın cihetlerden münezzehten olduğunun anlatıldığı bölümde görülmektedir. Cihetlerin varlığını insanın yaratılışına bağlayan Gazzâlî insanın ellerini sağ ve sol yönlerin ortaya çıkmasına sebep olarak göstermektedir. *İhyâ* müellifi insanın iki eli olduğunu ve bu iki elden birinin diğerinden genelde (gâliben) daha güçlü olduğunu söyleyerek güçlü olan elin sağ (yemîn) diye isimlendirilirken diğerine sol (şimâl) ismi verildiğini ifade etmektedir.³²⁷ Zebîdî, *gâliben* ifâdesinin kullanılmasının sebebini açıklarken insanlar arasında sağ ellerini kullananlardan daha

³²² Gazzâlî, *İhyâ*, I, 108.

³²³ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 112.

³²⁴ İbrâhîm 14/10.

³²⁵ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 105.

³²⁶ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 90.

³²⁷ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 107.

güçlü olan solakların var olduğunu belirtmektedir. Ancak Zebîdî'nin de ifade ettiği gibi sağ ellerini kullananlardan daha güçlü olan solakların sayısı azdır. Bu yüzden Şârih'e göre Gazzâlî, sağ elin sol elden daha güçlü olduğunu belirtirken bu durumu *gâliben* ifadesi ile sınırlandırmış ve az da olsa sol eli sağ elinden daha güçlü olan kimselerin var olduğuna işaret etmek istemiştir.³²⁸

Gazzâlî'nin kullandığı ifadelerin ardındaki sebebin ortaya konuluşuna ilâhî sıfatlar bahsinde ele alınan Allah'ın kâdim meselesinin şerhinden örnek gösterilebilir. Kendi zâtı ile kâim olan Allah Teâlâ'nın kadîm olduğunu belirten Gazzâlî, O'nun diğer bütün sıfatlarının da zâtı gibi kadîm olduğunu ve değişikliğe uğrayan hâdis varlıklara mahal teşkil etmeyeceğini ifade etmektedir. Allah'ın bütün sıfatlarının kadîm olduğunu ve hâdisler gibi değişikliğe uğramayacağını savunan Gazzâlî bu görüşünü ifade ederken *tegayyür* lafzını kullanmaktadır.³²⁹

İlâhî sıfatların Allah'ın zâtının gayrı olmadığı görüşüne katılan Zebîdî ise, Gazzâlî'nin *tegayyür* lafzını tercih etme sebebinin açıklamalarıyla ortaya koymaktadır. Şârihe göre birbirinin gayrı olan iki şeyin hakikati, bu ikisinin zaman ve mekân bakımından birbirinden ayrı (mufârik) olmalarıdır. Ancak Zebîdî'nin de belirttiği gibi Allah'ın zât ve sıfatları arasında böyle bir ayrılığın olması mümkün değildir. Bu yüzden gayriyyet lafzı O'nun zât ve sıfatları hakkında kullanılamaz. Zebîdî'ye göre *İhyâ* müellifinin *tegayyür* kelimesini tercih etme nedeni de budur.³³⁰

Allah'ın fiilleri bahsinden bu konuya son bir örnek gösterilebilir. Gazzâlî, âlemdeki her şeyin yaratıcısının Allah olduğunu ifade ettikten sonra kulun fiillerinin de O'nun tarafından yaratıldığı görüşünü savunmaktadır. Bu görüşüne delil olarak da “Sözünüzü ister gizleyin, ister açığa vurun; bilin ki O, kalplerin içindekini bilmektedir.”³³¹ mealindeki âyeti zikretmektedir. Gazzâlî'ye göre kulların fiillerinin kaynağını bildiği için Allah Teâlâ bu âyet ile kullarına sözlerinden, fiillerinden ve gizledikleri şeylerden sakınmalarını emretmektedir. Gazzâlî kusursuz ve tam bir

³²⁸ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 103.

³²⁹ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 109-110.

³³⁰ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 151.

³³¹ el-Mülk 67/13.

kudrete sahip olduğundan hareketle Allah'ın kulun fiillerinin yaratıcısı olduğunu bir kez daha vurgulamaktadır.³³²

Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğunu ispat sadedinde Gazzâlî'nin "O'nun kudretinin eksiksiz olduğu" (kudretuhu tâmmetün ve lâ kusûra fihâ) şeklindeki ifadesi ile ne kastettiği ise yine Şârih'in açıklamaları ile anlaşılmaktadır. Zebîdî'ye göre Allah'ın sıfatlarının O'nun zâtına istinâdı zorunlu (vâcib) olduğundan kâdirlik [hali]nin var olmasını gerektiren şey (muktezî) zâttır. Makdûrluk [hali]ni (yaratılmışlık halini) tashîh eden (musahhah) ise imkândır. Çünkü zorunluluk (vücûb) ve imkânsızlık (imtinâ) makdûrluk hâlini dönüştüren iki zâttır. Kâdirlik hâlinin gereği (iktizâ) olan zâtın bütün kâinâta nisbeti de aynı şekildedir. Zebîdî'nin ifade ettiği üzere Allah'ın kudretinin yaratılmışların bir kısmı üzerindeki etkisi sâbit olduğunda yaratılmışların hepsinin üzerinde de sâbit olur. Aksi halde tehakküm gerekir.

Zebîdî'ye göre Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi kulun fiilleri üzerinde Allah'ın kudretinin etkisi olmadığı düşünülürse bu durumda O'nun kudretinin eksik olduğu ifade edilmiş olur. Allah Teâlâ'nın kudretinin eksik olduğu ifadesi ise O'nun üzerinde tehakküm edilebileceği yani kontrol altına alınabileceği anlamına gelir. Bu durumun yanlışlığını yukarıdaki açıklamalarıyla ortaya koyan Şârih, Gazzâlî'nin "Allah'ın kudretinin eksiksiz olduğu" şeklindeki ifadesi ile de bunu kastettiğini belirtmektedir. Zira Zebîdî'nin ifadesine göre Gazzâlî, yukarıdaki açıklamalardan dolayı Allah Teâlâ'nın âlemdeki her şey üzerinde etkili olan bu kusursuz kudretinin kulların fiillerini yaratmada da etkili olduğunu ileri sürmektedir. Yani Zebîdî'ye göre, Gazzâlî'nin ilâhî kudretin kusursuzluğundan ve eksiksiz oluşundan bahsetmesi Allah'ın kudretinin kulların fiillerini de kapsadığını ortaya koyma maksadına yöneliktir.³³³

Zebîdî'nin Gazzâlî'nin ifadelerinin ardındaki maksadı belirtmek için yaptığı açıklamaların bir başka türü de *İhyâ* müellifinin sözlerinden anlaşılacak hususun belirtilmesidir. Meselâ, *Kitâbü kavâ'idî'l-'akâid*'in ilk bölümü olan *Risâletü'l-kudsiyye*'de Gazzâlî, her şeyin Allah Teâlâ'nın irâdesi dâhilinde olduğunu hatta isyan

³³² Gazzâlî, *İhyâ*, I, 110.

³³³ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 164.

edenin bu isyanından ancak O'nun tevfik ve rahmetiyle kurtulabileceğini ileri sürmektedir. Ayrıca Gazzâlî'ye göre Allah'ın muhabbet ve irâdesi olmadıkça kul, O'na kulluk etmeye (tâ'at) dahi güç yetiremez.³³⁴ Şârih, Gazzâlî'nin buradaki ifadelerinin *lâ havle ve lâ kuvvete illâ billâh* lafzının tefsiri olduğunu belirtmektedir. Ona göre Gazzâlî'nin ifadelerinde muhabbet ve irâdenin aynı şey olduğuna işaret edilmektedir. Irâde ve muhabbetin aynı şey olduğu şeklindeki görüşün Gazzâlî'ye ait olduğunu belirten Şârih, Mâtürîdîlerin bu konuda *İhyâ* müellifinden farklı düşündüklerini ve onlara göre irâde ile muhabbetin aynı şey olmadığını ifade etmektedir.³³⁵

3.2.Gazzâlî'nin Kaynaklarının Tespiti

Şerh yazım türünde kitaplar yazan bir şârihin, şerh edeceği müellifin görüşlerini tam olarak ortaya koyabilmesi için onun diğer eserlerini de okuması ve müellifin düşünce dünyasını şekillendiren âlimlerin görüşlerine vâkıf olması gerekmektedir.

Çalışmada ele alınan *İhyâ* şârihi Zebîdî'nin de şerh ettiği müellifin düşüncesine tam olarak vâkıf olduğu görülmektedir. Nitekim Şârih, *Kitâbü kavâ'id-i 'akâid*'deki meseleleri şerh ederken Gazzâlî'nin diğer eserlerine sürekli atıfta bulunmakta ayrıca Gazzâlî'nin düşünce yapısının oluşumunda etkisi olan hocası Cüveynî'den etkilendiği görüşleri de ortaya koymaktadır. Bu bölümde hem Şârih'in, Gazzâlî'nin düşünce dünyasına vukûfiyetini ortaya koymak hem de Gazzâlî'nin kaynaklarının tespitini sağlamak amacıyla öncelikle Zebîdî'nin, *İhyâ* müellifinin diğer eserlerinden yaptığı aktarımlara ve Cüveynî'den aldığı ileri sürdüğü görüşlere dair örneklere yer verilecektir.

3.2.1.Gazzâlî'nin Diğer Eserlerindeki Görüşlerini Belirtme

Şerh türünde eser veren bir şârihin esas aldığı metnin müellifine ait görüşleri tam olarak ortaya koyabilmesi ve meseleleri eksiksiz bir şekilde açıklayabilmesi için şerh ettiği eserin müellifine âit diğer eserlerden de istifade etmesi gerekmektedir. Zira müellif bir eserinde genişçe ele aldığı bir konuyu bir başka eserinde daha kısa bir şekilde işlemiş olabileceği gibi aynı konu hakkında farklı eserlerinde farklı görüşler

³³⁴ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 90.

³³⁵ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 28.

de serdetmiş olabilir. Dolayısıyla şârihlerin şerh ettikleri müelliflerin görüşlerini tam olarak yansıtabilmeleri ve zaman içinde görüşlerinde oluşan farklılıkları ortaya koyabilmeleri için onların diğer eserlerine de başvurmaları gerekmektedir.

Çalışmada ele alınan Zebîdî'nin de şârihi olduğu Gazzâlî'nin diğer eserlerinden bu bağlamda yararlandığı görülmektedir. Nitekim Zebîdî'nin *İthâfü's-sâde*'nin mukaddimesinde zikrettiği kaynaklar arasında Gazzâlî'nin *Mişkâtü'l-envâr*, *Kimyâ-yı sa'âdet*, *el-Maksadü'l-esnâ fi me'ânî esmâi'l-llahi'l-hüsnâ*, *Meârifü'l-akliyye*, *Lübâbü'l-hikmeti'l-ilâhiyye*, *el-Munkız mine'd-dalâl*, *el-Mufasssah 'ani'l-ahvâl*, *İlcâmü'l-avâm 'an ilmi'l-kelâm*, *el-Erbaîn fi usûlid'd-dîn* isimli eserleri de bulunmaktadır.³³⁶ Gazzâlî'nin diğer eserlerinden de aktarımda bulunan Zebîdî'nin bu şekilde onun görüşlerini bütüncül bir şekilde ortaya koyduğu söylenebilir.

Gazzâlî'nin ifadelerini yine Gazzâlî ile şerh etme şeklindeki açıklamaların ilk örneği Allah'ın zâtını bilme bahsinde ele alınan O'na cihet ve mekânın nisbet edilemeyeceği meselesinin şerhinde görülmektedir. Gazzâlî'ye göre Allah'a bir yön tahsis etmek O'na mekân (hayyız) tahsis etmek anlamına gelecektir. Bu durum cevherlerin bir mekânda yerleşmiş olmasına veya arazların cevherlerde mekân tutmuş olmasına benzeyecektir. Ancak Allah Teâlâ cevher ve arazlardan münezzeh olduğundan O'na herhangi bir cihet ve mekân atfetmek de imkânsızdır. Bu yüzden Gazzâlî mânâ bakımından uygun olsa bile Allah'a hiçbir cihetin nisbet edilemeyeceğini ileri sürmektedir. Buna göre Gazzâlî'nin ifade ettiği üzere Allah'ın âlemin üstünde (fevka'l-âlem) olduğu da söylenemez. Çünkü bu durum Allah'ın âlem ile karşı karşıya bulunmasını gerektirir. Allah'ın âlemin üstünde olduğu kabul edilirse karşılıklılık gereği Allah ya âlem kadar ya âlemden küçük ya da âlemden büyük olacaktır ki bu üç durum da bir takdîr ediciye muhtaçlık doğuracaktır. Oysa Gazzâlî'nin de belirttiği gibi Allah Teâlâ hiçbir şeye muhtaç olmayıp yaratmada ve düzen koymada tektir (el-hâlikü'l-vâhidü'l-müdebbir).³³⁷

Gazzâlî'nin Allah'ın âlemin üstünde olamayacağını belirten ifadelerinin şerhinde Zebîdî yine Gazzâlî'ye başvurmaktadır. Şârih *fevk* cihetinin Allah'a nisbet

³³⁶ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 2-3.

³³⁷ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 107.

edilemeyeceğini daha açık bir şekilde ortaya koymak için Gazzâlî'nin *İlcâmu'l-'avâm* adlı eserinden alıntı yapmaktadır. Zebîdî'nin de naklettiği üzere *İlcâmu'l-'avâm*'da *fevk* cihetinin müşterek bir isim olduğu ve iki anlamda kullanıldığı belirtilmektedir. Bunların birincisi; iki cisimden birinin diğerinden daha yukarıda ve ötekini daha aşağıda olması anlamına gelmektedir. Gazzâlî'nin ifadesine göre daha yukarıda olan cisim baş mesâbesindedir. Tıpkı halifenin sultandan, sultanın vezirden üstün olması gibi. Birinci anlamdaki *fevk*; bir cismin başka bir cisme nisbet edilmesini ifade ederken ikinci anlamdaki *fevk* de böyle bir şey söz konusu değildir. Gazzâlî; birinci anlamdaki *fevk*'in, cisim ve arazların lâzımı olduğunu ve Allah'ın cisim ve araz olmadığı sâbit olduğu için müminler tarafından Allah'a nisbetinin muhal görüldüğünü ifade etmektedir.³³⁸

Gazzâlî Allah'a *fevk* cihetini atfedenlerin dua sırasında ellerin yukarı kaldırıldığını hatırlatarak yönelttikleri itirazlara ise; semânın duânın kıblesi olduğunu söyleyerek cevap vermektedir.³³⁹ Zebîdî bu husûsu *el-İktisâd fi'l-'itikâd*'dan naklettiği "Kâbenin namazın kıblesi oluşu gibi gökyüzü de duânın kıblesidir" kıyasıyla açıklamaya çalışmakta ve Neseî'nin de bu görüşü paylaştığını ifade etmektedir. Şârih dua sırasında ellerin semaya kaldırılmasındaki sırrın *el-İktisâd fi'l-'itikâd* adlı eserde açıklandığını belirterek konu hakkında daha geniş bilgi için Gazzâlî'nin bir başka eserine işaret etmektedir. Nitekim Gazzâlî; *el-İktisâd* adlı eserinde ellerin ve yüzün dua sırasında yukarıya kaldırılmasının, *fevk* cihetinin en üstün cihet olarak kabul edilmesi sebebiyle dua edilen ilâhî yüceltme anlamı taşıdığını ifade etmektedir. Gazzâlî'nin de belirttiği gibi insanoğlu birini yüceltmeyi istediğinde onun gökte olduğuna işaret etmektedir. Gazzâlî'ye göre dua sırasında ellerin göğe kaldırılmasındaki sır, kulun Allah karşısında tevâzû göstermesi ve Rabbini yüceltmeye inanmasıyla âhirette kurtuluşa erecek olmasıdır.³⁴⁰

³³⁸ Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İlcâmu'l-'avâm'an 'ilmi'l-keâm* (thk. Muhammed el-Mu'tasibillah el-Bağdâdî), Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Gazzâlî, 1406/1985, s. 58-59; Zebîdî, *a.g.e.*, II, 104.

³³⁹ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 107.

³⁴⁰ Gazzâlî, Muhammed Ebû Hâmid, *Kitâbü'l-İktisâd fi'l-'itikâd*, Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983, s. 31-33; Zebîdî, *a.g.e.*, 104-105.

Zebîdî, gökyüzünün duanın kıblesi olduğu şeklindeki ifadeyi bir başka yerde Allah'a mekân ve cihet atfedilmesinin imkânsızlığını açıklarken kullanmaktadır. Nitekim *Kitâbü kavâ'idî'l-'akâid*'in ilk bölümü olan *Risâletü'l-kudsiyye*'de Gazzâlî Allah Teâlâ'nın mekândan münezzehtir olduğunu ve O'nun bir mekân ile kapsanamayacağını ifade etmektedir.³⁴¹ Zebîdî, *İhyâ* müellifinin burada Allah'a cihet atfedilemeyeceğine işraret ettiğini belirtmekte ve [Allah'ın gökte olduğunu ileri sürenler tarafından delil gösterilen] dua sırasında ellerin göğe kaldırılmasındaki maksadın gökyüzünün duanın kıblesi olmasından kaynaklandığını söylemektedir. Bu durumu namaz sırasında yönelinen kıblenin Kâbe oluşuna benzeten Zebîdî, nasıl ki namaz sırasında Kâbe'ye yöneldiğimiz için Allah'ın Kâbe'de olduğunu söylemek mümkün değilse aynı şekilde ellerin dua sırasında göğe kaldırılmasının da O'nun gökte olduğuna delil olarak gösterilemeyeceğini ileri sürmektedir.³⁴²

Kelâm bahsinin şerhine başlamadan önce Zebîdî me'ânî sıfatlardan biri olduğunu belirttiği kelâm sıfatı bahsinin pek çok dala ayrıldığını ifade etmektedir. Şârihin ifadesine göre; kelâmcılardan bazıları usûlü'd-dînin kelâm diye isimlendirilmesine sebep olmasından hareketle kelâm sıfatını bilmenin faydasının büyük olduğunu ileri sürerek meseleyi uzun bir şekilde ele almışlardır. Ancak muhakkiklerin bir kısmı, Allah'ın zât ve sıfatlarının özünü aklın idrâk edemeyeceğini iddia ederek kelâm bahsini uzatmayı gereksiz görmüştür. Zebîdî kendisinin ise kelâm bahsini Gazzâlî'nin çizdiği çerçeveye sınırlı tutarak ele alacağını belirtmektedir. Bu bağlamda Şârih; kelâm bahsinin Allah'ın mütekellim oluşu ve zâtı ile kâim olan nefsî bir kelâm ile mütekellim olması şeklinde iki boyutu olduğunu belirtmektedir. Zebîdî, Allah Teâlâ'nın mütekellim olduğu bu kelâmın hakiki mi yoksa mecâzî mi olduğunun ise ayrıca tartışıldığını söylemektedir. Şârih, kelâm sıfatının Allah ile kâim olmasını Allah Teâlâ'nın kendi kendini kelâm ile nitelemesine bağlamaktadır. "Dedik ki: Hepiniz cennetten inin"³⁴³ ve "Dedik ki: Ey Âdem..."³⁴⁴ gibi kelâm vasfına işraret eden âyetleri de bu görüşüne delil olarak göstermektedir. Nitekim Zebîdî'nin de belirttiği üzere

³⁴¹ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 90.

³⁴² Zebîdî, *a.g.e.*, II, 25.

³⁴³ el-Bakara 2/38.

³⁴⁴ el-Bakara 2/35.

sözlük bakımından da mütekellim, kelâmın kendisiyle kâim olduğu kişiye denir. Harfleri kendinden başkasında bulan ise mütekellim değildir.

