

T.C.
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELÂM BİLİM DALI

MUTAHHAR B. TÂHİR EL-MAKDİSÎ
VE KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Betül ÇİÇEK

Danışman:
Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ

İSTANBUL
2020

T.C.
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELÂM BİLİM DALI

MUTAHHAR B. TÂHİR EL-MAKDİSÎ
VE KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Betül ÇİÇEK

Danışman:
Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ

İSTANBUL

2020

TEZ ONAY SAYFASI

T. C.

İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Kelâm Bilim Dalı'nda 020116YL03 numaralı Betül ÇİÇEK'in hazırladığı “*Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî ve Kelâmî Görüşleri*” konulu yüksek lisans tezi ile ilgili tez savunma sınavı, 15/04/2020 günü (14:00 – 15:00) saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin başarılı olduğuna oy birliği ile karar verilmiştir.

Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ

Prof. Dr. Mustafa SİNANOĞLU

İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi

İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi

Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı

Doç. Dr. Mehmet BULĞEN

Marmara Üniversitesi

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.

Betül ÇİÇEK

15.04.2020

ÖZ

Bu çalışmada hicri dördüncü asırda yaşamış çok yönlü bir müellif olan Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî'nin elimizde mevcut tek eseri *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târih*'inin teoloji ile ilgili bölümleri incelenmiş ve oradaki kelâmî görüşleri ortaya konulmuştur. Çalışmada Makdisî'nin Mu'tezile mezhebiyle ilişkisi üzerinde durulmuş ve görüşleri bu mezhebe uygun olup olmaması yönünden değerlendirilmiştir. Giriş bölümünde eserin önemi, tezde izlenen yöntem ve kullanılan kaynaklar belirtilmiştir. İki bölümden oluşan tezin ilk bölümü müellifin hayatı, eserleri ve yaşadığı döneme dair genel bir çerçeve çizmektedir. İkinci bölümde Makdisî'nin kelâmî görüşleri mümkün olduğunca kelâm kitaplarının takip ettiği başlık sırası gözetilerek ele alınıp işlenmiştir. Sonuç bölümünde ise Makdisî'nin kelâmî görüşleri ve Mu'tezile mezhebi ile ilişkisi hakkında varılan kanaat ve görüşler sıralanıp değerlendirilmiştir.

Anahtar sözcükler: el-Makdisî, Mutahhar b. Tâhir, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târih*, Mu'tezile.

ABSTRACT

In this study, chapters concerning theology of Mutahhar b. Tahir al-Maqdisi's, a versatile author living in the fourth century of Hijri calender, only book available to us titled as *Kitabu'l-Bed' ve't-Târih* are analyzed and his theological/kalami views are presented. In the study, Maqdisi's relationship with Mu'tazila has been dwelled upon and whether his views fit into this sect has been evaluated. In the introduction, importance of the study, methodology the study adopts and sources used has been stated. The first part of the first chapter consisting of two parts draws a general framework of the author's life, works and the period he lived in. In the second part, Maqdisi's theological/kalami views have been analyzed in accordance with title order the theological/kalami books follow. In the conclusion chapter, a reading/interpretation and an evaluation reached to concerning Maqdisi's theological/kalami views and his relationship with the Mu'tazila have been done.

Key words: al-Maqdisi, Mutahhar b. Tâhir, *Kitabul Bed' ve-t-Tarih*, Mu'tazila.

ÖNSÖZ

İlim ve irfan üzerine bina edilmiş bulunan İslâm medeniyetinin en önemli ögesi kitaplardır. İslâm tarihi boyunca çeşitli alanlarda yazılmış bulunan kitaplar halkalar misali nesilden nesile ilmin gelişerek aktarımını ve sürekliliğini sağlamıştır. Bir bütün olarak bakıldığında İslâmî ilimleri oluşturan fıkıh, hadis, tefsir gibi disiplinler, özelde de kelâm ilmi açısından erken dönemlerde te'lif edilen eserlerin kıymeti herkesçe kabul edilen bir gerçektir. Ayrıca kitabın yazıldığı zaman dilimi de o ilmin tarihi seyrine ışık tutmaktadır.

Elimizde medeniyetimize ışık tutan, matbu ya da yazma şeklinde bulunan binlerce eser bulunmaktadır. Bunun yanı sıra kaybolmuş, yakılmış ya da çeşitli sebeplerle varlığını koruyamamış eserlerin sayısı da azımsanmayacak kadar çoktur. Bu tasnife bir de mevcut olduğu halde hak ettiği övgüye sahip olamamış, çeşitli sebeplerle unutulmuş ya da ihmal edilmiş eserleri ekleyebiliriz. İşte bu kitaplardan biri de çalışmamızın birincil kaynağı olan *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*'tir. Hicri dördüncü yüzyılda yaşamış bulunan Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî adlı müellif tarafından yazılan bu eser uzun bir teolojik girişle başlayıp, dünyanın başlangıcından yazıldığı döneme kadar (355/966) meydana gelen olayları bir bütün içerisinde inceleyen bir tarih kitabıdır. Yazarı da kitapla aynı kaderi paylaşmış ve kendisine çok genel biyografik bilgileri dışında neredeyse hiçbir atıf yapılmamıştır. Bu durum elbette yazarın *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh* dışında hiçbir eserinin günümüze ulaşmamasıyla da ilişkilidir. Bu tezin ortaya çıkma sebebi kelâm ilmi açısından Makdisî'nin ve O'nun hayatta kalabilen tek eserinin değerine dikkat çekmekti.

Tezimi yazarken elbette birçok kişinin katkı ve desteğini gördüm. İsmi anmam gereken ilk kişi şüphesiz yüksek lisans ders döneminden itibaren kendisinden çokça istifade ettiğim danışman hocam Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ'dir. O'nun manevi desteği olmasaydı bu tez ortaya çıkmazdı. Ayrıca kendisinden çok şey öğrendiğim, ufuk açıcı sohbetleriyle bana katkıda bulunan hocam Prof. Dr. Mustafa SİNANOĞLU'na, esere farklı açılardan bakmamı sağlayarak verdiği tavsiyelerle tezime katkıda bulunan Prof. Dr. Tahsin GÖRGÜN'e teşekkürü borç bilirim. Tez konusu araştırma sürecinde desteğini çokça gördüğüm, bakış açısı ve yönlendirmeleriyle beni teşvik eden Dr. Hayrettin Nebi GÜDEKLİ'ye, tez jürime teşrif ederek değerlendirmeleriyle katkı sağlayan Doç. Dr. Mehmet BULĞEN'e teşekkür ediyorum. Yüksek lisans serüvenim boyunca hep yanımda

olup desteğini hissettiğim değerli dostlarım Arş. Gör. Zeynep Búřra ÖZDEMİR, Arş. Gör. Ayřenur MEYLANI ve Gülsüm Merve ARAZLI'ya; mesafe olarak uzak olsalar da kalben yanımda olup bana manevi destek veren arkadaşlarım Arş. Gör. şeyda Nur ERSÖZ ve Arş. Gör. Ayře KAYA'ya teşekkür borçluyum. Ayrıca ilmi ortamından bolca faydalandığım TDV İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) kütüphanesi ve değerli çalışanlarına, eğitim hayatım boyunca hep yanımda olup beni bugünlere getiren aileme, hem hayatta hem de tez yazımında karşılaştığım tüm zorluklarda sabrı ve anlayışıyla her zaman yanımda olan değerli eřim Ufuk ÖZTÜRK'e teşekkür ediyorum.

Gayret bizden başarı Allah'tandır.

Betül ÇIÇEK
Üsküdar/2020

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI	ii
BEYAN	iii
ÖZ	iv
ABSTRACT	v
ÖNSÖZ	vi
İÇİNDEKİLER	viii
KISALTMALAR	x
GİRİŞ	1
1. TEZİN KONUSU VE ÖNEMİ	1
2. TEZDE TAKİP EDİLEN YÖNTEM	2
3. TEZDE KULLANILAN KAYNAKLAR	3
BİRİNCİ BÖLÜM	5
MAKDİSÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ	5
1. HAYATI VE GENEL GÖRÜŞLERİ	5
1.1. Hayatı	5
1.2. Genel Görüşleri	8
2. ESERLERİ	12
İKİNCİ BÖLÜM	17
MAKDİSÎ'NİN KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ	17
1. BİLGİ VE VARLIK BAHİSLERİ	17
1.1. Bilgi	17
1.1.1. Akıl.....	22
1.1.2. Duyular.....	24
1.1.3. İstidlâl.....	25
1.1.3.1. Delilden Medlûle Ulaşma.....	25
1.1.3.2. İlletten Ma'lûle Ulaşma.....	26
1.2. Varlık	26
1.2.1. Cevher ve Arazların Hudûsu	31
1.3. Yaratılış	32
2. ULÛHİYET BAHİSLERİ	44
2.1. Allah'ın Varlığı	44
2.1.1. Fıtrat (Tab') Delili.....	45
2.1.2. Kabul-i Âmme Delili.....	45
2.1.3. Gaye ve Nizam Delili	47
2.1.4. Hudûs Delili	49

2.2. Allah'ın Birliği	50
2.3. İLÂHÎ SIFATLAR VE İSİMLER	55
2.3.1. İlâhî Sıfatlar	56
2.3.2. İlâhî İsimler	65
3. NÜBÜVVET BAHSİ	70
3.1. Nübüvvetin İsbâtı	70
3.2. Nübüvvetin Keyfiyeti	74
4. SEM'İYYÂT BAHİSLERİ	75
4.1. Kalem ve Levh-i Mahfûz	75
4.2. Arş	78
4.3. Kürsî	80
4.4. Hamele-i Arş	80
4.5. Melekler	81
4.5.1. Melekler Konusundaki İhtilaflar	83
4.5.2. Melekler ve Mükellefiyet	84
4.5.3. Melekler ve İnsanlar Arasındaki Üstünlük Meselesi	85
4.6. Hicâb	86
4.7. Sidretü'l-Müntehâ	87
4.8. Cennet ve Cehennem	87
4.8.1. Cezânın Mâhiyeti	87
4.8.2. Cennet ve Cehennem Konusunda Müslümanların İhtilafları	90
4.8.3. Cennet ve Cehennemin Sonsuzluğu Konusundaki İhtilaflar	91
4.9. Sûr, Mîzân, Sırat, A'râf, Havz ve Kevser	92
SONUÇ	95
KAYNAKLAR	99
ÖZGEÇMİŞ	103

KISALTMALAR

as.	Aleyhi selam
b.	Bin/ibn
bkz.	Bakınız
çev.	Çeviren
DİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
ed.	Editör
h.	Hicrî
haz.	Hazırlayan
Hız.	Hazreti
İFAV	İlahiyat Fakültesi Vakfı
İsam	İslam Araştırmaları Merkezi
krş.	Karşılaştırmız
m.	Miladî
m.ö.	Milattan önce
M.Ü.İ.F.	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
nşr.	Neşreden
ö. (/)	Ölüm tarihi (hicrî / miladî)
s.	Sayfa
sav.	Sallallahu aleyhi ve sellem
thk.	Tahkik eden
ty.	Basım tarihi yok
vd.	Ve diğerleri

GİRİŞ

1. TEZİN KONUSU VE ÖNEMİ

Hayatı hakkında neredeyse hiçbir bilgi sahibi olamadığımız Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî, (ö. 355/966'dan sonra) hicri dördüncü asırda yaşamış bir filozof, kelamcı ve tarihçidir. Günümüze ulaşan tek kitabı *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târih*, İslâmî kaynakların yanı sıra Yahudi ve Hint kaynakları kullanılarak hazırlanmış olup siyasi tarih, dinler tarihi, kelam ve felsefe gibi farklı birçok disipline ait bilgilerin yer aldığı bir eserdir.¹ Nisbesinden dolayı aslen Kudüslü olduğu tahmin edilen Makdisî², kaynaklara göre Sicistan'ın Bust şehrinde yetişmiş ve eserini orada tamamlamıştır.³

Makdisî'nin eseri oldukça erken bir dönemde te'lif edilmesine rağmen klasik kaynaklarda kendisine neredeyse hiçbir atıf yapılmamış, yapılan atıflar da kitap hakkındaki genel bilgilerden öteye geçmemiştir. Eseri ilk kez Fransız müsteşrik Clement Imbault Huart, (ö. 1926) Fransızca tercümesiyle birlikte "*Le Livre de la création et de l'histoire*" adıyla 1899-1919 yılları arasında altı cilt halinde neşretmiştir.⁴ Bu şekilde yazma nüshalarıyla mevcut olan eser matbu olarak erişime açık hale gelmiştir. Ancak *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târih'in* te'lif bir eserde zikredilmesi bu tarihten çok uzun yıllar sonra 1975 yılında Tarîf Hâlidî'nin yazdığı eserle gerçekleşmiştir. Clement Huart'ın neşriyle gün yüzüne çıkan eserin çağdaş kaynaklar arasında tanınmasına vesile olan kişi şüphesiz Tarîf Hâlidî'dir. O, Şii tarih yazımında öncü kabul ettiği Mesûdî'yi (ö. 345/956) merkeze aldığı *Islamic Historiography* adlı eserinde Makdisî'yi Mesûdî ile birlikte zikrederek erken dönem tarih yazımında Makdisî'nin önemli bir yeri olduğunu kaydeder.⁵ Hâlidî, daha sonra Makdisî hakkında kaleme aldığı "Mu'tazilite Historiography: Maqdisi's al-Bad' wa'l-Tarikh" adlı makale ile onun Mu'tezilî bakış açısıyla yazılmış en erken tarih

¹ Abdülkerim Özaydın, "el-Bed' ve't-Târih", *DİA*, V, 289.

² Camilla Adang, *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible: From Ibn Rabban to Ibn Hazm*, (Leiden: E. J. Brill, 1996), s. 48.; Süleyman Sayar, "Makdisî, Mutahhar b. Tâhir", *DİA*, XXVII, 432.

³ Fuat Sezgin, *Geschichte Des Arabischen Schrifttums (GAS)*, (Leiden: E. J. Brill, 1970), I, 337.; M. Şemsettin Günaltay, *İslam Tarihinin Kaynakları; Tarih ve Müverrihler*, (İstanbul: Endülüs Yayınları, 1991), s. 89.; Hayrettin ez-Zirikli, *el-A'lâm*, (Beyrut: Daru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), VII, 253.

⁴ Semavi Eyice, "Clement Imbault Huart", *DİA*, XVIII, 263.

⁵ Tarîf Hâlidî, *Islamic Historiography: The Histories of Mas'udi*, (Albany: State University of New York Press, 1975), s. 7.

kitabı olduğunu ifade etmiş ve makalesinde Makdisî'nin eserinin mezhebî tarih yazımı açısından değerine dikkat çekmiştir.⁶

Makdisî'nin yer verdiği Mu'tezilî argümanlara da genel hatlarıyla yer veren Hâlidî, hem Makdisî'nin hem de eserinin ihmal edilmiş olduğunu vurgulayarak eserin salt tarih kitabı olarak değil, kelâm-tarih karışımı ve bu iki disiplin arasındaki ilişki açısından incelenmesi gereken bir eser olduğunu düşünmektedir.⁷

Makdisî ve eseri hakkında son dönemlerde yapılan tek çalışma bizim de tezimizde istifade ettiğimiz “Makdisî'nin Çeşitli Dinler ve İslam Hakkında Verdiği Bilgiler Üzerinde Bir Araştırma” adını taşıyan doktora tezidir. Müellif Süleyman Sayar, Makdisî'nin dinler tarihçiliği üzerinde durarak O'nun, eserindeki çeşitli dinler hakkında verdiği bilgileri derlemiştir. Bunun dışında tezin içerisinde konulara binâen çeşitli atıflarla yer verdiğimiz ve *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*'ten bahseden bazı kaynaklar bulunmaktadır.

Makdisî'nin, kelâmî görüşlerine dair etraflıca yapılmış herhangi bir çalışma bulunmamaktadır. Bu sebeple O'nun eserinde giriş konusu olarak yer verdiği, altı fasıldan oluşan ve kelâmî konuları ele aldığı bölüm çalışmamızın esas konusudur. Hedefimiz Makdisî'yi bir kalamcı olarak ele almak, onu kelâmî görüşleri ile değerlendirmektir. Bir tarihçi için kelâmın ne ifade ettiği, tarih anlatımına öncelikle neden kelâm çerçevesinde başlama ihtiyacı hissettiği, Makdisî'nin kelâmî konuları işlerken dayandığı zemin ve mensup olduğu mezhep de tezimizde cevabını arayacağımız sorulardandır.

2. TEZDE TAKİP EDİLEN YÖNTEM

Tezimiz iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm Makdisî'nin hayatı ve eseri hakkında klasik ve modern kaynaklardan edinebildiğimiz bilgileri içermektedir. Ayrıca çalışmamızda Makdisî'nin eserini yazdığı dönem hakkında genel bilgiler verilmiş, eserinin önemine dikkat çekilmiş ve eserin yazma nüshaları ile içeriği hakkında tanıtım yapılmıştır. Tezin ikinci kısmında ayrıntılı bir şekilde ele alacağımız Makdisî'nin kelâmî

⁶ Tarîf Hâlidî, “Mutezilî Tarih Yazıcılığı: Makdisî'nin Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh'i”, çev. Hayrettin Nebi Güdekli, *M.Ü.İ.F. Dergisi* 41 (2002): s. 238.

⁷ Tarîf Hâlidî, “Mutezilî Tarih Yazıcılığı: Makdisî'nin Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh'i”, s. 238.

görüşleri özet olarak konuya hazırlık mâhiyetinde sunulmuş ve onun günümüze ulaşmayan diğer eserleri hakkında bilgiler verilmiştir. Makdisî'nin tarih algısında kelâm ilminin yeri yine bu bölümde ele alınan hususlardandır.

İkinci bölümde Makdisî'nin kelâmî görüşleri üzerinde yoğunlaşmış ve bu konu ile ilgili görüşlerini hangi mezhebe göre ortaya koyduğu tespit edilmeye çalışılmıştır. Özellikle kendisinin ilişkilendirildiği Mu'tezile mezhebi ile karşılaştırmalar yapılmıştır. Eserde kelâmî görüşlerin işlendiği bölümde Makdisî'nin konuları farklı bir sıralama ile sunduğu ve bazı konuları farklı başlıklar altında işlediği gözlenmektedir. Bu sebeple tezde kelâm kitaplarındaki konu takip yöntemi esas alınmış ve konular başlıklara uygun olarak yerleştirilmiştir. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'nin esas aldığı imlâ tercih edilmiş, kişilerin ölüm tarihleri hicrî ve mîlâdi olarak isimlerinin ilk geçtiği yerde parantez içinde verilmiştir.

Kitâbu'l-Bed' ve't-Târih'in neşredilmiş mevcut kopyaları Clement Huart'ın ilk yaptığı tahkik esas alınarak yapılmış çalışmalardır. Bu nüshanın farklı birçok baskısı bulunmaktadır.⁸ Tezimizde Bin Mizyan b. Şarkî tarafından uzun bir mukaddime eklenerek derlenmiş nüsha⁹ kullanıldı. *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târih*'ten verilen dipnotlarda da bu nüshanın sayfa sayıları esas alındı. Ayrıca karşılaştırma amaçlı Halil İmran el-Mansûr tarafından haşiyelerle hazırlanan nüshadan¹⁰ da istifade ettik.

3. TEZDE KULLANILAN KAYNAKLAR

Tezimizde kullanılan birincil kaynak Makdisî'nin *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târih* adlı eserinin teolojiye ayrılan bölümüdür. Görüşlerinin Mu'tezile'ye uygunluğu çeşitli kaynaklardan alınan bilgilerle değerlendirilmiştir. Âyetlerin tercümelerinde müellifin istişhad ciheti göz

⁸ Bkz. Ebû Zeyd el-Belhî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târih*, nşr. Clement Huart, (Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, t.y.); Ebû Zeyd el-Belhî, *el-Bed' ve't-Târih*, nşr. Clement Huart, (Tahran: Mektebetü'l-Esedî, 1962). Bu nüshada kitabın Ebû Zeyd el-Belhî'ye nisbet edildiği ancak Makdisî'ye ait olduğu belirtilmektedir.; Ebû Zeyd el-Belhî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târih*, (Beyrut: Dâru Sâdir, 2010).; Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târih*, nşr. Clement Huart, (Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme, 2010).; Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târih*, (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, t.y.); *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târih*, Farsça'ya tercüme edilmiş baskısı için bkz. Mutahhar b. Tâhir Makdisî, *Âferîneş ve Tarih*, çev. Muhammed Rıza Kedkenî, (Tahran: İntişârât-ı Âgah, 1953).

⁹ Mutahhar b. Tahir el-Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târih*, thk. Clement Imbault Huart, haz. Bin Mizyan b. Şarkî, (Beyrut: Dâru'r-Revâfid es-Sekâfiyye, 2015).

¹⁰ Ebû Zeyd el-Belhî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târih*, thk. Halil İmran el-Mansûr, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997).

önünde bulundurulmakla beraber genelde Diyanet İşleri Başkanlığı'nın hazırladığı meal esas alınmıştır. Makdisî'nin bazı konularda yer verdiği rivâyetler için hadis kitaplarına müracaat edilmiş, kaynağı bulunamayan rivâyetler dipnotlarda belirtilmiştir.

Kavram açıklamalarında başvuru kaynaklar genelde merhum Prof. Dr. Bekir Topaloğlu ve Prof. Dr. İlyas Çelebi hocalarımızın hazırladığı *Kelâm Terimleri Sözlüğü* ve *DİA* olmuştur. Bunun yanı sıra Râgıp el-İsfahânî'nin *el-Müfredât* adlı eseriyle Seyyid Şerif Cürçânî'nin *et-Ta'rîfât* adlı eseri de yararlanılan kaynaklar arasındadır. Bunun yanı sıra Süleyman Sayar tarafından hazırlanan "Makdisî'nin Çeşitli Dinler ve İslam Hakkında Verdiği Bilgiler Üzerinde Bir Araştırma" adlı doktora tezi ve aynı müellif tarafından yazılan "Makdisî, Mutahhar b. Tâhir" adlı *DİA* maddesi de çalışmada kullanılan kaynaklardandır. Modern dönemde te'lif edilmiş eserlerde Makdisî ve *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târih*'e belli konularda atıflar yapıldığı tespit edilmiştir. Tezin içeriğinde bu atıfların hangi eserlerde yer aldığı ilgili konularda belirtilmiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM

MAKDİSÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

1. HAYATI VE GENEL GÖRÜŞLERİ

1.1. Hayatı

Makdisî'nin tam adı Ebû Nasr el-Mutahhar b. el-Mutahhar (ya da Tâhir) el-Makdisî'dir.¹¹ Onun doğum ve ölüm tarihine dair net bir bilgiye sahip değiliz. Makdisî hakkında bilgi edinebileceğimiz biricik kaynak kendisinin günümüze ulaşan tek eseri olan *Kitâbu'l-Bed' ve't-Tarih*'tir. Bu eserin mukaddimesinde kitabı 355/966 yılında bitirdiğini kaydeder.¹² Doğum ve ölüm tarihi net olarak bilinemese de kitabı yazdığı tarih göz önünde bulundurularak Onun yaşadığı zaman dilimine dair bilgi sahibi olmaktayız. Bu durumda doğumunun milâdi 9. yüzyıl sonu ya da 10. yüzyıl başı, vefatının ise miladi 966 yılından sonra olması muhtemeldir.¹³ Bu nedenle vefat tarihi 355/966'dan sonra şeklinde ifade edilmektedir.

Klasik kaynaklarda Makdisî'ye dâir edinilebilecek bilgiler oldukça kısıtlıdır. Meşhur tabakat kitaplarına bakılacak olursa *el-Fihrist* yazarı İbnü'n-Nedîm (ö. 385/995) Makdisî'nin ismine yer vermez. Bir başka tabakat yazarı olan Sem'ânî'nin (ö. 506/562) *el-Ensâb* adlı eserinde Makdisî'ye dâir bir bilgi bulunmamaktadır.¹⁴

Makdisî'nin yaşadığı dönemde Sicistan, Sâ mânî hanedanlığının (204-395/819-1005) hükümranlılığı altındaydı. Onun kitabını te'lif ettiği tarih de I. Mansur b. Nuh'un (350-365/961-976) iktidarda olduğu döneme denk gelir. Bu dönem hânedanlığın yıkılış sürecine girmesine rağmen gücünü hâla koruduğu bir zaman dilimine denk gelmektedir.

¹¹ Fuat Sezgin, *GAS*, I, 337.; Süleyman Sayar, "Makdisî, Mutahhar b. Tâhir", *DİA*, XXVII, 432.

¹² Şakir Mustafâ, *et-Tarihü'l-Arabî ve'l-Müverrihûn*, (Beirut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1983), I, 328.; Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Tarih*, s. 97.

¹³ David Thomas vd., *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, (Leiden: E. J. Brill, 2010), II, 363.

¹⁴ Bahsedilen eserlerde Makdisî nisbesindeki yazarlar arasında müellifimiz Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî bulunmamaktadır. Bkz. Sem'ânî, *el-Ensâb*, thk. Abdullah Ömer el-Bârûdî (Beirut: Dâru'l-Cenân, 1988), V, 363-364.; *el-Bed'*, *Kitâbu'l-Bed' ve Kitâbu't-Târih* isimli kitaplar arasında çalışmamıza konu olan *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târih* bulunmamaktadır. Bkz. İbnü'n-Nedîm, *Kitâbu'l-Fihrist*, thk. Eymen Fuad Seyyid (Londra: Müessesetü'l-Furkan li't-Türâsî'l-İslâmî, 2009), II, 538, 666, 667.

Mansur b. Nuh, hâkimiyeti altında tuttuğu Horasan'ı ele geçirmek isteyen Büveyhî emiri Adûdu'd-Devle'yi dizginleyerek kendisine vergi vermek zorunda bırakmıştır.¹⁵ Sâ mânîler devleti II. Nasr (301-330/914-943) döneminde Maverâünnehir'de ortaya çıkan Bâtînî-İsmâîlî hareketlerine maruz kalmıştı. II. Nasr'dan sonra yerine gelen I. Nuh (331-342/943-954), Bâtînîlerle savaştı ve isyanlarını bastırdı. Daha sonraki dönemler de iç isyanlar ve Büveyhîler'e karşı mücadele ile devam etti. Bâtînî tehdit ve isyanlarla uzun yıllar mücadele veren devlet güç kaybetmesine rağmen I. Mansur b. Nuh yönetime geldiğinde toparlanma sürecine girdi.¹⁶ Makdisî'nin içinde yaşadığı bölgenin genel çerçevesi bu şekildedir.

Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh'in ilk kez Fransız oryantalist Clement Imbault Huart tarafından İstanbul'da Damad İbrahim Paşa Kütüphanesinde bulunan yazma nüshadan kopya edilerek neşredilip Fransızca'ya çevrilerek “*La livre de la Creation et de l'Historie*” adıyla yayımlandığını belirtmiştik.¹⁷ Ancak bu kopyada eser Makdisî'ye değil, Ebû Zeyd el-Belhî'ye (ö. 322/934) atfedilmiştir. Bu noktada *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*'in sehven farklı bir yazara atfı üzerinde durmamız gerekir.

Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh'in Makdisî'ye değil de Ebû Zeyd el-Belhî'ye atfedildiği ilk eser kaynaklara göre *Harîdetü'l-Acâib ve Ferîdetü'l-Ğarâib* adlı coğrafya kitabıdır.¹⁸ Bu eserin müellifi Sirâcüddîn Ebu Hafs Ömer b. İbnü'l-Verdî (ö. 861/1457), *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*'ten alıntı yaparak eseri Ebû Zeyd el-Belhî'ye atfetmiştir.¹⁹ İbnü'l-Verdî, ismi geçen eserinde Abdullah b. Selam ve Hz. Peygamber (as) arasında geçen diyalogu anlattığı bir bölümü *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*'ten aldığını belirtmiş ancak eseri Ebu Zeyd el-Belhî'ye nisbet etmiştir.²⁰ Ünlü tarihçi Katib Çelebi de *Keşfü'z-Zunûn* adlı eserinde *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*'i Ebu Zeyd el-Belhî'ye nisbet etmiştir.²¹ Damat İbrahim Paşa

¹⁵ Süleyman Sayar, “Makdisî'nin Çeşitli Dinler ve İslam Hakkında Verdiği Bilgiler Üzerinde Bir Araştırma” (Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 1995), s. 46-47.

¹⁶ Aydın Usta, “Sâ mânîler”, *DİA*, XXXVI, 65.

¹⁷ Şemsettin Günaltay, *İslam Tarihinin Kaynakları*, s. 94.

¹⁸ Süleyman Sayar, “Makdisî'nin Çeşitli Dinler ve İslam Hakkında Verdiği Bilgiler Üzerinde Bir Araştırma”, s. 88.

¹⁹ Sirâcüddîn Ebû Hafs Ömer b. el-Verdî, *Harîdetü'l-Acâib ve Ferîdetü'l-Ğarâib*, haz. Mahmud Fâhûrî (Halep: Dâru's-Şarki'l-Arabî, 1991), s. 283.

²⁰ İbnü'l-Verdî'nin alıntı yaptığı bölümün sonunda kullandığı ifade “هَذِهِ نُبْدَةٌ مَنقُولَةٌ مِنْ كِتَابِ الْبَدْءِ لِأَبِي زَيْدِ الْبَلْخِيِّ” şeklindedir. Sirâcüddîn Ebû Hafs Ömer b. el-Verdî, *Harîdetü'l-Acâib ve Ferîdetü'l-Ğarâib*, s. 283.

²¹ Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, (İstanbul: Maarif Matbaası, 1941), I, 227.

Kütüphanesinde bulunan nüshada da aynı yanlışlık bulunduğu için Clement Huart da eseri neşrederken ilk iki ciltte Ebu Zeyd el-Belhî'ye atfetmiş ve bu yanlışlık başka müellifler tarafından da devam ettirilmiştir.²² Nitekim diğer eserlere nisbeten çağdaş bir müellif olan Seyyid Hüseyin Nasr da bu yanlışlığa düşerek *Kitâbu 'l-Bed' ve 't-Tarih'*i Ebu Zeyd el-Belhî'ye atfetmiştir.²³

Kitabın Makdisî'ye ait olduğunun en önemli delili Ebû Zeyd el-Belhî'nin vefat tarihidir. Ebu Zeyd el-Belhî'nin hicri 322 yılında vefat ettiği²⁴ ve *Kitâbu 'l-Bed ve 't-Tarih'in* de hicri 355 yılında yazıldığı bilindiğine göre Belhî'ye ait olmadığı kesinleşmektedir. Ayrıca kaynaklarda Belhî'nin eserleri arasında böyle bir kitaptan bahsedilmemektedir.²⁵ Kronolojik olarak Belhî'nin bu kitabı yazdığı düşünülemez. Bunun yanı sıra eserin Makdisî'ye atfedildiği kaynaklar da mevcuttur. Ebu Mansur Abdülmelik b. Muhammed es-Seâlibî (ö. 429/1038), *Kitâbu 'l-Ğurer fî Siyeri 'l-Mülûk ve Ahbârihim* adlı eserinde *Kitâbu 'l-Bed' ve 't-Tarih'*i zikrederek Makdisî'ye atfetmiştir.²⁶ Buna ek olarak Minhâc-ı Sirâc el-Cûzcânî (ö. 664/1266'dan sonra), *Tabakât-ı Nâsırî* isimli tarih kitabında Makdisî ve kitabının ismini anarak *Kitâbu 'l-Bed' ve 't-Tarih'*ten çeşitli alıntılar yapmıştır.²⁷ Son olarak Ebu'l-Meâlî Muhammed b. Ubeydullah (ö. 485/1092) *Beyânü 'l-Edyân* adlı eserinde Makdisî'ye atıfta bulunmaktadır.²⁸ Görüldüğü gibi pek çok kaynakta eser doğru şekilde müellifine nisbet edilirken sadece İbnü'l-Verdî'nin eserinde yapılan yanlışlık Kâtip Çelebi tarafından ve Damat İbrahim Paşa Kütüphanesindeki yazma nüshada da devam ettirilmiştir. En son eseri neşreden Clement

²² Şemsettin Günaltay, *İslam Tarihinin Kaynakları*, s. 91.

²³ Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam'da Düşünce ve Hayat*, çev. Fatih Tatlıoğlu, (İstanbul: İnsan yayınları, 1988), s. 167, 170.

²⁴ İlhan Kutluer, "Ebu Zeyd el-Belhî", *DİA*, V, 412.; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü 'l-Üdebâ*, (Beyrut: Dâru İhyâi't- Tûrâsi'l-Arabî, t.y.), III, 65.

²⁵ Ramazan Şeşen, *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı: Başlangıçtan XIX. yüzyılın sonuna kadar*, (İstanbul: İsar Vakfı Yayınları, 1998), s. 67.; Yâkût, *Mu'cemü 'l-Üdebâ*, s. 66-68.

²⁶ Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed es-Seâlibî, *Kitâbu 'l-Ğurer fî Siyeri 'l-Mülûk ve Ahbârihim*, nşr. ve çev. H. Zotenberg, (Paris: Imprimerie Nationale, 1900), s. 501.; Süleyman Sayar, "Makdisî'nin Çeşitli Dinler ve İslam Hakkında Verdiği Bilgiler Üzerinde Bir Araştırma", s. 90.

²⁷ Süleyman Sayar, "Makdisî'nin Çeşitli Dinler ve İslam Hakkında Verdiği Bilgiler Üzerinde Bir Araştırma", s. 90.; Minhâc-ı Sirâc el-Cûzcânî, *Tabakât-ı Nâsırî*, çev. Mustafa Uyar (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2016), s. 39, 40, 163.

²⁸ Muhammed b. Ubeydullah b. Ali Ebu'l-Meâlî, *Beyânü 'l-Edyân*, thk. Yahya el-Haşşâb, (Kahire: Câmîatü'l-Kahire, 1957), s. 16-18.; Süleyman Sayar, "Makdisî'nin Çeşitli Dinler ve İslam Hakkında Verdiği Bilgiler Üzerinde Bir Araştırma", s. 90.

Huart da ilk iki cildi Ebû Zeyd el-Belhî nisbesiyle yayınlamış, daha sonra bu hatanın farkına vararak müellifinin ismini Makdisî olarak düzeltmiştir.

1.2. Genel Görüşleri

Makdisî'nin hayatı hakkındaki bilgi eksikliği onun mezhebine dâir tam olarak ispatlanamamış genel geçer yorumların yapılmasına sebep olmuştur. Makdisî'nin mezhebi hakkında yapılan farklı bir yorumu şu şekilde aktarabiliriz:

Bizce el-Makdisî, Mu'tezilî akideye sahip bir Hanefî olabilir. Ancak buradaki Mu'tezilî nisbesi belli bir mezhebe mensubiyetten ziyade tarih görüşünü temellendirmek için belli bir yaklaşımın tercihi şeklinde değerlendirilebilir. Bu ise akli ön plana çıkaran bir bakış açısı anlamına gelir. Esasen bu noktada Mâtürîdî ve Mu'tezilî kelâm sistemlerinin birbirine olan yakınlığı da bilinmektedir. Mâtürîdî kelâm sistemi, genel çerçevesi itibariyle Mu'tezile ile Eş'arîlik arasında bir yerde bulunmaktadır. Ancak akla verdiği önem açısından kesinlikle Mu'tezile'ye daha yakındır.²⁹

Makdisî'nin Hanefî olduğuna dair elimizde net bir bilgi yoktur. Akli ön plana çıkarmak için Mu'tezilî yaklaşımı benimsediği düşüncesi dikkate alınabilir. Makdisî hakkında kesin olarak söylenebilecek tek husus onun Mu'tezilî düşüncüyü bildiği ve kelâmî görüşlerinde bu düşüncenin izlerinin sürülebildiğidir.

Makdisî'nin mezhebine dair bazı kaynaklarda rastladığımız yorumlardan biri, onun “koyu bir sünnî” olduğudur. Mu'tezilî eğilime sahip bir âlimin sünnî olarak nitelendirilmesi ve de sünnî ifadesi ile ne kastedildiği çok açık değildir.³⁰ Dolayısıyla bu ifade ispat edilmemiş bir yorum olmaktan öteye gitmemektedir.³¹ Bir başka yorum ise Makdisî'nin Zeydî eğilimde olduğudur. Onun İsmâilî olduğunu düşünenler de vardır.³² Ancak Makdisî'nin eserinde iddia edilen mezheplere dair herhangi bir karîne bulunmamaktadır. Bu ifadeler ancak isbâta muhtaç yorumlar olarak değerlendirilebilir.

²⁹ Süleyman Sayar, “Makdisî'nin Çeşitli Dinler ve İslam Hakkında Verdiği Bilgiler Üzerinde Bir Araştırma”, s. 66.

³⁰ Şemsettin Günaltay, *İslam Tarihinin Kaynakları*, s. 93.

³¹ Süleyman Sayar, “Makdisî, Mutahhar b. Tâhir”, *DİA*, XXVII, 433.

³² Camilla Adang, *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible*, s. 50.

Makdisî'nin Mu'tezilî eğilimi, Bağdat okulu ile Mu'tezilî Ebû'l-Kâsım el-Belhî el-Kâ'bî (ö. 319/931) etkisinde yetiştiği ve bizzat Kâ'bî'den ders okuduğu kayda değer bir başka husustur.³³ Kaynaklarda onun kelâmî görüşlerinde Kâ'bî çizgisinde olduğu belirtilir.³⁴ Makdisî yaratılışın başlangıcını anlattığı bölümde, bu konuda en doyurucu bilgiyi Ebu'l-Kâsım el-Kâbî'nin *Evâilu'l-Edille* adlı kitabında bulduğunu söylemektedir.³⁵ Makdisî'nin Kâ'bî etkisinde yetiştiğine dair yorumların hareket noktası onun bu ifadesi olmalıdır. Ayrıca Bağdat Mu'tezilesi'nden olan Kâ'bî ile coğrafi bakımdan Makdisî'nin yetiştiği çevre olan Sicistan bölgesinin yakınlığı da göz önünde bulundurulursa bu ilişkinin kurulması normaldir. Kâ'bî ile ne derecede etkileşimde bulunduğu tespiti zor olsa da onun kitaplarından haberdar olduğunu anladığımız Makdisî, kelâmî konularda bazen açıkça bazen de kapalı bir şekilde Mu'tezile'nin görüşlerini desteklemiştir. İkinci bölümde üzerinde ayrıntılı olarak duracağımız bu konuya örnek olarak bilgiyi “bir şeye olduğu hal üzere itikat etmek” şeklindeki tanımı, ma'dûmun şey olduğunu savunması, aslah görüşünü kabul etmesi, Allah'ın sıfatları konusundaki düşüncelerinin Mu'tezilî düşünceyle paralellik arz etmesi verilebilir. Ancak Makdisî'nin anlatımında kelâm kitaplarındaki cedelci üslup ve mezhep savunusu görülmez. Bunun sebebi kanaatimizce eserin salt kelâm kitabı olarak değil, tarih kitabı olarak te'lif edilmiş olmasıdır. Kitapta kelâm konuları mukaddime mâhiyeti taşımakta ve kelâmî konular, diğer konuları bilhassa tarihi tesis etmede sağlam bir zemin hazırlama görevi icrâ etmektedir.

Makdisî, Ehl-i Sünnet akidesinin iki büyük imamı Ebu'l-Hasen el-Eş'arî (ö.324/935-36) ve İmam el-Mâtürîdî (ö. 333/944) ile çağdaştır. Ancak eserinde bu isimlerden açıkça bahsetmemiştir. Aynı zamanda adının birlikte anıldığı ve görüşlerinden etkilendiği Kâ'bî ile eserinin kendisine atfedildiği Ebû Zeyd el-Belhî ile de yakın zamanda yaşamıştır.

Kitâbu'l-Bed' ve't-Târih'in mukaddimesinde Makdisî'nin üzerinde durduğu bazı hususlar kitabın yazılış amacı ve kelâmın tarih kitabındaki işlevi hakkında bize ışık

³³ Christian-Muslim Relations, A Bibliographical History, II, 363.; Süleyman Sayar, “Makdisî, Mutahhar b. Tâhir”, *DİA*, XXVII, 433.

³⁴ Veysel Kaya, *Felsefe-Kelâm İlişkisi Çerçevesinde İbn Sînâ'nın Kelâma Etkisi*, (Ankara: Otto Yayınları, 2015), s. 84.

³⁵ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târih*, s. 164.

tutmaktadır. Makdisî'nin belirttiğine göre bu kitap sapkın kimselerin bir takım yanlış inançlara meylederek doğru bilgidен yüz çevirmeleri, hurafeleri şîâr edinerek dinin asıl öğretilerini terk etmeleri sebebiyle inanç konusunda toplumda ortaya çıkmış birtakım sıkıntıları yok etmek niyetiyle yazılmıştır.³⁶ Yine onun ifadesiyle bahsedilen problemlerin ortadan kalkması ve hakikatin inşası amacıyla bir zât Makdisî'den bu kitabı yazmasını emretmiştir. Bunun üzerine Makdisî, kendi bulunduğu zamana yani kitabı bitirdiği yıl olan 355'e kadar yaratılışın başlangıcı ve sonuna dair konular, peygamberlerin hayatları, Arap ve Acem hükümdarları, halifeler hakkındaki rivâyetler, kıyamet alametleri ve fiten konuları ile çeşitli ümmetlerin dinlerine dair bilgileri, yeryüzündeki medeniyet (umrân) ve iklimleri ve Müslümanların yaptığı savaşlar ve fetihlere ait bulunduğu ve kendine göre doğru olduğunu düşündüğü bilgileri derlemiştir.³⁷ Adam Mez de bu beyanı destekler nitelikte Makdisî'nin, eserini İslam'ı savunma amacıyla yazdığını belirtir. O'na göre Makdisî, inkârcı ve şüphecilere karşı dini korumak amacıyla *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh'i* te'lif etmiş, vahiy ve sahih sünnetin doğru bilgi noktasında her zaman göz önünde bulundurulması gerektiğine inanmıştır.³⁸

Makdisî mukaddimede bir zâtın kendisinden kitap yazmasını istediğini belirtir. Kitabın yazılmasını talep eden kişinin kim olduğu açıkça belli değildir. Makdisî'nin "*Bana bu konuda kendisi için kitap yazmamı emretti*" ifadesinden yola çıkarak bu talebin bir devlet adamı tarafından yapıldığı kanısı mevcuttur. Bazı kaynaklar Makdisî'yi bu kitabı yazmaya iten şeyin eserin yazıldığı dönemin Sâ mânî hükümdarı olan Ebu Salih I. Mansur b. Nuh'un vezirlerinden birinin teşviki olduğunu söylemektedir.³⁹ Ancak Makdisî'nin ifadelerinde bahsi geçen zâtın ismi ya da konumuna dâir herhangi bir bilgi yoktur. Bu yorum Makdisî'nin "*bana emretti*" ifadesinden çıkarılmış zâhirî bir yorumdur. Nitekim bu kitabın yazılmasını talep eden kişi Makdisî nazarında saygın bulunan, devlet adamlığı gibi bir vazifesi olmayan âlim bir zât da olabilir. Ayrıca bu kanı eserin bir devlet adamı himayesinde yazılarak siyasi bir fonksiyon taşıdığı sonucuna ulaştırabilir ki,

³⁶ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 95-96.

³⁷ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 97.

³⁸ Adam Mez, *Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti*, çev. Salih Şaban, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2000), s. 236.

³⁹ Şemsettin Günaltay, *İslam'da Tarih ve Müverrihler*, s. 89-90.; Süleyman Sayar, "Makdisî, Mutahhar b. Tâhir", *DİA*, XXVII, 434.; Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur (GAL)*, çev. Abdulhalim en-Neccâr (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1983), III, 62.

Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh içinde barındırdığı farklı disiplinlere ait birçok bilgiyle orijinal ve son derece değerli bir eserdir. Yazılma sebebi ne olursa olsun Makdisî, yazdığı bu kitapla bir amaca hizmet etmeye çalışmıştır. O da İslam toplumunun o dönemde maruz kaldığı problemi ilmî yöntemle çözmeye çalışarak doğru bilginin yeniden inşâsına katkıda bulunmaktadır. Sâ mânî Devleti'nin karşı karşıya kaldığı problemlere bakılırsa Makdisî'nin bu eseri neden yazdığı sorusu tekrar anlam kazanacaktır. Kanımızca bu eser Batınî-İsmâîlî bir takım sapkın mezhep dâiliğine maruz kalan halkın tekrar toparlanıp dinin asıl öğretilerine sarılmalarını sağlamak amacıyla kaleme alınmıştır.