Allah'ın kelâmı ile kulların kelâmı arasındaki farkı zikreden Zebîdî, hak ehline göre kelâmın iki mânâsı olduğunu belirtmektedir. Şârih'in ifade ettiği birinci anlama göre kelâm, harf ve seslerden oluşan kelâm olup kelâm-ı lisânî diye isimlendirilmektedir. İkinci anlama göre ise kelâm, kendi nefsiyle kâim olan kelâm-ı nefsânîdir.³⁴⁵

İlâhî sıfatlar bahsinde Gazzâlî Allah Teâlâ'nın; ses ve harflerden oluşmayan, hâdislerin kelâmına benzemeyen, kendi zâtıyla kâim bir sıfat olan kelâm ile mütekellim olduğunu savunmaktadır. Gazzâlî'ye göre hakiki kelâm, kadîm olan kelâm-ı nefsîdir. Gazzâlî, Kur'ân-ı Kerîm'in dillere, kalplere ve mushaflara hulûl etmeden, dillerde okunup, kalplerde korunduğunu ve mushaflarda yazıldığını söylemektedir. Çünkü ona göre eğer Allah'ın kelâmı, bunlara hulûl etmiş olsaydı Allah Teâlâ'nın adını yazdığımız kâğıda O'nun zâtının da hulûl etmesi gerekirdi. Aynı şekilde bir kâğıda 'ateş' ismini yazdığımızda kâğıdın yanması gerekirdi.³⁴⁶

Kelâm sıfatını Gazzâlî'nin çizdiği çerçeveye bağlı kalarak anlatacağını belirten Zebîdî, meselenin açıklanmasında Gazzâlî'nin *İlcâmu'l-'avâm* adlı eserinden de istifade etmektedir. Şârih'in *İlcâmu'l-'avâm*'dan yaptığı nakle göre Gazzâlî her şeyin varlığında dört mertebenin bulunduğunu savunmaktadır.

Gazzâlî'nin zikrettiği bu dört mertebe; hâricî varlık (vücûd fi'l-a'yân), zihinlerdeki varlık, dildeki varlık, beyaz [bir kâğıtta] yazılı olan varlık şeklindedir. Meselâ ateşin aydınlıkta (tenevvür) bir varlığı olduğu gibi hayâl ve zihinde bir başka varlığı vardır. Gazzâlî, ateşin zihindeki varlığı ile ateşin kendisini ve hakikatini bilmeyi kastetmektedir. Gazzâlî'nin ifade ettiği üzere ateşin kendisine delâlet eden 'ateş' kelimesi şeklinde lisanda varlığı olduğu gibi harflerle beyaz bir kâğıda yazılı olan bir varlığı da vardır. Tıpkı kıdemin kelâmullahın özel sıfatı olması gibi yakma da ateşin özel bir sıfatıdır. Buna göre yakan ateş (muhrîk); zihinlerde, lisanda ve beyaz bir kâğıtta değil aydınlıkta olandır. Yani muhrîk hâricî varlıktır. Eğer muhrîkin kendisi beyaz kâğıtta ve lisanda var olsaydı bu kâğıt ve lisan yanardı.

³⁴⁵ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 144-145.

³⁴⁶ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 109.

Kıdemin kelâmullahın özel bir sıfatı olduğunu belirten Gazzâlî Kur'an'da da dört varlık mertebesi bulunduğunu ileri sürmektedir. Ona göre, Kur'an'daki varlık mertebelerinin birincisi Allah'ın zâtı ile kâim olan hâricî varlıktır. Gazzâlî'ye göre bu hâricî varlık mertebesindeki kelâmullah kadîmdir. İkinci varlık mertebesi dilimizle konuşmadan önce öğrenmemizle zihinlerimizde kelâmullah hakkında oluşan bilgi şeklindeki vücûd-i ilmîdir. Üçüncüsü seslerimizin kesilmesiyle lisanımızda oluşan varlık iken dördüncüsü de yazı ile kâğıtta oluşan varlıktır.

Kur'an'ı konuşmamızdan önce onun hakkında zihinlerimizde bulunan bilgi şeklindeki varlık ise Gazzâlî'ye göre mahlûktur. Fakat bu bilgi ile bilinenler kadîmdir. Sesimiz ve dilimizin (lisan) hareketi ise Gazzâlî'nin de belirttiği üzere dilimizin sıfatı olup hâdistir. Dilimizin sıfatı kendisinden sonra var olur. Hâdisten sonra var olan da zorunlu olarak hâdistir. Gazzâlî'ye göre bu hâdis sesler ile konuşmamız, zikretmemiz, okumamız ve Kur'an tilâvet etmemiz ise kadîmdir.

İlcâmu'l-'avâm'dan aktarıldığı üzere varlıktaki bu dört mertebe avâma göre teşbihtir. Gazzâlî'ye göre avâmın bu mertebelerin ayrıntılarını idrâk etmesi ise mümkün değildir. Nitekim aynada görünen, insan olarak adlandırılrsa da aslında görünen hakiki insan değil insanın sûretidir. Aynı şekilde dildeki kelime de zihine delâlet etmesi anlamında öyle isimlendirilir. Gazzâlî'ye göre bu mertebeler dikkate alındığında Kur'ân-ı Kerîm'in kulun kalbinde, mushaflarda, okuyanın dilinde ve Allah Teâlâ'nın zâtında olduğu şeklindeki haberî bilgilerin hepsi de doğrudur.³⁴⁷

Zebîdî'nin istifade ettiği Gazzâlî'nin bir diğer eseri *Maksadü'l-esnâ*'dır. Şârih özellikle ilâhî sıfatların şerhinde bu esere sıklıkla atıf yapmaktadır. Meselâ ilim sıfatının şerhinde Zebîdî, Allah'ın ilmi ile insanların ilmi arasındaki farkı *Maksadü'l-esnâ*'dan anlatmaktadır. Zebîdî'nin naklettiği üzere bu farkların birincisi Allah'ın ilmi sonsuzken kulun ilminin ne kadar geniş olursa olsun yine de sınırlı olmasıdır. İkincisine göre Allah'ın şeyleri görmesi ince bir örtünün arkasından görme şeklindedir. Nitekim Allah Teâlâ için bâtını görmek zâhiri görmek gibidir. Gazzâlî'ye göre tan ağarırken ortaya çıkan ile kuşluk vakti ortaya çıkan arasında fark vardır. Üçüncü farka göre, Allah Teâlâ'nın birşeyi bilmek için hiçbirşeyden istifade etmesine gerek yoktur. Aksine her şey O'ndan faydalanır. Kullar ise bilgi edinmek için bir

³⁴⁷ Gazzâlî, *İlcâmu'l-'avâm*, s. 107-110; Zebîdî, *a.g.e.*, II, 148.

şeylerden faydalanır.

Maksadu'esnâ'dan yapılan nakle göre ilim sebebiyle kulun şeref kazanması ilmin Allah'ın sıfatı olmasından dolayıdır. Mâlûmâtın en şerefli ise Allah'ı bilmektir. Bu yüzden Allah'ı bilmek en faziletli bilgidir. Diğer şeylere dair bilgiler de, Allah'ın fiillerini veya kulu Allah'a yaklaştırma yolunu bilmek demek olduğundan şerefli bilgi olarak kabul edilir.³⁴⁸

Zebîdî, yine ilâhî sıfatlar bahsinden sem' ve basar'ın anlamının açıklanması için *Maksadü'l-esnâ*'ya başvurmuştur. Nitekim Şârih, *Maksadü'l-esnâ* adlı eserden Gazzâlî'nin basîr ve semî tanımlarına yer vererek Gazzâlî'yi yine Gazzâlî ile şerh etmektedir. *Maksadü'l-esnâ*'dan aktarıldığı üzere basîr; toprak altında olanı dahi gören ve müşâhede edendir. Gazzâlî'ye göre bu görmede gören, gözbebeği ve gözkapagından, zâtında renk ve şekillerin izlerinin bulunmasından münezzehtir. Çünkü bunlar değişim (tegayyür) ifade eder ve yaratılmışlardaki görme eyleminde olur. Allah Teâlâ hakkında bu tür bir görme/basar sözkonusu olduğunda *basar*, görenlerin (mübsırât) sıfatlarının kemâlini açığa çıkaran bir sıfat olur.

Gazzâlî'ye göre sem' sıfatı ise, Allah için kullanıldığında işitilenlerin (mesmû'ât) sıfatlarının kemâlini açığa çıkaran bir sıfattan ibâret olmaktadır. Gazzâlî'ye göre eğer dikkat edilmezse bu sıfat teşbîhe sebep olabilir. Oysaki O'nun işitmesi de hâdislerde olduğu gibi değildir.³⁴⁹

3.2.2. Gazzâlî'nin Cüveynî Kaynaklı Görüşlerini Belirtme

Hüccetü'l-İslâm lâkabıyla şöhret bulan Gazzâlî'nin İslâm düşüncesinde bir dönüm noktası kabul edilmesine rağmen görüşlerinin orjinalliği tartışma konusu olmuştur. Bu tartışmada dikkatlerin İmâmü'l-haremeyn Cüveynî'ye çevrilmesi hocası olması hasebiyle onun Gazzâlî'nin düşünce dünyası üzerinde büyük etkisi bulunduğu görüşünden kaynaklanmaktadır. Nitekim Gazzâlî'nin, Cüveynî'nin düşüncesinden beslenmekle birlikte orjinal bir sistem oluşturduğunu savunanlar olduğu gibi³⁵⁰

³⁴⁸ Gazzâlî, Ebû Hâmid, *el-Maksadü'l-esnâ şerhi esmâillahi'l-hüsnâ* (thk. Mahmûd Bîcû) Şam: Matba'atü's-Sabah, 1420/1999, s.68-69; Zebîdî, *a.g.e.*, II, 138.

³⁴⁹ Gazzâlî, *el-Maksadü'l-esnâ*, s. 71-72; Zebîdî, *a.g.e.*, II, 143.

³⁵⁰ Yunus Apaydın, "Gazzâlî ve Fıkıh Usulü", *Gazzâlî Konuşmaları* (haz. M. Cüneyt Kaya), İstanbul:

Gazzâlî'nin fikirlerinin pek çoğunun daha önce Cüveynî tarafından zikredildiği ve özellikle kelâm alanındaki görüşlerinde hocasının büyük etkisinin bulunduğu da ileri sürülmektedir.³⁵¹ Bu bağlamda Gazzâlî'nin kaynaklarının doğru bir şekilde tespit edilebilmesi için Cüveynî'den etkilendiği hususların ve ondan aldığı görüşlerin de ortaya konulması gerekmektedir.

Gelenekteki birikimin aktarımı başlığında da işaret edildiği üzere Zebîdî, Gazzâlî'nin hocası olması sebebiyle Cüveynî'nin eserlerinden pek çok aktarımda bulunmaktadır. Zebîdî'nin ayrıca Cüveynî ile Gazzâlî'nin görüşlerini karşılaştırdığı da görülmektedir. Zira Şârih bazı meseleleri izah ederken Gazzâlî'nin konu hakkındaki görüşünü ortaya koymakta ve ardından onun bu görüşünü Cüveynî'den aldığını veya birtakım konularda Cüveynî'nin görüşüne meylettiğini ifade etmektedir. Zebîdî'nin yaptığı bu açıklamalar Gazzâlî'nin kaynaklarının tespiti açısından önemli görülmektedir. Nitekim Zebîdî, Gazzâlî'nin zikrettiği bazı görüşlerin aslında Cüveynî'ye âit olduğuna dikkat çekmek suretiyle hocasının Gazzâlî üzerindeki etkisini gözler önüne sermektedir.

Bu hususa verilebilecek ilk örnek Allah'ın varlığını bilme bahsinden gösterilebilir. Allah'ın varlığını ispat için önce naklî sonra da aklî deliller ortaya koyan Gazzâlî'nin zikrettiği aklî delillerin ilki âlemin hâdis oluşundan hareketle yaratıcının varlığını ortaya koyan hudûs delilidir. Bu bağlamda Gazzâlî öncelikle âlemin sonradan yaratılmış olduğunu ispat etmeye çalışmaktadır. Gazzâlî'nin ifadesine göre âlemin hâdis oluşunun ilk delili cisimlerin ya hareketli ya da sâkin olmalarıdır. Gazzâlî cisimlerin hareketli veya hareketsiz oluşlarının apaçık (bedîhî) bir şekilde bilindiğini ifade etmektedir. Ona göre hem sâkin olmayan hem de hareketli olmayan bir cisim düşünen kimse aklın yolundan sapmış ve cehalete düşmüştür.³⁵² Zebîdî, *İhyâ* müellifinin âlemin hudûsunu ispat için zikrettiği bu öncüldeki düşüncenin aslında Cüveynî'ye ait olduğunu belirtmektedir. Şârih'in ifadesine göre Gazzâlî'nin; “hem sâkin olmayan hem de hareketli olmayan bir cisim düşünen kimsenin aklın yolundan çıkmış olduğu” şeklindeki görüşü Cüveynî'nin *er-Risâletü'n-nizâmiyye* adlı eserinden

Küre Yayınları, 2012, s. 184.

³⁵¹ İlhan Kutluer, “Gazzâlî ve Felsefe”, *Gazzâlî Konuşmaları*, s. 14.

³⁵² Gazzâlî, *İhyâ*, I, 106.

alınmıştır.³⁵³ Nitekim Cüveynî bu eserinde sâkin olan bir cismin [aynı anda] hareketli olacağını, hareketli olan cismin ise sâkin olacağını aklın kabul etmeyeceğini ileri sürmektedir.³⁵⁴

İlâhî sıfatlar bahsinde Allah Teâlâ'nın, bütün fillerinde irâde sahibi olduğunu belirten Gazzâlî malumun belirlenmesinde (tahsîs) ilmin yeterli olmayıp irâdenin de gerekli olduğunu savunmaktadır. Bu yüzden ona göre Allah'ın ilminin kendisine iliştiği (taalluk ettiği) şeyin var olduğunu veya Allah'ın ilminin kendisine ilişmesinden dolayı şeylerin, kudrete gerek kalmaksızın var olduğunu söylemek mümkündür.³⁵⁵ Zebîdî; bu cümlenin Mu'tezile'den Ka'bî'nin (ö. 319/931) konu hakkındaki görüşünü red sadedinde Cüveynî tarafından söylendiği bilgisini vermektedir. Şârih'in aktardığına göre Ka'bî; ilâhın âlim oluşunu, hâdislerin sıfatlarının özelliklerine göre [belli bir] zamanda hâdis olmalarına dayandırmaktadır. Ka'bîye göre irâde sıfatı hâdislere taalluk etmemektedir Zebîdî'nin de belirttiği üzere Ka'bî'nin bu görüşü yanlıştır. Çünkü ilâhın âlim oluşu O'nun mürîd oluşundan müstağnî değildir. Yani ilâhın âlim olması için irâde sahibi olması gerekmektedir. Aksi halde O'nun âlim oluşunun aynı zamanda kâdir oluşundan da müstağnî olması yani âlim olmak için kudret sıfatına ihtiyaç duymaması gerekirdi. Oysa Zebîdî'nin de ifade ettiği üzere yaratıcıların (muhdislerin) fiillerinin ilâhın irâdesine muhtaç oldukları yani yaratıcının bir fiil meydana getirirken irâde sıfatına ihtiyaç duyduğu konusunda ittifak edilmiştir.³⁵⁶

Gazzâlî'nin, Cüveynî'den aldığı bir başka görüş ise Şârih'in ifadesine göre kelâm sıfatı konusundadır. Gazzâlî; hakiki kelâmın ses ve harflerden oluşan kelâm değil, kelâm-ı nefsî olduğunu savunmaktadır. Zebîdî, *İhyâ* müellifinin kelâm sıfatı konusunda hocası Cüveynî'nin "Gerçekte mutlak kelâm, şâhid ve gâib durumlarında nefste olan şeydir. Kelâmın harf ve sesler için kullanılması ise sadece mecâzdır."

³⁵³ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 91. (Zebîdî, 'Akîdetü'n-nizâmiyye ismiyle bilinen bu eseri *Risâletü'n-nizâmiyye* şeklinde zikretmektedir.)

³⁵⁴ Cüveynî, İmâmü'l-haremeyn Ebi'l-Me'âlî Abdülmelik İbn Abdillâh b. Yusuf, *el-'Akîdetü'n-nizâmiyye fî'l-erkânî'l-İslâmiyye* (thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî), y.y., el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 1412/1992, s. 16.

³⁵⁵ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 109.

³⁵⁶ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 141.

şeklindeki görüşüne meylettiğini belirtmektedir.³⁵⁷

Resûlullah'ın son peygamber olması ve Kur'an mucizesi bahsinde Zebîdî; mucizeyi açıklarken, Cüveynî'ye göre mucizenin Allah'ın fiili olduğunu belirtmektedir. Şârih'in ifadesine göre Gazzâlî de bu hususta hocasının görüşüne meyletmiştir. Zebîdî'nin belirttiği üzere hem Cüveynî hem de Gazzâlî, mucizenin fiille sınırlanamayacağını aksine mucizenin alışılmış olmayan fiil ile olduğu görüşündedirler.³⁵⁸

Gazzâlî, Allah'ın fiilleri bahsinin son faslında Kur'an-ı Kerîm'in; belâgat (cezâlet) ve nazmıyla beşerin benzerini meydana getirmekten âciz kaldığı bir mucize olduğunu savunmaktadır.³⁵⁹ Şârih; Gazzâlî'nin ileri sürdüğü bu görüşü hocası Cüveynî'den aldığını belirtmekte ve Cüveynî'nin konu hakkındaki düşüncesini şu şekilde nakletmektedir: Cüveynî'ye göre; Kur'an, Arap kelâmının uslûbuna muhalif bir nazım uslûbuyla cezâleti³⁶⁰ kendinde toplaması bakımından bir mucizedir.³⁶¹

Zebîdî'nin de ifade ettiği üzere Kur'an'ın nazmında zayıflık yoktur ve uslûbundaki garâbet (özgünlük) ise; Kur'an'ın Arap kelâmının uslûbundan farklı (muhalif) olmasıyla ilgilidir. Çünkü Şârih'in ifadesine göre Arapların sözleri *ye'lemûn* ve *yef'alûn* şeklinde sona ermediği gibi *yâ eyyühe'n-nâs*, *yâ eyyühe'r-rusul*, *el-hâkkatü*, *'amme yettesâ'elûn* gibi sözlerle de başlamamaktadır. Zebîdî bu görüşü el-Kâdî Ebû Bekr el-Bâkîllânî'nin de kabul ettiğini belirtmektedir. Şârih'in ifade ettiği üzere Kur'an'ın icâzının, ihtilaf ve çelişkilerden uzak olmasından ya da hikmet ve maslahatların ayrıntılarını (dekâikini) kapsamamasından kaynaklandığı da ileri sürülmüştür. Çoğunluğa göre ise Kur'an-ı Kerîm'in icâzı; beşerin gücünü aşan fesâhat ve belâgatta illiyyîn mertebesinde olmasından kaynaklanır.³⁶²

³⁵⁷ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 145.

³⁵⁸ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 203.

³⁵⁹ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 114.

³⁶⁰ Cezâlet: Mahreçlerine uygunluk ve harflerin azlığı şartıyla lafzın mânâyâ delâlet etmesidir. (Zebîdî, *a.g.e.*, II, 209.)

³⁶¹ Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 349; Zebîdî, *a.g.e.*, II, 209.

³⁶² Zebîdî, *a.g.e.*, II, 209.

Mucizenin peygamberlerin doğruluğuna delil olması bahsinde Zebîdî, “Benim mucizem elimi başıma koyduğumda sizin bunu yapamamanızdır” hadîs-i şerîfine dayanarak mucizenin yapmak değil de yapamamak olduğu şeklinde *Mevâkıf*’ta zikredilen görüşe yer vermektedir.³⁶³ Zebîdî; *Mevâkıf*’taki bu görüşe Gazzâlî’nin katılmadığını belirtmektedir. Şârih’in ifadesine göre *İhyâ* müellifi, bu hususta da hocası Cüveynî’nin görüşünü benimsemektedir. Nitekim Gazzâlî, daha önce de belirtildiği üzere hocası gibi mucizenin sadece Allah’ın fiili olduğunu savunmaktadır.³⁶⁴

3.3.Gazzâlî’nin Bahsettiği Görüşlerin Sahiplerini Belirtme

Şerh türü eserlerin ortaya çıkma sebeplerinden biri bu dönemden önce yazılan eserlerde sadece müellifinin anlayabileceği vecîz ifadelerin kullanılmasıdır. Nitekim şerh yazma amaçlarından biri de müellifin kapalı bıraktığı hususları açıklamaktır.³⁶⁵ Açıklama ihtiyacı duyulan kapalı hususlar sadece bir konunun izahında değil şerh edilen asıl metinde geçen görüşlerin ait oldukları grupların ortaya konulması konusunda da görülebilir. Çalışmada ele alınan *İthâfî’s-sâde*’de Gazzâlî’nin zikrettiği görüşlerin sahiplerini belirtme şeklinde açıklamalar bulunmaktadır. Burada Zebîdî’nin yaptığı bu tür açıklamalara yer verilecektir.