Makdisî'nin kitabını yazma amacı olarak sunduğu problemleri aşmak için neden bir tarih kitabı yazdığı sorusu üzerinde durulması gereken başka bir noktadır. Hakikati tesis etmede tarih ilminin, tarihi temellendirmede de kelâm ilminin araçsallaştırılması örneğini Makdisî'nin eserinde bulmaktayız. Tarih ilminin bilginin inşâsındaki fonksiyonu hem klasik hem de modern zamanlarda işlerliğini korumaktadır. Geleneksel tarih anlayışına özellikle İslam tarihçiliğine bakıldığında eserlerin meydana gelmesini sağlayan temel öge İslam medeniyetinin oluşumunda meydana gelen sorunlar ekseninde oluşmuştur. İslâmî tarih anlayışında öne çıkan konular geçmişi bilip şimdi ve geleceği yorumlamak, aklı geliştirmek ve ahlâkî güçlendirmek olarak özetlenebilir. Bütün bunların yanında tarih, inanç sisteminin bir parçası olarak yorumlanmıştır.⁴⁰ Makdisî'nin eseri işte bu kanıları doğrular nitelikte, yaşadığı devirde İslâm toplumunun karşılaştığı sapmayı aşma çabası olarak tarih ilminin bahsedilen işlevini esas alıp tarihi de inancın parçası kılan bir çalışma şeklinde te'lif edilmiştir.

Eserin ilk bölümünün nazar ve bilgi bahisleri ile başlayarak, Allah'ın varlığı, birliği, sıfatları, peygamberlik, yaratılış ve sem'iyâyâ dair konularla devam etmesi bir tarih kitabının neden bu konuları ihtiva ettiği sorusunu düşündürmektedir. Kelâm ilminin küllî bir ilim olması, bu niteliği ile de bütün dini ilimlere çerçeve çizmesi, aynı durumun bu kitapta yer alan konular için de geçerli olması sebebiyledir. Görülüyor ki bu mukaddimeyi Makdisî kasıtlı olarak tercih etmiştir. O, neden bu yöntemi tercih ettiğini şöyle açıklamaktadır:

⁴⁰Ayhan Bıçak, *Tarih Felsefesi*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015), s. 37-38.

Yaratılışın başlangıcına dâir görüşleri toplayınca bu konuda net bir cevap bulamadığımı farkettim. Başlangıcın nasıl olduğunu tesbit etmek açıkça mümkün değildir. Âlemin başlangıcının isbâtı ancak yaratılmış tüm varlıklardan önce de var olan bir Yaratıcı'nın isbâtıyla kanıtlanabilir. Yaratıcı'nın isbâtı da O'na ulaştıran yolları açıklamakla mümkündür.⁴¹

Makdisî böylece kitabına neden kelâmî konularla başladığını açıkça ortaya koymaktadır. Onun nezdinde tarih ilmi için bir başlangıç fikrine ihtiyaç vardır. Başlangıç için ise Yaratıcı'nın varlığı kesinlikle gereklidir. Yaratıcı'nın varlığının isbâtı da küllî bir disiplin olan kelâm ilmiyle kanıtlanabilir. Bu açıklamalara binâen Makdisî'nin eseri sadece bir tarih kitabı olarak değil, kelâm-tarih ilişkisi bağlamında geleneğimizde kelâm ilminin önemi ve işlevine dair yeni bir okuma yapmamızı sağlayacak bir eserdir.

2. ESERLERİ

Makdisî'nin günümüze ulaşan ve hayatı hakkında bilgi bulabileceğimiz tek eseri *Kitâbu'l-Bed' ve't-Tarih* olsa da o, bu eserinde yeri geldikçe yazdığı ve yazmayı planladığı ve günümüze ulaşmayan kitaplarını zikretmektedir. Nazar ve bilgi bahisleri üzerine te'lif ettiği bir kitap olan *Kitâbu'l-İlm ve't-Tâ'lîm*⁴² ile peygamber kıssaları hakkında yazdığı *Kitâbu'l-Meânî* ya da bir diğer adıyla *Kitâbu Meâni'l-Kur'ân* bu kitaplardan bazılarıdır.⁴³ *Kitâbu'l-Meânî* adlı eserini Hz. Âdem kıssasını anlattığı bölümlerde zikretmiş ve bu konuya dâir ayrıntılı bilgiye orada yer verdiğini belirtmiştir.⁴⁴ Ayrıca bu eserde güneş, ay, yıldızlar gibi varlıkların Allah'a secde edip etmediği konusunu detaylı olarak ele aldığını ifade etmektedir.⁴⁵

Makdisî, Allah'ın varlığı konusunu anlattığı bölümde isbât-ı vâcib konusunda yazmaya niyetlendiği *Kitâbu'd-Diyâne ve'l-Emâne* adlı eserini de zikretmektedir. İsbât-ı vâcib konusunu ayrıntılı olarak bu eserde işleyeceğini, bu sebeple *Kitâbu'l-Bed' ve't-*

⁴¹ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târih*, s. 97.

⁴² Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târih*, s. 103.

⁴³ Camilla Adang, *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible*, s. 49.; Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târih*, s. 221, 255, 257.

⁴⁴ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târih*, s. 255, 257.

⁴⁵ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târih*, s. 221.

Târih 'te bu konuyu genel hatlarıyla ele aldığını belirtmektedir.⁴⁶ Makdisî'nin yazmaya niyetlendiği bir başka eser de yıldızlar ve gök cisimlerini ele aldığı, muhtevâsı astroloji ilmi olan *Zikru'n-Nücûm ve mâ Yesihhu fihâ* adlı kitaptır.⁴⁷ Ayrıca O, *Kitâbu'l-Ma'dile* adını verdiği bir başka eserinde Senevîler'in görüşlerini ve inançlarının çelişkili yönlerini işleyeceğini ifade etmektedir.⁴⁸ Makdisî'nin nefis ve ruh gibi kavramlar hakkında telif ettiği *Kitâbu'n-Nefs ve'r-Rûh* da kendisinin zikrettiği eserlerindedir.⁴⁹

Görüldüğü üzere Makdisî çeşitli konularda farklı eserler vermiş ya da te'lif etmeye niyetlenmiştir. Yazmayı planladığı eserlerini tamamladığına dair bilgimiz malesef yoktur. Ancak şu bir gerçektir ki; kelâm alanında yazmayı düşündüğü eserleri eğer elimize ulaşırdı Makdisî'yi sadece bir tarihçi olarak değil, kelâmcı olarak da nitelendirme imkânımız olacaktı. Özellikle isbât-ı vâcip ve bilgi konularında müstakil bir kitap yazma girişiminin olması, Senevîler ve onların inançlarını çürütmeye yönelik eser te'lif etme çabası O'nun kelâmî konularda yetkin olduğunu göstermektedir. *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târih*'te de sıkça ortaya koyduğu çeşitli mezheplerin inançlarına dair derin bilgisi, kendisine mezhepler tarihçisi kimliği kazandırmaktadır. Ayrıca *Zikru'n-Nücûm ve mâ Yesihhu fihî* adında yazmak istediği kitap astroloji ilmine de vakıf olduğunu gösterir. Bu sebeple Makdisî, Şakir Mustafa tarafından tarih ilmi ile astroloji arasındaki bağlantıyı ilmî yöntemle kullanan müellifler arasında zikredilmektedir.⁵⁰ Bu bilgilerden yola çıkarak Makdisî'yi sadece bir tarihçi olarak nitelendirmek, O'nu sadece bir alana hasrederek diğer disiplinlerdeki bilgi birikimini yok saymak demektir.

Elimizde bulunan tek eseri *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târih*, farklı isimlerle anılmaktadır. Bunlar *Kitâbu'l-Bed'*, *Kitâbu Bed'i'l-Halk ve't-Târih*, *Kitâbu'l-Bed' ve'l-Hilka*, *Kitâbu'l-Bedv' ve't-Târih*, *Kitâbu'l-Bedvâ ve't-Tevârih*, *Târih-i Makdisî*'dir.⁵¹ Tezimizde eserin *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târih* şeklindeki kullanımını esas almaktayız. Eser altı cilt, yirmi iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm, nazar ve cedel bahisleri, bilgi konusu, akıl, his, had, delil, muâraza, illet, kıyas, nazar, ictihad gibi kavramlar, arazların hudûsu,

⁴⁶ *Christian-Muslim Relations, A Bibliographical History*, s. 363.; Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târih*, s. 129.

⁴⁷ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târih*, s. 216.

⁴⁸ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târih*, s. 140.

⁴⁹ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târih*, s. 270.

⁵⁰ Şakir Mustafa, *et-Tarihu'l-Arabî ve'l-Müverrihûn*, s. 326.

⁵¹ Süleyman Sayar, "Makdisî, Mutahhar b. Tâhir", *DİA*, XXVII, 434.

bilgiyi inkâr eden Sofistler, nazarın mertebeleri gibi konulardan oluşmaktadır. İkinci bölüm, Allah'ın varlığı, birliği hakkındadır. Bu bölümde yaratıcının varlığı kesin delillerle ortaya konmaya çalışılır. Allah'ın “ne, nasıl, kim” olduğu sorularına cevaplar aranır. O'nun birliği kanıtlanarak teşbih reddedilir. Üçüncü bölüm, Allah'ın sıfatları ve isimlerini konu edinir. Bu konularda insanlar arasında meydana gelen görüş farklılıkları ve tartışmalara yer verilir. Dördüncü bölümde, risâletin aklî delillerle doğrulanması, vahyin ve risâletin nasıl olduğu gibi hususlar yer alır. Beşinci bölüm, yaratılışın başlangıcı hakkındadır. Bu bölümde Makdisî, yaratılışın başlangıcının olduğunu delillerle kanıtlar. Başlangıç konusunda Müslümanlar dışında Felsefeciler başta olmak üzere Senevîler, Harrânîler, Mecûsîler, Hristiyan ve Yahudiler gibi farklı din ve mezheplere ait kimselerin görüşlerine yer verir. Altıncı bölüm, levh, kalem, arş, kürsî, hameletü'l-arş, melekler, onların mükellefiyeti ve üstünlükleri hakkındaki tartışmalar, sidretü'l-müntehâ, hicâb, cennet ve cehennem vasıfları ile bu konudaki görüşler, sırât, mîzân, havz ve kevser gibi ahirete dair bahisler ele alınmıştır.

Yedinci bölüm, yeryüzü ile gökyüzünün yaratılışını, güneş, yıldızlar ve ayın vasıfları ile bu varlıkların şekilleri hakkında insanların görüşlerini, güneşin doğuşu, batışı, tutulması gibi gökyüzünde meydana gelen durumlar, rüzgâr, bulut, yıldırım, şimşek gibi havada oluşan şeylerle gökkuşağı ve deprem gibi olayları konu edinir. Sekizinci bölüm, Hz. Âdem'in yaratılışı, dünyaya yayılması ve çocukları hakkındadır. Ayrıca bu bölümde Hz. Âdem'in nasıl ve nerede yaratıldığına dair ortaya atılan fikirlere, Hz. Âdem'in kıssası konusunda insanların ihtilaflarına, meleklerin ona secde etmesi, cennete girişi ve oradan çıkışı, sûreti ve vefatı gibi konulara yer verilmiştir. Ayrıca ruh, nefis, hayat gibi kavramlar da ele alınmıştır. Dokuzuncu bölümde, kıyamete kadar meydana gelecek olan olaylar, kıyamet alametleri, yeniden dirilme ve âlemin son bulacağına dair konular anlatılır. Onuncu bölüm, peygamberlerin ömürleri, ümmetleri hakkındaki hikâyelerin özet bir anlatımıdır. On birinci bölüm, Hz. Muhammed'in (sav.) peygamberliği zamanına kadar gelen Acem hükümdarları hakkındadır.

On ikinci bölüm, Ehl-i Kitab'ın inançları başta olmak üzere yeryüzündeki çeşitli din, inanış ve mezhepler hakkındadır. Hintliler, Çinliler, Türkler, Harrânîler, Senevîler, Mecûsîler, Hürremîlerin dinleri ve Câhiliye devrindeki inançlar anlatılmaktadır. On

üçüncü bölümde yeryüzünün bölümleri hakkında bilgi verilir. Çok bilinen deniz ve nehirler, Hindistan, Tibet, Türk, Rum, Berberî, Habeş devletleri ile Hicaz, Şam, Yemen, Irak, Azerbaycan, Ermenistan, Ahvaz, Fars, Kirman, Sicistan, Horasan ve Mâverâünnehir gibi İslam şehirleri ve bölgeleri anlatılır. Ayrıca Mekke ve Irak gibi faziletli yerler, mescitler, yollar ve ribatlara dair bilgiler de bu bölümde yer alan konulardandır. On dördüncü bölüm, Araplar'ın soyları ve savaşları, On beşinci bölüm, Hz. Muhammed (sav.)'in doğumu, peygamberliği ve hicrete kadar olan hayatı hakkındadır. On altıncı bölümde Hz. Muhammed'in Medine'ye gelişi ve vefatına kadar olan süredeki katıldığı savaşlar, gönderdiği birlikler anlatılır. On yedinci bölümde, Rasulullah (sav.)'in ahlakı, hayatı, özellikleri, koyduğu hükümler, yaşı, eşleri, çocukları, akrabaları, ölümü ve mucizeleri, on sekizinci bölümde, sahabenin en üstünü, ulu'l-emr, muhacir ve ensara dair bilgiler bulunmaktadır. On dokuzuncu bölüm İslam mezheplerinin görüşleri ve aralarındaki farklar hakkındadır. Yirminci bölüm, Muâviye dönemine kadar olan sürede meydana gelen olayları, özellikle dört halife dönemindeki fetihler ve savaşları konu edinir. Yirmi birinci bölüm, Emevîlerin iktidar dönemi ve bu dönemde Müslümanlar arasında cereyan eden çekişmeler, yirmi ikinci bölüm hicrî 355 yılına kadar olan Abbâsî halifeleri hakkındadır.

Kitabın içeriğinden de anlaşıldığı gibi Makdisî, başlangıçtan itibaren kendi zamanına kadar olan tüm olayları kronolojik olarak kitabında ele almıştır. O'nun tarih algısının merkezinde bir yaratıcı inancı vardır. Yaratıcı olmadan başlangıcın meydana gelmesi ve de tarihin akışı mümkün değildir. Yaratıcı'nın isbâtı da ancak kelâm ilmiyle yapılabilir. Böylelikle kelâm ilmi Makdisî'nin tarih algısındaki ilk hareket noktası olmaktadır.

Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh'in el yazması nüshaları dört adettir ve hepsi Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. Bu nüshalardan ikisi tam, biri eksik, diğeri de özet şeklinde mevcuttur. 3046 kayıt numaralı Ayasofya nüshası, 219 varaktır. Bu nüshada eserin adı *Muhtasar min Târîhi'l-Bed'* şeklinde kaydedilmiş, müellifi Ebu Nasr Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî olarak belirtilmiştir. Yazmalar arasında sadece bu özet nüshada eser Makdisî'ye nisbet edilmiştir. 918 numaralı Damat İbrahim Paşa nüshası, 226 varaktır. Ebu Zeyd el-Belhî'ye atfedilen nüsha 663/1265 tarihinde Halil b. el-Hüseyn

el-Kürdî el-Velâşcirdî tarafından istinsah edilmiştir. Clement Huart'ın esas aldığı nüsha da budur. Yusuf Ağa nüshası, 315 kayıt numaralı ve 158 varaktır. Eserin sadece üçüncü cüzünü ihtiva eden bu eksik kopyada müellif Kemalüddin Ebu Zeyd el-Belhî olarak verilmiştir. Damat İbrahim Paşa nüshasıyla aynı olan bu nüshanın müstensihi de Halil b. el-Hüseyin el-Kürdî el-Velâşcirdî'dir. İstinsah tarihi de 663/1265 şeklinde not düşülmüştür. Son olarak 701 numaralı Reisülküttap nüshası ise 233 varaktır. 1006/1598 yılında Alâuddin eş-Şa'râvî tarafından istinsah edilen bu yazmada müellif ismi belirtilmemiş, daha sonradan Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî'nin ismi not düşülmüştür.



İKİNCİ BÖLÜM

MAKDİSÎ'NİN KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ

1. BİLGİ VE VARLIK BAHİSLERİ

1.1. Bilgi

Makdisî eserine bilgi konusu ile başlar, varlık konusu ile devam eder. Ona göre bu konuları bilmek hakikati idrak etmek ve batılı ondan ayırmak için öncelikli ve gereklidir. Aksi durumda fikirlere yanlış vehimler bulaşabilir ve hakikatler karışık görülebilir. Bunun sonucunda da zan ve şüphe meydana gelebilir. Bilindiği üzere kelim kitaplarında konu sıralamasında bilgi bahsinin ardından ontoloji ve teoloji meseleleri gelmekte, konular bu bahisler üzerine temellendirilmektedir. Makdisî de bu geleneğe uyarak öncelikle, ilim (bilgi) konusunu ele almaktadır. Ona göre bilgi “bir şeye olduğu hal üzere itikat etmek”tir. (*i'tikâdü 'ş-şey' alâ mâ hüve bihi*)⁵²

Makdisî'nin bu tanımda kullandığı “itikat” kelimesi dikkate değerdir. Bilgiyi böyle bir kelime ile tarif eden ilk kişi kaynaklara göre Mu'tezilî kelâmcı Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 226/852)'tir. O'nun bilgi hakkındaki bu tanımı, daha sonra Mu'tezilî kelâmcılar tarafından “bir şeye olduğu hal üzere itikad etmek” şeklinde geliştirilmiştir. Kaynaklara göre bilgiyi bu şekilde tanımlayanlar Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/915), Ebu'l-Kâsım el-Kâ'bî (ö. 319/931), Ebu Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) gibi Mu'tezilîlerdir.⁵³

Makdisî'ye göre bilinen şey mahsus ise duyularla, ma'kul ise akılla bilinir. O, bilgiye iki şekilde ulaşıldığını düşünmektedir. Bunlar his ve akıldır. His ve akıl bütün ilimlerin kendilerine döndüğü iki asıdır. His ve aklın doğruluğuna hükmettiği şey sâbittir, yanlışlığına hükmettiği şey ise yanlıştır. Ancak bu işlemi yerine getirebilmesi için hislerin ve aklın sağlıklı olup eksiklik belirtisi olan hastalık ve noksanlıklardan uzak olması

⁵² Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târih*, s. 103.

⁵³ Muhit Mert, “Kelâmcıların Bilgi Tanımları Üzerine Bir Tahlil Denemesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 44/1 (2003): s. 45-46.

gerekir. Makdisî burada duygusal bir hastalık olarak aşk ve sarhoşluk halini de zikretmektedir.⁵⁴ Çünkü aşk kişinin duyularını, sarhoşluk da aklını örten şeylerdir. His ve akıl zarûrî olarak bulunur. Hisseden kimsede mahsûsun (*hissedilen şeyin*) hey'etinde ve suretinde herhangi bir şüphe meydana gelmediğini belirten Makdisî'ye göre, aklın bedihî olarak ortaya koyduğu şeyin tersi iddia edilemez.⁵⁵

Makdisî, sâkin olarak bilinen bir şeyin hareketli olmasının mümkün olmaması gibi zâhirde ateşi soğuk, karı da sıcak olarak algılanmanın, aynı şekilde beyaz olan bir şeyin siyah olduğuna dair bir bilginin vâkî olmasının imkânsız olduğunu zikreder. Çünkü ilim, bir şeyi olduğu hal üzere idrak etmek olup şeylerin kendi buldukları hal dışında olmamaları gerekir. Bir şey olduğu hal üzere bilinmediğinde ma'lûm olmaz. Bir şeyin özü (tabiatı) idrak edilmezse mahsus olmamış olur. Bu konuda herhangi bir ihtilaf olmadığını iki grup insan dışında tüm akıl sahipleri bilir. Birinci grup görme yeteneği olmayan kimsedir. Bu kimse hakikat olarak gördüğü şeyi takip eder ve buna muhalefet etmez. Çünkü onun sözleri sanı, zan, duyduklarını taklitten ibarettir. Bu kimseler görme duyusundaki bozukluktan dolayı doğruluğunu gözüyle görmediği bir şeyi kulağıyla işittiğinde kalbi o duyduğu şeye yönelir ve kabul eder. İkinci grup eskilerin sofist olarak isimlendirdiği inatçı, inkârcı kimselerdir. Bu kimseler de bilginin hakikatini reddettikleri için ma'lûm ve mahsus kavramlarını idrak edemezler.

Bu noktada Makdisî, eşyanın hakikatini reddeden ve bilgiye ulaşmanın imkânsızlığını savunan sofistlerin düşüncelerini çürütmeye çalışmaktadır. O, sofist lafzının mânasının “yalancı ve sahtekâr” anlamına geldiğini ifade etmekte, Aristoteles'in (ö. m.ö. 384-322) de onları inkârcı olarak isimlendirdiğini belirtmektedir. Sofistler tüm ilimleri inkâr ederek ilmin hakikati olmadığına inanmışlar, bedihî, hissî ve istidlâlî bilgiyi inkâr ederek dış dünyadaki şeylerin tıpkı rüya halindeki gibi hayal ve zandan ibaret olduğunu iddia etmişlerdir. Pek çok kimse onlarla münâzara etmekten kaçınmıştır. Çünkü onlar bütün bilgilerin aslı olan ve delile ihtiyaç duymadan elde edilen duyular ile bedihî bilgileri reddetmişlerdir.⁵⁶

⁵⁴ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 103.

⁵⁵ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 104.

⁵⁶ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 119.; Kelâmcılar, kendilerinin asıl kabul ettikleri akıl ve hissin verdiği bilgileri inkâr etmeleri nedeniyle sofistlerle tartışmayı anlamlı bulmazlar. Makdisî'nin bu konudaki

Sofistler iddialarını temellendirmek için muhaliflerine şu tenkidi yöneltmişlerdir:

Hissi ve akli siz ortaya attınız. His, kendini bile yalanlayabilir. Nitekim uzakta görülen bir şey gerçekte yakın olabilir. Aynı şekilde akli düşüncede hataya düşülebilir. Eğer akli düşünce doğru olsaydı, akli çıkarımda bulunan herkesin, her söylediği şey doğru olur ve hiçbirinde hata olmazdı. Bunun gibi şâyet nazar doğru bilgi verseydi, muhaliflerinize sizin farklı fikirde olmamanız gerekirdi. Bu durumda da muhaliflerinize karşı fikir beyan etmemeniz gerekir.⁵⁷

Makdisî'ye göre sofistlerin böyle bir düşünceye sahip olmaları nazarı kabul ettiklerini gösterir. Çünkü onların fikirlerini ispat için yaptıkları delillendirme de bir çeşit akıl yürütmedir ve bu temellendirmeye nazar yoluyla ulaşmışlardır. Dolayısıyla akli bilgiye başvurmuşlar ve bu tutumları ile savundukları asıl olan akli bilginin mümkün olmadığı ilkesi ile çelişmişlerdir. Makdisî'ye göre İslam ümmeti içinde de sofistlerle aynı düşüncede olan kimseler vardır. Bunlar nazarı reddeden ve doğru bilgiye ulaştırmayacağını düşünen mukallitlerdir.⁵⁸ Makdisî'ye göre nazar olmadan söylenen her söz yanlış ve hatalıdır.⁵⁹ Kelâmcıların sofistlere yönelik argümanlarını benzer şekilde eserinde işleyen Makdisî, bilginin imkânını savunarak duyuların ve aklın ortaya koyduğu zorunlu bilgiyi kabul etmektedir.⁶⁰

Makdisî, ilmin zıttını cehâlet olarak tanımlar. Cehâlet, bir şeyi olduğu hal üzere değil, tam tersi bir biçimde bilmektir. Ancak her bilmeyene câhil denilmez. Gerçekte câhil kişi bir şeyin tanımını ve hakkını talep etmeyi terk eden, o şeye olduğu hal üzere inanmayan demektir.⁶¹

İlim kavramını daha geniş bir çerçevede ele alan Makdisî, ilim kelimesinin anlama (*feh*m), vehim, zihin, basiret (*fatane*), yakîn, hâtır, marifet kelimelerinin taşıdığı anlamları

açıklaması, Ebu'l-Kâsım el-Belhî el-Kâ'bi'nin de asıl üzerine delil getirmenin imkânsızlığı sebebiyle sofistlerle tartışılmaması gerektiği şeklindeki düşüncesi ile benzeşmektedir. Krş. Hayrettin Nebi Güdekli, "Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşâsı", (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2015), s. 122.

⁵⁷ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târih*, s. 119.

⁵⁸ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târih*, s. 119.

⁵⁹ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târih*, s. 120.

⁶⁰ Kelâmcıların bilginin imkânı konusundaki açıklamaları hem sofistlere hem de âlemdeki gerçekliği kabul etmeyerek rüya ya da keşif yoluyla bilgiye ulaşabileceğini düşünen bâtinî yorumlara bir reddiye niteliğinde olduğu şeklinde yorumlanmıştır. Bkz. Hilmi Demir, *Delil ve İstidlâlin Mantukî Yapısı, İlk Dönem Sünnî Kelâm Örneği*, (İstanbul: İsam Yayınları, 2012), s. 47.

⁶¹ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târih*, s. 104.

kapsadığını ifade eder. İlimle meydana gelen durum, zâhiri veya bâtinî olarak bir şeyin idrak edilmesidir. Bu idrak bedihî olarak akılla, duyuların hissetmesiyle ya da içtihat, kıyas, temyiz, bahs, fikir, istidlâl gibi yöntemleri kullanmakla olur. Bu özelliklerin hepsi, ilmi idrak etmede kullanılan aletler ve ona ulaştıran yollardır. Bunlar aynı zamanda ilmi elde etmekle kullanılan alt kategorilerdir (*furûât*).⁶² Asıl olan duyu ve aklın bedihî olarak verdiği bilgidir. Akl-ı selim insan aklının ve hissini şahitliğine muhtaçtır. Aklını devre dışı bırakıp sadece hissîyle hareket eden kimse için daha sonraki aşama olan istidlâl ve araştırma yapmanın imkânı yoktur.⁶³

İlmin başlangıcı Makdisî'ye göre sadık hâtırdır. Bu da bedâhet gibidir. Hatta ondan daha güçlüdür. Ancak hâtırın doğru olması gerekmektedir. Çünkü insanın nefsinde hakikati olmayan arzu ve kötü huylar meydana gelebilir. İlmin son vardığı aşama ise yakîndir. Yakîn, hakikatin ortaya çıkması ve her türlü şüphenin yok olmasıdır.⁶⁴

Marifet, bir şeyin eyniyet ve zâtının idrakidir. Marifetin zarûrî ve müktesep olduğu şeklinde iki farklı görüş vardır. Marifet ve ilim arasındaki farka gelince; ilim bir şeyin zâtını, kendisini ve sınırını kuşatmaktır. Marifet ise o şeyin sınırları ve hakikati idrak edilmese de zâtını ve kalıcı niteliklerini idrak etmektir. İlim daha genel ve daha anlaşılırdır. Her ma'lûm ma'rufken her ma'ruf olan şey ma'lûm değildir. Allah ilimle değil marifetle bilinir. Çünkü O, ilme konu (*ma'lûm*) olamaz. Dolayısıyla yalnızca O'nun varlığının isbâtı bilinebilir. Ayrıca nitelik (*keyfiyet*) ve nicelik (*kemiyet*) O'nun varlığından nefyedilmiştir.⁶⁵

Vehim, zâhirde varlığı olmasa da, hissedilen ya da zannedilen bir şeyin suretine itikat etmektir. Gerçekte gözlerin görmediği şeyler vehmedilebilir. Küçüklük, büyüklük, sûret, renk gibi şekilsel özellikler vehimde olduğundan farklı şekilde tasavvur edilebilir. Sıfatlar ve tanımlar gibi şeklin dışında kalan özelliklere ise vehim bulaşmaz. Nefiste vehmin varlığı düşünülemez. Fehm, marifet mânasına gelip aklın kuvvetine yakın bir zihin kuvvetidir. Fetânet ise zihinle yakın mânalıdır. Makdisî, çoğu insanın

⁶² Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târih*, s. 104.

⁶³ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târih*, s. 105.

⁶⁴ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târih*, s. 105.

⁶⁵ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târih*, s. 105.

araştırmalarını bu isimlerle yapıp görüş farklılıklarını bu terimlerle ortaya koydukları için bu kavramların anlamlarını açıklamaya ihtiyaç duyduğunu zikreder.⁶⁶

Makdisî, ilimde gizli kalan şeylere ulaştıran vasıtaların tanımlarını da yapmaktadır. Fikir; bir şeyin illeti ve tanımı hakkında araştırmadır. Re'y ve istinbat aklî ve hissî konularda gizli kalan noktaların ortaya çıkmasıdır. İstidlâl ve içtihad ise “âdetin ve tabiatın yönelimi” şeklinde tanımlanmıştır.⁶⁷

Makdisî'ye göre, ilmin usulü ve elde ediliş yöntemi üç kısımdır. Birincisi bedîhî olarak elde edilen aklî bilgidir. İkincisi zarûrî olarak elde edilen hissî bilgidir. Üçüncüsü de araştırma (*bahs*) ile elde edilen istidlâlî bilgidir. Bazı kimseler bedîhî ve hissî bilgiyi gerçek mânada ilim olarak isimlendirmekten kaçınmışlardır. Çünkü bedîhî bilgide ortak bir kabul vardır ve insanların dereceleri aynıdır. Bir başka gerekçeleri de bedîhî bilginin kazanılmış olmamasıdır. Bedîhî ve hissi bilgiyi gerçek mânada ilim olarak kabul etmeyenler asıl ilmin istinbatla olduğunu iddia etmişlerdir.⁶⁸

Makdisî, sağlam bilgi edinmek için kullanılan ve bilgi edinme yollarından biri olan nazar⁶⁹ yoluyla doğru bilgiye ulaşmanın yöntemini anlatmaktadır. O, nazarda bulunacak kişi için âlimlerin belli yöntemler belirlediğini ve bunun için karşılıklı tartışma yöntemi olan cedelin kullanıldığını belirtir. Ayrıca nazarda esas alınan dört temel soruyu zikretmektedir. Öncelikle karşı tarafa düşüncesinin ne olduğu (*mâiyyetü'l-mezheb*) sorulur. Ardından delil, sonra illet istenir. Nazar, illetin doğrulanması (*tashîhu'l-illet*) ile son bulur. Soru ihbâr değildir, doğru ya da yanlış olma ihtimali taşımayıp yalnızca karşı tarafın fikrini öğrenmek ya da muhalifleri imtihan etme amaçlı sorulmaktadır. Soruların sayısının cevaplar verilir ve bu cevaplar doğruluk ya da yanlışlık ihtimali taşımaktadır. Cevap, delil istenmesi suretiyle kabul ya da reddi gerektirir. Delil illeti, illet de cevabın tasdik edilmesini gerektirir. İletin tahkikinden sonra artık hasım susturulur ve kelâm biter. Doğru bilgiye ulaşma yöntemi olan nazar gerçekleşmiş olur.⁷⁰ Makdisî, bilgiye ulaşma yollarını akıl, duyular ve istidlâl başlıkları altında anlatmaktadır.

⁶⁶ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 105.

⁶⁷ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 105.

⁶⁸ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 106.

⁶⁹ Bekir Topaloğlu ve İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: İsam Yayınları, 2010), s. 245.

⁷⁰ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 120.

1.1.1. Akıl

Makdisî'ye göre akıl doğru ile yanlışı, güzel ile çirkini birbirinden ayıran ilâhi bir güçtür. Akıl tüm ilimlerin başıdır ve kesin bilgiye yönlendirir. Akıl kelimesinin isimlendirilmesine gelince, o, kişiye gelen hâtırlara karşı onu hatadan koruyan bir bağ (ıkâl) olduğu için bu anlamda kullanılmıştır.⁷¹

Akıl kelimesi ve onun vasıfları hakkında felsefecilerin görüşlerine değinen Makdisî, Aristoteles'in *Kitabu'l-Burhân* adlı eserinden bir alıntı yapar. O, Aristo'nun akılı, "insanın kendisiyle fikir sahibi olmaya ve başkalarından ayırt etmeye (temyiz) güç yetirdiği, tikel şeylerden öncüller, bu öncüllerden de kıyaslar meydana getirdiği bir güç" olarak tanımladığını belirtir. Makdisî, Aristo'nun bir başka kitabı olan *Kitabu'l-Ahlâk*'ta yaptığı akıl tanımını ise "çeşitli erdemlerden alışkanlıklar yoluyla insanda oluşan ve bunun sonucunda insanda yerleşmiş bulunan bir meleke ve huydur." şeklinde tanımladığını aktarır. Aristo'nun akıl tanımlarına devam eden Makdisî'nin ifadesine göre O, *Kitabu'n-Nefs* adlı eserinde diğer iki kitabında yaptığı tanımlardan farklı olarak akılı heyûlânî, faâl ve müstefâd akıl olarak üç kısma ayırmıştır. Makdisî ayrıca akıl hakkında onun "nefis" ya da "Allah" olduğu şeklinde iddiaların bulunduğunu da kaydeder.⁷²

"Akıl doğuştandır, edeb ise kazanılmıştır." sözüne dikkat çeken Makdisî, akıl kelimesinin farklı bir kullanımı olduğunu, bazı insanların akılı, onun fiillerinin adlarıyla isimlendirdiğini belirtir. Ancak bu durum, akıl kavramının anlamını daraltmaz. Nitekim kitap tasnif edenlerin eserlerine "öncekilerin haberleri", şiiirlerine de "onların akılları" denmektedir. Makdisî, kadîm felsefecilerin söyledikleri sözlere muhalefet edilmediğini belirtir. Onlara göre heyûlânî akıl, nefis cevherinin özüdür, aklın hissi nefsin hissinden üstündür. Aklın rütbesi cevherlerin mertebesinden yüksek, Allah'ın mertebesinden düşüktür. Ancak Allah'a en yakın mertebe akıldır. Makdisî, son olarak Müslümanların aklın tanımını şöyle yaptıklarını kaydetmektedir: Akıl diğer canlılarda olmayıp sadece insana has bir özelliktir. O, süflî âlemde (*ay altı âlemi*) mürekkep olarak sadece insanda bulunmaktadır.⁷³

⁷¹ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târih*, s. 106.

⁷² Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târih*, s. 107.

⁷³ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târih*, s. 107.

Makdisî, ayrıca tab' (*fitrat*) görüşünü benimseyenlerin düşünce ve delillerine yer vermektedir. Bu grup tab'ın delil olduğunu savunmakta ve tab'ın delilinin aklî delilden daha güçlü olduğunu düşünmektedirler. Onlar tab'ın kendine uyan şeyleri benimseyip nefret ettiği şeylerden uzak durmasını bu yargının delili olarak sunarlar. Allah akılı yarattığı gibi tab'ı da yaratmıştır. O'nun gereksiz, faydasız ve hikmetsiz bir şey yarattığı düşünülemez. Akıl iyilik ve kötülük noktasında hüküm vericidir. Akıl bir şeyin güzel olduğuna hükmettiği gibi o şeyi çirkin de bulabilir, daha önce doğru olduğuna hükmettiği bir şey hakkında hüküm değiştirerek o şeyi hatalı görebilir. Tab' ise aklın aksine tatlı bir şeyi acı bulmaz ya da acının tatlı olduğuna hükmetmez. Bir şeyi olduğu halden farklı şekilde görmez.⁷⁴

Makdisî, bu görüşün tam zıttını düşünerek aklî delilin üstün olduğunu savunanların açıklamalarına da yer vermektedir. Onlara göre tıba' (*tab'*) ancak his ve dokunduğu şeyi bilir, onun aslını âdet ve avarızlar (*hastalıklar*) değiştirebilir. Onlar tab'ın bazı zamanlar kendisinin hoşlanmadığı şeylere meylettiğini, zaman zaman da meylettiği şeyden hoşlanmama ihtimalinin olduğunu söylemektedirler. Ayrıca tab'ın hüsün ve kubuh ile ilgili meseleleri ayırıştırma noktasında yetkin olmaması, onun akıl karşısında eksik olduğunu gösteren bir başka örnektir. Akıl ise istidlâl yoluyla hüsün ve kubuh hakkında karar vericidir. Makdisî'ye göre iyinin iyi, kötünün de kötü olduğuna tab'ın değil aklın karar verici olması hikmet gereğidir.⁷⁵

“Aklın neyle bilindiği” sorusunun cevabını verecek olan da onlara göre aklın kendisidir. Çünkü akıl asıldır, bedîhatın kendisidir ve istidlâlî ilimlerin kaynağıdır. His ise hissîn kendisiyle bilinir. Çünkü his tabiattır. Ancak Makdisî, aklın akılla bilinmesinin sonsuzluğa sebebiyet verdiğini düşünmektedir. O'na göre bir şey bizâtihi kendisiyle bilinemez. Aklın ilimlerin kaynağı ve başı olduğu apaçık bir gerçektir. Makdisî, aklın delâletiyle nefsin ve âdetin delâletlerinin asla döndürmek suretiyle birbirinden ayrıldığını söylemektedir. Çünkü fer' asla benzer. Eğer benzemezse onun fer'i olmaz. Aklın hüccet oluşunun gerekliliğinin delillerinden birisi de insanların hepsinin akılı yüceltmeleri, akıllı

⁷⁴ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târih*, s. 107.

⁷⁵ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târih*, s. 107.

kimseleri övmeleri ve üstün görmeleridir. Makdisî, açıkça belirtmese de kapalı olarak aklın hüccet oluşunu tab'ın hüccetinden daha üstün gördüğünü ifade etmektedir.⁷⁶

Makdisî, aklî hükümleri üçe ayırmıştır. İlk sırada gelen vâcip hüküm olup, akıl yoluyla ve onun delillendirmesiyle bulunan bilgidir. Binanın bânisinin olması, yazının kâtibinin olması gerektiği gibi her meydana gelen şeyin yaratıcısının olduğuna dair bilgimiz ya da bir artı birin iki etmesi gibi bilgiler vâciptir. İkinci hüküm mümteni' ya da müstehil hükümdür. Yazarsız kitabın, yaratıcı olmadan oluşun meydana gelmesi türünden hükümler bu kapsamdadır. Bu hükmü akıl gerekli görmediği gibi zihin tasavvur edemez, tab' da onda karar kılamaz. Aklın üçüncü hükmü ise mümkün olandır.⁷⁷ Bu hüküm câiz ya da mevhum olarak isimlendirilir. Câiz hüküm, aklın varlığını ya da yokluğunu mümkün gördüğü hükümdür. Eski kavimlerin varlığı ya da uzak ülkeler hakkında anlatılan hikâyeler bu hükmün örneklerindedir.⁷⁸

1.1.2. Duyular

Makdisî, duyu organlarının (havâs) işlevini etkileşimi sağlamak için hazırlanmış âletler ve vasıtalar olarak tanımlamaktadır. Allah duyu organlarını bu amaç için yaratmıştır. Makdisî, duyu organlarının algılama sürecini açıklamaktadır. Buna göre duyu organı herhangi bir cisimle temas ettiğinde, o cismin kabulü ölçüsünde ona etki eder, hissedilen şey de duyu organının tesir ettiği miktara göre bunu kabul eder. Bu etkileşimin devamında nefis söz konusu hisleri kalbe yönlendirir, ardından kalpte bu his yerleşir. Sonra fehm, vehm, zan, marifet gibi ilim çeşitleri hisle çatışmaya girer. Akıl onun hakkında araştırma yapar ve hissî ayırt eder. Akıl onun doğru olduğuna hükmederse bu his kesin bilgi ifade eder, yanlış olduğuna hükmederse de his yanılmış olur.⁷⁹

Makdisî, beş duyu organını tanıtmaktadır. Ona göre bir topluluk duyu organlarının dört olduğunu söylemektedir, bunlar tat alma duyusunu dokunma duyusuna dâhil

⁷⁶ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târih*, s. 108.

⁷⁷ Makdisî'nin genelde kelâmî konularda, özelde ise aklın hükümlerini sınıflandırmada Kâ'bi'yi esas aldığı ve bu tasnifin Aristo'nun zorunlu-mümkün-inkânsız ayırımına dayandığı şeklinde de yorumlanmıştır. Bkz. Veysel Kaya, *İbn Sîna'nın Kelâma Etkisi*, s. 84.

⁷⁸ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târih*, s. 109.; krş. Hilmi Demir, *Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı*, s. 39.

⁷⁹ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târih*, s. 108.

etmişlerdir. Makdisî duyu organlarının altı olduğunu söyleyenlerin olduğunu ve bu kimselerin kalbin fiilini altıncı his organı olarak düşündüklerini ifade etmektedir. O, duyu organlarının varlığını kabul etmenin esas olduğunu, duyuların sayısında farklılaşmanın önemli olmadığını düşünmektedir. İnsanlardan bazıları duyu organlarının durumunun değişmesi sebebiyle onların fiillerinin gerçekleşmesini reddederler. Bu konuda kılıca bakıldığında yüzünü olduğundan uzun görmesini ya da duran kişinin yürüdüğünü zannetmesini örnek verirler. Bu örnek Makdisî'ye göre inatçı ve vehim sahibi kimselerin görüşüdür. Çünkü bu değişimler görme duyusundan başka bir duyuda olmaz.⁸⁰

1.1.3. İstidlâl

1.1.3.1. Delilden Medlûle Ulaşma

Makdisî'nin yer verdiği önemli tabirlerden biri delil kavramıdır. O, delili “arzu edilen şeye işaret eden, maksuda dikkat çeken, kendisiyle medlûle ulaşılan şey” şeklinde tanımlamıştır. Delil, bir şeyin doğruluğunu gösterdiği gibi yanlışlığını da gösterebilir. Kavramın örneklendirmesine gelince, Allah yarattıklarının, Hz. Peygamber (sav.) ümmetinin delilidir.⁸¹

Makdisî, delili “kendisine delâlet eden şeye (*medlûl*) çeşitli yönlerden uyumlu olan” şeklinde de açıklamaktadır. Bir bütüne ait parçayı gördüğümüzde o parçanın bütüne işaret etmesi buna örnektir. Parçanın bütüne bitişik ya da ayrı olması fark etmez.⁸² Makdisî'ye göre delil medlûlüne bazı yönlerden uygun olmayabilir.⁸³ Örneğin duyulan bir ses, ses çıkaran birinin varlığına işaret eder. Ancak ses çıkaran kişi çıkardığı sese benzemez. Herhangi bir fiil kendisine benzemeyen bir fâile işaret edebilir. Aynı şekilde duman ateşe delâlet ettiği halde ona benzemez. Makdisî, birçok yönden farklı olsalar da delille medlûlün mutlaka bir yönden birbirlerine benzemesi gerektiği iddiasını bu örneklerle reddetmektedir. Delille medlûl arasında münasebet olmadığı takdirde

⁸⁰ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târih*, s. 108.

⁸¹ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târih*, s. 110.

⁸² Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târih*, s. 112.

⁸³ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târih*, s. 112.

benzerlik ve ilişki kalkar. Delilin medlûl ile taalluku ortadan kalktığında ona delil olması mümkün olmayacaktır.⁸⁴

1.1.3.2. İletten Ma'lûle Ulaşma

Makdisî illeti, gerektirici sebep (*es-sebebu'l-mûcib*) şeklinde tanımlayıp aklî ve şer'î olarak ikiye ayırmaktadır. Şer'î illet bir şey üzerine târi olup onun hükmünü değiştiren şeydir.⁸⁵ Aklî illet ise, ma'lûlünden önce olmayandır. Makdisî, hareketli kişinin hareketini aklî illete örnek olarak vermektedir.⁸⁶ Makdisî, illet kelimesinin birçok kişi tarafından tanım (*had*) anlamında kullanıldığını kaydeder. İleti had anlamında kullanan kelimcilerin olduğu da ifade edilmiştir.⁸⁷

Makdisî delille illet kavramları arasındaki farka dikkat çekmektedir. Ona göre delil bir şeye götüren ya da işaret eden şeydir. İlet ise ma'lûlü gerekli kılan ve onu meydana getirendir. Bir şeye illetiyle değil, deliliyle ulaşılır ve şey deliliyle bilinir. İlet ise kendisine ulaşılan ve delille bilinen demektir. Delil yok olduğunda, o şeyin medlûlü yok olmaz. Ancak illet yok olursa ma'lûlü da ortadan kalkar. İkisi arasındaki bir diğer fark da şudur: Bir şeye dair deliller farklılaşabilir ama o şeye dair illet tektir. İlet olmaksızın şeyin varlığı mümkün iken, delili olmadan bir şeyin varlığı imkânsızdır.⁸⁸

1.2. Varlık

Makdisî, varlığın taksimini yaparak şey, cisim, araz, cevher gibi ontolojinin temel kavramlarını açıklamaktadır. Onun tanımına göre şey, cevhere ve araza verilen, aynı zamanda bedâhet, his ve istidlal ile idrak edilen, hali hazırda bulunan ya da daha sonra meydana gelecek olan varlıklar için kullanılan genel bir isimdir. Şey, ma'lûm (*bilinen*), mezkûr (*zikredilen*), mevcut olan ve kendisinden haber verilen olup⁸⁹ mevcut, mâ'dum,

⁸⁴ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târih*, s. 113.

⁸⁵ Tuncay Başoğlu, "Hicrî Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları" (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2001), s. 28. Tuncay Başoğlu tezinde elimizde bulunan illet tanımlarının en erken hicrî dördüncü asra ait olduğunu belirtmiş, bu bağlamda illet kavramına yer veren ilk müelliflerden Makdisî'nin tanımını da zikretmiştir.