Gazzâlî farklı mezhep, akım veya âlimlerin görüşlerini zikrederken genelde bu görüş sahiplerinin kimliğini belirtmemektedir. Bu kapalılığı Zebîdî gidermekte görüşlerin sahiplerini zikretmekle kalmayıp zaman zaman onların konuyla ilgili düşüncelerini daha geniş olarak ele almakta ve gerek gördüğü yerlerde konuyla ilgili farklı görüşlerini de açıklamaktadır.

Gazzâlî’nin Allah’ın varlığını ispat sadedinde zikrettiği hudûs delilinin şerhinden bu konuya bir örnek gösterilebilir. Âlemin sonradan yaratılmış (hâdis) oluşundan hareketle yaratıcının varlığını ortaya koymaya çalışan Gazzâlî bu bağlamda âlemin sonsuz olması gerektiğini ifade eden ‘feleklerin dairesel hareketlerinin sonsuzluğu’ görüşüne karşı çıkmaktadır. Gazzâlî’nin ifadesine göre eğer iddia edildiği gibi

³⁶³ el-Îcî, *Kitâbü’l-Mevâkıf*, III, 338; Zebîdî, *a.g.e.*, 210.

³⁶⁴ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 210.

³⁶⁵ Kâtip Çelebi, *a.g.e.*, “Mukaddime”, I, 35-36.

feleklerin hareketi sonsuz olsaydı bu hareketlerin sayısının tek veya çift, hem tek hem de çift, ne tek ne de çift durumlarından birine uyması gerekirdi. Hareketlerin sayısının çift olması Gazzâlî'ye göre imkânsızdır. Çünkü çift, bire bir eklenmesiyle elde edilir. Sonsuz olanın ilâveye muhtaç olması ise muhaldir. Dolayısıyla sonsuz olduğu iddia edilen feleklerin hareketlerinin de çift olması imkânsızdır. Gazzâlî'nin ifadesine göre hareketin sayısı tek de olamaz çünkü bire, bir eklenince çift olur. Tek ve çift, birbirinin zıddı olduğu için feleklerin hareketinin sayısı bu ikisi birden de olamaz. Gazzâlî, buradan hareketle âlemin hâdislerden hâlî (ayrı) olamadığı sonucunu çıkarır ki ona göre hâdislerden hâlî olamayan şey de hâdistir.³⁶⁶

Gazzâlî, feleklerin hareketinin sonsuz olduğunu iddia eden bu görüş sahiplerini eleştirmekte ancak bunların kim olduğunu açıklamamaktadır. Zebîdî ise; eleştirilen görüşlerin “her hâdisten önce, başlangıcı olmayan hâdisler vardır” diyen İslâm Filozoflarına ait olduğunu ve Gazzâlî'nin yukarıdaki ifâdelerinin onları red amaçlı olduğunu beyân ederek meseleye açıklık kazandırmaktadır.³⁶⁷

Allah'ın varlığını bilme bahsinden gösterilebilecek bir başka örnekte Gazzâlî, Allah'ın cevherlerden oluşan bir cisim olmadığını savunmaktadır. Gazzâlî, Allah Teâlâ'nın cisim olduğu kabul edildiği takdirde güneş ve ayın ya da diğer gök cisimlerinin de ilâh kabul edilmesi gerektiğini ifade etmektedir.³⁶⁸ Ancak Gazzâlî; Güneş'in, Ay'ın ya da diğer gök cisimlerinin ilâh olduğunu iddia edenlerin kimliği hakkında herhangi bir bilgi vermemektedir. Zebîdî ise, Ay ve Güneş'i ilâh edinenlerin Sâbiîler, Gazzâlî'nin zikrettiği diğer gök cisimlerine tapanların Putperestler ve Sümeniyye olduğunu belirtmektedir. Allah'ı cisim olarak isimlendirmeye cesaret edenlerin ise Kerrâmiye ve Hanâbile olduğunu söyleyen Zebîdî, bunların Allah'ı, diğer cisimler gibi değil “var olmak” bakımından veya kendi nefsiyle kâim olmak bakımından cisim olarak isimlendirdiklerine dikkat çekmektedir.³⁶⁹

Benzer bir örneğe kelâm bahislerinde rastlanmaktadır. Gazzâlî, kelâm-ı nefsiyi inkâr

³⁶⁶ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 106.

³⁶⁷ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 92.

³⁶⁸ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 107.

³⁶⁹ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 100.

eden ve kelâmullahın ses ve harflerden oluştuğunu ileri süren görüşleri reddetmektedir. Ancak Gazzâlî, bu görüşlerin sahibini belirtmemekte onlardan ‘cahillerden bir grup’ (tâifetün mine’l-ağbiyâ’) şeklinde bahsetmekle yetinmektedir.³⁷⁰ Ehl-i sünnet’e aykırı olan bu görüşlerin sahiplerinin Mu‘tezile ve Hanâbile olduğu ise Şârih’in açıklamalarıyla anlaşılmaktadır.³⁷¹

Bir önceki örnekte olduğu gibi herhangi bir sıfat kullanmaksızın sadece belirli görüşlerin reddedilmesi de *İhyâ* metninin incelenen bölümünde rastlanan bir durumdur. İlâhî sıfatlar bahsinde Allah Teâlâ’nın bir ilimle âlim, kudret ile kâdir, irâde ile mürîd ve kelâm ile mütekellim olduğunu ifade eden Gazzâlî, Allah’ın sıfatlarının kadîm olduğunu ileri sürmektedir. İlimsiz âlim sözünü parasız zengin, âlimsiz ilim ve malumsuz âlim sözlerine benzeten Gazzâlî zât üzerine zâid sıfatların varlığını kabul etmeyenlere itiraz etmektedir. Gazzâlî’ye göre ilim, âlim ve malum tıpkı öldürme, öldürülen ve öldüren (katl, maktûl, kâtil) gibi birbirinin mütelâzımıdır. Gazzâlî’nin ifade ettiği üzere nasıl ki öldürme fiili olmadan öldüren (kâtil) düşünülemezse aynı şekilde ilimsiz âlim, malumsuz ilim ve âlimsiz malum da düşünülemez. Çünkü ona göre birbirinin mütelâzımı olan bu lafızlar birbirinden ayrılamazlar. Gazzâlî’nin ifadesine göre âlimi ilimden ayırmayı mümkün gören kimse aslında âlimi malumdan da ayırmayı mümkün görmüş olmaktadır. Görüldüğü gibi ilâhî sıfatların kîdemini savunan Gazzâlî Allah’ın bir ilim olmadan âlim olduğunu ileri sürenlere karşı çıkmakta ancak itiraz ettiği bu görüşün sahiplerini belirtmemektedir.³⁷² Bu görüşün sahibinin Mu‘tezile ve Şî‘a olduğunu ortaya koyan yine Zebîdî olmaktadır. Gazzâlî gibi zât üzerine zâid sıfatların bulunduğunu kabul eden Şârih bunu delillendirmeye çalışmaktadır. Zebîdî, dilcilere hitâb ederek Allah Teâlâ’nın, peygamberi diliyle [tebliğ edilen] yüce kitabında kendi kendini bahsi geçen sıfatlarla nitelediğine dikkat çekmektedir. Nitekim şerhte ifade edildiği üzere lügatte alîmden anlaşılan ‘ilmi olan zât’ iken kadîrden anlaşılan da ‘kudreti olan zât’ tır. Aynı şekilde müştak olan diğer sıfatlar da zâta delâlet etmektedir. Dilcilerin, bilinen olmadan ilmin varlığını imkânsız kabul ettikleri için ilimsiz âlimin olmasını da

³⁷⁰ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 109.

³⁷¹ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 145-146.

³⁷² Gazzâlî, *İhyâ*, I, 110.

mümkün görmedikleri ve Gazzâlî'nin "ilim, malum ve âlim birbirinin mütelâzımıdır" derken bunu kastettiği de Şârihin açığa çıkardığı hususlardandır.³⁷³

Gazzâlî, Allah'ın fiilleri bahsinde kulun kesbinin olduğunu kabul etmekle beraber Allah'ın irâdesi dışında hiçbir fiilin ortaya çıkmayacağını savunmaktadır. Yani Gazzâlî'ye göre Allah Teâlâ irâde etmedikçe kuldun hiçbir fiil sâdır olamaz. O'nun irâde ve meşîeti olmaksızın hiçbir şeyin var olamayacağını savunan Gazzâlî, hayır-şer, fayda-zarar, iman-inkâr her türlü fiilin de Allah'ın irâdesi ile olduğunu ileri sürmektedir. Gazzâlî, Allah'ın günah niteliğindeki fiilleri irâde etmediğini savunan 'bidatçılar' diye nitelediği grupları ise eleştirmektedir. Günah ifade eden fiillerde Allah'ın irâdesinin olmadığını ileri sürmenin O'na acz nisbet etmek anlamına geleceğini söyleyen Gazzâlî bu görüşü savunanlara karşı çıkmakta ancak onların kimliklerini belirtmemektedir.³⁷⁴ Gazzâlî'nin bidatçılar diye bahsettiği grubun Mu'tezile olduğu yine Şârih'in açıklaması ile bilinmektedir.³⁷⁵

Bir başka örnekte *İhyâ*'da zikredilen görüş sahiplerinden sadece birinin zikredildiği ancak aynı görüşteki diğer grubun adının belirtilmediği görülmektedir. Allah'ı bilmenin ve O'na itaatin naklen vâcib olduğunu ileri süren Gazzâlî Allah'ı bilmenin aklen vâcib olduğunu savunan Mu'tezile'yi eleştirmektedir. Ancak Gazzâlî, Mu'tezile ile aynı görüşü paylaşan Mâtürîdî'lerden bahsetmemektedir. Bu durum Şârih'in gözünden kaçmamakta ve Mâtürîdî'lerin de Mu'tezile gibi Allah'ı bilmenin aklen vâcib olduğu fikrini savundukları ifade edilmektedir. Ayrıca Zebîdî gelenekte bu hususa delil olarak gösterilen "Biz, bir peygamber göndermedikçe azab edici değiliz"³⁷⁶ mealindeki âyette zikredilen azabın hem dünyevî hem de uhrevî azab şeklinde yorumlanabileceğini belirtmektedir.³⁷⁷

Gazzâlî, akıl yürütme ve marifetin sadece nakil ile olabileceğine karşı çıkan ve mükellef kimsenin "Akıl, Allah'ı bilmemi vâcib kılmıyor. Din (şariat) ise sadece akıl

³⁷³ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 154.

³⁷⁴ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 111.

³⁷⁵ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 174.

³⁷⁶ el-İsrâ' 17/15.

³⁷⁷ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 190.

yürütme ile sâbit olur. Öyleyse akıl yürütmek zorunda değilim” şeklinde fâsid bir kıyas yaparak peygambere karşı çıkan kimseye nasıl cevap verileceğini sorgulayanların Allah’ı bilmenin aklen vâcib olduğunu savunduklarını belirtmektedir. Gazzâlî’nin bunlara cevap olarak zikrettiği aklî delile göre Peygamber, gönderildiği topluluğa arkalarında ölüm ve onun da arkasında yırtıcı hayvanlar ve yakıcı ateş olduğunu söylediğinde bu topluluk arkasına bakmadıkça peygamberin doğru söylediğini bilemeyecek ve kurtulamayacaktır. Buradan hareketle Gazzâlî şeriatin, ölümden sonra azâbın varlığını bildirdiğini aklın ise şeriatin kelâmının anlaşılmasında görev aldığını ve şeriatin bildirdiği hususların gelecekte gerçekleşmesinin mümkün olduğunu ortaya koyduğunu söyleyerek Allah’ı bilme ve O’na itaatın vücûbunu nakle dayandırmaktadır.³⁷⁸

Gazzâlî zikrettiği bu fâsid kıyasa dayanarak Allah’ı bilmenin aklen vâcib olduğunu savunan grubun kim olduğunu belirtmezken Zebîdî, *İhyâ* müellifinin Mu‘tezile’den bahsettiğini ortaya koymaktadır. Allah’ı bilmenin aklen vâcib olduğu görüşünün Mu‘tezile’ye ait olduğunu ilk başta zikrettiği için Gazzâlî muhtemelen bu grubun Mu‘tezile olduğunun anlaşılacağını düşünmüştür. Ancak daha önce de ifade edildiği gibi Gazzâlî’nin sadece Mu‘tezile’ye atfettiği bu görüş Mâtürîdîler tarafından da savunulmaktadır. Bu yüzden Gazzâlî’nin cevap verdiği grubun Mu‘tezile olduğunun tekrar belirtilmesi herhangi bir karışıklık çıkmasını önlemekte ve Mâtürîdîlerin de bu gruba dâhil olduğu vehminin önüne geçilmiş olmaktadır. Zebîdî, Mu‘tezile’nin konu hakkındaki görüşüne de kısaca yer vererek açıklamalarını genişletmektedir. Buna göre Mu‘tezile, konuya delil olarak gösterilen âyette geçen azabın, muktezânın kullanımına aykırı olarak dünyevî azaba tahsîs edilmediği görüşündedir. Onlara göre Allah’ın varlığı ve birliğine inanmayı sağlayan akıl yürütme gibi vâcib olan şeyler, aklen imana götürür. Akıl ile imana götüren nazar (akıl yürütme) vâcib olduğu zaman ise din (şer‘) olmasa bile iman aklen vâcib olur. Çünkü Mu‘tezile’ye göre ilim, vücûbu ile imana götüren sahih akıl yürütmenin gereğidir ki (lâzım) akıl yürütme vâcib olan ilk şeydir. Melzûmun varlığı ise lâzımın da var olmasını gerektirir. İkinci mülâzemet ise, vesîle olması bakımından aklen vesîlenin vücûbu, maksûdun da vücûbunu

³⁷⁸ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 113.

gerektirir.³⁷⁹

Benzer bir örnek Allah'ın peygamber göndermesinin imkânı bahsinde görülmektedir. Gazzâlî, Berâhime'nin nübüvveti inkâr ettiğini belirterek onların görüşlerini reddetmekte ancak aynı görüşü savunan Sâbiîler'den bahsetmemektedir.³⁸⁰ Zebîdî; Sâbiîler ve Berâhime'nin, Hz. İbrahim'in dini üzere olduklarını iddia eden Hint filozoflarından olduklarını belirtmek suretiyle Sâbiîlerin de Berâhime ile aynı görüşü paylaştıklarını ortaya koymaktadır.³⁸¹

3.4. Gazzâlî'nin Fikirlerini Farklı Örnek ve Delillerle Zenginleştirme

Kapalı hususların açıklanması ve eksiklerin tamamlanması gibi amaçların yanında serh türü eserlerin, asıl metindeki bilgi ve açıklamaları zenginleştirmek suretiyle anlaşılabilirliği artırma şeklinde bir amaç taşıdığı söylenebilir. Zebîdî de *İhyâ* müellifinin fikirlerini daha anlaşılır kılmak için bu fikirleri açıklayıcı farklı örnekler vermekte veya *İhyâ*'da zikredilen örnekleri çoğaltmaktadır. Zebîdî ayrıca Gazzâlî'nin görüşlerini temellendirmek için onun ileri sürdüklerinden farklı aklî delillere yer vererek açıklamalarını zenginleştirmektedir. Bu bölümde Gazzâlî'nin düşüncesine uygun olarak Şârih'in zikrettiği farklı örnek ve delillere yer verilecektir.

Bu konuda ilk olarak Allah'ın varlığı bahsinden örnek gösterilebilir. Gazzâlî Allah'ın varlığını ispat için hudûs deliline başvurmuştur. Âlemin yaratılmış olmasından hareketle yaratıcının varlığını ortaya koyan bu delili kullanırken Gazzâlî öncelikle âlemin hudûsunu ispat etmeye çalışmaktadır. Gazzâlî âlemin sonradan var oluşunu (hudûs) onun cisimlerden oluşmasına bağlamaktadır. Cisimlerin hareket ve sükûndan hâlî kalamadığını ileri süren Gazzâlî, hareket ve sükûnun ise hâdis olduğunu savunmaktadır. Çünkü Gazzâlî'nin ifadesine göre hareket ve sükûn, peşpeşe gelmektedir. Gazzâlî'ye göre akıl, her hareketli cismin daha sonra sâkin hale geçmesini mümkün görmektedir. Aynı şekilde akıl, her sâkin cismin de hareketli hâle geçebileceğine hükmetmektedir. Bu şekilde Gazzâlî, cisimlerde hareket ve sükûn hallerinin değişebileceğini ve değişime konu olan her şeyin de hâdis olduğunu ileri

³⁷⁹ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 193.

³⁸⁰ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 113.

³⁸¹ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 197.

sürmektedir. Gazzâlî cisimlerin, hâdis olan hareket ve sükûndan hâlî kalamadığını belirterek cisimlerden oluşan âlemin de hâdis olduğunu söylemektedir.³⁸²

İhyâ şârihi Zebîdî, cisimlerdeki hareket ve sükûn hallerinin değişime konu olduğunu ifade eden ibâreleri, verdiği örnekle daha anlaşılır kılmaya çalışmaktadır. Şârih, hareket ve sükûn hallerinin peşpeşe gelmesinin aklî imkânını normalde sâkin halde bulunan dağların zelzele ile hareketli hale gelmesini aklın mümkün görmesine benzetmektedir. Ayrıca dağların altın, gümüş veya bakıra dönüşebilmesini aklın mümkün görmesi Şârih'in bu duruma verdiği bir başka örnektir.³⁸³

İlâhî sıfatlar bahsinde Allah Teâlâ'nın kadîm bir kelâm ile mütekellim olduğunu ileri süren Gazzâlî, dillerde okunan, kalplerde korunan, mushaflarda yazılı olan kelâmullahın dile, kalbe ve mushafa hulûl etmediğini söylemektedir. *İhyâ* müellifi bu durumu; "Eğer Allah'ın zâtı kâğıda yazıldığında oraya hulûl etmiş olsaydı O'nun isminin yazılı olduğu kâğıt yandığında Allah'ın zâtının da yanması gerekirdi" ifadesiyle açıklamakta ve ilâhî kelâmın, yazıldığı kâğıda hulûl etmediğini savunmaktadır.³⁸⁴ Meseleyi daha anlaşılır kılmak için Şârih'in verdiği örneğe göre ise yazılanın kâğıda hulûl etmesi söz konusu olsaydı ateş diyen kimsenin de ağzının yanması gerekirdi. Ayrıca Zebîdî cennet ve cehennemın mushaflarda yazılı olmasına rağmen hiç kimsenin bu ikisinin mushaflarda bizâtihi var olduğunu düşünmediğine de dikkat çekerek Gazzâlî'nin görüşünü desteklemektedir. Aynı şekilde Hz. Peygamber'in, Tevrat ve İncil'de yazılı olmasının onun bu kitaplara hulûl ettiği anlamına gelmediğini ifade etmektedir.³⁸⁵

Zebîdî, Gazzâlî'nin görüşlerini farklı örnekler vererek açıkladığı gibi Gazzâlî'nin verdiği örneklere yöneltilebilecek itirazlara cevap vererek *İhyâ* müellifinin savunmasını da yapmaktadır. Kelâmullahın kıdemi bahsinde Zebîdî'nin bu tür bir açıklaması görülmektedir. Bu bahiste Gazzâlî, Allah Teâlâ'nın hâdislere mahal teşkil etmesinin imkânsızlığından hareketle bütün ilâhî sıfatlar gibi kendi kendine kâim olan

³⁸² Gazzâlî, *İhyâ*, I, 106.

³⁸³ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 91.

³⁸⁴ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 109.

³⁸⁵ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 148.

kelâm sıfatının da kadîm olduğunu ileri sürmektedir. Zira ona göre, hâdisler değişime uğrarken Allah Teâlâ'nın değişime uğraması imkânsızdır. Bu yüzden Gazzâlî Allah Teâlâ'nın kelâmının kadîm ve kendi zâtı ile kâim olduğunu, hâdis olanın ise bu kelâma delâlet eden sesler olduğunu ifade etmektedir. Kelâmullahın kıdemini ispat için de bir örnek vermektedir.

Gazzâlî'nin verdiği örneğe göre bir babanın zâtında, henüz doğmamış çocuğunun bir şeyi bilmesi yönünde bir talep ve irâde olduğu düşünülebilir. Çocuk dünyaya geldikten ve akıl çağına erdikten sonra Allah Teâlâ babanın kalbindeki talebe bağlı olarak çocukta ilmi yaratır. Babanın talep ettiği ilim yaratıldıktan sonra çocuk babanın zâtında var olan bu taleple emrolunmuş (me'mûr) olur. Gazzâlî bu örnekteki babanın, henüz doğmamış olan çocuğu hakkındaki talebini Allah Teâlâ'nın "Ayakkabılarını çıkar"³⁸⁶ âyetindeki ilâhî emrine benzetmektedir. Zira Gazzâlî'ye göre âyetteki talep de ezelden beri vardır. Allah Teâlâ, Hz. Musa'da bu talebi bilecek bir ilim yaratmıştır. Hz. Musa ise yaratıldıktan yani dünyaya geldikten sonra âyetteki ilâhî talebe muhatap olarak kadîm kelâmı işitmiştir. Görüldüğü gibi Gazzâlî baba-çocuk örneğinden hareketle Allah'ın kelâmının kadîm olduğunu ispatlamaya çalışmaktadır.³⁸⁷

Zebîdî *İhyâ* müellifinin zikrettiği bu örneğe birtakım itirazlar gelebileceğini belirtmekte ve bu itirazlara cevap vermektedir. Zebîdî'nin bahsettiği bu itiraza göre babanın zâtında kâim olan talep hakkındaki kararlılık ('azm) ve tahayyül, talebin kendisi değildir. Çünkü talep edilen kişi henüz yokken ondan bir şey talep edilmesi imkânsızdır. Zebîdî, *İhyâ* müellifinin zikrettiği örneğe getirilen bu itiraza, muhal olanın, kendisinden istenen şeyin (matlûb) ve ehliyetinin varlığı ile âlim olan kimsenin zâtında bulunan (kâim olan) manevî talep değil tencîzî talep olduğunu söyleyerek cevap vermektedir.³⁸⁸ Yani Şârih'e göre kendisinden talep edilen kişinin yokluğu halinde talebin var olması, bu talebin hemen gerçekleştirilmesi bakımından muhaldir yoksa talebin manevî olarak varlığı imkânsız değildir.

Kulun fiilleri dâhil her şeyin yaratıcısının Allah olduğu görüşü Gazzâlî'nin *İhyâ*'sında

³⁸⁶ Tâ Hâ 20/12.

³⁸⁷ Gazzâlî, *a.g.e.*, I, 110.

³⁸⁸ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 152.

önce naklî sonra da aklî delillerle temellendirilmektedir.³⁸⁹ Naklî delillerin şerhinden sonra Zebîdî, öncelikle *İhyâ*'dakilerden farklı olarak birtakım aklî delillere yer vermekte Gazzâlî'nin zikrettiği aklî delilleri açıklamaya daha sonra geçmektedir. Kulların fiillerinin Allah tarafından yaratıldığı görüşüne Zebîdî'nin getirdiği aklî delile göre kulun fiili kendi kudreti ile olsaydı bir fiilin (eser) iki fâili (müessiri) olması gerekirdi ki bu durum iki çelişğin (nakîzın) birleşmesini (ictimânı) gerektirdiği için muhaldir. Ayrıca Zebîdî'ye göre kulun fiili mümkünlerdendir ve her mümkün de zorunlu olarak Allah'ın kudreti ile var olmaktadır. Nitekim belirli olmayan gerçekleşmeyeceğinden imkân, belirli bir sebebe muhtaçtır. Ayrıca imkân, bütün mümkünlerin içinde akledilebilen (ma'kûl) tek şeydir. Bu yüzden bütün mümkünlerin belirli bir sebebe muhtaç olması ve bir tercih edici olmaksızın tercihin ilzâmı gereklidir. Zebîdî'ye göre mümkünlerin, gerçekleşmek için ihtiyaç duydukları bu muayyen sebebin de mümkün olması câiz değildir. Aksi halde teselsül gerekecektir. Bu durumda vâcibü'l-vücûd âlemin yaratıcısı olurken bütün mümkün varlıklar da O'nun kudretiyle yaratılmış olur. Zebîdî'nin ifadesine göre kulun kendi fiilini yaratması mümkün olsaydı cevherlerin ve arazların da kulun kudretiyle yaratılmış olması gerekirdi. Şârih'in belirttiği üzere ikinci durumun yani cevher ve arazların kul tarafından yaratıldığı görüşünün yanlış (bâtıl) olduğu üzerinde ittifak edilmiştir. İlk durum yani kulun kendi fiilini yaratması da ikincisine benzediğinden bâtıldır.³⁹⁰

Zebîdî, *İhyâ*'daki ibâreleri naslardan getirdiği örneklerle de açıklamaya tâbî tutmaktadır. Bunun örneklerinden biri *Kitâbü kavâ'id*'l-'*akâid*'in ilk kısmı olan *Risâletü'l-kudsiyye*'de görülmektedir. Allah Teâlâ'nın herhangi bir yere temâs, yerleşme, mekân tutma, hulûl veya yer değiştirme söz konusu olmaksızın ilâhî murâd nasıl ise öylece arşa istivâ ettiğini ayrıca Allah Teâlâ'nın arşın en üst bölümünde (refî'u'd-derecât) olduğunu ileri süren Gazzâlî bütün bunlara rağmen O'nun kuluna yakın olduğunu söylemektedir.³⁹¹ Gazzâlî'nin Allah'a yakın olmayı ifade etmek için kullandığı *karîb* kelimesinin ne anlama geldiği Şârih'in zikrettiği âyet ile açıklığa kavuşmaktadır. Zebîdî kelimenin "Kullarım beni senden sorarlarsa, (bilsinler ki),

³⁸⁹ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 110.

³⁹⁰ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 164.

³⁹¹ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 90.

gerçekten ben (onlara çok) yakınım”³⁹² mealindeki âyet-i kerimede kullarını ve onların durumlarını bilme anlamında kullanıldığını belirtmektedir. Şârih, âyetteki bu kullanımdan hareketle *kurb* kelimesinin Allah’a nisbet edildiğinde ‘bilme’ (ilm) anlamına geldiğini belirtmektedir.³⁹³

Gazzâlî Resûlullah’ın mucizelerinden olan Kur’ân-ı Kerîm’in icâz yönünün; üslûbundaki fesâhat ve belâgatın eşsizliği, okuma yazması dahi olmayan (ümmî) Hz. Peygamber’in geçmiş milletlerin ahvâlinden ve gayb alanına giren gelecekte verdiği haberler olduğunu ifade etmektedir. Gazzâlî, Kur’ân-ı Kerîm’in icâz yönlerinden biri olarak saydığı gelecekte haber verme hususuna Mekke’nin fethi³⁹⁴ ve Bizanslıların putperestlere karşı zafer kazanacağını³⁹⁵ bildiren âyetleri örnek göstermektedir. Ancak Kur’ân-ı Kerîm’in geçmiş kavimlerden de haberler verdiğine dikkat çekmekle birlikte buna açıklayıcı herhangi bir örnek getirmemektedir.³⁹⁶ Bu boşluğu farkedene Zebîdî, “Bunların her birini kendi günahları yüzünden yakaladık. Onlardan taş yağmuruna tuttuklarımız var. Onlardan o korkunç sesin yakaladığı kimseler var. Onlardan yerin dibine geçirdiklerimiz var. Onlardan suda boğduklarımız var”³⁹⁷ mealindeki geçmiş kavimlerin nasıl helâk olduklarını bildiren âyet-i kerîmeyi zikretmekte ve âyetin; [ilâhî] kudretin büyüklüğünden, rubûbiyetin hâkimiyetinden, helâk olanlara ihtiyaç duymamaktan haber veren nazmının güzelliğine dikkat çekmektedir.³⁹⁸

³⁹² el-Bakara 2/186.

³⁹³ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 25.

³⁹⁴ el-Feth 48/27.

³⁹⁵ er-Rûm 30/2.

³⁹⁶ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 114.

³⁹⁷ el-Ankebût 29/40.

³⁹⁸ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 209.

SONUÇ

Gelenekteki şerh yazma amaç ve işlevleri dikkate alınarak bir şerh tahlili örneğinin sunulduğu bu çalışmada Gazzâlî Şârihi Zebîdî'nin *İthâfü's-sâde* adlı eserinin *Kitâbü kavâ'idi'l-'akâid* bölümünde ulûhiyyet bahislerine yapılan şerh, Şârih'in dil, gelenek ve Gazzâlî üzerine yaptığı açıklamalar ekseninde ele alınmıştır. *İthâfü's-sâde*'den bu üç tür açıklamaya dair örnekler gösterilerek Zebîdî'nin şerh metodunun gelenekteki şerh yazma amaç ve işlevleriyle ne derece bağdaştığı ortaya konulmaya çalışılmıştır. Çalışma neticesinde *İhyâ Şârihi Zebîdî*'nin gelenekteki şerh yazma amaçlarını yerine getirdiği tespit edilmiştir.

Çalışmanın ilk bölümünde *İthâfü's-sâde*'nin ele alınan kısmının dil açısından incelemesi yapılmıştır. Dil bakımından yapılan açıklamaların metnin anlaşılabilirliğini artırması, şârihlerin şerh ettikleri metnin diline ne derece hâkim olduklarına bağlıdır. Yapılan çalışma neticesinde *Tâcu'l-arûs* isimli eseri ile Arap diline olan hâkimiyetini somut bir şekilde kanıtlayan Zebîdî'nin de şârihi olduğu metnin diline ve müellifinin üslûbuna vâkıf olduğu görülmüştür. Nitekim ilk bölümde örnekleri verildiği üzere Şârih'in yaptığı lügavî açıklamalar, kendisinden yaklaşık altı yüz yıl önce yazılan bir eserin eskiyen dilini güncelleyerek gelecek nesiller tarafından da anlaşılabilir okunmaya devam etmesini sağlamaktadır. Zebîdî, metinde geçen kelimelerin irabını yapmakta yaygın anlamı dışında kullanılan kelimelerden kastedilen mânâyı veya eşanlamlı sözcükleri zikrederek açıklamalarda bulunmakta ve diğer dil âlimlerinin de görüşlerine yer vererek bu açıklamalarını zenginleştirmektedir.

Pek çok ilme vâkıf olmakla birlikte daha ziyâde dil âlimi ve muhaddis kişiliğiyle tanınan Şârih'in, ilk eşi Zübeyde'ye yazdığı mersiyelelerden ve manzûm türde telif ettiği eserlerden edebiyatçı bir yönünün de olduğu bilinmektedir. *İhyâ Şârihi Zebîdî*'nin bu edebî yönü Gazzâlî'nin ibârelerindeki edebî sanatları belirtirken yaptığı açıklamalarda görülebilmektedir. Şerhte nüsha farklılıklarına sıklıkla dikkat çekmesi sebebiyle *İhyâ*'nın tek bir nüshasıyla yetinmediği anlaşılan Zebîdî, Gazzâlî'nin *Kitâbü kavâ'idi'l-'akâid*'de zikrettiği delil, hikâye ve hadislerin gelenekteki farklı anlatımlarına yer vermek suretiyle muhaddis kişiliğini şerhine yansıtmaktadır. Nitekim hadis ilminde rivâyetler arasındaki lafız farklılıklarının tespiti, ilgili hadisin tam ve doğru anlaşılabilirliği ve rivâyetin lafızlarında gerçekleşen değişimin görülebilmesi için gereklidir.

Çalışmanın ikinci bölümünde Zebîdî'nin metinde geçen meselelerin gelenekte ne şekilde tartışıldığını ve bu meseleler hakkında kendinden önceki âlimlerin yaptığı yorumları aktarış tarzını ortaya koyan örneklere yer verilmiştir. Şârih çeşitli mezhep ve akımların görüşlerini aktarmakla birlikte, metinde delil olarak zikredilen naslar hakkında geçmişte yapılan yorumları ve farklı yorumlar neticesinde aynı naslardan çıkarılan hükümlerdeki değişimleri ortaya koymaktadır. Zebîdî şerh yaparken kendinden önce aynı metni şerh eden şârihlerin eserlerinden de istifade etmekte eksik ve kapalı bırakılan hususlara açıklamalar getirmektedir.

Bu bölümde verilen örneklerden anlaşılacağı üzere Zebîdî eski söylemleri tekrar eden bir mukallid değildir. Zebîdî; gelenekteki birikimi dikkate alarak değerlendirmelerde bulunmakta, mütekaddim ve müteahhir dönemdeki söylemlere birlikte yer vererek meselelere küllî bir bakış açısı kazandırmaktadır. Nitekim Şârih; *İhyâ* müellifinin çok kısa bir şekilde zikretmekle yetindiği arşa istivâ, rü'yetullah, temânu delili, kesb, teklîf-i mâ lâ yutâk ve mucize gibi konuları ve Gazzâlî'nin *Kitâbü kavâ'id*'-*'akâid*'de yer vermediği tekvîn, hüsün-kubuh gibi meseleleri geniş bir şekilde ele almakta bu meselelerde kullanılan aklî-naklî deliller hakkında çeşitli mezhep ve akımların ileri sürdükleri görüşleri aktarmakta ve değerlendirmektedir.

Gelenekteki birikimin aktarımında Şârih'in Ehl-i sünnet'e ait görüşleri naklederken yine Ehl-i sünnetin kaynaklarına başvurmasına rağmen aynı hassasiyeti Mu'tezile ve Felâsife gibi Ehl-i sünnet dışında kabul ettiği gruplardan yaptığı aktarımlarda göstermemesi ise dikkat çekicidir. Eş'ariyye, Mâtürîdiyye, Muhaddis ve Sûfileri Ehl-i sünnet dairesinde kabul eden Şârih, kendinden önceki âlimlerin aksine Eş'arî ve Mâtürîdî mezhepleri arasındaki görüş farklılıklarını lafzî sayarak her iki mezhebi de hak yolda kabul etmektedir. Onun bu tutumunun hocası Şah Veliyyullah Dihlevî'nin müslümanları ortak bir noktada birleştirmek şeklindeki düşüncesinin Şârih üzerindeki etkisinden kaynaklandığı ileri sürülmektedir. Nitekim Zebîdî genelde mütekellimler tarafından sürekli eleştiriye mâruz kalan Sûflerin de görüşlerini olduğu gibi aktarmakla yetinmekte ve onları da tıpkı Eş'arî ve Mâtürîdîler gibi Ehl-i sünnetten saymaktadır. Bununla birlikte Şârih'in Ehl-i sünnet dışında kabul ettiği bahsi geçen grupların görüşlerini yine Ehl-i sünnet mensûbu olan âlimlerin eserlerinden aktarması; onun Ehl-i sünnet'i bir üst mezhep olarak addettiğine ve mensûbu olduğu bu mezhebe taassup derecesinde bağlı bulunduğundan Ehl-i sünnet dışındaki kaynaklara başvurmayı

gereksiz gördüğüne işaret etmektedir.

Çalışmanın son bölümü Zebîdî'nin Gazzâlî üzerinden yaptığı açıklamalara ayrılmıştır. Zira müellif üzerinden yapılan açıklamalar, metin ve müellif arasındaki ilişki sebebiyle metnin anlaşılması için önemlidir. Çünkü her eser müessirinin izini taşır. Dolayısıyla eserin anlaşılması müessirinin dil ve düşünce dünyasının bilinmesine bağlıdır. Zebîdî'nin; metindeki ibârelerle Gazzâlî'nin ne kastettiğini belirtmesi, Cüveynî'nin etkisinin *İhyâ* müellifinin düşüncesindeki izlerini gösterecek şekilde Gazzâlî'nin Cüveynî kaynaklı görüşlerini ortaya koyması Şârih'in, müellifin düşünce dünyasına ne denli vâkıf olduğunun göstergeleridir. Ayrıca Zebîdî, Gazzâlî'nin kime ait olduğunu zikretmeyerek eleştirdiği görüş sahiplerinin kimliğini âşikâr etmek veya Gazzâlî'nin konuları anlatırken verdiği örnekleri zenginleştirmek suretiyle metnin ve müellifinin anlaşılabilirliğini arttırmaktadır.

Çalışma neticesinde ulaşılan iki önemli bulgu vardır. Bunların ilki Zebîdî'nin itikâdî mezhebinin tespiti ile ilgilidir. Amelde Hanefî olduğu bilinen Zebîdî'nin itikâdî mezhebinin ne olduğu hususunda ise ihtilaflar bulunmaktadır. Onun Eş'arî olduğunu ileri sürenler bulunduğu gibi Mâtürîdî olduğunu iddia edenler de vardır.

Her ne kadar Zebîdî'nin, eserlerinde itikattaki mezhebini açıkça zikretmediği ileri sürülse de çalışma neticesinde onun Eş'arî olduğu görüşünü destekleyici bilgiler elde edilmiştir. Bu konuda en belirleyici husus Zebîdî'nin ilm-i ilâhî ile ilgilenen fırkaları taksiminde görülmektedir. Metafizik şekilde ifade edilen ilm-i ilâhî ile ilgilenen grupları Yunan filozofları ve mütakellimler olarak ikiye ayıran Zebîdî, Yunan filozoflarının sadece akli esas aldıklarını, mütakellimlerin ise hem akıl hem de nakle dayanarak açıklamalarda bulduklarını belirtmektedir. İlm-i ilâhî ile ilgilenenleri sadece akla öncelik veren Mu'tezile, sadece nakle öncelik veren Haşeviyye ve hem akla hem de nakle öncelik veren Eş'arîyye şeklinde üçe ayıran Şârih'in bu üç fırka içerisinde Eş'arîliği öne çıkardığı görülmektedir. Nitekim Zebîdî, Eş'arîlerin aynı konuyu ele alan bu üç grup içerisinde orta yolu benimseyen tek fırka olduğunu ve Şâfiîler, Mâlikîler, Hanefîler ve Hanbelîlerin faziletli olanlarının ve insanların çoğunluğunun itikatta Eş'arî olduğunu savunmaktadır. Zebîdî'nin ilm-i ilâhî ile ilgilenen mütakellimler arasında Mâtürîdîleri zikretmeyerek sadece Mu'tezile ve Eş'arîlikten bahsetmesi ve bu ikisi arasında da Kelâm ilminin temellerini Kitap, sünnet ve sahih akıl üzerine bina eden Eş'arîlerin daha âdil olduklarını ileri sürmesi Şârih'in

itikâdî mezhebinin Eş‘arîlik olduğu tezini güçlendirmektedir.

Görüldüğü gibi Zebîdî, ilm-i ilâhîyi konu edinen fırkaları tasnif ederken Mâtürîdîliğin adını dahi zikretmemekte ve bu konuda Ehl-i sünnet mezheplerinden Eş‘arîliği diğer mezheplerden üstün tutmakla birlikte kelâm ilminin temelini atanların da Eş‘arîler olduğunu belirtmektedir. Zebîdî’nin Eş‘arî olduğuna işaret eden bir diğer husus ise Şârih’in şerhte kullandığı kaynaklarda görülmektedir. Eş‘arî ve Mâtürîdîliğin her ikisini de Ehl-i sünnet dairesinde kabul etmesine ve bunların her ikisinin görüşlerini de reddetmeyip aralarındaki ihtilafın sadece lafzî olduğunu belirtmesine rağmen Zebîdî’nin başvurduğu Eş‘arî kaynakların sayı bakımından daha fazla olduğu gözden kaçmamaktadır. Ayrıca çalışmanın içeriğinde de görülebileceği gibi Zebîdî, şerh ettiği eserin Eş‘arî olan müellifi Gazzâlî’ye neredeyse hiçbir konuda itiraz etmemekte ve onu herhangi bir konuda eleştirmemektedir.