⁸⁶ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târih*, s. 110.

⁸⁷ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târih*, s. 111.; Başoğlu, "Hicrî Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları", s. 27.

⁸⁸ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târih*, s. 112.

⁸⁹ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târih*, s. 113.

kadîm ve hâdis olan tüm varlıkların genel adıdır. Makdisî, bu tanıma göre ma'dûmun da kendisinden haber verilen olması bakımından “şey” kapsamına girdiğini söylemektedir.⁹⁰ Dolayısıyla ma'dûmu, ma'lûm ve mezkûr olarak tarif etmektedir. Makdisî'nin bu ifadeleri Kâ'bî tarafından da aynı şekilde dile getirilmiştir. O, ma'dûmu şey, ma'lûm ve mezkûr olarak tanımlamıştır.⁹¹

O, ma'dûmun şey olduğunu inkâr eden grupların delillerini de aktarır. Onlar şeyi, “müsbet ve mevcut olan” şeklinde tanımlamışlardır.⁹² Çünkü ma'dûm, mevcut ve müsbet olanları içine aldığı gibi tüm eşyayı kuşatan bir tabirdir. Ayrıca ma'dûmu inkâr edenlere göre müsbet ve mevcûdun çelişigi (تقيض) yoktur. Onlara göre şey, ma'lûm olursa onun zıttı olarak meçhul bulunabilir. Bazıları ise şeyin tanımının müsbet olduğunu, “la gayr” ve “la şey” tabirlerinin menfî olduğunu iddia etmişlerdir. Dolayısıyla ma'dûm, müsbet olmayan şey demektir. Bu hususta delilleri ise, “İnsan düşünmez mi ki, daha önce hiçbir şey değilken biz onu yaratmışızdır?”⁹³, “Gerçek şu ki, insanın yaratılış tarihinde henüz anılan bir şey olmadığı bir dönem gelip geçmiştir”⁹⁴ âyetleridir. Bu âyetlerde insanın yaratılmadan önce bir şey olmadığı, dolayısıyla ma'dûmun şey olmadığı beyan edilmektedir.⁹⁵

Makdisî'ye göre şey vücûddan önce anılır. Ma'dûm'a şey demeyenler, şey lafzını kullanmak için varlığın meydana gelmesini şart koşmuşlardır.⁹⁶ Onlar ismin müsemmânın önüne geçmesinin imkânsız olduğunu düşünmektedir. Ancak Makdisî bunun özel isim (*hâs*) için geçerli olduğunu, genel isimlerde ise ismin müsemmânın önüne geçmesinin câiz olduğunu düşünmektedir. Çünkü dünyada meydana gelmemiş durumlar ya da insan ve hayvanların isimleri var olabilir.⁹⁷ Dolayısıyla Makdisî'ye göre

⁹⁰ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târih*, s. 141.; Çağfer Karadaş, *Bakillâni'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, (Bursa: Arasta Yayınları, 2003), s. 27.; Çağfer Karadaş, *Kelâm Düşüncesinde Evren ve İnsan*, (Bursa: Emin Yayınları, 2011), s. 18. Çağfer Karadaş eserlerinde Makdisî'yi Mu'tezilî tarihçi olarak nitelendirmiştir.

⁹¹ Yunus Kaplan, “Horasan Mu'tezilesi ve Ebu'l-Kâsim el-Kâ'bî'nin Hayatı”, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2006), s. 93.

⁹² Çağfer Karadaş, *Bakillâni'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, s. 27.

⁹³ Meryem, 19/67.

⁹⁴ el-İnsan, 76/1.

⁹⁵ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târih*, s. 113.

⁹⁶ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târih*, s. 113.

⁹⁷ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târih*, s. 114.

bir varlığa isim vermek için onun var olması gerekmediği gibi, bir varlığa şey demek için de onun mevcud olma şartı aranmamalıdır.

Mevcûdun zıttı ma'dûm, müsbetin zıttı ise menfidir. Ancak şeyin zıttı “la şey” değildir. Çünkü menfi ve ma'dûm nefyedilen ve var olmayan iki şeydir. “La şey” yokluk ile vasıflanamaz. Makdisî, ma'dûm hakkında “bilinen ve kendisine güç yetirilendir, bunun dışında başka bir şey değildir” şeklinde açıklama yapmaktadır.⁹⁸

Makdisî cismi, uzun, geniş, derin olan parçalardan (*eczâ*) ve boyutlardan (*eb'âd*) oluşmuş, mekân tutan ve arazları taşıyan varlık şeklinde tanımlar. Cisimler asla arazlardan hâli olamazlar. Bir grup, cismin bu sıfatlarla mevsuf olduğunu inkâr etmektedir. Ancak Makdisî, bu inkârı reddederek onlara cisim ile bu sıfatlara sahip olmayan arasındaki farkın ne olduğunun sorulması gerektiğini söylemektedir.⁹⁹ Makdisî'nin cisim tanımı, Ebu'l-Hüzeyl el-Allaf başta olmak üzere Mu'tezilîlerin genel olarak tercih ettiği cisim tanımına uymaktadır.¹⁰⁰ O, cisim konusunda Hişam b. Hakem'in (ö. 179/795) “kendi başına kâim olan” şeklindeki tanımını aktarır. Makdisî'ye göre cisim lügatte sert ve yoğun olan şeydir. Bu yüzden vücûdu büyük kimse için cisim kelimesinden türemiş, cüsseli anlamına gelen “cesîm” kelimesi kullanılır.

Makdisî, arazı “kendi başına kâim olmayan, ancak bir cisimde bulunan şey” şeklinde tanımlar. Âlemde cevherin olmadığını, tüm şeylerin bir araya gelmiş arazlar olduğunu düşünen bir grup cevheri de araz olarak tanımlayarak her şeyin cisim olduğunu düşünmektedir.¹⁰¹ Çünkü cismin ve arazın tanımı dışında kalan şey vehmedilemez. Aynı şekilde bilginin en alt seviyesi olan zanda dahî tasavvur edilemez. Onlar cevheri tıynet, madde, heyûlâ, cüz, unsur ve ustukus olarak isimlendirmişlerdir.¹⁰²

⁹⁸ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târih*, s. 114.

⁹⁹ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târih*, s. 114.

¹⁰⁰ Cisim kavramının tafsilinde farklılık olsa da genel olarak Mu'tezile alimleri cismi “uzun, geniş, derin olan ve parçalardan meydana gelen şey” şeklinde tarif ederler. H. Bekir Karlığa, “Cisim”, *DİA*, VIII, 30.

¹⁰¹ Bu görüşü savunanlar arasında Dırâr b. Amr zikredilebilir. Nitekim Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'nin nakline göre Dırâr b. Amr şöyle demiştir: “Cisim birleştirilmiş ve bir araya getirilmiş arazlardır. O, bu şekilde kâim ve sâbit olur.” Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, *Makalâtü'l-İslâmiyyin ve İhtilâfu'l-Musallîn*, çev. Ömer Aydın, Mehmet Dalkılıç, (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2005), s. 248.

¹⁰² Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târih*, s. 114.

Makdisî, eserinde bölünemeyen parça (*el-cüz' ellezî lâ yetecezze'*) hakkındaki görüşlere de yer vermektedir. O'nun verdiği bilgiye göre insanların çoğu bölünemeyen parçanın bölünemeyecek derecede küçük olana kadar bölünebilir olduğu görüşündedir. Bölünemeyen parçanın üçte biri, dörtte biri ya da yarısı olmaz. Eğer cisimlerin bölünemeyen parçası olmasaydı, onların sonu gelmez, bir şey başka bir şeyden büyük ya da küçük olmazdı. Makdisî, Nazzâm (ö. 231/845), Hişam b. Hakem'in bölünemeyen parçanın sonsuza kadar bölündüğü görüşünde olduklarını aktarmaktadır. Onlara göre bölünemeyen parça sadece vehmedilen bir şeydir. Makdisî, bölünemeyen parça fikrini benimseyenler arasında Hüseyin en-Neccâr'ı (ö. 230/845) zikreder. Ancak O'na göre bölünemeyen parça vehmedilebilecek bir şey değildir.¹⁰³

Makdisî, bölünemeyen parçanın görülebilmesi ve renk, hareket, sükûn gibi arazların ona hulûl etmesi konusunda iki yönelim olduğunu belirtir. Bir grup bölünemeyen parçanın görülebileceğini, bir başka grup ise görülemeyeceğini düşünmektedir. Makdisî, Müslümanlar dışında bu konuda görüş beyan eden felsefecilerin sözlerine de yer vermektedir. Bazı felsefeciler bölünemeyen parçanın dört unsurdan önce görülebildiğini, bunun dışında âlemin kendisinden meydana geldiği, en küçük unsur olan başka bir unsurun hiçbir zaman bölünemediğini iddia etmişlerdir. Aristoteles bil-kuvve bölünmenin sonsuza kadar olduğunu, bil-fiil bölünmenin ise sonlu olduğunu söylemektedir.¹⁰⁴

Makdisî, Müslümanların zamanı “feleğin hareketi” veya “fiiller (*hareketler*) arasındaki aralık” şeklinde tanımladığını belirtir. Eflatun (ö. m.ö. 427/327), zamanın vehimde oluş olarak görülebileceğini söyler. Aristo'nun *es-Sema'üt-Tabî'î (Fizik)* adlı kitabından nakledildiğine göre Eflatun dışındaki kadîm filozoflar zamanın sonsuzluğuna inanıyorlardı. Makdisî'ye göre mekân, arazların üzerinde bulunduğu şeydir, cisim mekâna dayanır ve onu çevreler. Makdisî mekân konusundaki bu açıklamasının, Aristo'nun mekân tanımıyla benzeştiğini düşünmektedir. O, mekânı “içinde bulundurduğu şeye temas eden muhtevanın son noktası” şeklinde tanımlamıştır.¹⁰⁵

¹⁰³ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 115.

¹⁰⁴ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 115.

¹⁰⁵ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 116.

Makdisî, halâ ve fezâ konusunda ise şunları söyler: “Bir grup âlemde halânın (*boşluk*) olmadığını, başka bir grup ise cisimlerin halâdan ayrı olamayacağını belirtir. Halâ ve fezânın aynı şey olduğunu söyleyenler de vardır. Bunların farklı olduğunu söyleyenlere göre halâ cisimdeki boşluk, fezâ ise sonsuz olarak halâyı içine alan şeydir.”¹⁰⁶ Makdisî esasında burada halâ konusunda fikir ayrılığında olan Basra ve Bağdat Mu'tezililerinin düşüncelerini dile getirmiş ancak kendi fikrini belirtmemiştir. Bu bilgiden hareketle onların halâ konusundaki ihtilafına da değinmek gereklidir. Çünkü Basra Mu'tezilîleri âlemde halânın olduğunu düşünürken, Bağdatlılar bunu reddetmektedir. Halâyı kabul etmeyenler arasında Bağdat Mu'tezile ekolünde öne çıkan bir isim olan Kâ'bî'nin bu konuda açıklamaları bulunmaktadır. Kâ'bî'ye göre atom, arazları olan ancak boyutları bulunmayan cevher demektir. Ona göre halânın ontik bir gerçekliği yoktur, dolayısıyla ölçülemez ve algılanamaz. Örneklendirmek gerekirse bir kavanozun içinde su donarsa, buz çatlar. Çatlamanın sebebi kavanozun içinde boşluk bulunmamasıdır. Halâyı kabul Basra Mu'tezilîleri ise atomu arazsız ve boyutlu kabul ederler. Onlar hareketin oluşumunu boşluğun olmasına bağlamaktadırlar.¹⁰⁷

Bunun yanı sıra Makdisî mevcûd, isim, vasıf, sıfat, irade, söz, mâna, hareket, sükûn gibi çeşitli kavramların tanımına yer vermektedir. Mevcûd ilim, his ya da vehim yoluyla sâbit olan olup şeyin esas mânasıdır. İsim, cinsini belirleyerek müsemmâya delâlet eden şeydir. Sıfat, bazı durumlarda isim gibidir ancak sıfatın tanımındaki en önemli özellik âlim kişide ilim sıfatının olması gibi nesnede bulunandan haber vermesidir. Makdisî, sıfatla vasıf kelimelerinin farklı olduğunu düşünen grupların tanımlarına yer verir. Onlara göre sıfat, vasıflanan şeyden (*mevsuf*) asla ayrılamaz. Vasıf ise onlara göre yalnızca vafeden kişinin sözüdür. İrade, insanın kalbinde gizlediği fiil, söz ve harektir. Söz, konuşan kişinin diliyle ortaya çıkardığı şeydir. Mâna, kalbin lafız ile ortaya çıkan şeye bağlanmasıdır. İbn Küllâb (ö. 240/854 (?)) sözün mânasının sözün ta kendisi olduğunu düşünerek sözle manâyı aynı tutmuştur. Ancak Makdisî, sözle manânın farklı olduğunu söylemektedir. Hareket, yok oluş ve bir yerden başka bir yere geçiştir (*intikâl*). Hareketin zâtî ve mekânî olmak üzere iki çeşidi vardır. Hareketi

¹⁰⁶ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 116.

¹⁰⁷ Hatice K. Arpaguş, “Bağdat Mu'tezile Ekolü: Kâ'bî Örneği,” *İslam Medeniyetinde Bağdat (Medînetü's-Selâm) Uluslararası Sempozyum*, 2(2011): s. 174, 175.; Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâilerin Kelâm Sistemi*, (İstanbul: İsam Yayınları, 2011), s. 193.

farklılaşma ve değişim şeklinde tanımlayanlar da olmuştur. Sükûn ise hareketin tam tersine karar kılmak ve sebât etmek demektir.¹⁰⁸

Eşyanın zıttıyla bilindiği düşüncesini reddeden Makdisî'ye göre bir şeyi bilmek, tanım ve delilleriyle olur. Şeyler zıttına değil cinsine ve nev'ine delâlet eder, ancak iki zıt bir araya gelmez. Bir şeyin sıhhatinde zıttının fesadı vardır. Tezat ancak varlıklar arasında meydana gelir. Makdisî, “cismin zıttı *la cisim*, şeyin zıttı *la şeydir*” görüşünü reddetmektedir. Çünkü zıtlar birbirini nefyeden şeylerdir. “Zıtlık konusunda örnek olarak siyah ile beyaz, kadîmle hâdis örnek verilir. Kadîm başlangıcı olmayan, hâdis ise ezeli olmayıp başlangıcı bulunandır.¹⁰⁹

1.2.1. Cevher ve Arazların Hudûsu

Makdisî'ye göre arazların hudusunu ve cevherin arazdan ayrılamayacağını bilmek yaratılanlara ve yaratma fiiline doğrudan delil olduğu için çok önemli bir konudur.¹¹⁰ Arazların hudûsuna dair bilgi nefiste öncelikli olan bilgilerdendir.¹¹¹ O'na göre arazların varlığını inkâr eden kimse, apaçık mahsusla anlaşılabilir şeyleri reddetmektedir. Şöyle ki cisimler üzerindeki renklerin değişimi, beyaz bir şeyin kararıp siyah olması gibi değişim gözle bile fark edilir. Bu durumda arazları inkâr eden duyularının verdiği bilgiyi de reddetmiş olmaktadır. Araz denilen varlıklar sıcaklık, soğukluk, ıslaklık, kuruluk, yumuşaklık, sertlik, hareket, sükûn, ictimâ, iftirak, tatlar, hoşlanılan ve nefret edilen şeyler gibi cevherlerden ayrılamayan hallerdir. Ayrıca insan nefsinde bulunan sevgi, nefret, irade, özlem, korkaklık, cesaret, kuvvet, zayıflık, gençlik, yaşlılık, uyku, uyanıklık, açlık ve tokluk gibi durumların hepsi arazdır. Arazlar cisimlerin üzerinde meydana gelir ve ortaya çıktıktan sonra yok olabilir.¹¹² Makdisî, arazın cisimden farklı olduğunu şöyle açıklar:

¹⁰⁸ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 116.

¹⁰⁹ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 117.

¹¹⁰ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 118.

¹¹¹ Bekir Topaloğlu, Makdisî'nin arazlarla ilgili aktardığı bu görüşünün kendisinden yaklaşık bir buçuk asır sonra Gazzâlî (ö. 505/1111) tarafından da benzer şekilde ifade edildiğine dikkat çekmektedir. Bekir Topaloğlu, *İslâm Kelamcılarında ve Filozoflara Göre Allah'ın Varlığı, (İsbât-ı Vâcib)*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1998), s. 85.

¹¹² Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 117.

Cismin özü (aynı) kalıcıdır. Hurma tanesi olgunlaşmadan önce yeşildir, daha sonra sarıya dönüp yeşil hali yok olur. En son olarak tane kızarır ama özü hep aynı kalmaktadır. Değişim yalnızca görünüşündeki renktedir. Genç bir kimsenin yaşlanması, yaşayan birinin ölmesi de buna örnek verilebilir.¹¹³

Arazların hâdis mi kadîm mi olduğu bir başka tartışma konusudur. Makdisî arazların hâdis olduğunu duyu organlarıyla delillendirir. Arazların yokken var oldukları, varken de daha sonra yok oldukları duyu organlarıyla gözlemlenmektedir. Bu durum tıpkı bizim varlığımız gibi arazların varlığının hâdis olduğunu gösterir. Cevherler bir arada bulunurken ayrışabilir. Ayrı buldukları zaman da bir araya gelebilirler. Cevherler kendi başlarına bir araya gelemezler. Onları bir araya getirecek etken arazlardır. Bu görüşü esasında Kâ'bi'nin cismin oluşumu hakkındaki görüşüne dayanır. Zira ona göre cevherlerin boyutu yoktur. Bir boyuta kavuşması için başka bir cevherle bir araya gelmesi gerekmektedir. Bu da iki cevher arasında te'lif arazının oluşmasını gerekli kılar. Dolayısıyla cevherler cisim oluşturmak için arazlara muhtaçtır.¹¹⁴ Bu noktada Makdisî sebr ve taksim yöntemiyle de örneklendirme yapmaktadır. Şöyle ki;

Cevherler ya kendi başlarına ya da başka bir etken ile bir araya gelirler.

Şâyet kendi başlarına bir araya gelirlerse (*ictimâ*) bu teselsüle götürür. Ancak teselsül batıldır.

Onların bir araya gelmesi için başka bir etken gereklidir, o da arazdır.¹¹⁵

Makdisî, Mu'tezilî kelamcı Nazzâm tarafından ortaya atılan ve öğrencisi Câhız (ö. 255/869) tarafından da savunulan, kümûn ve zuhûr teorisini reddetmektedir.¹¹⁶

1.3. Yaratılış

Makdisî, yaratılış konusunda temelde iki görüş olduğunu belirtir. Birinci grup âlemin hâdis olup bir yaratıcı tarafından yaratıldığına, diğer grup ise âlemin ezeli olduğunu savunarak herhangi bir yaratıcı olmadan meydana geldiğine inanmaktadır. Makdisî öncelikle Yaratıcı'ya inananların âlemin yaratılma amacına dâir beyan ettikleri görüşleri

¹¹³ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 118.

¹¹⁴ Abdüssamet Sarıkaya, "Ebü'l-Kâsim el-Kâ'bi'nin Bilgi Anlayışı", (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2018), s. 25.

¹¹⁵ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 118.

¹¹⁶ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 118.

sıralamaktadır. Buna göre bir grup kimseler Allah'ın âlemi cömertliği ve rahmetinden ötürü yarattığını söylemiştir. Bir başka grup ise mahlûkâtı faydalandırmak için yarattığını düşünmektedir. Âlemin Allah tarafından kullarına emir vermek ve onları sakıncalı şeylerden uzaklaştırmak amacıyla yaratıldığını düşünenler de vardır. Bazı kimselere göre ise Allah, mahlûkâtı kendisinin bilinmesi ve şükrederek O'na dua etmeleri için yaratmıştır. Son olarak Allah'ın dilediği gibi her şeyi yaratabileceğini ifade ederek âlemin yaratılışı konusunda herhangi bir görüş beyan etmeyen gruplar da bulunmaktadır¹¹⁷

Makdisî ise âlemin hakîm bir zât tarafından yaratıldığını ifade ederek hikmet sıfatına vurgu yapmaktadır. Allah âlemi herhangi bir fayda ya da zarara binaen değil hikmeti gereği yaratmıştır. Yaratıcı hikmet sahibi olduğu için O'ndan gereksiz ve boş fiiller ortaya çıkması mümkün değildir.¹¹⁸

Âlemin bir yaratıcı tarafından var edildiğine inananların görüşlerinden sonra, onun ezeli olduğunu ve bir yaratıcı olmadan meydana geldiğini iddia edenlerin gerekçeleri aktarılmaktadır. Makdisî'ye göre inkârcıların ilk itirazı kötülük problemi üzerindedir. Onlar âlemde meydana gelen olumsuzlukları öne sürmekte ve hastalık, acı, ölüm, ya da yırtıcı hayvan saldırısı gibi kötü görülen şeylerin tanrının varlığıyla bağdaşmayacağını düşünmektedirler. Onlara göre eğer tanrı olsaydı bu tür olumsuzluklar meydana gelmezdi. Ayrıca inkârcılar yeryüzünde meydana gelen oluş ve yok oluşun tanrının hikmetine uymadığını, önce yaratıp sonra yok etmenin abes bir eylem olduğunu düşünerek yaratıcı fikrini reddetmişlerdir. Makdisî bu iddialara cevap olarak Allah'ın kulları için en iyiyi (*aslah*) yarattığını ifade etmektedir. O'na göre kötülük olmasaydı ve herkes iyi eylemlerde bulunsaydı tüm insanlar iyi fiillere mecbur olan iradesiz varlıklar olmak durumunda kalırdı. Herkes aynı tabiat üzerine olsaydı aklın ve hissin önemi kalmaz, tüm mahlûkât aynı eylemi yapmak zorunda kalırdı. Bu durumda da insanlar arasında ayrışma olmadığı için teklifin bir anlamı kalmazdı.¹¹⁹

İnkârcıların âlemin yaratıcı olmadan var olduğuna dair iddialarından biri de her canlının başka bir canlının varlık sebebi olmasıdır. Örneğin insan nutfeden meydana gelir,

¹¹⁷ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 155.

¹¹⁸ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 155.