Elbetteki Zebîdî’nin itikâdî mezhebinin ne olduğu ile ilgili kesin bir şey söylemek için bütün bu bilgiler yetersizdir. Bu hususun kesinliğe kavuşması için onun diğer eserlerinin de bütüncül bir şekilde ele alınması gerekmektedir. Ancak zikredilen bu bilgiler ve Zebîdî’nin hal tercemesinde başvurulan ilk kaynaklardan biri olan Kettânî’nin de onun Eş‘arî olduğunu belirtmesi *İthâfî’s-sâde* müellifinin Eş‘arî olduğu görüşünü destekler mâhiyettedir.

Çalışma neticesinde elde edilen diğer bulgu ise çalışmanın amacı ile doğrudan ilgili olup *İthâfî’s-sâde*’nin şerhlerin özgünlüğü tartışmalarının neresinde durduğu hakkındadır. Çalışmada şerh türü eserlerin özgünlükleri hakkındaki tartışmalar ve şerh yazma amaç ve işlevleri dikkate alınarak Zebîdî’nin *İthâfî’s-sâde* adlı *İhyâ* şerhinin şerh geleneğindeki ve şerhlerin özgünlük tartışmasındaki yeri ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Şârihlerin ilmî kişilikleri onların şerhlerine de yansımaktadır. Dolayısıyla bir şerh üzerinde çalışma yapılırken şârihinin vâkıf olduğu ilim dalları, eğitim düzeyi gibi bilgiler de göz önünde bulundurulmalı ve şerhin özgünlüğü bir de şârihin bu özelliklerine göre değerlendirilmelidir. Dil âlimi kişiliğiyle ön plana çıkan Zebîdî’nin şerhini özgün kılan hususlardan biri onun ibârelere yaptığı lügavî açıklamalarda görülmektedir. Zebîdî bu açıklamalarıyla düşüncenin yapı taşı olan dil üzerindeki hâkimiyetini ortaya koymakta ve bu hâkimiyetini şerhine de yansıtmaktadır. Ayrıca Zebîdî’nin şerh sırasında kullandığı kaynakların zenginliği onun kelâm ilmine ne denli vâkıf olduğuna işaret etmekte ve daha önce de ifade edildiği üzere onun geçmişi taklit

eden bir mukallidden fazlası olduğunu ortaya koymaktadır. Nitekim Şârih daha öncede belirtildiği gibi meseleleri olduğu gibi aktarmakla kalmamakta gelenekten naklettiği görüşleri değerlendirmeye tabi tutmakta, Gazzâlî'nin yer vermediğini söylediği küllî delilleri de zikrederek onun eksik bıraktığı konuları geniş bir şekilde ele almaktadır. Bu şekilde Şârih, hem metni hem de Gazzâlî'yi şerh ederek *İthâfü's-sâde*'ye müstakil bir kelâm kitabı hüviyeti kazandırmaktadır.

Gazzâlî düşüncesi üzerine yapılan araştırmalarda *İthâfü's-sâde*'den istifade edilmesine rağmen müstakil olarak şerhin kendisi üzerinden yapılan çalışmalar çok azdır. Bir yüksek lisans tezi ve birkaç makale dışında üzerinde yapılmış bir çalışmaya rastlanmayan *İthâfü's-sâde*'nin pek çok yeni çalışmaya kaynaklık edebilecek kadar geniş bir bilgi birikimini taşıdığı görülmektedir. Ayrıca şerhte İbnü't-Tilimsânî ve onun Cüveynî'nin *Lüma'u'l-edille*'sine yazdığı şerh, Cüveynî'nin babası Yusuf el-Cüveynî'nin *Kifâyetü'l-mu'tekâd* isimli eseri, Guneymî ve onun İbn Hâcib'in akîdesine yazdığı *Hâşiyetü 'alâ Ümmi'l-berâhîn* gibi günümüzde adı unutulmuş bazı eser ve müelliflerden bahsedilmektedir. Geçmişe gizlenmiş olan bu eser ve müelliflerin düşünce dünyasının *İthâfü's-sâde* üzerinde yapılacak çalışmalar sayesinde günümüze taşınarak ilim dünyasına kazandırılması umulmaktadır.

KAYNAKÇA

- AKKUŞ, Süleyman, Recep Önal, “Muhammed Murtezâ ez-Zebîdî ve İthâfû's-sâdeti'l-müttakîn bi şerhi esrârı İhyâi 'ulûmi'd-dîn Adlı Eserinin Kelâm Açısından Tahlili”, *Usûl: İslâm Araştırmaları*, 2006, sayı: 6, s. 115-144.
- ALPER, Hülya, “XVII. Yüzyıl Osmanlı Düşünce Dünyasında Bir Gazzâlî Şârihi Olarak Sadreddinzâde eş-Şirvânî ve Şerhu'r-Risâleti'l-Kudsiyye Örneğinde Şerh Geleneği”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012, sayı: 21, s. 59-80.
- ANAY, Harun, “Bir Osmanlı Düşüncesinden Bahsetmek Mümkün mü?”, *Dergâh Dergisi*, cilt: VII, Sayı: 76, (Haziran 1996), İstanbul 1996, s. 12-14, 22.
- APAYDIN, Yunus, “Gazzâlî ve Fıkıh Usulü”, *Gazzâlî Konuşmaları* (haz. M. Cüneyt Kaya), İstanbul: Küre Yayınları, 2012, s. 175-221.
- BAĞDÂDÎ, Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed el-Isferâinî et-Temîmî, *el-Fark beyne'l-fırak* (thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd), Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1411/1990.
- _____, *el-Esmâ ve's-sıfât* (thk. Muhammed Aruçi), (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul: MÜSBE, 1415/1994.
- BAĞDATLI İSMAİL PAŞA, *Hediyetü'l ârifîn esmâü'l-müellifîn ve âsâru'l-musannifîn*, Beyrut-Lübnan: Dâru İhyâ'i't-Turâsi'l-'Arabî, 1955.
- BEKKÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Fadl Kâsım el-Kevmî et-Tûnusî, *Tahrîru'l-metâlib limâ tedammenethu 'Akîdetü İbni'l-Hâcib* (thk. Nizâr Hemâdî), Beyrut-Lüban: Müessesetü'l-Me'ârif, 1429/2008.
- BEYÂZÎZÂDE, Kemâlüddîn Ahmed b. Hüseyin b. Sinânü'd-dîn er-Rûmî el-Hanefî el-Bosnevî, *el-İşârâtü'l-merâm min 'ibârâti'l-İmâm Ebî Hanîfe en-Nu'mân fi usûli'd-dîn* (thk. Ahmed Ferîd el-Mizîdî), Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.
- BULUT, Mehmet, “İhve-i selâse”, *DİA*, XXII, 6-7, 2000.
- CEBERTÎ, Abdurrahman b. Hasan b. İbrâhîm, *Târîhu 'acâibi'l-âsâr fi't-terâcim ve'l-ahbâr*, Beyrut: Dâru'l-Fâris (t.s.).

CEYLAN, Ömür “Şerh”, *DİA*, XXXVIII, 565-568, 2010.

CÜRCÂNÎ, Ali b. Muhammed Şerîf el-Hüseynî el-Hanefî, *Kitâbü't-ta'rîfât* (thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlî), Beyrut-Lübnan: Dâru'n-Nefâis, 1428/2007.

CÜVEYNÎ, Abdülmelik İmâmü'l-haremeyn Ebü'l-Me'âlî, *Luma'u'l-edille fî kavâ'idi 'akâidi ehli's-sünne ve'l-cemâ'a* (thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd), Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1407/1987.

_____, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâti'i'l-edille fî usûli'l-i'tikâd* (thk. Es'ad Temîm), Beyrut-Lübnan: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1405/1985.

_____, *el-'Akîdetü'n-nizâmiyye fi'l-erkâni'l-İslâmiyye* (thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî), y.y., el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 1412/1992.

ÇAĞIRICI, Mustafa, “İhyâü Ulûmi'd-Dîn”, *DİA*, XXII, 10-13, 2000.

DURMUŞ, İsmail, “Zebîdî”, *DİA*, XLIV, 168-171, 2013.

EFENDİOĞLU, Mehmet, “Şerh”, *DİA*, XXXVIII, 559-560, 2010.

EŞ'ARÎ, Ebü'l-Hasen b. Ali b. İsmâil, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfi'l-musallîn* (thk. Ahmed Câd), y.y., Dâru'l-Hadîs, 1430/2009.

FAHREDDÎN ER-RÂZÎ, *Kitâbü'l-erba'în fî usûlü'd-dîn* (thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ), Beyrut: Dâru'l-Cîl, 2004/1424.

_____, *Tefsîr-i Kebîr Mefâtihu'l-gayb* (trc. Suat Yıldırım, Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç, Sadık Doğru), Ankara: Akçağ Yayınları, 1995.

FATİŞ, Emrullah, *İbnü'l-Hümâm'ın el-Müsâyere Adlı Eserindeki Bi'setü'l-enbiyâ ve Sem'iyât Bahislerinin Gazzâlî ile Mukâyesesi: Gazzâlî'nin Risâletü'l-kudsiyye ve el-İktisâd fî'l-i'tikâd İsimli Eserlerine Göre* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Kayseri: EÜSBE, 1992.

GAZZÂLÎ, Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İlcâmu'l-'avâm'an 'ilmi'l-keîâm* (thk. Muhammed el-Mu'tasimbillah el-Bağdâdî), Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Gazzâlî, 1406/1985.

_____, *İhyâü 'ulûmi'd-dîn ve bi zeylihi Kitâb ü'l-muğnâ 'an hamli'l-esfâri fî'l-esfâr fî tahrîci mâ fi'l-İhyâ' mine'l-ahbâr* (zeyl: Zeynüddîn Ebi'l-fadl Abdürrahîm b.

- el-Hüseyn el-İrâkî), Beyrut: Lübnan, Dâru'l-Ma'rif, (t.y.).
- _____, *el-Maksadü'l-esnâ şerhi esmâillahi'l-hüsnâ* (thk. Mahmûd Bîcû) Şam: Matbaatü's-Sabah, 1420/1999.
- _____, *Kitâbü'l-İktisâd fi'l-i'tikâd*, Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983.
- GÖLCÜK, Şerâfeddin, “el-Müsâyere'den Bazı Tesbitler”, *Kemâleddin İbn-i Hümâm'ın Hayatı, Eserleri ve İlmî Kişiliği*, Sivas: Kemâleddin İbn-i Hümâm Vakfı Yayınları, 1993, s. 95-99.
- GÜZEL, Abdürrahim, “Gazzâlî'nin Kitâbü kavâ'idî'l-'akâid'i ile İbn-i Hümâm'ın Kitâbu'l-Müsâyere'sinin Mukayesesi”, *Kemâleddin İbn-i Hümâm'ın Hayatı, Eserleri ve İlmî Kişiliği*, Sivas: Kemâleddin İbn-i Hümâm Vakfı Yayınları, 1993, s. 75-81.
- HAYREDDİN EZ-ZİRİKLİ, *el-A'lâm kâmusî't-terâcim li eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ*, Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.
- HİZMETLİ, Sabri, “Kemâleddin İbnü Hümâm es-Sivâsî'nin Kitâbü'l-Müsâyere'si ve İslâm Düşünce Tarihindeki Yeri”, *Kemâleddin İbn-i Hümâm'ın Hayatı, Eserleri ve İlmî Kişiliği*, Sivas: Kemâleddin İbn-i Hümâm Vakfı Yayınları, 1993, s. 47-55.
- İBN ASÂKİR, Ebû Kâsım Ali b. el-Hasen b. Hibetullah ed-Dımaşkî, *Tebyînü kezîbi'l-müfterî fi mâ nüsiibe ilâ İmâm Ebi'l-Hasen* (thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî), y.y., el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, 1420/1999.
- İBN EBÜ'L-İZ, Ebü'l-Hasan Sadreddin Ali b. Ali b. Muhammed Hanefî ed-Dımaşkî, *Şerhu'l-'Akâdeti't-Tahâviyye* (thk. Abdullah b. Abdülmuhsin Türkî-Şuayb el-Arnâût), Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1987.
- İCÎ, 'Adudüdîn Abdurrahmân İbn Ahmed, *Kitâbü'l-Mevâkıf*, şerh: Seyyid Şerîf Ali b. Muhammed el-Cürcânî (thk. Abdurrahman Umeyre), Beyrut 1417/1997.
- KANDEMİR, M. Yaşar, “Ahfeş”, *DİA*, I, 524-525, 1988.
- KARA, İsmail, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013.

- KÂTİP ÇELEBÎ, Mustafa b. Abdullah, *Keşfü'z-zünûn an esâmi kütübi ve'l-fünûn*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1971.
- KAYA, Eyüp Sait, “Şerh”, *DİA*, XXXVIII, 560-564, 2010.
- KAYA, Veysel, *Fahreddin Râzî'nin Mâtürîdîlerle olan Tartışmaları ve Eleştirileri* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Bursa: UÜSBE, 2007.
- KEMÂL B. EBÎ ŞERÎF B. EL-HÜMÂM, *Kitâbü'l-Müsâmere fî şerhi'l-Müsâyere* (hâşiye Zeynüdü'n Kâsım Ali), Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, 2006.
- KESTELÎ, Muslihiddîn Mustafa, *Hâşiyetü'l-Kestelî 'alâ Şerhi'l-'Akâid*, Dersaadet: Dâru't-Tıbbâti'l-Âmire, (t.y.).
- KETTÂNÎ, Abdülhayy b. Abdilkebir, *Fihrisü'l-fehâris ve'l-esbât ve mu'cemü'l-me'âcim ve'l-meşihât ve'l-müselâsât* (i'tinâ: Dr. İhsan Abbas), Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1402/1982.
- KOÇAK, Âbid Yaşar “el-Murteâ ez-Zebîdî Tâcu'l-'Arûs Müellifî”, *Nüşa: Şarkiyât Araştırmaları Dergisi*, 2002, cilt: II, sayı: 6, s. 101-114.
- _____, *el-Murtezâ ez-Zebîdî ve İkdü'l-cevheri's-semîni* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul: İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, 1986.
- KUTLUER, İlhan, “Gazzâlî ve Felsefe”, *Gazzâlî Konuşmaları* (haz. M. Cüneyt Kaya), İstanbul: Küre Yayınları, 2012, s. 11-53.
- LEKÂNÎ, Burhâneddîn İbrâhîm el-Mâlikî, *Şerhu'n-nâzım ale'l-cevhereti/eş-Şerhu's-sağîr Hidâyetü'l-mürîd li Cevhereti'l-vahîd* (thk. Mervan Hüseyin Muhammed Abdüssâlihîn el-Bicâvî el-Ezherî), Kâhire: Dâru'l-Besâir, 1430/2009.
- MEŞKÛR, Cevad, *Mezhepler Tarihi Sözlüğü*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011.
- MECME'U'L-LUGATİ'L-'ARABİYYE, *Mu'cemu'l-vasît*, Mısır: Mektebetü'ş-Şürûki'd-Düveliyye, 1425-2004.
- NESEFÎ, Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd, *Şerhu'l-'Umde fî 'akîdeti ehli's-sünne ve'l-cemâ'a/el-İ'timâd fî'l-i'tikâd* (thk. Abdullah Muhammed Abdullah İsmâil), Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, 1432/2012.

- NESEFÎ, Ebü'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed, *Tebsiratü'l-edille fî usûli'd-dîn* (thk. Claude Salame), Dımaşk: el-Ma'hedü'l-ilmî el-Fransî li'd-Dırâsi'l-'Arabiyye, 1993.
- ÖNAL, Recep, "Murtezâ ez-Zebîdî'nin Nübüvvet Anlayışı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi*, 2008, cilt: XVII, sayı: 2, s. 675-707.
- _____, *Muhammed Murtezâ ez-Zebîdî'nin Hayatı, Eserleri ve Nübüvvet Anlayışı* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya: SÜSBE, 2007.
- ÖZERVARLI, M. Sait, *Son Dönem Kelâm İlminde Metod* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul: MÜSBE, 1994.
- ÖZLER, Mevlüt, *Tarihsel Bir Adlandırmanın Tahlili: Ehl-i sünnet-Ehl-i Bid'at*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010.
- PİLAV, Salim, "Terim Sorunu ve Eğitim Öğretimde Terimlerin Yeri ve Önemi", *Kastamonu Eğitim Dergisi*, Kastamonu: Mart 2008, cilt: 16, no: 1, s. 267-276.
- RÂĞIB EL-ISFAHÂNÎ, Ebü'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'an* (thk. Muhammed Seyyid el-Keylânî), Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Ma'rife, t.y.
- SENÛSÎ, Ebû Abdillâh b. Yûsuf el-Hasenî, *Şerhu's-Sugrâ* (hâmiş: Ebû İshâk İbrâhîm el-Endülüsî), Mısır: Mektebetü Mustafa, 1373/1953.
- ŞENSOY, Sedat, "Şerh", *DİA*, XXXVIII, 555-558, 2010.
- TEFTÂZÂNÎ, Sa'deddîn Mesud b. Ömer b. Abdullah, *Şerhu'l-'Akâidi'n-Nesefti*, İstanbul: Hacı Muharrem Efendi Matbaası, 1294.
- _____, *Şerhu'l-Makâsîd* (thk. İbrâhîm Şemsüddîn), Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2001.
- TOPALOĞLU, Bekir, Çelebi, İlyas, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- TOPALOĞLU, Bekir, *Kelâm İlmi Giriş*, İstanbul: Damla Yayınevi, 1981.
- YILDIRIM, Suat, "Murtezâ ez-Zebîdî (Hayatı ve Eserleri)", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1986, sayı: 6, s. 21-52.
- ZEBÎDÎ, Ebü'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed b. Muhammed, *İthâfî's-*

sâdeti'l-muttakîn bi şerhi esrâri İhyâ-i 'ulûmi'd-dîn, Mısır: el-Matbaatü'l-Meymeniyye, 1311.

EKLER

EK (1) Terimler Sözlüğü

Akîde (العقيدة): ‘*akd* kelimesinden fa‘îl vezninde gelen kelimenin sözlük anlamı bağlamak demektir. Terim olarak ise akîde; insanın kalbinin ve vicdanının bağlandığı, itaat ettiği şeydir.³⁹⁹

Âlem (العالم): Allah dışındaki her şeydir (mâsivâ).⁴⁰⁰

Araz (العرض): Var olmak için bir mahalle ihtiyaç duyardır.⁴⁰¹ Zebîdî Gazzâlî’nin *el-İktisâd* adlı eserinden arazın bir başka tanımına yer vermektedir. Bu tanıma göre araz; var olmak için bir cisim veya cevhere muhtaç olandır.⁴⁰²

Arş (العرش): Diğer cisimleri kapsayan muhît (kapsayıcı) bir cisimdir. Yüksek oluşu (irtifâ‘) sebebiyle bu şekilde isimlendirilmiştir. Arşın en yüksek gök cismi (felekü’l-a‘lâ) ve yıldızlar yörüngesinin (felekü’l-kevâkib) kürsüsü olduğu da ileri sürülmüştür. Bir hadîs-i şerîfte arşın, yedi gök ve yedi yerde kürsünün yanında çöle atılmış demir bir halka olduğu rivâyet edilmektedir. Râgıb el-İsfahânî’den yapılan nakle göre ise Allah’ın arşı, beşerin sadece ismini bilebileceği bir şeydir.⁴⁰³ Zebîdî’nin naklettiği bir başka görüşe göre ise arş, hükümdarın üzerine oturduğu tahttır ve bununla Rabbimizin hükümdarlığı kastedilmektedir. Çünkü Allah Teâlâ hükümdarların da hükümdarıdır (melikü’l-mülûk).⁴⁰⁴

Basar (بصر): Zât ile kâim vücûdî sıfatlardandır. Görülebilen her şeyi idrâk etme ile vazifelidir.⁴⁰⁵

Bekâ’ (البقاء): Kadîmden sonra gelen ikinci selbî sıfat olup birden fazla tanımı

³⁹⁹ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 17.

⁴⁰⁰ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 101.

⁴⁰¹ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 90.

⁴⁰² Gazzâlî, , *el-İktisâd fi’l-i’tikâd*, s. 29; Zebîdî, *a.g.e.*, II, 100.

⁴⁰³ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 329; Zebîdî, *a.g.e.*, II, 18.

⁴⁰⁴ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 18.

⁴⁰⁵ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 142.

yapılmıştır. Birinci tanıma göre beka, varlıktan sonra yokluğun gelmemesidir (selbü'l-'ademi'l-lâhikı li'l-vücûdi). İkinci tanıma göre; varlığının sona ermemesi (selbü'l-intihâi li'l-vücûd) demektir. Ayrıca beka'nın, varlığına sonluluğun ilişmemesi (selbü'l-inkidâ'iyye li'l-vücûd) anlamına geldiği de söylenmiştir. Bu üç tanım aslında aynı anlama gelmektedir. Bu anlamlarıyla beka, Allah Teâlâ ve sıfatları hakkında kullanılmaktadır. Beka'nın bir diğer anlamı; varlığın iki veya daha fazla zamana bitişmesidir ki bu anlamdaki beka'nın Allah için kullanılması O'nun varlığı zamanla sınırlandırılmayacağı için muhaldir.⁴⁰⁶

Belâgat (البلاغة): Belîğ bir kelâm (kelâm-ı belîğ) oluşturmayı sağlayan melekedir. Kelâm-ı belîğ ise; şu üç vasfı taşır: sözlük itibariyle kelimeleri doğru kullanmak, özü itibariyle doğru olmak ve kendisiyle kastedilen mânâya mutâbık [muktezâ-yı hâle mutâbakat] olmak. Zebîdî'nin bir başka yerde yaptığı tanıma göre ise belâgat, fesâhat ile cezâletin birleşmesinden ve uslûbun özgünlüğünden (garâbet) ibârettir.⁴⁰⁷

Burhân (البرهان): Kat'î bir delil olup apaçık (vâzih) delilden daha özeldir.⁴⁰⁸ Ragıp el-İsfahânî'ye göre ise burhan, delillerin en doğrusudur. Kesin olarak doğruluğu (sıdk) gerektirir. Deliller beş çeşittir: Kesin bir şekilde doğruluğu (sıdk) gösteren (delâlet eden) deliller, kesin olarak yanlış gösteren deliller, doğruya daha yakın delâlete sahip olan deliller, yanlışla daha yakın delâlete sahip olan deliller ve doğru ile yanlış olma olasılığı eşit olan deliller.⁴⁰⁹ Burhân kelimesinin sonundaki *nûn* harfi ihtilaflar vardır. Bir görüşe göre bu harf zâiddir. Bir başka görüşe göre ise beyazlığı ve temizliği düşünülerek parlaklığı ve açıklığı sebebiyle kesin (kat'î) olan delile, beyaz anlamına gelen *el-berh* kelimesinden türeyen 'burhân' ismi verilmiştir.⁴¹⁰

Câiz (الجانز): Varlığının gerçekleşmesi (takedîri) aklen mümkün olandır.⁴¹¹

⁴⁰⁶ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 97.

⁴⁰⁷ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 209.

⁴⁰⁸ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 90.

⁴⁰⁹ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 45; Zebîdî, *a.g.e.*, II, 90.

⁴¹⁰ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 90.

⁴¹¹ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 182.

Cevher (الجوهر): Var olmak için bir mahalle ihtiyaç duymayan anlamında kendi zâtıyla var olan demektir.⁴¹² Bu tanım Allah'ın varlığını ispat için zikredilen hudûs delilinin açıklanması sırasında yapılmıştır. Şârih, Allah'ın cevher olmadığını anlattığı bahiste cevherin bir başka tanımına daha yer vermiştir. Bu tanıma göre cevher; bölünemeyen en küçük parçadır (cü'z'ü lâ yete'zeze') ve miktar bakımından şeylerin en basitidir. [Maddenin en küçük yapı taşıdır].⁴¹³

Cezâlet (الجزالة): Mahreçlerine uygunluk ve harflerin azlığı şartıyla lafzın mânâyâ delâlet etmesidir.⁴¹⁴

Cihet (الجهة): İşâretin son noktası ve meydana gelme bakımından hareketli olanın (müteharikin) hareketindeki yönelmesidir (maksadıdır). Cihet; maddî durumlardan olup kaynağı (merci'i), mekânların kendisine (ilâ nefsi'l-emkine) veya sınırlarına (hudûdihâ) ve uçlarıdır (etrâfihâ). İşâret edene göre (müşîr) cihet, altıya ayrılmaktadır: Gazzâlî'nin üst, alt, sağ, sol, ön ve arka şeklinde sıraladığı cihetler⁴¹⁵ Zebîdî'ye göre yerkürenin merkezi bakımından iki kısımda toplanabilir. Âlemin merkezindeki noktaya ve ortasına kadar olan cihet 'alt'tır (süfl). Kuşatanına ve kapsayanına kadar ki kısım 'üst' (ulüvv) cihetidir. Bu yüzden alt ve üst cihetlerinin tabî ve hakîki cihetler olduğunu iddiâ edenler de olmuştur.⁴¹⁶

Cisim (الجسم): Her ne kadar bazı kimseler cevherleri cisim olarak ifade etseler de terim anlamı bakımından cisimler cevherden daha özeldir (ehas). Çünkü iki veya daha fazla cevherden oluşurlar.⁴¹⁷ Zebîdî Allah'ın araz olmadığını anlattığı bölümde cismi, birleşmiş (müellef) cevherler şeklinde tanımlamaktadır.⁴¹⁸

⁴¹² Zebîdî, *a.g.e.*, II, 90.

⁴¹³ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 99.

⁴¹⁴ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 209.

⁴¹⁵ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 107.

⁴¹⁶ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 103.

⁴¹⁷ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 90-91.

⁴¹⁸ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 101.

Da‘vâ (دعوي): *İhyâ* metninde *de‘âvâ* şeklinde çoğul olarak geçen bu kelimeyi⁴¹⁹ Zebîdî, müfredini vererek “İnsanın kendisiyle hakkı istediği söz” şeklinde tanımlamaktadır.⁴²⁰

ed-Dîn (الدين): Akıl sahiplerini resûlün getirdiklerini kabul etmeye davet eden ilâhî bir kânundur.⁴²¹

Ehl-i sünnet (اهل السنة): Sünnet kelimesinin asıl anlamı yoldur (tarîk). Ehl-i sünnet terkinde ise kastedilen Resûlullah’ın yoludur. Muhaddisler, Sûfîyye, Eş‘arîyye ve Mâtürîdiyye’den oluşan dört fırkadır.⁴²²

el-Hakk (الحق): Söz, fiil, ‘akîde, din veya mezhep hangisi olursa olsun inkârı mümkün olmayan şeydir.⁴²³

el-Hareke fi’l-kemm (الحركة في الكم): Cismin bir nitelikten bir başka niteliğe intikâlidir ki bu çeşit hareket sadece cisimler için söz konusudur. [Bitkinin] yetişmesi (olgunlaşma, büyüme) ve solması gibi...⁴²⁴

el-Hareke fi’l-keyf (الحركة في الكيف): Suyun ısınması veya soğuması şeklindeki harekettir ki buna hareke-i istihâle de denir.⁴²⁵

el-Hareketü’l-‘aradîyye (الحركة العرضية): Bir cismin hareketinin başka bir cismin hareketi vâsıtasıyla olmasıdır. Gemide oturan kişinin hareketi örneğinde olduğu gibi.⁴²⁶

el-Hareketü’l-eyn (الحركة الاين): Cismin bir mahalden bir başka mahalle hareket etmesidir. Bu tür harekete nakil de denir.⁴²⁷

⁴¹⁹ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 106.

⁴²⁰ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 91.

⁴²¹ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 86.

⁴²² Zebîdî, *a.g.e.*, II, 17, 86.

⁴²³ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 86.

⁴²⁴ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 91.

⁴²⁵ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 91.

⁴²⁶ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 91.

⁴²⁷ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 91.

el-Hareketü'l-irâdiyye (الحركة الارادية): Kaynağı dışarıdan (hâricî) bir sebep olmayıp bilinç ve irâdeye bağlı olarak ortaya çıkan harekettir. Canlıların irâdî hareketleri gibi.⁴²⁸

el-Hareketü'l-kasriyye (الحركة القسرية): Kaynağı dışarıdan bir sebebe dayanan harekettir. Yukarıya atılan taşın hareketi gibi.⁴²⁹

el-Hareketü'l-vaz' (الحركة الوضع): Kendisiyle cismin bir mahalden diğerine dâiresel bir şekilde intikâl ettiği harekettir. Dâiresel bir şekilde hareket eden şey, cüzlerinin nisbetini mekânının cüzlerine değiştirir ve bu değişim, cismin kendi mekânından çıkmadan kendi mekânının gereğidir (mülâzımıdır).⁴³⁰

el-Hareketü't-tabî'yye (الحركة الطبيعية): Kaynağı hâricî bir sebep olmadığı gibi irâde ve bilinçten de kaynaklanmayan harekettir. Yere düşen taşın hareketi örneğinde olduğu gibi.⁴³¹

el-Hareketü'z-zâtiyye (الحركة الذاتية): Hareketin bizzat cismin kendisinde olduğu harekettir.⁴³²

el-Hidâye (الهداية): Ulaşılan şeye bir lütuf ile delâlettir.⁴³³

el-Kazıyye (القضية): Söyleyen kimse için; 'o, sözünde doğruyu söyleyen veya yalan söyleyendir' demenin mümkün olduğu sözdür.⁴³⁴

el-Mecîd (المجيد): Şerefî ve yüceliği sebebiyle arşın sıfatı olabileceği gibi Allah Teâlâ'nın sıfatı da olabilir. Allah'ın sıfatı olması bakımından mecîd vasfı; O'nun zât ve sıfatlarında yüce olmasını ifade etmektedir.⁴³⁵

el-Mülhid (الملحد): Haktan ayrılan demektir. İlhâd iki çeşittir: Allah'a şirk koşmak

⁴²⁸ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 91.

⁴²⁹ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 91.

⁴³⁰ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 91.

⁴³¹ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 91.

⁴³² Zebîdî, *a.g.e.*, II, 91.

⁴³³ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 86.

⁴³⁴ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 87.

⁴³⁵ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 18.

suretiyle ilhâd ve sebeplere şirk koşmak suretiyle ilhâd. Bunlardan birincisi imânı ortadan kaldırırken ikincisi imânı zayıflatmakta fakat ortadan kaldırmamaktadır. Allah'ın isimleri hususunda ilhadın iki yönü vardır: O'na atfedilmesi doğru olmayan vasıflarla Allah'ı nitelemek; ikincisi, Allah'a ait vasıfları O'na lâayık olmayacak şekilde te'vîl etmektir.⁴³⁶

et-Temyîz (التمييز): Üstün tutma (el-meyz) bakımından aşırıya kaçmaktır. Bir şeyin diğerinden uzaklaştırılması (azl) ve ayrılması (fasl) demektir. Temyîz, "Allah temiz olanı pis olandan ayırsın diye..." anlamındaki *li yümeyyizellahu'l-habîse mine't-tayyib*⁴³⁷ âyetinde olduğu gibi birbirine benzer şeyler (müteşâbihât) için kullanıldığı gibi "Ayrılmış bir tarafa bugün, ey günahkârlar" mealindeki *ventâzû'l-yevme eyyühe'l-mücrimûn*⁴³⁸ âyetindeki gibi farklı şeyleri (muhtelitât) ayırmak için de kullanılır.⁴³⁹

et-Tevfîk (التوفيق): *el-vifâk* kelimesinden tef'îl vezninde mastardır. Anlaşma (mutâbakat) anlamına gelip zıtlaşmanın yokluğu (adem-i münâfere) demektir. Gelenekte, anlaşma ve uzlaşma sadece hayr üzerine olabilir. (Örfte hayr ile tahsîs olunmuştur).⁴⁴⁰

Ezelî (ازلي): Kadîm anlamı da verilen ezeli lafzı⁴⁴¹ Zemahşerî'den aktarıldığına göre "sonsuz olana mensûb olan" demektir.⁴⁴²

ez-Zâiğûn (الزائغون): Teşbih ve ta'tîle götüren isteklerle (teşehhî), inançta bid'î şeyler ortaya çıkaran kötü (kabîh) bid'at ehlidir.⁴⁴³

⁴³⁶ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 86.

⁴³⁷ el-Enfâl 8/37.

⁴³⁸ Yâ sîn 36/59.

⁴³⁹ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 86.

⁴⁴⁰ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 86. (Bu tanımın, Ebherî'nin İsağoci'deki tanımının aynısı olduğu tespit edilmiştir; bk. Ebherî, *İsâğucî, Mantığa Giriş* (trc. Hüseyin Sarıoğlu), İstanbul: İz Yayıncılık, 1998, s. 64)

⁴⁴¹ Şerhte kelimeye kadîm anlamı veren eserlerin *Sahihler* ve *et-Tehzîb* olduğu belirtilmektedir. Klasik eserler arasında et-Tehzîb isminde pek çok eser vardır. Ancak Şârih bahsettiği et-Tehzîb adlı eserin tam adını açıklamamaktadır.

⁴⁴² Zebîdî, *a.g.e.*, II, 95.

⁴⁴³ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 86.

ez-Zeyğ (الذبيح): Doğruluktan ayrılmak ve hak yoldan çıkmaktır.⁴⁴⁴

Ferd (فرد) : Celâl ve ikrâm sıfatlarıyla tek (münferid) olan demektir.⁴⁴⁵

Fesâhat (الفصاحة): Kastedilene açık ve anlaşılır bir şekilde ifade etmeye muktedir kılan bir melekedir.⁴⁴⁶

Fevk (الفوق): Baş gökyüzünün (semâ) yönüne paralel olan demektir.⁴⁴⁷ Zebîdî bu tanımlı Gazzâlî'nin "cihetler, insanların yaratılması vâsıtasıyla meydana gelmiş (ihdâs olunmuş) ve yaratılmıştır" görüşüne dayandırmıştır. Gazzâlî'ye göre, Allah insanlar için iki uç nokta (taraf) yaratmıştır ki bunlardan biri yere (arza) dayanmakta olup "ayak" olarak isimlendirilmektedir. Diğerisi ise "baş" olup "fevk" ismini almıştır. Bu isimlendirme, 'fevk'in baş tarafına denk gelmesiyle ortaya çıkmıştır. "Esfel" yani "alt" cihetinin isimlendirilmesi ise bu cihetin yere yani ayağa tekabül etmesiyle ortaya çıkmıştır.⁴⁴⁸

Hakîm (الحكيم): Gazzâlî, hakîmin; şeylerin hakikatini bilen ve irâdeye uygun olarak fiillere hükmeden kâdir şeklinde iki anlamı olduğundan bahsetmektedir.⁴⁴⁹ Şârih ise Gazzâlî'nin zikrettiği hakîmin anlamlarından birincisinin ilme ikincisinin ise kudrete dayandığını (ircâ edildiğini) belirtmektedir. Bu yüzden hakîmin, hikmet sahibi olduğu; ilimde kemâl, amelde ihsân ve sağlam yaratmadan ibâret bulunduğu söylenmiştir. Zebîdî'nin naklettiği üzere İbnü't-Tilimsânî'ye göre hakîm; irâdesine ve ilmine uygun olarak eylemde bulunan demek olup mânâsı ilim ve kudret sıfatlarına ircâ edilendir. Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin *el-Esmâ ve's-sıfât* adlı eserinden yapılan nakle göre ise hakîm; başkasına gizli olan kapalı şeyleri bilen demektir ve ezelde var olan vasıflardandır. Çünkü Allah Teâlâ, ezelde de her şeyi tafsilâtıyla bilmekteydi. Hakîmin, filleri sağlam yapan, fesâddan kaçınan şeklinde anlamları olduğu da söylenmiştir.

⁴⁴⁴ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 86.

⁴⁴⁵ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 125.

⁴⁴⁶ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 209.

⁴⁴⁷ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 103.

⁴⁴⁸ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 107; Zebîdî, *a.g.e.*, II, 103.

⁴⁴⁹ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 112.

Hakîm, Allah'ın fiillerinden dolayı hak ettiği bir vasıftır. Bu yüzden ezeli sıfatlardan değildir diyenler de vardır. Yani hakîmin anlamı konusunda ihtilaf vardır. Şerhte ashâb diye nitelenen kimselere göre ise fiilinde hakîm olan kimse, maksadına uygun olarak murâdının isâbet ettiği kişidir. Mu'tezile'ye göre, fiilinde kendisi veya başkası için menfaat bulunan kişi hakîmdir. Gazzâlî'ye göre; bu dünyada övgü olarak, âhirette ise mükâfât olarak ya da kendisiyle bir zararın giderilmesi şeklinde aslahı gözeten kimse hakîmdir.⁴⁵⁰ Gazzâlî'nin verdiği hakîm tanımı ile Zebîdî Mu'tezile'nin faydayı isteme ve zararı defetme şeklindeki hikmet tanımının yanlış olduğunun ortaya konulduğunu ifade etmektedir.⁴⁵¹

Hâl (الحال): Ne mevcûd ne de mâdum olmayandır.⁴⁵²

Halk (الخلق): Takdîre uygun bir şekilde yaratmaktır (îcâd).⁴⁵³

Hareket (الحركة): Aşamalı (tedrîcî) olarak kuvveden fiile çıkmaktır. "Bir yerdeyken başka bir yeri işgâl etmektir" şeklinde de tanımlanmıştır. Bir başka tanıma göre ise hareket, iki zaman ve iki mekândaki iki oluştur. Nitekim sükûn da tek bir an ve tek bir mekândaki iki oluştur.⁴⁵⁴

Harf (الحرف): Sese ârız olan bir keyfiyettir. Bu yüzden 'ifâdede harfin sestem önce gelmesi daha iyidir' denir. Çünkü ses genel iken harf daha özeldir. Ses, harfsiz var olabildiği halde harf, sesin yokluğu durumunda var olmayacağından özel olanın nefyi genel olanın nefyini gerektirmez. Yani sesin yokluğu durumunda harf de var olamaz. Ancak bunun tersi ses için söz konusu değildir. Bu yüzden sesin sonra gelmesi faydayı tamamlar. Bununla birlikte sesin harften önce gelmesinin, sesin harfe arz edilmesi ve doğal olarak onu öncelemesi (tekaddüm etmesi) için olduğunu savunan bazı muhakkikler de vardır.⁴⁵⁵

⁴⁵⁰ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 112.

⁴⁵¹ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 190.

⁴⁵² Zebîdî, *a.g.e.*, II, 136.

⁴⁵³ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 138.

⁴⁵⁴ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 91.

⁴⁵⁵ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 144.

Hayyiz (الحيز): Uzamı olan veya olmayan bir şeyin işgâl ettiği, vehmedilen bir boşluktur.⁴⁵⁶

Hayyizü'l-cevher (حيز الجوهر): Mütakellimlere göre; cevherin işgâl ettiği, vehmedilen bir boşluktur.⁴⁵⁷

İlim (العلم): Allah'ın sıfatı olan ilim, zorunlu (vâcib), imkânsız (müstahîl) ve mümkün (câiz) herşeye taalluk eden ezeli bir sıfattır.⁴⁵⁸ Şeklini bozmadan, etkilenmeden, bir nitelik ile nitelenmeden kendinde meydana gelen şeylerle öncesinde gizlilik olmaksızın bir şeyi olduğu hâl üzere tam olarak bilmektir (ihâta etmektir).⁴⁵⁹

İrâde (الإرادة): Kudretin ilişmesi (taalluku) ile hâdis bir şeyi bir hâlden hudûs hâline tahsîs eden sıfattır. Gerçekleşmeyeceği bilinen bir şeyin, başka bir hâle geçişi (ihâle) başkasıyla olsa da gerçekleşmesi muhaldir. Başkasıyla olsa bile var olması muhal olan şeye ise irâde ilişmez (taalluk etmez). Çünkü eğer buna rağmen irâde o şeye ilişirse (taalluk ederse) Allah bunu temennî etmiş olur. Allah'ın irâdesi; var olamayan şeyle ilgili (müteallık) olmayıp var olan her şeyle ilgilidir (müteallıktır).⁴⁶⁰ Nesefî'den yapılan nakle göre ise irâde, zihindeki mânâları (ma'kûlât), mümkün hallerden bir hâle tahsîs etmeyi gerektiren sıfattır (mânâ). İrâde sıfatı için yapılan bir diğer tanım, "kendi kendine var olandan cebr ve zorlamanın nefyedildiği sıfattır" şeklindedir.⁴⁶¹

İstitâ'at (الاستطاعة): Zebîdî, istitâatın tanımını Râgıb el-İsfahânî'den nakletmektedir. Buna göre istitâ'at, fiilin kendisiyle mümkün olduğu varlıktır. Muhakkikler, terimi 'kişinin istediği bir fiili meydana getirmesini mümkün kılan mânâların ismi' şeklinde tanımlamışlardır. Ayrıca istitâ'at kudretten daha özeldir.⁴⁶²

⁴⁵⁶ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 99.