¹¹⁹ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 156.

her meydana gelen varlığın öncesinde kendisinin varlık sebebi olan başka bir canlı vardır. Çocuğun meydana gelmesi için babası olmak zorundadır. Aynı şekilde yumurtanın var olması için kuş gereklidir. Bu şekilde herhangi bir yaratıcıya ihtiyaç olmadan varlıklar birbirini meydana getirmektedirler. Ayrıca onlar âlemin ezelî ve ebedî olduğunu savunmaktadırlar. Makdisî bu beyanın iddiadan öteye geçmeyecek boş bir söz olduğunu düşünmektedir. O, varlıkların birbirini meydana getirmesi için ilk defa yaratılma şartı olması gerektiğini belirtmektedir. Yaratılışın başlangıcı olmadan örneklerdeki gibi bir zincirlemenin meydana gelmesi imkânsızdır. Bu nedenle bir yaratıcıya mutlaka ihtiyaç vardır. Ayrıca âlemin ezelî olduğu doğruysa bu fikri savunanların da âlemin bir parçası olmaları sebebiyle aynı şekilde ezelî olmaları gerekir. Çünkü parça bütünü hükümüne tâbidir. Kendisinin ezelî olduğunu kanıtlayamayan bir insanın, âlemin ezelî olduğunu savunması mantıklı değildir.¹²⁰

Makdisî, âlemin başlangıcı olmadığını kabul edenlerin her şeyin sebep sonuç ilişkisine bağlı olduğuna inandıklarını ifade etmektedir. Bitkinin yeşermesi yağmura, yağmurun yağması da buluta bağlıdır. Yağmur olmadan asla bitki meydana gelemez. Onlara göre her hareketin öncesinde bir başka hareket vardır ve bu durum sonsuza kadar böyle devam eder.¹²¹ Bu açıklamaları reddeden Makdisî, yaratılışın başlangıcı olduğunu delillendirmeye çalışmaktadır. Çünkü bir şeyin varlığının öncesinde başka bir illetin olması şartı geriye dönük olarak sonsuza kadar devam ettiğinde varlığın meydana gelmesini imkânsız kılmaktadır. Her ma'lûlün bir illetinin olması, illetin de ma'lûl olması demektir ve bu döngü hep böyle devam ettiğinde yaratılış gerçekleşmeyecektir. Makdisî bu çıkmazı şu şekilde örneklendirmektedir: “Bir kimse “öncesinde bir elma yemeden elma yemeyeceğim” derse, sonsuza kadar o elmayı yiyemez. Çünkü yiyeceği elmaya elini uzatsa daha öncesinde yeme şartı koştuğu elma, onu bu eylemi yapmaktan alıkoyar. Bu sebeple bir şeyin var olması, başka bir şeyin oluşuna bağlı değildir.”¹²²

Makdisî'nin verdiği bilgiye göre inkârcılar âlemin hâdis olduğunu kabul edenleri dünyanın başlangıcına inanıp, ahirete sonsuzluk atfetmeleri sebebiyle tenkit etmektedirler. Makdisî ise ahiret fikrini temellendirmek için başlangıcı olan şeyin

¹²⁰ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 157.

¹²¹ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 158.

¹²² Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 159.

sonunun olacağı anlamına gelmediğini belirterek, bu görüşünü örneklerle açıklamaktadır. O'na göre hâdis varlıkların başlangıcının olması sonunun olduğu anlamına gelmez. Hâdisler sonsuzdur ve devamlı olarak birbirlerini meydana getirirler. Bir şeyin başlangıcının olması sonunun olmasını gerektirmez ancak sonunun olması başlangıcını mutlaka gerektirir.¹²³

Başlangıç fikri insan fiillerinde de geçerlidir. Her fiilin öncesinde bir fâil olmak zorundadır ancak fiil meydana geldikten sonra fâilin ebedî olması şartı aranamaz. Makdisî bu iddiasını sayıları örnek vererek açıklamaya çalışır. Sayıları saymak için öncelikle bir sayısına ihtiyacımız vardır. Aksi takdirde sayı sayma işlemine başlamak mümkün değildir. Sayıların bir başlangıcının olması ise onların sonunun olmasını gerektirmez.¹²⁴

Âlemin ve içindeki mahlûkâtın yaratılışını tabiatların fiiline (*fi'lu't-tabâi'*) bağlayan gruplar da bulunmaktadır. Makdisî, bu görüşü kesinlikle reddeder. Çünkü âlem cevher-i fertlerin terkihiyle meydana gelmiştir. Terkihi ise arazdır, arazlar sonradan yaratılmışlığın göstergesi olduğu için tabiatlar da doğal olarak araz kategorisine girmektedir. Ayrıca tabiatlar iradesiz ve emir altındadır, ilim sahibi olmamakla birlikte temyiz gücüne sahip değildir. Durum böyleyken kendileri de birer araz olan tabiatların âlemdeki eşsiz yaratılışı meydana getirmesi mümkün değildir. Makdisî'nin bu beyanı, onun tabiatların fiilini ve varlıklar üzerindeki etkisini reddettiği anlamına gelmez. O, tabiatların fiillerini ve etkilerini kabul eder ancak onların Allah tarafından yaratıldıklarını vurgular. Allah'ın yaratması dışında tabiatların bağımsız olarak fiiller meydana getirmesi söz konusu değildir. Allah varlıklarda dilediği tabiatı yaratır ve istediğinde onları geri alabilir. Makdisî'nin bu açıklamalarında determinizmi açıkça reddettiği gözlemlenmektedir. Ona göre Allah'ın iradesinden bağımsız, sebep sonuç ilişkisine bağlı bir yaratma eylemi mümkün değildir ve tabiatların fiilleri de ancak O'nun kontrolü altındadır.¹²⁵

¹²³ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 159.

¹²⁴ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 160.; Süleyman Sayar, "Makdisî'nin Çeşitli Dinler ve İslam Üzerine Verdiği Bilgiler Üzerine Bir Araştırma", s. 163.

¹²⁵ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 161.; Süleyman Sayar, "Makdisî'nin Çeşitli Dinler ve İslam Üzerine Verdiği Bilgiler Üzerine Bir Araştırma", s. 164.; Makdisî'nin kabul ettiği tabiatların fiilleri doktrininin esasında Kâ'bî'nin görüşü olduğu ve Basra ekolü tarafından kabul edilmediği Tarîf Hâlidî tarafından dile getirilmiştir. Bkz. Tarîf Hâlidî, "Mutezilî Tarih Yazıcılığı: Makdisî'nin Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh'i", s. 241.

Makdisî'ye göre âlemin başlangıcı olduğuna ve sonradan yaratıldığına dâir delillerden biri de âlemin içinde bulunan ve kendisine bitişik olan hâdis varlıklardır. Eğer âlem kadîm olsaydı kendisine içkin olan hâdis varlıkları birlikte bulunması mümkün olmazdı. Bu da onun sonradan yaratıldığının apaçık bir göstergesidir. Âlemin hâdis olması ancak iki şekilde olmaktadır. Âlem ya başka bir varlık tarafından yaratılmış ya da kendi kendini var etmiştir. Makdisî, âlemin kendisini meydana getirmesinin yokluğun varlığı yaratması anlamına geldiğini ifade ederek âlemin bir yaratıcı tarafından yaratıldığını temellendirmektedir.¹²⁶

Makdisî'ye göre âlemin üç seçenektan birine sahip olması gerekir: Âlem ya kadîm ya da hâdistir. İkinci bir seçenek ise âlemin hem kadîm hem de hâdis olması durumudur. Son seçenek olarak da âlem ne kadîm ne hâdistir. Kendi gözlemlerimizle onun ne kadîm ne hâdis olmama durumunun imkânsız olduğu ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla son seçenek devre dışı kalmaktadır. İki zıttın bir araya gelmesinin (*ictimâu'z-zitteyn*) imkânsızlığı ilkesinden hareketle âlemin hem kadîm hem hâdis olması da mümkün değildir. O halde ikinci seçenek de yanlıştır. Son olarak ilk seçenekteki kadîm ya da hâdis olma durumlarından birini tercih etmek gerekecektir. Makdisî, doğru bir nazar sonucunda âlemin hudûsuna dâir delillerin gözlemlenebildiğini, kıdemine dâir ise hiçbir işaretin olmadığını belirtmekte ve onun hâdis olduğunu ortaya koymaktadır. O, hudûsu inkâr eden kişiden âlemin kıdemine dâir sıfatların istenmesi gerektiğini düşünür.¹²⁷

Âlemin hudûsuna delillerden biri de onun cevher ve arazlardan oluşmuş olmasıdır. Cevherler bir arada, ayrı, sâkin ve hareketli olarak bulunabilirler. Bütün bu durumlar arazdır ve sonradan yaratılmışlığın göstergesidir. Makdisî, bu bilginin bedihî olarak insanda bulunan öncelikli bilgilerden (*evâilu'l-ulûm*) olduğunu zikretmektedir.¹²⁸ Ayrıca Makdisî, daha önce de ifade ettiği gibi Nazzâm'ın kûmûn teorisine tekrar atıfta bulunmakta, arazların cisimlerin içinde gizli (*kâmin*) olduğu fikrini reddetmektedir. O, yaratılışın başlangıcı konusunda yazılmış en mükemmel anlatımı Ebu'l-Kâsım el-

¹²⁶ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 161.

¹²⁷ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 161.

¹²⁸ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 162.

Kâ'bi'nin “*Evâilu'l-Edille*” adlı eserinde bulduğunu ve bu kitaptan bolca istifade ettiğini açıkça belirtmektedir.¹²⁹

Âlemin tek seferde mi yoksa peyderpey mi yaratıldığının da inceleme konusunu olduğunu düşünen Makdisî¹³⁰, her iki durumun da aklen câiz olduğunu ifade etmektedir. O, her iki durumda da başlangıcın hudûs ile olduğunu, bu sorunun cevabını aklın tam olarak belirleyemeyeceğini ve bu noktada sem'ıyyâtâ başvurulması gerektiğini söylemektedir.¹³¹

Makdisî, anlatısına felsefecilerin yaratılış konusundaki fikirlerine temas ederek devam etmektedir. Plutarkhos¹³² (ö. 125) adlı filozofun “*el-Ârâu't-Tabîyye*” adlı eserinden okuduğu bilgiye göre Thales (ö. m. ö. 545) tüm varlıkların sudan meydana geldiğini ve sonunda hepsinin suya dönüşeceğini söylemektedir. Pitagoras (m. ö. 496) ise varlığın esas ilkesinin sayılar olduğunu düşünmektedir. O'na göre bir ve iki sayılarının ilkesel bir tanımı yoktur. “Bir” sayısı Allah'ı, “iki” sayısı ise akli temsil eder.¹³³ Pitagoras'a göre varlıklar birbirine benzeyen cüzlerden meydana gelmiştir. O, varlıkların hisle değil akılla idrâk edilebileceğini düşünür.¹³⁴ Makdisî, Thales'in felsefeyi icat eden, Pitagoras'ın da “felsefe” ismini ilk kullanan filozof olduğunu da kaydetmektedir.¹³⁵

Makdisî, İbn Rezzâm'ın (ö. t.y.)¹³⁶ “*Kitâbu'n-Nakd ale'l-Bâtıniyye*” adlı eserinden filozofların görüşlerine dâir okuduğu bilgileri aktarmaktadır. Bu kitaptaki bilgiye göre Heraklitos (ö. 475) her şeyin başlangıcı ve bitişinin ateşle olduğunu

¹²⁹ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 164.; Kâ'bi'nin bahsedilen eseri günümüze ulaşmamıştır. Bkz. Adil Bebek, “Kâ'bi”, *DİA*, XXIV, 27.

¹³⁰ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 164.

¹³¹ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 165.

¹³² Yunan tarihçi ve ahlakçı Plutarkhos hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Cemil Sena, *Filozoflar Ansiklopedisi*, (İstanbul: Remzi Yayınları, 1976), III, 631-635.

¹³³ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 165.

¹³⁴ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 166.

¹³⁵ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 165.

¹³⁶ İbn Rezzâm hakkında bilgi edinebildiğimiz tek kaynak İsmâilî düşüncüyü savunu amaçlı yazılmış çeviri bir makaledir. Makalede isminin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Rezzam olduğunu öğrendiğimiz bu kişinin hicrî dördüncü asırda Kûfe'de yaşadığı, İsmâilî düşüncüyü reddetmek amacıyla yazılmış en eski ve en ünlü eserin müellifi olduğu beyan edilmektedir. Ayrıca İbn Rezzâm'ın bu eserinin tüm Abbasi topraklarında okunup bilindiği, hatta görüşlerinin Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037) ve Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) Batnî düşünceye dair te'liflerini de etkilediği kaydedilir. Bu bilgilerde yer alıp, Batıniyye eleştirisi yapan İbn Rezzâm adlı bu şahıs ile, Makdisî'nin de faydalandığı *Kitâbu'n-Nakd ale'l-Bâtıniyye* (Batıniyye'ye tenkit) adlı kitabın müellifi olan İbn Rezzâm aynı kişidir. Bkz. Ferhâd Defterî, “Gazzâlî ve İsmâiliyye”, çev. Naim Döner, *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, 8/1 (2016): s. 536, 539.

söylemektedir.¹³⁷ Makdisî, Sokrates (ö. m.ö. 399) ve Platon'un "varlığın üç ilkedden teşekkül ettiği" görüşünde olduklarını belirtir. Bu üç ilke; tanrı, madde (*unsur*) ve surettir. Tanrı bilen akıl demektir. Madde ise oluş ve bozuluşu meydana getiren ilk durumdur. Suret, maddî olmayan cisimdir. Makdisî, felsefecilerin görüşleri noktasında Zürkân'ın¹³⁸ *Kitâbu'l-Makâlât* adlı eserinden de alıntılar yaptığını ifade etmekte ve bu kitaptan aldığı bilgilerle Aristoteles'in başlangıç konusundaki görüşlerini ayrıntılı olarak açıklamaktadır.¹³⁹

Senevîler, Harrâniler ve Mecûsîlere göre ise âlem nur ve zulmetten meydana gelir. Makdisî, aralarında farklılıklar olsa da bu üç grubun temelde âlemin başlangıcı konusunda aynı inançta olduklarını belirtmektedir. Onlara göre Nur en yüksek, Zulmet ise en alçak seviyede bulunur. Nur ve Zulmet başlangıçta tıpkı güneş ve gölge gibi birbirlerinden çok farklı bulunuyorlardı. Daha sonra birbirlerine karışıp bu karışım sonucu âlem meydana gelmiştir.¹⁴⁰ Mecûsiler'den bir grup olan Hürremîler¹⁴¹ de âlemin başlangıcının nurdan olduğuna inanmaktadırlar. Onlara göre Nur kendisinin bazı parçalarını Zulmet'e dönüştürmüştür.¹⁴²

Makdisî, Mecûsiler ve onların inançları hakkında ayrıntılı bilgiler vermektedir. Bu grup pek çok sınıfa ayrılmakta, bir kısmı ateşe, bir kısmı güneş, ay ve yıldızlara tapmaktadır. Örneğin Guriyye, Bihâferîdiyye ve Hürremiyye Mecûsî fırkalarındandır. Ölü etinin ve insan vücudundan çıkan her türlü şeyin yenmesinin haram olduğuna inanmakta ve gün üç kere ibadet etmektedirler. Yine Mecûsîlerden bir grup olan

¹³⁷ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 166.

¹³⁸ Bahsedilen kişinin Mu'tezilî Ebu Ya'la ez-Zürkân (ö. 298/912) olması muhtemeldir. Nitekim bu şahsın zikredilen günümüze ulaşmamış eseri İmam Eş'a'rî'nin de *Makâlât*'ını telif ederken yararlandığı kaynaklar arasında zikredilmektedir. İbrahim Hakkı İnal, "Batıda Mezhepler Tarihi Metodolojisi Çalışmaları: Keith Lewinstein Örneği", *Usûl İslam Araştırmaları*, 11 (2009): s. 59.

¹³⁹ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 167.

¹⁴⁰ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 168.

¹⁴¹ Makdisî İran dinleri arasında zikrettiği Hürremiyye adlı gruptan sıkça bahsetmektedir. Nur ve zulmet inancını benimseyen, düalist anlayışa sahip bu mezhep ric'at inancını benimsemektedir. İnsan öldürmekten kaçınan Hürremîler şarap ve alkollü içecekleri mübah sayarlar. Bkz. Saleh Muhammedoğlu Aliev, "Hürremiyye", *DİA*, XVIII, 501.; Hürremiyye hakkında bir başka bilgi *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*'in Halil İmran el-Mansûr tarafından neşredilen nüshada muhakkikin dipnotu olarak kaydedilmiştir. Buna göre Hürremîler Horasan bölgesinde ortaya çıkmış bidatçı bir gruptur. Ebu Müslim el-Horasânî'nin öldürülmesinden sonra etkileri artmıştır. Liderleri Bâbek el-Hürremî Abbasi Devleti'ne karşı ayaklanmış, Halife Mu'tasım döneminin askerlerinden el-Afşin bu gruba son vermiştir. Ebû Zeyd el-Belhî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 93.

¹⁴² Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 169.

Zerdüşter ise ateşin kendilerini Allah'a yaklaştırdığını düşünürler. Bir kısım Zerdüşter de ateşin Allah'ın nuru olduğunu, bir kısmı ise ateşin O'nun parçası olduğunu söylemektedir. Ayrıca Mecûsîler ölü etinin ve insan vücudundan çıkan her şeyin haram olduğunu kabul ederler.¹⁴³ Zekât ibadetleri de olan Mecûsîler, kadınlarla istedikleri gibi evlenirler. Onların dininde boşanma ancak üç şekilde gerçekleşir. Kadın bir başkasıyla zina etmesi ya da kendisine sihir yapılması boşanma sebebidir. Ayrıca dinini terk eden kadını eşinin boşama hakkı vardır.¹⁴⁴

Makdisî, “*Şerâiu'l-Yehûd*”¹⁴⁵ adlı kitaptan Yahudilerin âlem tasavvuruna dâir okuduğu bilgileri paylaşmaktadır. Yahudi ilim adamlarından bir grup yaratılış konusunda görüş belirtmeyi uygun görmemişlerdir. Onlara göre insanın kendine gizli olan şeyleri araştırması doğru değildir. Ancak bazı gruplar bu konuda farklı fikirler ortaya atarak Allah'ın başlangıçta on yedi şeyi yarattığını söylemişlerdir. Bunlar; mekân, zaman, hava, ateş, su, rüzgâr, yeryüzü, karanlık, nur, arş, gökyüzü, Rûhu'l-Kudüs, cennet, cehennem, hikmet ve tüm yaratılmışların suretidir. Makdisî bu bağlamda İbrânice olarak Tevrat'ın yaratılış konusuyla başlayan ilk sifrine yer vermiş ve buna göre onların inancında Allah'ın ilk yarattığı şeyin yeryüzü ve gökyüzü olduğunu ifade etmiştir.¹⁴⁶ Makdisî, Hristiyanların Tevrat'ı kabul etmeleri hasebiyle başlangıç konusundaki inançlarının Yahudilerle paralel olduğunu eklemektedir.¹⁴⁷

Makdisî, başlangıç konusunda hadislerden hareketle Müslümanların beyan ettiği görüşlere yer vermektedir. Hadislerde ilk yaratılan şeyin kalem olduğu, Allah'ın kalemi yarattıktan sonra ona kıyamete kadar olacak her şeyi yazmayı emrettiği bildirilmektedir.¹⁴⁸ İlk yaratılan şeyin arş, kürsî, ruhlar olduğuna dâir rivâyetler de mevcuttur.¹⁴⁹ Mücâhid'den nakledilen bir rivâyete göre yaratılışın başlangıcının arş, su ve hava olduğu, yeryüzünün de sudan yaratıldığı¹⁵⁰ nakledilmektedir.¹⁵¹

¹⁴³ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 450.

¹⁴⁴ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 451.

¹⁴⁵ Makdisî, Yahudilerin inançları konusunda kaynak olarak kullandığı bu eserin yazarını belirtmemektedir.

¹⁴⁶ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 170.

¹⁴⁷ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 171.

¹⁴⁸ Ebû Dâvûd, Sünnet 17.

¹⁴⁹ Rivâyetin kaynağı bulunamadı.

¹⁵⁰ İbn Ebî Şeybe, *Kitâbu'l-Musannef*, 34.

¹⁵¹ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 171.

Makdisî'nin yer verdiği hadislerden biri de Hz. Âişe'den nakledilen bir rivâyettir. Söz konusu hadise göre Rasûlullah (sav.) başlangıç konusunda meleklerin nurdan, cinlerin ateşten, Âdem'in de topraktan yaratıldığını ifade etmiştir.¹⁵² Ayrıca Rasûlullah'a mahlûkât yaratılmadan önce Allah'ın nerde olduğu sorulmuş, O da Allah'ın, “‘Amâ”¹⁵³ adlı yerde olduğunu söylemiştir.¹⁵⁴ Makdisî'ye göre ilk yaratılan şey hususunda farklı görüşler olmasına rağmen Müslümanlar arasında Allah dışında mahlûk olduğuna dâir bir ihtilaf kesinlikle yoktur. Makdisî, bazı Şîî grupların Allah'ın ilk yarattığı şeyin Nur-i Muhammedî olduğunu iddia ettiklerini haber vermektedir.¹⁵⁵

Makdisî, başlangıç fikrinin ancak âlemin bir yaratıcısı olduğunu kabul edenler tarafından ortaya atılabileceğini düşünmektedir. Ona göre Allah'ın varlığını kabul etmeyen filozofların başlangıç hakkında beyan ettikleri fikirler anlamsızdır. Ehl-i Kitab'a gelince, onların bu konudaki görüşleri dinlerinin tahrif olması hasebiyle Kur'ân ve hadislere uyduğu ölçüde göz önünde bulundurulabilir.¹⁵⁶

Makdisî, ilk yaratılanın ne olduğu hususunda ulvî ve süflî âlemdeki varlıkları ayırmaktadır. O'na göre ulvî âlemde ilk yaratılan varlıklar sırasıyla kalem, levh, arş, kürsîdir. Daha sonra hicâb, bulutlar, nur, melekler, cennet, cehennem, sırat, mîzân, gibi ahirete dâir varlıklar yaratılmıştır. Süflî âlemde önce su ve hava yaratılmış, yeryüzü de sudan neş'et etmiştir. Su, hava ve yeryüzü âlemin esaslarındandır. Gökyüzü su bulutundan, yıldızlar da gündüzün ışığından yaratılmıştır. Makdisî'nin yaratılış bahsinde vurguladığı şeylerden birisi de yaratılış başlamadan önce Allah dışında hiçbir mahlûk olmadığı, O'nun âlemi hiçlikten dilediği gibi yarattığıdır. “O, göklerin ve yerin eşsiz yaratıcısıdır”¹⁵⁷ âyetini de delil olarak zikretmiştir.¹⁵⁸

Makdisî yaratılışla ilgili çeşitli âyetleri zikretmeye devam etmekte, bu meyânda, “Ey insanlar! Sizi bir tek nefisten yaratan ve ondan da eşini yaratan, ikisinden birçok

¹⁵² Müslim, Zühd, 60.