⁴⁵⁷ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 98.

⁴⁵⁸ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 27.

⁴⁵⁹ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 138.

⁴⁶⁰ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 172.

⁴⁶¹ Nesefî, *Şerhu'l-'Umde*, s. 204; Zebîdî, *a.g.e.*, II, 139.

⁴⁶² Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 310; Zebîdî, *a.g.e.*, II, 137.

Kâdir (القادر): Dilediğinde yapıp dilemediğinde yapmayandır.⁴⁶³

Kâdir-i Mutlak (القادر المطلق): Zebîdî'nin *Maksadü'l-esnâ* adlı eserden aktardığına göre kâdir-i mutlak; eşsiz bir yaratma ile bütün varlıkları tek başına (münferiden) başkasından yardım almaya ihtiyaç duymadan yaratandır (ihtirâ' edendir).⁴⁶⁴

Kaza-Kader (القضاء و القدر): Eş'arîler'e göre kaza, irâde ve yaratma kudretine irca edilir. Eş'arîlerin aksine Mâtürîdîler; kaza ve kaderin irâdeden farklı olduğunu ve yaratma (halk) anlamına geldiğini ileri sürerler. Mâtürîdîler'e göre kader, belirlemek (takdîr) demektir. Kadere belirleme anlamı vererek Eş'arî görüşüne muhalefet eden Mâtürîdîler kaderin ilimden farklı olduğunu söylemek suretiyle de filozoflara muhalefet etmektedirler.⁴⁶⁵

Kelîme-i şehâdet (كلمتا الشهادة): *Lâ ilâhe illallah Muhammedün Resûlullah* lafzını ifade eden ibâredir. "İslâm beş esas üzerine bina edilmiştir" hadîs-i şerifine işaret eden İslâm'ın beş esasından biridir. Allah'tan başka ilâhın olmadığını ve Hz. Muhammed'in O'nun elçisi olduğunu ifade eden bu ibâre tevhîdin bütün esaslarını kapsamaktadır.⁴⁶⁶

Kıdem (القدم): Selbî sıfatlardandır. İlim gibi, kendi nefsinde var olan anlamında değildir. Kadîm birden fazla şekilde tanımlanabilir. Bir tanıma göre varlıktan önceki adem durumunun yokluğu (selbü'l-ademi's-sâbık 'ale'l-vücûd) demektir. Varlık için öncenin yokluğu (selbü'l-evveliye) ya da varlığın başlangıcının olmaması (selbü'l-iftitâh) durumu şeklinde de tanımlanabilir. Bunların üçü de aynı anlama gelir ve bu anlamdaki kadîm Allah'ın zâtı ve sıfatları için kullanılır. Kadîm'in Allah dışındaki varlıklar için kullanıldığı mânâ ise; muhdes bile olsa bir şey üzerinde zamanların peş peşe gelmesidir (tevâliyü'l-ezmine). Nitekim Allah Teâlâ'nın *ke'l-'urcûni'l-kadîm* (eğrilmiş hurma dalı gibi)⁴⁶⁷ sözünde kadîm kelimesi bu anlamda gelmiştir. Zaman ve mekân hâdis olduğu için Allah zaman ve mekân ile sınırlandırılmaz. Zaman ve mekânla

⁴⁶³ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 136.

⁴⁶⁴ Gazzâlî, *el-Maksadü'l-esnâ*, s. 111; Zebîdî, *a.g.e.*, II, 137.

⁴⁶⁵ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 172.

⁴⁶⁶ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 17.

⁴⁶⁷ Yâ sîn 36/39.

sınırlandırılabilenler sadece hâdis varlıklardır. Bu yüzden kadîm kelimesinin Allah için en son verilen mânâda kullanılması mümkün değildir. Kadîmin Allah için kullanılan mânâsı; “varlığında başlangıç olmayan, ezeli olan”dır.⁴⁶⁸

Kudret (القدرة): Ezeli bir sıfattır. Kendisine iliştiği (taalluk ettiği) mümkün varlıkta var etme (îcâd) veya yok etme (i'dâm) şeklinde etki eder.⁴⁶⁹ İlim ve irâdenin uyumunun gerçekleşmesiyle bir şeyin miktarını belirleyerek (takdîr) o şeyin var edilmesidir.⁴⁷⁰

Kur'an (القرآن): Resûlullah'a nâzil olan ve ondan mütevâtiran nakledilen mushaflarda yazılı Allah kelâmıdır. Zebîdî'nin ifadesine göre Şâfi'î, Kur'an kelimesini hemzesiz okurdu.⁴⁷¹

Küfrân (الكفران): Nimeti unutmak ve gizlemektir.⁴⁷²

Misl (المثل): Bir şeyin yerini tutandır. Zebîdî kelimenin, “aslî nitelikte (es-sıfâtu'n-nefsiyye) ortaklık gösteren” veya “zorunlu (vâcib), mümkün (câiz) ve imkânsız (mustahîl) hususlarda ortaklık gösteren” şeklinde farklı tanımlarının da bulunduğunu belirtmektedir.⁴⁷³

Mu'âne (المعاندة): Herbir düşmanca tavır (münâvât) ve tartışmada (münâza'), birinin diğerinin lâzımının aksini (nakîz) gerektirmesidir. Münâvât ve münâza'a, mü'âne (inatçılık) yoluyla olur.⁴⁷⁴

Mucize (المعجزة): Nübüvvet iddia eden kimsenin elinde iddiasına uygun olarak meydan okumayla birlikte karşı konulamayacak bir şekilde meydana gelen âdeti bozan (hârikulâde) olaydır.⁴⁷⁵

⁴⁶⁸ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 95.

⁴⁶⁹ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 26.

⁴⁷⁰ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 136.

⁴⁷¹ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 209.

⁴⁷² Zebîdî, *a.g.e.*, II, 191.

⁴⁷³ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 126.

⁴⁷⁴ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 126.

⁴⁷⁵ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 33, 203.

Muhal (المحال): Varlığının gerçekleşmesi (takdîri) aklen mümkün olmayandır.⁴⁷⁶

Muhâlefetün li'l-havâdis (مخالفة للحوادث): Selbî sıfatlardan olan muhâlefetün li'l-havâdis ne zâtında ne sıfatlarında ne de fiillerinde hiçbir şeyin Allah'ın benzeri olmaması anlamına gelmektedir. Allah'ın herhangi bir şeye benzetilmesi O'nun hâdis olmasını gerektirir ki Allah kadîm ve bâkî olduğu için bu durum muhaldir. Zebîdî; Allah'ın cevher, cisim ve araz olmayışından O'nun muhalefetü'n li'l-havâdis olduğu sonucunu çıkarmaktadır.⁴⁷⁷

Muhdes (المحدث): Kendisinden önce gelen hiçbir şey olmayandır.⁴⁷⁸ Kelâm bahsinde Gazzâlî kadîmin tanımını yapmaktadır. Zebîdî de muhdesi “daha önce yok iken sonradan var olandır” şeklinde tanımlayarak konuyu açıklamaktadır.⁴⁷⁹

Mütekellim (المتكلم): Kendisinde bulunan bir kelâm ile mütekellim olandır. Allah Teâlâ, bizim kelâmımızın yaratıcısıdır ve O bizim kelâmımızla mütekellim değildir. Allah'ın kendinden başkasının kelâmı ile mütekellim olması mümkün görülseydi başkasında yaratılan bir hareket ile muharrik olduğunun söylenmesi de mümkün görülürdü ki bu muhaldir. Eğer Allah Teâlâ kendi kelâmına tek başına sahip olmasaydı (muhtass) muhdes olurdu. Allah Teâlâ'nın kendi kelâmına tek başına sahip olduğu (muhtas) ispatlanınca O'nun kelâmının kadîm olduğu da ispatlanır.⁴⁸⁰

Nazm (النظم): Sözleri; birbiriyle tertîb etmek, sonra uygun kelimeleri bularak ve mânâlara delâletine yaklaştırarak güzelleştirmektir.⁴⁸¹

Nutk (النطق): Sesin söz ile açığa çıkarılmasıdır.⁴⁸²

Rü'yet (الرؤية): Allah'ın karşılıklılık (mukâbele) ve başka şartlar olmaksızın canlılarda

⁴⁷⁶ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 182.

⁴⁷⁷ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 101.

⁴⁷⁸ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 109.

⁴⁷⁹ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 146.

⁴⁸⁰ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 150.

⁴⁸¹ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 209.

⁴⁸² Zebîdî, *a.g.e.*, II, 205.

yarattığı özel bir ilim çeşididir.⁴⁸³

Sâlib/Selbî (سالب / سلبى): Selbî; Allah Teâlâ'ya lâîk olmadığı için kendisinden sakınılan (selb edilen) her bir şeyin mânâsıdır (medlûlüdür). Selbî ile sâlib aynı şeyler değildir. Çünkü sâlib, selbîden daha geneldir ve her selbî sâlib iken her sâlib selbî değildir. Başarısız (meslûb) gibi bazı sâlibler selbî iken mânâlar (me'ânî) gibi bazı sâlibler ise selbî değildir. Sâlib ile selbî arasındaki fark ise; selbînin uyuma (mutâbakata) tezat teşkil eden (münâfî) selbe delâlet eden şey olmasıdır. Meselâ kıdem, hâdislere benzemek anlamına gelen öncesinde yokluğun olmamasına (nefyü'l-'adem-i sâbıkın) delâlet etmektedir. Sâlib ise; zorunlu olarak (iltizâm) kendisine zıt olan şeyin selbine delâlet eden demektir. Ancak bu, mutâbakat ile kendisinden bütün mümkünlerin icâdının ve yok olmasının anlaşıldığı sığata delâlet eden kudret lafzı gibi değildir. Kudret lafzı, ortaya çıkan zorunluluk üzere aczi Allah'a nisbet etmekten sakınmaya (selbe) delâlet eder.⁴⁸⁴

Sem' (سمع): Zât ile kâim vücûdî sıfatlardan olup gizli de olsa işitilebilen her şeyi idrâk etme ile vazifelidir.⁴⁸⁵

Ses (الصوة): Hava tarafından işitme kanalına taşınan yine hava ile var olan (kâim olan) bir keyfiyettir.⁴⁸⁶ Zebîdî, sesin tanımını açıklamak için Râgıb el-İsfahânî'ye başvurmuştur. İsfahânî'den yapılan nakle göre ses; iki cismin birbirine vurması ile sıkışmış havadır. Bu iki şekilde olur: Savt-ı mümtedd gibi araya bir fâsılanın girmediği ses birinci türdür. İkincisi ise araya fâsıla girmesiyle (müteneffis) oluşan sestir. Araya bir fâsılanın girmesiyle oluşan (müteneffis) ses de iki çeşittir. Birincisi cansız varlıklarda ve hayvanlardaki istemsiz çıkan (gayr-ı ihtiyârî) sesler ikincisi ise insanda olduğu gibi ihtiyârî seslerdir. İnsandan çıkan sesler iki türlü olup birincisi; el ile ud vurulduğunda çıkan ses gibi kendi mecrâsında akan ses iken ikincisi, ağızdan çıkan seslerdir. Ağızdan çıkan sesler de iki türdür. Birincisi konuşma (nutk) şeklinde iken

⁴⁸³ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 116.

⁴⁸⁴ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 135-136.

⁴⁸⁵ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 142.

⁴⁸⁶ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 144.

ikincisi konuşma dışı (gayr-ı nutk) olan sestir. Konuşma dışı olan sese ney sesi örnek verilebilir. Konuşma şeklindeki ses ise iki kısım olup birincisi, tek kelime (müfredün mine'l-kelâm) ikincisi ise kelâmın türlerinden biri olan birleşik (mürekkep) sestir.⁴⁸⁷

Sükûn (السكون): Hareket edebilen bir şeyde hareketin yokluğu durumudur. Hareket edemeyen şeyde ise hareketin yokluğu sükûn demek olmadığı gibi böyle bir cisim hareket ile de nitelenemez.⁴⁸⁸

Şerîk (الشريك) : *eş-şerike* kelimesinden *fa'ül* vezninde türemiştir. Bir şeyin; konu (mevzû') veya yüklem (mahmûl), sıfat veya mevsûf, müteallık veya eserde kendisinden başkasıyla birleşen (ittihâd eden) olmasıdır.⁴⁸⁹

Şükür (الشكر): Nimeti düşünmek ve onu ortaya çıkarmaktır.⁴⁹⁰

Ta'alluk (التعلق): Taalluk, mütedâyif⁴⁹¹ iki kavram arasındaki ilişki gibi sıfatın, kendisine ait bir nisbetinin bulunmasıdır.[T94]. Zebîdî, kudret ve irâdenin salâhî ve tencîzî şeklinde iki taalluku bulunduğundan bahsetmektedir. Salâhî taalluk (elverişlilik ilişkisi), sıfatın dış dünyada (hâriçte) kendisine ait kılındığı bir nisbetinin (mensûb) var olmamasıdır. Tencîzî taallukta (bilfiil ilişki) ise; sıfatın dış dünyada bir mensûbu vardır. Salâhî taalluk kadîm iken tencîzî taalluk hâdistir. Salâhî taalluk, bir kudret ile var etme ve yok etmenin imkânıyla birlikte irâde ile belirlemenin (tahsîs) imkânını da ifade eder. Buna göre ezeli irâdeye uygun olarak ezeli kudretin ezelde de var etme ve yok etme yetkisi (salâhiyet) bulunmaktadır. Hâdis olan tencîzî taalluk ise mümkün varlıkların kudret ve irâdeden çıkmasını (sudûr) yani bilfiil yaratılmasını ifade etmektedir. Zebîdî'nin ifadesine göre irâdenin üçüncü bir taalluku vardır ki bu da tencîzî-kadîm olan taalluktur. Taallukun bu üçüncü türü, Allah Teâlâ'nın yaratmasının (îcâd) şeylere bilinen (mâlûm) vakitlerde

⁴⁸⁷ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 288, Zebîdî, *a.g.e.*, II, 144.

⁴⁸⁸ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 91.

⁴⁸⁹ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 125.

⁴⁹⁰ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 191.

⁴⁹¹ Tedâyüf: İki şeyden her birinin taallukunun bir diğerrinin taallukunun sebebi olmasıdır. Babalık ve oğulluk gibi. (Cürcânî, *Kitâbü't-ta'rîfât*, s. 123.) [Babalık ve oğulluk arasındaki gibi iki şeyden birinin diğerrinin sebebi olması şeklinde iki şey arasındaki bağlantıdır.]

yönelmesidir. Taallukun, müteahhirûnun tercih ettiği gibi izâfetin zihindeki anlamıyla (ma'kûl) ilişkilendirildiği (ircâ edildiği) için hâriçte varlığı bulunmayan zihnî (i'tibârî) bir sıfat mı yoksa İbn Hâcib'in (ö. 646/1249) tercih ettiği gibi taallukun meânî sıfatlar için nefsî sıfatlarla ilişkilendirilmesi (râcî olması) sebebiyle varlığa ait (vücûdî) bir sıfat mı olduğu tartışılmıştır.⁴⁹²

Tehaddî (التحدى): Tehaddî kelimesi ilk zamanlar binicilerinin gazel okuyarak develerini hızlandırmak suretiyle yarışması anlamında kullanılmıştır.⁴⁹³ Daha sonra kelimenin anlamındaki talep icaz konusuna taşınarak anlamı genişletilmiş ve her konuda karşı çıkma (mu'âraza) talebi için kullanılmaya başlanmıştır.⁴⁹⁴

Ulûhiyyet (الالوهية): İlahın, kendinden başka hiçbirşeye ihtiyaç duymaması (kendinden başka her şeyden müstağnî olması), O'ndan başka her şeyin ise O'na muhtaç olması (iftikâr) demektir. Zebîdî'ye göre ilâhın müstağnî olduğu bu hususlar altında yirmiyedi inanç esası (akîde), her şeyin O'na muhtaç olması yani *iftikâr* ifadesinin altında ise yirmiki inanç esası bulunmaktadır. Şârih'e göre vücûd, kıdem, beka, muhalefetü'n-li'l-havâdis, kıyam bi nefsihi, semî, basîr, mütekellim sıfatlarının var olması ve bunların gerektirdiği (lâzımı olan) hususlar, bir amaç veya hikmete göre fiil yapmaktan münezze olmaları, bir fiili yapmak veya yapmamanın O'na vâcib olmaması ve bunların zıddlarını ifade eden hususlar ulûhiyyetin tanımındaki müstağnî ifadesinin kapsamı altına girmektedir. Hayat, kudretin ve irâdenin geneli ('umûmu'l-kudreti ve'l-irâdeti), ilim ve onun lâzımı olan hususlar, ilâhın hayy, kâdir, mürîd, âlim olması, vahdâniyyet, âlemin tamamının hudûsu, kâinattaki bir şeyin başka bir varlık üzerinde bi't-tab' bir etkisinin olmaması ve bu hususların zıddları ise Zebîdî'ye göre ulûhiyyet tanımındaki *iftikâr* lafzının ifade ettiği anlamın kapsadığı inanç esaslarıdır.⁴⁹⁵

⁴⁹² Zebîdî, *a.g.e.*, II, 29, 153.

⁴⁹³ Tehaddî kelimesi ile aynı kökten gelen *hüdâ'* kelimesi develerin hızlı gitmesi için okunan gazel anlamına gelmektedir. (Mecme'u'l-Lugati'l-'Arabiyye, *Mu'cemu'l-vasît*, Mısır: Mektebetü's-şürûki'd-düveliyeye, 1425-2004, s. 162.) Zebîdî tehaddî ifadesini *hüdâ'* kelimesinin kullanımı ile açıklayarak tehaddî'nin *hüdâ'* kelimesinden türediğine işaret etmektedir.

⁴⁹⁴ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 209.

⁴⁹⁵ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 17.

Zebîdî, ulûhiyyetin tanımını bir başka yerde İbnü'l-Hümâm ve İbn Ebî Şerîf'ten nakletmektedir. *el-Müsâyere* ve *el-Müsâmere*'de belirtildiğine göre ulûhiyyet; [Allah Teâlâ'yı], kendileri ile mabud olmayı hak ettiği sıfatlarla nitelemektir. Bu sıfatlar Allah Teâlâ'nın tevhidinin kendileriyle gerçekleştiği sıfatlardır ve ulûhiyyetin nitelikleri (havâssu'l-ulûhiyye) diye isimlendirilir. Yoktan var etmek, âlemi düzenlemek (tedbîr), hiçbir şeye muhtaç olmamak (ganiyyu'l-mutlak 'ani'l-mûceb) ve kendi zâtında var olmak (el-mevcûd fi'z-zât) bu sıfatlardandır. Bu sıfatlardan her biri bütün hâdislerin, varlıklarını O'na borçlu olduklarını gösterir. Nitekim gökyüzündeki bütün hâdis varlıklar sâbit yıldızlar ve gezegenlerin hepsinin hareketi bir düzen ile olup bu mevcut nizâm ile yeryüzü ve orada bulunan canlı cansız bütün varlıklar, bitkiler gibi bütün hâdisler varlığını Allah Teâlâ'ya borçludur. Muhdesâtta bu mükemmel yaratılış ve tertip ise kemâl ve ihsân olarak görüldüğünden Allah'ın kudret ve ilim sahibi olmasını gerektirir. İlim sıfatı, yaratma ve yapma eylemleri için zarûrîdir. Allah Teâlâ mahlûkatın fiillerinin yaratıcısıdır.⁴⁹⁶

Vâhid-Ehad (واحد – احد) : Âlimlerin çoğunluğuna göre vâhid ve ehad kelimeleri aynı anlama gelmektedir. Ezherî'den yapılan nakle göre, ehad lafzı, ilâhla birlikte aded (çokluk) vasfının anılmasının nefyi anlamını taşıırken vâhid ise; adedin başlangıcının (müftetihu'l-'aded) ismidir. Vâhid kelimesi benzerin (nazîr) yokluğu, benzere (misl) ihtiyaç duyulmaması demektir. Kimilerine göre vâhid, parçası (cüz) olmayan şeydir ve bütün varlıklar için kullanılabilir. Hatta sayıların vasfı yapılarak, bir tane on (aşretün vâhidetün), bir tane yüz (mietün vâhidetün) şeklinde de kullanılabilir.

Râgıb el-İsfahânî'ye göre ise vâhid kelimesi lafz-ı müşterektir ve farklı mânâlarda kullanılır. Birincisi, cins ve türde (nev') bir (vâhid) olanlar içindir. Bu anlamda kelime; "İnsan ve at cins bakımından birdir (vâhiddir)", "Zeyd ve Amr tür (nev') bakımından birdir (vâhid)" örneklerindeki gibi kullanılır. İkincisi birleşme (ittisâl) bakımından bir (vâhid) olmaktır. "Bir şahıs (şahsun vâhidün)" ifadesindeki gibi yaratılış (hilkat) bakımından veya "bir meslek" ifadesindeki gibi zanaat bakımından bir (vâhid) olma şeklindeki kullanım vâhid kelimesinin ikinci anlamını gösterir. Üçüncüsü, benzeri (nazîr) olmama bakımından bir (vâhid) olmadır. Buradaki benzersizlik, "güneş bir

⁴⁹⁶ İbn Ebî Şerîf, *el-Müsâmere*, I, 62-63; Zebîdî, *a.g.e.*, II, 142;.

tanedir” sözünde olduğu gibi yaratılış bakımından olabileceği gibi “falan kişinin, döneminde benzeri yoktur” örneğindeki gibi yaratılış bakımından veya “falan kişi dokumada eşsizdir” ifadesindeki gibi fazilet bakımından da olabilir. Dördüncüsü, toz zerreciğinin küçük olması veya elmasın sert olması gibi sebeplerle parçalara ayrılmasının (tecezzi’) imkânsızlığı (imtinâ’) bakımından bir şeyin vâhid olması kelimenin ifade ettiği bir diğer anlamdır. Beşincisi ise, *mebde*’ olma bakımından bir (vâhid) olmaktır. Bu anlamdaki birlik (vâhid olma) ya bir sayısının iki sayısının başı (mebde’) olması gibi sayı bakımından ya da tek bir (vâhid) nokta ifadesindeki gibi çizginin başlangıcı olması bakımındandır. Allah’a nisbet edilen vâhid lafzının anlamı ise, O’nun parçalara ayrılmaması (tecezzi’) ve birden fazla (tekessür) olmamasıdır.⁴⁹⁷

Zebîdî vâhid kelimesinin tanımını yaparken Gazzâlî’nin *el-Maksadü’l-esnâ* isimli eserine de başvurmuştur. Şârih’in bu eserden yaptığı nakle göre vâhid, parçalara bölünemeyen (lâ yetecezze’) ve ikilenmeyen (lâ yetesennâ) anlamlarına gelmektedir. Gazzâlî birinci anlamdaki vâhide, kısımlara ayrılmayan (lâ yenkasım) cevherü’l-vâhidi örnek göstermektedir. Nitekim cevherü’l-vâhidin parçası (cüz’) olmadığı söylenmektedir. Aynı şekilde noktanın da cüz’ü yoktur. Buna göre Allah Teâlâ da zâtının bölünmeye (inkısâm) uğramasının imkânsız (müstahîl) olması bakımından vâhiddir. İkilenmeyen (lâ yetesennâ) anlamındaki vâhid ise; bir şeyin benzerinin (nazîr) olmaması demektir. Meselâ güneş, bir cisim olması sebebiyle zâtı itibariyle zihinde fiilî olarak bölünebilse (kâbilü’l-inkısâm bi’l-fi’l) dahi benzeri yoktur. Ancak güneşin benzerinin olması yine de mümkündür. Gazzâlî’ye göre, eşi olmayan (infirâd) ve bir olan (tevehhüd) varlığın ortağının olması düşünülemez. Böyle bir varlık ezelen ve ebeden mutlak birdir (vâhidü’l-mutlak).⁴⁹⁸

Vahdâniyyet (الوحدانية): Beş selbî sıfattan biridir. Zât, sıfat ve fiillerde çokluktan uzak olmaktan (selbü’t-ta’addüd) ibârettir. Zât bakımından vahdâniyyet; cevher ve araz olmak anlamındaki bitişik çokluğun (muttasıl taaddüd) ve başka bir zâta benzerlik anlamındaki ayrı çokluğun (munfasıl taaddüd) reddedildiği (nefyedildiği) vahdâniyyettir. Sıfat bakımından vahdâniyyet; Allah’ın iki kudreti, iki irâdesi, iki ilmi veya daha fazlasının

⁴⁹⁷ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 514-515.

⁴⁹⁸ Gazzâlî, *el-Maksadü’l-esnâ*, s. 110-111.

olması anlamındaki muttasıl taaddüdün ve O'nun ezeli sıfatlarına benzeyen başka sıfatların olması anlamındaki munfasıl taaddüdün reddedildiği vahdâniyettir. Fiillerdeki vahdâniyet ise; Allah dışında, mümkün varlıklardan birinin fiil, ihtirâ' veya îcâdı olmasının reddedilmesi anlamındaki vahdâniyettir. İhtirâ', îcâd ve halk Allah'a has iken fiil, hem kadîm hem de hâdis varlıklarla ilgilidir. Ancak fiil, Allah hakkında olunca hakiki mânâdadır, çünkü fiil de O'nun tarafından yaratılmıştır. Hâdis varlıklar söz konusu olduğunda ise fiil, mecaz mânâdadır ve hâdislerin eşyâ ile doğrudan ilgili olması ve onları hareket ettirmesinden ibârettir.⁴⁹⁹

Zât (ذات): Arapça'daki nefis ve 'ayn kelimelerinin karşılığıdır. Zebîdî'nin ifadesine göre bu kelime Araplar tarafından kullanılmamaktadır. Mütekellimlerin kullandığı zât kelimesi Şârih'in belirttiği üzere, bir şeyin zâtı (zâtü'ş-şey') şeklinde bazen açık bazen gizli olarak müfred-muzaaf halde kullanılır.⁵⁰⁰

Zulüm (الظلم): Gazzâlî'ye göre zulüm, izin almaksızın başkasının mülkünde tasarrufta bulunmaktır.⁵⁰¹ Zebîdî zulmün diğer anlamlarını da vermektedir. Şârih'in ifadesine göre zulmün bir diğer anlamı da haddi aşmaktır. Bir şeyi asıl yerinden başka bir yere eksilterek veya arttırarak (noksan veya ziyâde ile) veya zamanından saparak koymaktır. [yani bir şeyi ait olmadığı yere koymaktır]. Bir diğer tanıma göre zulüm, en önemli noktayı izleyen hakkı aşmaktır. Hangi anlamıyla olursa olsun zulmün Allah'a nisbeti muhaldir.⁵⁰²

⁴⁹⁹ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 32, 125-126.

⁵⁰⁰ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 19.

⁵⁰¹ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 112.

⁵⁰² Zebîdî, *a.g.e.*, II, 184.

EK (2) Kavâid-i Mukarrara

1. انقضاء ما لا نهاية له محال: Sonsuz olanın yok olması imkânsızdır.⁵⁰³
2. كل ممكن حادث: Her mümkün hâdistir.⁵⁰⁴
3. ان كل حادث لا بد من محدث: Her hâdisin mutlaka bir muhdisi vardır.⁵⁰⁵
4. ان التسلسل يؤدي الي فراغ ما لا نهاية له: Teselsül sonu olmayan bir boşluğa götürür.⁵⁰⁶
5. ليست الاعدام ازلية قديمة: Ademler, ezelî ve kadîm değildir.⁵⁰⁷
6. ان وجوب القدم يستلزم وجوب البقاء: Kıdemin vücûbu bekanın da vücûbunu gerektirir.⁵⁰⁸
7. ان التضاد يمنع الاجتماع: Zıtlık birleşmeye engel olur.⁵⁰⁹
8. ما يستحيل بقاءه لا يكون قديما: Devamlılığı imkânsız olan kadîm olamaz.⁵¹⁰
9. وما لا قيام بذاته يستحيل منه الفعل: Kendi başına varlığı bulunmayandan (arazlardan) fiil çıkması imkânsızdır.⁵¹¹
10. الفعل المتقن لا يتأتى الا من حي قادر عليم: Sağlam fiil sadece hayy, kâdir ve alîm olandan çıkar.⁵¹²

⁵⁰³ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 106; Zebîdî, *a.g.e.*, II, 92.

⁵⁰⁴ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 94.

⁵⁰⁵ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 96.

⁵⁰⁶ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 96.

⁵⁰⁷ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 97.

⁵⁰⁸ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 98.

⁵⁰⁹ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 98.

⁵¹⁰ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 100.

⁵¹¹ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 101.

11. *يجوز على الانبياء الريب في أمر يتعلق بالغيب*: Gayba dair bir konuda peygamberlerin şüpheye düşmesi mümkündür.⁵¹³
12. *المعلول لا يثبت مع انتفاء علته و إلا لم يكن علة له*: Ma'lûl, illetin yokluğu halinde var olamaz, aksi halde onun illeti değildir.⁵¹⁴
13. *كل ما كان عدمه مدحا كان وجوده نقصاً*: Yokluğu övgü ifade eden şeyin varlığı eksiklik ifade eder.⁵¹⁵
14. *كل مشترك يجب تعليله بما هو مشترك بين تلك الاشياء*: Müşterek olan her şeyin, müşterek olduğu husus ile sebeplendirilmesi gerekir.⁵¹⁶
15. *العلوم بعد حصولها كلها ضرورية*: Meydana geldikten sonra her bilgi zorunlu bilgidir.⁵¹⁷
16. *فلا معنى لطلب تحصيل الحاصل*: Olmuş olanın olmasını istemek anlamsızdır.⁵¹⁸
17. *كل ما يدل من السمع على انه سيقع يدل على جوازه*: Vahyin, olacağına dair delâlet ettiği her şey, o şeyin mümkün olduğunun delilidir.⁵¹⁹
18. *ليس كذاته ذات ولا كصفته صفة*: O'nun zâtı gibi bir zât ve O'nun sıfatları gibi bir sıfat yoktur.⁵²⁰

⁵¹² Zebîdî, *a.g.e.*, II, 101.

⁵¹³ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 115.

⁵¹⁴ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 116.

⁵¹⁵ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 116.

⁵¹⁶ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 117.

⁵¹⁷ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 123.

⁵¹⁸ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 123.

⁵¹⁹ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 123.

⁵²⁰ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 127.

19. ان الصانع قديم وعجز قديم محال: Yaratıcı kadîmdir ve kadîm olanın âciz olması muhaldir.⁵²¹
20. وما يؤدي الى المحال محال: Muhale götüren de muhaldir.⁵²²
21. المعجز من مراتب الحدوث: Acziyet hâdis olmayı ifâde eder.⁵²³
22. وما يستلزم المحال فهو محال: Muhali gerektiren de muhaldir.⁵²⁴
23. والعاجز لا يكون الها صانعا: Âciz olan yaratıcı bir ilâh olamaz.⁵²⁵
24. ما استحال في الآحاد لم يتغير بالاجتماع: Bütünün bir parçası için imkânsız olan bütün için de imkânsızdır.
وما وجب في الآحاد لم يتغير بالاجتماع: Bütünün bir parçası için vâcip olan bütün için de vâciptir.⁵²⁶
25. يستحيل وقوع حادث من محدثين: Hâdis varlığın muhdesler tarafından varlığa getirilmesi imkânsızdır.⁵²⁷
26. كل شيء من جنس واحد متمثلان يصح على كل واحد منهما ما يصح على الآخر: Aynı cinsten birbirine benzer iki şeyden biri için mümkün olan diğeri için de mümkündür.⁵²⁸

⁵²¹ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 127.

⁵²² Zebîdî, *a.g.e.*, II, 128.

⁵²³ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 128.

⁵²⁴ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 129.

⁵²⁵ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 130.

⁵²⁶ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 130.

⁵²⁷ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 130.

⁵²⁸ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 130.

27. التمانع انما يصح مع الاختلاف في مراد الآخر. Temânu; ancak bir başkasının irâde ettiği hakkında bir ihtilaf olduğunda mümkün olur.⁵²⁹
28. لا يكون العاجز الها ولا قديما. Âciz olan ne ilâh ne de kadîm olabilir.⁵³⁰
29. ان كل ما كان ممكنا لا يلزم من فرض وقوعه محال. Mümkünün teorik olarak gerçekleşmesi muhalin varlığını gerektirmez.⁵³¹
30. الاستلزام العادى لا ينافى عدم الاستلزام العقلي. Adeten gereklilik aklen gerektirmemeye aykırı değildir. (Adeten gerekli olan şey aklen gerekli olmayabilir).⁵³²
31. و في كل شيء له آية * تدل على انه واحد. Her şeyde Allah'ın bir olduğunu gösteren bir delil vardır.⁵³³
32. لا أسماء عين المسمى ولا هي غيره. İsim, müsemmânın ne aynı ne de gayrıdır.⁵³⁴
33. ارتفاع الملزوم من لوازم ارتفاع اللازم. Melzûmun ortadan kalkması lâzımın da ortadan kalkmasını gerektirir.⁵³⁵
34. ارتفاع الواجب محال. Vâcibin ortadan kalkması imkânsızdır.⁵³⁶

⁵²⁹ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 130.

⁵³⁰ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 131.

⁵³¹ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 132. (Bu kâide bir başka yerde *كل ممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال* lafzıyla tekrar zikredilmektedir. (Zebîdî, *a.g.e.*, II, 130.))

⁵³² Zebîdî, *a.g.e.*, II, 134.

⁵³³ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 135.

⁵³⁴ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 136.

⁵³⁵ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 137.

⁵³⁶ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 137.

35. **كل اختياري لا يكون عن موجب ولا عن طبع**: İhtiyârî olan her şey zorunluluk altında ve tabiatı gereği yapmıştan meydana gelmiş değildir.⁵³⁷
36. **ما لا يكون عن موجب ولا عن طبع فهو عن قادر**: Ne zorunluluk altında ne de tabiatı gereği yapandan olmayan her şey kâdirdendir.⁵³⁸
37. **لا يكون مستفادا من المعلومات بل تكون المعلومات مستفادا منه**: Allah Teâlâ bilinen şeylerden faydalanmaz, aksine bilinen şeyler O'ndan faydalanır.⁵³⁹
38. **كل حي سواه فحياته بقدر ادراكه و فعله**: O'nun dışında hayat sahibi olan her varlığın hayatı idrâk ve fiili ölçüsündedir.⁵⁴⁰
39. **من لا اختيار له في فعله فهو مضطرّ عاجز فيكون حادثا**: Fiilini yapma veya yapmamayı seçme şansı/ihtiyârî olmayan kimse mecbur/muztardır ve muztar olan ise âciz sayıldığı için hâdis olur.⁵⁴¹
40. **لا اختيار بدون الارادة**: İrâde olmadan seçebilme melekesi/ihtiyâr irâde olmaz.⁵⁴²
41. **وما لا ضد له أمكن ان يصدر منه ذلك بعينه قبله او بعده**: Zıddı olmayan [fiillerin] gerçekleştiği zamandan önce veya sonra vukû bulması mümkündür.⁵⁴³
42. **كل ما يجوز له فهو واجب له**: Allah Teâlâ için câiz/mümkün olan her şey O'nun için vâciptir.⁵⁴⁴

⁵³⁷ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 137.

⁵³⁸ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 137.

⁵³⁹ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 138.

⁵⁴⁰ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 138.

⁵⁴¹ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 139; Nesefî, *Şerhu'l-'Umde*, s. 205.

⁵⁴² Zebîdî, *a.g.e.*, II, 139; Nesefî, *Şerhu'l-'Umde*, s. 205.

⁵⁴³ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 109; Zebîdî, *a.g.e.*, II, 140.

⁵⁴⁴ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 143.

43. ضد الحادث حادث: Hâdisin zıttı da hâdistir.⁵⁴⁵
44. ما ثبت قدمه استحاله عدمه: Kıdemi sâbit olanın yok olması imkânsızdır.⁵⁴⁶
45. ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث: Hâdislerden hâlî olmayan da hâdistir.⁵⁴⁷
46. لا بد لكل حادث من مخصص: Şüphesiz her hâdisin bir muhassısının olması gerekir.⁵⁴⁸
47. ثبوت الاخص يستلزم ثبوت الاعم: Özeline varlığı geneline de varlığını gerektirir.⁵⁴⁹
48. ان العبد لا يوقع الا ما قدر الله: Kul ancak, Allah'ın takdîr ettiğini yapabilir.⁵⁵⁰
49. ما شاء الله كان وما لم يشاء لم يكن: Allah'ın dilediği olur dilemediği ise olmaz.⁵⁵¹
50. فخلق الشر ليس قبيحا اذ لا قبيح منه تعالى: Kötüyü yaratmak kötü değildir. Çünkü Allah'tan kötü bir şey sâdır olmaz.⁵⁵²
51. مستلزم مستلزم مستلزم: Müstelzemin müstelzemi de müstelzemdir.⁵⁵³
52. المبنى على الباطل باطل: Bâtıla dayanan şey de bâtıldır.⁵⁵⁴

⁵⁴⁵ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 153.

⁵⁴⁶ Gazzâlî, *İhyâ*, 106; Zebîdî, *a.g.e.*, II, 153.

⁵⁴⁷ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 107; Zebîdî, *a.g.e.*, II, 153.

⁵⁴⁸ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 153.

⁵⁴⁹ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 154.

⁵⁵⁰ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 166.

⁵⁵¹ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 166.

⁵⁵² Zebîdî, *a.g.e.*, II, 172.

⁵⁵³ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 177.

⁵⁵⁴ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 187.

53. انتفاء اللازم يقتضى انتفاء الملزوم. Lâzımın ortadan kalkması melzûmun da ortadan kalkmasını gerektirir.⁵⁵⁵
54. يلزم من وجود الملزوم وجود اللازم. Melzûmun varlığı lâzımın da var olmasını gerektirir.⁵⁵⁶
55. رفع الاعم يستلزم رفع الاخص. Genelın ortadan kaldırılması özeline de kaldırılmasını gerektirir/Umûmun ref'i ehasın da ref'ini gerektirir.⁵⁵⁷
56. التصديق بالفعل كالتصديق بالقول. Söz ile tasdık, fiil ile tasdık gibidir.⁵⁵⁸

⁵⁵⁵ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 193.

⁵⁵⁶ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 193.

⁵⁵⁷ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 202.

⁵⁵⁸ Zebîdî, *a.g.e.*, II, 212.

ÖZGEÇMİŞ

30.10.1984 yılında Siirt'te doğdu. 2001 yılında Zeytinburnu İmam Hatip Lisesi'nden mezun oldu. 2008 yılında girdiği Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden 2012 yılında mezun oldu. Aynı yıl Marmara Üniversitesi'nde Kelâm Ana Bilim Dalı'nda yüksek lisansa başladı. Yüksek lisans ders dönemini burada tamamladı. 2013 yılında Sakarya Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı Kelâm Bilim Dalı'nda araştırma görevlisi oldu. Yüksek lisans eğitimine Sakarya Üniversitesi'nde devam etti. Halen bu üniversitede araştırma görevlisi olarak çalışmaktadır.