¹⁵³ Tirmizî, Tefsir, 12.

¹⁵⁴ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 172.

¹⁵⁵ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 174.

¹⁵⁶ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 174.

¹⁵⁷ el-Bakara, 2/117.

¹⁵⁸ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 176.

erkek ve kadın üretip yayan rabbinize itaatsizlikten sakının.”¹⁵⁹, “O, insanı ateşte pişirilmiş toprak kaplar gibi kurutulmuş çamurdan yarattı. Cinleri de yalın ateşten yarattı.”¹⁶⁰ gibi âyetleri örnek göstermektedir. “Rabbiniz sizin için yeri döşek, göğü bina kılmıştır; gökten su indirmiş, bununla sizin için rızık olarak çeşitli ürünler çıkarmıştır.”¹⁶¹ âyetini tefsir eden Makdisî, söz konusu âyette meyve ve bitki çıkarma sebebinin suyun indirilmesine bağlandığını ifade etmektedir.¹⁶²

Makdisî, “Allah’ın nasıl yarattığı” sorusunu sormanın teşbihe götüreceğini düşünmektedir. Biz âlemin hudûsuna şahit olmadığımız için nasıl meydana geldiğini bilemeyiz. Ancak bildiğimiz şey Allah’ın fiili hareketle değildir ve fiillerinin keyfiyeti idrâk edilemez. O, “ol” demiştir ve yokluktan varlığı meydana getirmiştir. Allah’ın fiillerinin şekli sorulursa şekilsellik hâdis varlıklara ait bir özelliktir. Allah’ın ne zaman varlığı meydana getirdiği ise cevaplanamaz. Çünkü zaman kavramı feleklerin hareketleriyle ilgilidir ve felekler de hâdis varlıklardır. Müslümanlar Allah’ın fiillerinin ezeli olduğunu düşünmezler. Çünkü O’nun fiillerinin ezeli olması, mahlûkâtın da ezeliyyetini gerektirir. Bu da ma’lûlün illele birlikte olması gerektiği görüşünü ortaya çıkarır.¹⁶³ Son olarak Allah’ın âlemi niçin yarattığını soranlara Makdisî şöyle cevap vermektedir:

“Niçin” sorusu bir fiili gerektiren illeti araştırmak için sorulur. İlet söz konusu olduğunda da yaratıcı zorunlu olarak fiil ortaya koyan, iradesiz (gayr-ı muhtâr) bir varlık konumunda olur. Kadîm olan Allah hakkında ise bu eksik sıfatlar düşünülemez. O, mahlûkatı yarattığı çeşitli rızıklardan istifade ettirmek ve kendisine itaat ederek sevaba nâil olmaları için rahmeti, cömertliği ve kudreti ile yaratmıştır.¹⁶⁴

Makdisî, özet olarak bakıldığında bilginin tanımını yaparken Mu’tezilîler’in yöntemini benimsemiştir. Bilgi ile ona yakın anlamlı birçok kavramı, bilginin derecelerini açıklayarak akıl ve hislerin bilgiye ulaştıran yollar olduğunu ortaya koymuştur. Makdisî’nin, bilgi kaynaklarını ele alırken habere yer vermediği gözlemlenir ancak bu

¹⁵⁹ en-Nisa, 4/1.

¹⁶⁰ er-Rahmân, 55/14-15.

¹⁶¹ el-Bakara 2/22.

¹⁶² Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 177.

¹⁶³ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 177.

¹⁶⁴ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 178.

onun haberin bilgi değeri olmadığını düşündüğü anlamına gelmez. Zira haberle ilgili görüşlerine daha çok risâlet ve sem'iyât bahislerinde yer vermektedir. Makdisî, ilmin hakikatini reddeden ve bilgiye ulaşamayacağını savunan Sofistlere karşı sunduğu reddiyelerle onların düşüncelerini çürütmeye çalışmıştır. Makdisî'nin akıl konusunda Aristo'nun çeşitli kitaplarında geçen tanımlara yer vermesi ve bu tanımları karşılaştırabilmesi onun felsefî literatüre hâkim olduğunu göstermektedir. O, Aristo hakkında olumsuz ifadeler kullanmamış aksine sofistlerin inançlarını reddederken Aristo'nun onlara yönelik eleştirilerine yer vermiştir. Hatta mekân kavramını tarif ederken kendi tanımıyla Aristo'nun tanımının aynı olduğunu söylemiştir. Bu durum eserin kelâm-felsefe ilişkisi açısından olumlu bir örnek teşkil ettiği şeklinde değerlendirilebilir. Ayrıca o, akıl ve tab' çatışmasında aklın ortaya koyduğu delilin üstün olduğunu savunarak akılcı bir yaklaşım sergilemektedir. Delil, illet, kıyas, had gibi kavramları ve bunlar arasındaki farkı açıklayarak mantık terimlerini de tanımlaması Makdisî'nin mantık ilminde de azımsanmayacak derecede bilgisinin olduğunu ortaya koyar. Nazar konusunu ele alarak onun doğru bilgiye ulaşma yöntemi olduğunu vurgulayan Makdisî, nazarın yöntemini de anlatmaktadır.

Makdisî'nin Mu'tezilî perspektifle uyuşan görüşlerinden biri de ma'dûm konusuna yaklaşımıdır. O, ma'dûmu şey olarak nitelendirmiş ve bu yargısını ispat etmeye çalışmıştır. Cisim kavramında da Mu'tezile'nin genel tanımının dışına çıkmayan Makdisî, cevher-araz teorisini benimsemiş, arazların hâdis olduğunu kabul etmiştir. Makdisî, kitabına başlangıç konusu olarak seçtiği bu girişin düşünen kimseler için yöntem niteliğinde olduğunu, sapkın kimselerin ortaya koyduğu asılsız bilgilere karşı bu bahiste tesis edilen düşüncelerin insanları koruyacağını düşünmektedir. O, her dinin kendine özgü bilgi inşa etme ve o bilgiyi kullanma yöntemi olduğunu ifade etmektedir. Müslümanların da bu noktada dayandığı asıllar Kur'ân, Sünnet, icmâ ve kıyastır. Bu asıllarla hüccet teşkil eden sağlam bilgiye ulaşırlar.¹⁶⁵

Makdisî, âlemin hakîm ve kadîm bir varlık tarafından yaratıldığını ortaya koymuş ve âlemin başlangıcı konusundaki iki ana görüş üzerinden anlatımını sürdürmüştür. Birinci görüş kendisinin de ispatlamaya çalıştığı âlemin yüce bir zât tarafından yaratıldığı

¹⁶⁵ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 122.

fikridir. Bu inanca göre âlem kadîm bir varlık tarafından yoktan var edilmiştir ve hâdistir. Müslümanlar arasında bu konuda kesinlikle ihtilaf yoktur. İkinci görüş âlemin kadîm olduğu ve herhangi bir yaratıcı tarafından yaratılmadığı fikrine dayanır. Makdisî bu grupları inkârcılar olarak nitelendirir ve iddialarını çeşitli şekillerle çürütmeye çalışır. İnkârcılar kötülük problemini öne sürerek yaratıcıyı reddederler ve âlemde meydana gelen kötülüklerin tanrının varlığıyla bağdaşmayacağını düşünürler. Makdisî bu fikirleri çeşitli örnekler vererek reddeder ve kötü görünen şeylerde de birtakım menfaatler bulunduğunu, bunun teklif için gerekli olduğunu düşünür. Makdisî iyilik ve kötülüğün mutlak değil göreceli olduğunu belirterek Allah'ın kulları için en iyiyi yarattığını ifade eden bir terim olan Mu'tezilîlerin aslah görüşünü yaratılış konusunda vurgulamaktadır.

Makdisî'nin üzerinde durduğu bir başka konu inkârcıların sahip olduğu katı determinizm anlayışıdır. Her şeyin sebep sonuç ilişkisine bağlı olduğuna inananlar yaratılış konusunda yaratıcıyı devreden çıkararak âlemde meydana gelen tüm yaratma eylemlerinin birbirine bağlı olduğunu düşünürler. Makdisî, bu iddianın teselsüle ulaştıracağını ispatlamaktadır. Yaratılışın salt tabiatların fiiliyle meydana geldiği görüşünü de reddeden Makdisî, bu fiilleri reddetmemekte ancak onların Allah'ın yaratmasıyla meydana geldiğini düşünmektedir. O'na göre Allah'ın dilemesi dışında herhangi bir yaratma söz konusu değildir. Âlemin sonradan yaratıldığı bilgisi Makdisî'ye göre kişide bedîhî olarak bulunan bilgilerden olup müşâhede edilerek de anlaşılabilir.

Makdisî, âlemin yaratılışı konusunda ilk yaratılanın ne olduğuna dair Thales, Pitagoras gibi felsefecilerin görüşlerini Plutarkhos'un *el-Ârâu't-Tabüyye* adlı eserinden; Heraklitos, Sokrates ve Platon'un görüşlerini İbn Rezzâm'ın *Kitâbu'n-Nakd ale'l-Bâtiniyye* adlı eserinden nakletmiş, Zürkân'ın *Makâlât* adlı eserinden de Aristo hakkında bulunduğu bilgilere yer vermiştir. Ayrıca Senevîler, Harrânîler, Mecûsîler, Yahudiler gibi İslam dışı din mensuplarının ilk yaratılan şey ve yaratılışın başlangıcı hakkındaki görüşlerine de değinen Makdisî, Müslümanların ilk yaratılan şey hususunda farklı rivâyetleri benimsediklerini ancak yaratıcı inancı noktasında aralarında hiçbir farklılığın olmadığını belirtmektedir.

2. ULÛHİYET BAHİSLERİ

2.1. Allah'ın Varlığı

Makdisî'ye göre Allah'ın varlığına dair deliller sayısız ve sonsuzdur. Görünen görünmeyen tüm mahlûkâtın sayısınca O'nun varlığına delil vardır. Cismi küçük ya da latif olan şeylerin hepsi de O'nun rubûbiyetine delâlet eder. Bu varlıklar Allah'ın ilahlığını şüphe bırakmayacak şekilde açıklar. Yaratılmış her şeyde O'nun birliğine delâlet eden işaretler vardır. Allah, yaratılan her şeyin yaratıcısı olup yarattıklarından ayrı düşünülemez. Makdisî yaratılmış varsa yaratanın da mutlaka olması gerektiğini belirtmiş ve bunu bitişik delil (*ed-delilü 'l-mukterin*)¹⁶⁶ olarak zikretmiştir.¹⁶⁷

Makdisî, farklı yerlerde yaşayıp farklı inanışlara sahip olan tüm insan topluluklarının bu dünyada Yaratıcı'nın varlığına götüren işaretler olduğu konusunda hemfikir olduklarını düşünür. Ezeli ve kadîm olan Allah'ın varlığı akılların bedâheti, nefislerin şehadeti, fitratın ve yaratılışın zorunlu olarak bunu kabul etmesiyle doğrulanmaktadır. Bunu câhil, inkârcı ya da aklında noksanlık bulunan kişiler hariç herkes idrak edebilir. Nitekim hiçbir müessir olmadan eser ortaya çıkmaz, yaratıcısı olmayan varlık bulunmaz. Muharrik olmadan hareket gerçekleşmez. Yazarı olmayan kitabı, ustası olmayan binayı, ressamı olmayan resmi akıl zarûri olarak inkâr eder. Makdisî, Allah'ın tüm zamanlarda kendisine ibadet edilen, tüm dillerde bilinen ve zikredilen, sıfatlarının zıtlarıyla bilinen bir varlık olduğunu söylemektedir. “O'na benzer hiçbir şey yoktur. O her şeyi işitir, her şeyi görür”¹⁶⁸ âyetinde de ifade edildiği gibi Allah Teâlâ'yı yaratılmış her türlü sıfattan olumsuzlayıp ardından kadîm nitelikler isbât etmek suretiyle biliyoruz.¹⁶⁹ Bu genel girişten sonra Makdisî Allah'ın varlığına dâir sunduğu delilleri açıklamaktadır.

¹⁶⁶ Makdisî bu ifadeyle mantık ilminde kullanılan delâlet çeşitlerinden iltizâmî delâleti kastetmiş olmalıdır. İltizâmî delâlet, bir lafzın kullanıldığı anlamın yanında zihnin o lafızla bağlantılı bulunduğu başka bir anlama işaret etmesidir. Örneğin mahlûk lafzı hâlik anlamını içine almaz ancak zihin mahlûk lafzından dolayı zorunlu olarak hâlik fikrine ulaşır. Makdisî de mukterin delil ifadesiyle yaratılmış kavramının Yaratıcı'ya götürdüğünü belirtmiştir. İltizâmî delâlet konusu için bkz. Hilmi Demir, *Delil ve İstidlâlin Mantukî Yapısı*, s. 121

¹⁶⁷ Makdisî, *Kitâbu 'l-Bed' ve 't-Târîh*, s. 123.

¹⁶⁸ Şûra, 42/11.

¹⁶⁹ Makdisî, *Kitâbu 'l-Bed' ve 't-Târîh*, s. 124.

2.1.1. Fıtrat (Tab') Delili

“Fetara” (فَطَرَ) kelimesi asıl itibarıyla “uzunlamasına yarılmak” anlamındadır. Bu anlamda, فَطَرَ فُلَانٌ كَذَا yani “falan kişi şu şeyi uzunlamasına yarıdı” denilir. Mastarı, فَطْرًا şeklinde gelir. Allah şöyle buyurmuştur: فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ (Gözünü bir çevir bak, bir düzensizlik görebilecek misin?)¹⁷⁰; yani onda bir gedik veya yarık görebilecek misin? Yarılma kimi zaman “bozma” yoluyla, kimi zaman da “düzeltme” yoluyla olur. Yüce Allah şöyle buyurmuştur: أَلَسَّمَاءُ مُنْفَطِرٌ بِهِ كَانَ وَعْدُهُ مَفْعُولًا (Gök, onunla yarılmış ve O'nun vaadi yerini bulmuştur)¹⁷¹. فَطَرْتُ الشَّاةَ “Koyunu iki parmakla sağdım” demektir. Hamuru yoğurup onu mayalandırmadan ekmek yapıldığında فَطَرْتُ الْعَجِينَ denilir. فَطْرَةٌ sözcüğü de bu anlamdan gelir. فَطَرَ اللَّهُ الْخَلْقَ ise, Yüce Allah'ın bir şeyi yaratması ve onu herhangi bir fiil yapmaya muktedir hâlde düzenlemesidir. فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا (Sen yüzünü hanîf olarak dine, yani, Allah'ın insanları üzerine yaratmış olduğu fıtratına döndür!)¹⁷² âyeti Yüce Allah'ın insanda yarattığı ve onda kökleştirdiği Allah'ı bilme yetisine işaret eder.¹⁷³ Bir kelam terimi olarak fıtrat, selim yaradılışını ve sağduyusunu korumuş insanların yüce bir tanrının varlığını benimseyeceği esasına dayanan bir isbât-ı vâcib delilidir.¹⁷⁴ Makdisî'ye göre Allah'ın varlığına dair delillerden birisi tab' delilidir. Her canlı korktuğunda sığınacak bir yer arar. Bir çocuğun korktuğunda annesinin göğsüne sığınması tabiatı gereğidir. Allah'ın sığınılacak en yüce varlık olduğu insanın fıtratında vardır. Çünkü O, varlıklara kendisini tanıma bilgisi vermiştir. Allah'ı inkâr eden kimsenin bile zorda kaldığı anda kalbi O'na sığınmaya meyleder. Çünkü Allah kendisinin varlığına dair bilgiyi varlıklarda yaratmıştır. Bu sebeple Makdisî tab' ibaresiyle esasında fıtrat delilini kastetmektedir.¹⁷⁵

2.1.2. Kabul-i Âmme Delili

Makdisî'ye göre her dilde Yaratıcı'ya dair sıfat ya da isim bulunmaktadır. İsim varsa isimlendirilen (*müsemmâ*) mutlaka vardır. Bir şeyin delilinin medlûlünü ya da arazın varlığının cevheri gerektirmesi gibi bir şeyin ismi de müsemmâsını gerektirir. Makdisî,

¹⁷⁰ Mülk, 67/3.

¹⁷¹ Müzzemmil, 73/18.

¹⁷² er-Rum, 30/30.

¹⁷³ Râgıp el-İsfahânî, *el-Müfredât*, çev. Mustafa Yıldız, (İstanbul: Çıra Yayınları, 2017), s. 752.

¹⁷⁴ Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 104.

¹⁷⁵ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târih*, s. 125.

her dilde Allah'ı işaret eden bir isim olmasını, O'nun varlığına delil olarak sunmaktadır.¹⁷⁶

Bu açıklamadan sonra Makdisî farklı dinlerdeki isimlendirmelere örnekler verir. Farslılar Allah'ı “Yezdân”¹⁷⁷, “İzyed” ve “Hürmüz” olarak isimlendirirler. Onlar kendilerini Allah'a yaklaştıracığına inandıkları için ateşe taparlar. Çünkü onlara göre ateş, ustukusun¹⁷⁸ en güçlüsüdür. Makdisî, bu inancı müşrik Arapların inancına benzetir. Onlar da kendilerini Allah'a yaklaştırmaları için putlara tapıyorlardı. “Sadece bizi Allah'a yaklaştırsın diye onlara tapıyoruz”¹⁷⁹ âyetinde de müşrik Arapların inançları açık bir şekilde ifade edilmiştir. Hintliler'e gelince onlar, Yaratıcı'yı “Mahadevu”¹⁸⁰ olarak isimlendirirler. Türkler de “Bir Tengri” kelimesiyle tek tanrıyı kastederler. Onlar Tengri'nin sıfatlarında ihtilaf etseler de ulûhiyeti konusunda aynı mânaya iman ederler.¹⁸¹

Yahudilerin kullandığı “Elohim” kelimesi de Allah anlamına gelir. Elohim, İbrânice'de tanrı anlamına gelmekte, Eski Ahit'te İsrail milletinin biricik tanrısı olan Yehova'yı işaret etmektedir. Elohim, diri olan tanrı demektir.¹⁸² Bu örneklerden sonra Makdisî, her dilde Yaratıcı'yı ifade eden bir kelimenin bulunmasını, O'nun varlığına kesin bir delil olarak zikretmiştir. Diller ve kelimeler arası farklılıklar aslında mâna itibarıyla aynıdır. Bekir Topaloğlu *İsbât-ı Vâcib* adlı eserinde buna değinmiş, Makdisî'nin bu delili ilk kez kullanan kişi olduğunu belirtmiştir. O'na göre, fitrat ve kabul-i âmme delilleri aynıdır ve birbirlerinin yerine kullanılabilir.¹⁸³ Tespit edebildiğimiz kadarıyla Makdisî, tab' ifadesi ve bu ifadeyle ilgili açıklamalarıyla fitrat delilini kastetmektedir.

¹⁷⁶ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 125.

¹⁷⁷ Bkz. Mehmet Alıcı, “Yezdân”, *DİA*, XLIII, 512-513.

¹⁷⁸ Ateş, hava, su, toprak şeklindeki dört elemente verilen ad. Dünyada (Ay-altı âlemde) var olan bitki, hayvan ve minerallerin bu elementlerin karışımından meydana geldiği düşüncesi ilk olarak Yunan filozofu Empedokles (m. ö. 490-435) tarafından ortaya atılmış, Yunan düşünürlerinden sonra İslam filozofları tarafından da benimsenmiştir. İslam filozofları, Aristoteles'in (m. ö. 384-322) dört unsur nazariyesini benimseyerek yeryüzündeki (Ay-altı âlem) her şeyin toprak, su, hava ve ateş şeklindeki dört unsurdan meydana geldiğini kabul etmişlerdir. Mehmet Vural, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, (Ankara: Elis Yayınları, 2016), s. 48-49.

¹⁷⁹ ez-Zümer, 39/3.

¹⁸⁰ Hinduizm'de üç büyük tanrıdan birisi; diğer deyişle trimurtinin bir mensubu olan Şiva, yok edici tanrıdır. Şiva'nın sıfatlarından olan Mahadeva, yüce tanrı anlamına gelmektedir. Ali Gül, *Ansiklopedik Hinduizm Sözlüğü*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018), s. 392.

¹⁸¹ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 126.

¹⁸² Mehmet Aydın, *Ansiklopedik Dinler Sözlüğü*, (Konya: Din Bilimleri Yayınları, 2005), s. 200.

¹⁸³ Bekir Topaloğlu, *İsbât-ı Vâcib*. s. 107.; Topaloğlu ve Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, s. 174.

Kabul-i âmme şeklinde ifade edilen delili de fitrat delilinden bağımsız müstakil bir delil olarak zikretmektedir.¹⁸⁴

2.1.3. Gaye ve Nizam Delili

Allah Teâlâ'nın varlığının bir diğer delili ise âlemde var olan düzen, muhteşem yaratılış ve ahenktir. Birçok kelamcının kullandığı gaye ve nizam delilini Makdisî de kullanmaktadır. O, bu mükemmel düzene sahip olan âlemin varlığı konusunda üç ihtimalin söz konusu olduğunu anlatır. Birinci seçenek, âlemin kadim olmasıdır. Ancak onun tüm parçalarına bakıldığında hâdislerden teşekkül ettiği gözlemlenir. Hâdislerden ayrı kalamadığı için kendisi de zorunlu olarak hâdis olmaktadır. İkinci seçenek âlemin kendisini sonradan var etmiş olmasıdır. Onun bu harika nizamla kendisini yaratması da akla uygun değildir. Bir şeyin yokken (*ma'dûm*) kendisini ortaya çıkarıp varlığını devam ettirmesi aklen imkânsızdır. Geriye son seçenek kalmaktadır ki o da âlemin kendisi dışında ma'dûm ve muhdes olmayan bir Yaratıcı tarafından yaratılmasıdır. Bu yaratıcı da Allah'tır.¹⁸⁵

Allah Teâlâ duyu organlarıyla hissedilmez, keyfiyeti, kemiyeti, nerede olduğu bilinmez. Benzeri ve misli olmadığı için kimseyle kıyaslanamaz. Hiçbir surette vehmedilemez. O ancak fiilleri ve yarattıklarına dair delillerle bilinir. O'nun varlığı yalnızca akıllarda bulunur (*mevcûdun fi'l-ukûli la ğayr*). Fiilleri ve yarattıklarına dair deliller de yine mahlûkâtıyla bulunabilir.¹⁸⁶

Makdisî, Allah'ın varlığına bir başka delil olarak da yaratılmışların birbirinden derece olarak üstünlüğünü gösterir. Yaratılış olarak varlıklar derece, tabiat, suret, irade bakımından farklıdır. O, gerek insanların gerek bitki ve hayvanların arasında bulunan çeşitliliği Allah'ın varlığına bir delil olarak sunar. Şâyet varlıklar tesadüfen ve kendiliğinden ortaya çıkmış olsaydı, hepsinin aynı şekilde ve aynı şartlarda oluşması gerekecekti. Ancak âlemde değişik türlerde ve birbirinden konum bakımından farklılık

¹⁸⁴ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 126.

¹⁸⁵ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 127.

¹⁸⁶ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 127.

içinde olan varlık türleri bulunmaktadır. Bu da âlemin ve içindekilerin bir yaratıcı tarafından yaratıldığına delildir.¹⁸⁷

Makdisî, Allah Teâlâ'nın varlığına işaret eden delillerin insanı aciz bırakacak derecede bariz ve apaçık olduğunu vurgular. Ona göre Allah Teâlâ'nın yarattığı eserler insanı hayrete düşürecek kadar yücedir. Bunu anlatırken O'nun yarattığı şeylerden sinek, karınca gibi en küçük hayvanları örnek vererek açıklar. Çünkü küçük bir şeyi böylesine donanımlı yaratmak daha zordur. Allah çok küçük parçalardan oluşan bu canlıları, kendilerine uygun ayak, kanat ve organlarla yaratmıştır. Bu şekilde yaratma Makdisî'ye göre, gözlerin idrak edemeyeceği, duyuların sınırlanamayacağı şekildedir. Allah Teâlâ, daha sonra bu canlılara birtakım tabiatlar yüklemiştir. Böylelikle onlar kendi yaratılış amaçlarına uygun bir şekilde ilahi nizam içerisinde yaşayarak kendileri için faydalı ve zararlı şeyleri bilirler. Allah Teâlâ böylesine küçük bir varlıkta bile gıdasını temin edebileceği bir sistem yaratmış, onlara arazlar vererek çeşitli renklerle donatmıştır. Bu canlılara hareket-sükûn, ictimâ-iftirâk, ses ve suret kabiliyeti ile birlikte görme kabiliyeti olan basar vermiştir.¹⁸⁸

Aynı şekilde bitkilere baktığımızda da renkleri, çiçekleri, yaprakları, kökleri, damarları, tatları, kokuları, fayda ve zararları itibariyle sahip oldukları farklılıklar her şeye gücü yeten hakîm olan Allah'ın düzeniyle olmaktadır. Bütün bu izahlardan sonra Makdisî insanın yaratılışını delil olarak getirir. İnsan kendi varlığına baktığında suretindeki kusursuzluğu, vücûdundaki güzelliği ve itidali görür. Bununla birlikte insan hikmet, tefkir, zekâ, basiret, farklı sanatlarda sahip olduğu beceri, işlerini güzelce bitirerek sona erdirmeye yeteneği, kendisine kapalı konuları tecrübeyle anlama, akli ve basiretiyle kendi dışındaki tüm canlıları hâkimiyeti altına alma özelliğiyle diğer canlılardan ayrılır. İnsan tamlık ve kemal sıfatlarıyla vasıflansa da Makdisî'ye göre bu sıfatlar zayıflık ve başka şeylere ihtiyacı da beraberinde getirir. İnsan âlemde küçük büyük ne varsa ona muhtaçtır. O, ortaya çıkabilecek herhangi bir âfeti kendinden uzaklaştırabilecek güce sahip değildir.¹⁸⁹

¹⁸⁷ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 127.

¹⁸⁸ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 128.

¹⁸⁹ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 128.

İnsan, kendi oluşunun sebepleri hakkında da câhil bir varlıktır. Bu durumundan dolayı onu ayakta tutacak ve himaye edecek hakîm ve kâdir olan yaratıcıya muhtaçtır. Yine insan, âleme baktığı zaman onu Allah'a götürecek deliller çoktur. Makdisî şâhid âlemde görülen, şekil olarak düzgün biçimde yaratılmış varlık ve suretlere örneklerle başlayarak yine bu varlıkların birbiriyle olan bağlantısına dikkat çeker. Âlemdeki varlıklar birbirlerine bağlı ve muhtaçtır. Yaz ve kışın, gece ile gündüzün peş peşe gelmesi, maddelerin zıtlarıyla kendilerini tamamlaması hikmetli bir yaratıcının varlığına delildir.¹⁹⁰

Makdisî'ye göre eğer bir kişi âlemin varlığını bir var eden olmaksızın açıklamaya çalışırsa yanılığa düşmüş olur. Nasıl bir bina bânisiz yapılamaz, bir yazıt kâtip olmadan yazılamaz, bir işleme nakkâş olmadan yapılamaz veyahut da bir resim ressam olmadan ortaya çıkamaz ise âlem de yaratıcısı olmadan yaratılmamıştır. Makdisî bu noktada şâhid âlemde gözlemlediğimiz çok daha basit örnekler vererek kıyaslama yapar. Bir gemiye baktığımızda onun tahtalarının tesadüfen bir araya gelip çivilerinin rastgele çakılarak oluştuğunu ve bu geminin kendi başına denize açıldığını düşünmek imkânsızdır. İşlenmiş bir elbiseyi düşündüğümüzde onun kendi kendine işlenip, boyaya bürünerek ipliklerle bir araya gelip ortaya bir elbise çıkması aklen mümkün değildir. Bir kıyafetin bile kendiliğinden oluşması mümkün değilken muhteşem bir düzeni olan âlemin de bir yaratıcı olmadan ortaya çıkması kesin olarak imkânsızdır.¹⁹¹

2.1.4. Hudûs Delili

Makdisî'nin son olarak ortaya koyduğu delil hudûstur. O, âlemin yaratılmış olduğu bilgisine âlemde bulunan hudûs izleriyle ulaşılabileceğini söyler. Bu izler cevherden ayıramayan (*âri olamayan*) ictimâ, iftirak, hareket, sükûn, renk, tat, koku gibi arazlardır. Arazların sonradan meydana geldiğini (*hudûsunu*) kabul etmek, cisimlerin de sonradan meydana gelmesi demektir. Cisimlerin hudûsu ise bir muhdisin varlığına delildir. Makdisî, arazların hudûsunu inkâr eden kişiye nizam ve kabul-i âmme delilinin anlatılmasını tavsiye etmiştir. Cevher ve araz kavramları üzerinde durmadan hudûs

¹⁹⁰ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 128.

¹⁹¹ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 129.

delilini genel itibariyle anlatmıştır. Bu noktada Makdisî, Allah'ın varlığına delil niteliğinde kudemânın kitaplarından okuduğu bir kıssayı anlatır:

Zamanın birinde bir kral, hakîm bir zâta Allah'ın varlığının delilini sordu. O zât da: “Allah'ın varlığının delili çoktur. Birincisi senin, O'nun hakkında soru sormandır. Çünkü olmayan şey hakkında soru sorulmaz. İkincisi O'nun varlığı konusunda şüphe duyulmasıdır. Çünkü şüphe, olmayan şeyde değil, olan şey hakkında duyulur. Üçüncüsü eşyanın hudûs ve hareketidir. Dördüncüsü hayat ve ölümün varlığıdır. Zira kendine hayat verebilen kimse yoktur. Hiç kimsenin hoşlanmadığı ve kaçındığı ölümden kurtulabilen hiçbir canlı da yoktur.”¹⁹²

Makdisî bu noktada hikmetli bir söz olarak bir rivâyet nakletmektedir. Bir gün Ali b. el-Hüseyn'e (ö. 94/712) “Rabbin ne zaman vardı” sorusu sorulmuş, O da “Ne zaman yoktu ki?” şeklinde cevaplamıştır. Dolayısıyla inkâr edenin de Allah'ın yokluğunu isbât etmesi gerekmektedir.¹⁹³

Son olarak Makdisî inkârcı kişi için Allah'tan ve O'na dair delillerden kaçışın olmadığını söyler. İsbât-ı Vâcib konusunu *ed-Diyane ve'l-Emâne* adlı başka bir kitabında ayrıntılı olarak ele aldığını, bu sebeple söz konusu kitapta çok derine inmeden genel bir anlatımda bulunduğunu belirterek Allah'ın sıfatları konusuna geçiş yapar.¹⁹⁴

2.2. Allah'ın Birliği

Allah'ın varlığını aklî delillerle ispatlayan Makdisî daha sonra “teklik ve çokluk meselesini” incelemektedir. Örnek vermek gerekirse bir binayı ortaya çıkarmanın varlığını kabul etmek sayıca bir kabul değildir. Bânî bir, iki ya da daha çok kişi olabilir. Makdisî, âlemin yaratıcısı olduğunu ispat ettikten sonra bu aşamada O'nun tekliğini kanıtlamaya çalışacaktır. Makdisî'nin kullandığı ilk delil kelamcılarının burhân-ı temânu'¹⁹⁵ delilidir. Buna göre eğer iki ilah mevcut olsaydı, her ikisinin de kuvvet, kudret, ilim, irade, kıdem

¹⁹² Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 130.

¹⁹³ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 130.; Bekir Topaloğlu, *İsbât-ı Vâcib*, s. 107.

¹⁹⁴ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 129.

¹⁹⁵ “İrade çatışması varsayımına dayanarak Allah'ın birliğini ispat eden delilin adıdır.” Topaloğlu ve Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, s. 60. Bu delile göre eğer âlemde iki ilah bulunsaydı biri bir şeyin olmasını, diğeri olmamasını istediği durumda irade çatışması yaşanacaktır. İkisinin iradesinin aynı anda gerçekleşmesi imkânsızdır. Çünkü bu iki ilah birbirlerine zıt şeyler isteyebilirler. Sadece birinin iradesi gerçekleştiği durumda da diğeri âciz konuma düşecektir. Dolayısıyla isteği gerçekleşen ilah tek ilah konumunda olacaktır.

ve meşîet yönünden aynı olup sıfatları birbirinden ayırt edilemeyecek derecede denk olmaları gerekecekti. Ancak tüm sıfatları denk olsa bile aklî olarak “birlik” sıfatında birleşemezler. Bir başka seçenek olarak bu iki ilahtan birinin diğerinden daha kadîm ya da kudretli olması ihtimali de anlamsızdır. Çünkü daha kadîm ve kudretli olan gerçek ilah iken, diğeri bunu hak etmeyen âciz bir varlık konumuna düşmektedir. Yine bu iki ilahın birbirine zıt şeyler yaratmayı istemesi durumunda birinin yarattığını diğeri yok edebilir, birinin hayat verdiğini diğeri öldürebilir ve bunun sonucunda düzensizlik ortaya çıkardı. Nihâyetinde âlemin yaratılması da mümkün olmazdı. Makdisî, “Eğer yerde ve gökte Allah’tan başka tanrılar bulunsaydı kesinlikle yerin ve göğün düzeni bozulurdu”¹⁹⁶ âyetini de delil göstererek âlemdeki düzen ve intizamın varlığına bakarak iki ilahın olma ihtimalinin olmadığını ispatlar.¹⁹⁷

Makdisî’ye göre iki ilah olsaydı birbirlerine engel olma ve güç gösterme noktasında her ikisi denk olacaktı. İkisinin de aynı oranda güçlü olduğu düşünülürse yine âlem bir kaos içinde kalacak, düzen işlemeyecek ve yaratılış tamamlanamayacaktı. İki ilahın güç noktasında âciz olduğu düşünülürse, gücü yetmeyen bir tanrının yaratma eylemini gerçekleştirmesi mümkün değildir. Sadece biri âciz olursa daha önce de belirtildiği gibi ilahlığı hak eden daha kudretli ve güçlü olan olacaktır.¹⁹⁸

Makdisî, bir şeyin zıttıyla beraber var olması için iki ilah gerekmediğini belirtir ve düalist düşüncelere karşı tek ilahı savunur. İlah olmak tam kudrete sahip olmak demektir. Tam kudrete sahip olan bir ilah bir şeyi ve onun tam zıttını yaratmaya güç yetirebilir. Allah’ın her şeyi zıttıyla yaratması onun kudretinin tam olduğunu gösterir. Bu açıklamadan sonra Makdisî, düalist tanrı inancına sahip olan Mecûsiler ve Seneviyye’yi sapkın gruplar olarak nitelendirir. Mecûsiler ve Seneviyye’nin tanrı algısını aktarıp bu gruplara yönelik eleştirilerde bulunmaktadır.¹⁹⁹

Mecûsiler’e göre iyiliği yaratan kötülüğü, kötülüğü yaratan da iyiliği yaratamaz. Tek cinsten bir fiil meydana geldiği için iyilikten iyilik, kötülükten kötülük ortaya çıkar. Onlar bu önermelerine ateşin sadece ısıtıcı, buzun sadece dondurucu olması örneğini

¹⁹⁶ el-Enbiya, 21/22.

¹⁹⁷ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 138.

¹⁹⁸ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 138.

¹⁹⁹ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 138.

verirler. İyiliği yaratan ilahı Hürmüz, kötülüğü yaratan ilahı da Ehrimen olarak isimlendirirler. Tüm güzel ve hoş fiilleri Hürmüz'e, kötü ve pis fiilleri de Ehrimen'e nisbet ederler. Önceleri Hürmüz'ün kadîm olduğuna dair icmâ etmişler ancak daha sonra içlerinden bazı gruplar Ehrimen'in de kadîm olduğunu söylemişlerdir.²⁰⁰

Kötülük tanrısı olan Ehrimen'in hâdis olduğunu iddia edenler onun varlığı konusunda çeşitli fikirler ileri sürmüşlerdir. Bir grup iyilik tanrısı Hürmüz'ün kötü bir fikir düşünmesi sonucunda Ehrimen'in meydana geldiğine inanmaktadır. Ancak Makdisî bu inanca sahip olanların kendileriyle çeliştiklerini söyler. Çünkü onlar kadîm bir cevher olduğuna inandıkları Hürmüz'ün içinde kötülüğe dair herhangi bir şey bulunmadığını da söylemişlerdir. Bu durumda kendi iddialarıyla kendi inançlarını çürütmektedirler.

Ehrimen'in hâdis olduğunu iddia eden ikinci bir grup, Hürmüz'ün farkında olmadan yaptığı bir yanlışlık sonucunda Ehrimen'in ortaya çıktığını söylemektedir. Ancak Makdisî'ye göre bunu iddia edenler, tanrılarını kendini bilemeyen, işe yaramaz ve câhil konumuna düşürmektedirler. Ayrıca onlar iyilikten kötülük ortaya çıktığını kabul ederek başka bir çelişkiye girmişlerdir.²⁰¹

Ehrimen'in varlığı konusunda fikir beyan eden üçüncü grup onun nasıl var olduğu hakkında kesin bir bilgiye sahip olmamakla birlikte ihtimaller üzerine fikir beyan etmişlerdir. Ehrimen'in hâdis olduğuna dair inançları onları Hürmüz hakkında şüpheye düşürmüş, Hürmüz'ün de hâdis olabileceği konusunda görüş beyan etmişlerdir. Ardından Makdisî bu görüşte olanların aktardığı bir anlatıdan bahseder. Hikâyeye göre Ehrimen Hürmüz'e meydan okumuş, bunun sonucunda her ikisi de ordularını toplamış ve uzun süre savaşmışlardır. Daha sonra melekler aralarını bularak onları sakinleştirmiştir. Yedi bin sene aralarında ateşkes olmuş, bu süre zarfında âlem yaratılmıştır. Nihâi emrin Ehrimen'e ait olacağı konusunda da anlaşmışlardır. Ateşkesle geçen yedi bin senelik zaman diliminin sona ermesiyle hüküm Hürmüz'e geçmiş, Ehrimen âlemde şer, fitne, fesad gibi kötülükleri yaratmayacağına dair güvence vermiştir. Makdisî, bu hikâyedeki açmazları ortaya koyarak inançların bâtıllığını dile getirir. O, âciz ve mağlup konumuna düşebilen bu tanrıların ilahlılığının kabul edilemeyeceğini belirtir. Ayrıca kötülük tanrısı

²⁰⁰ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 138.

²⁰¹ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 139.

olan Ehrimen'in sözüne sâdık kalması, güvence vermesi gibi iyi fiilleri özünde olmadığı halde sergilemesini Makdisî büyük bir çelişki olarak görür. Aynı şekilde bu çelişkili durum Hürmüz için de geçerlidir. Hürmüz'ün acziyet ve yenilgi gibi iyilik tanrısına yakışmayan ve onun cinsinde bulunmayan olumsuz fiiller ortaya koyması ilahlıkla bağdaşmaz.²⁰²

Makdisî, Seneviyye'nin Mecûsiler gibi ikili tanrı algısına sahip olduklarını aktarır. Onlar Nur ve Zulmet adını verdikleri iki tanrının da kadîm olduğuna inanırlar. Seneviyye'nin görüşlerini Makdisî, bu grubun önde gelen din adamlarından Mânî (ö. 276) ve İbn Ebi'l-Avcâ'nın (ö. 155/772) şu ifadeleriyle aktarır: "Nur hayrı, Zulmet kötülüğü yaratandır. Her ikisi hayat ve his sahibi olan kadîm varlıklardır. Onların yaratma fiilleri ikisinin bir araya gelip karışmasıyla gerçekleşir. Dünya da bu karışmanın neticesinde ortaya çıkmıştır." Ayrıca Senevîler âlemin kendini meydana getiren bir sebep olmaksızın ezelde yaratıldığına inanırlar. Makdisî, bu düşünceyi de Mecûsilerin inancına benzetir. Çünkü onlar da iyilik tanrısının iradesi olmadan kötülüğü ortaya çıkardığını iddia etmişlerdir. Makdisî, Senevîyye'ye mensup bir grup olan Deysâniyye'nin fikirlerini de aktarır. Onlara göre Nur hayat, Zulmet ölümdür. Nur'dan iyilik, Zulmet'ten kötülük çıkar. Tüm iyilikleri Nur'a, kötülükleri de Zulmet'e nisbet ederler.²⁰³

Bu noktada Makdisî, Mu'tezile'den Ca'fer b. Harb'in (ö. 236/850-51 (?)) Senevîlerle haksız yere adam öldüren bir kişi hakkında girdiği polemiğe yer verir. Suçsuz yere adam öldüren katile "Onu sen mi öldürdün?" diye sorulduğunda şâyet doğru söyleyerek "evet" derse, Senevîler adamın doğru sözüne istinâden Nur'un konuştuğunu söylerler. Bunun üzerine Ca'fer, Nur'un kendi inançlarına göre kötülük işleyemeyeceğini hatırlatır. Bu cevabı verenin Zulmet olduğunu söylediklerinde ise Ca'fer, Zulmet'in yine kendi inançlarına göre doğru söyleyemeyeceğini belirterek veciz bir şekilde onların iddialarını çürütmektedir.²⁰⁴ Makdisî, Senevîler'in inançlarına dair getirdiği reddiyelerin bu bahiste yeterli olduğunu, *Kitâbu'l-Ma'dile* isimli bir kitap yazarak orada daha

²⁰² Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 139.

²⁰³ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 140.

²⁰⁴ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 140.

kapsamlı bir anlatımla onların inançlarına yönelik kendisinin tenkitlerini anlatacağını ifade etmektedir.²⁰⁵

Makdisî, Allah hakkında teşbihe götüren her türlü ifadeden kaçınmak gerektiğini düşünür ve teşbihi iptâl etmeye çalışır. O teşbihi, “benzerliğin oranı miktarınca mânada ve hükümdeki aynılık” şeklinde tanımlar. Cisimlerin uzunluk, genişlik, derinlik şeklinde üç boyutu vardır. Bu özelliklere sahip olan her şeyin cisim olması gerekir. İki cisim arasındaki benzerlik bu üç boyutta gerçekleşir. Bir şey hakkında “cisimdir ama diğer cisimler gibi değildir” (*cismun lâ ke'l-ecsâm*) demek, “cisimdir ama cisim değildir” anlamına gelir. Çünkü bir şey herhangi bir sıfatla nitelendirildiğinde, onunla hüküm vermek gerekir. Örneğin tüm uzunluğu olan şeyler cismin tanımıyla tanımlanmalıdır. Araz “kendi başına kâim olmayan şey” olarak tanımlanırsa, kendi başına kâim olmayan her şeyin araz olarak tanımlanması gerekir. Müşebbihe bu noktada teşbihe gitmiş ve Allah’a cisim demiştir. Teşbihi reddeden ve Allah için cisim kelimesini kullanmayanların formülize ettiği “O, şeydir ama diğer şeyler gibi değildir” cümlesiyle kendi ifadeleri olan “Cisimdir ama diğer cisimler gibi değildir” cümlesinin aynı olduğunu iddia etmişlerdir. Makdisî bu iddiayı kesinlikle reddetmektedir. Çünkü “şey”, mevcut, mâ’dum, kadîm ve hâdis olan tüm varlıkların genel adıdır. Dolayısıyla Allah’a şey kelimesi izâfe edilebilir ancak “diğer şeyler gibi değildir” kaydı konulur. Bu konuda Kâ’bî de Mu’tezile’nin Allah’ın şey olduğu konusunda icmâ ettiğini, “şey’ lâ ke’l-eşyâ” ifadesiyle teşbihten kaçındıklarını belirtir.²⁰⁶ Makdisî’ye göre cisim ise birleşmiş cevherlerden oluşmuş hâdis varlıklar için kullanılan bir kelimedir. Bu sebeple Allah’a sonradan yaratılmış varlıkların ismi olan cisim kelimesi nisbet edilemez.²⁰⁷ Bu konuda da anlatımını destekleyecek şekilde Nâşî el-Ekber’in²⁰⁸ (ö. 293/906) şiirinden bir bölüm aktarmaktadır:

“Allah’a mahlûkundan benzeyen biri olsaydı
Kendi yaratışında buna deliller bulunurdu.
Nasıl ki inşâ eden inşâ ettiği şeyde iz bırakırsa,
Allah da yarattıklarının sıfatlarından bazılarına sahip olurdu.

²⁰⁵ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 140.

²⁰⁶ Ebu'l-Kâsım el-Kâ'bî, Kâdî Abdulcebbâr, Hâkim el-Cüşemi, *Fazlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Fuad Seyyid, (Tunus: Ed-dâru't-Tûnisiyye li'n-neşr, 1974), s. 63.

²⁰⁷ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 141.

²⁰⁸ Bağdat Mu'tezile'sine mensup olan Nâşî, *Dîvân* adlı şiir kitabı olan bir şairdir. Detaylı bilgi için bkz. Süleyman Tülücü, “Nâşî el-Ekber”, *DİA*, XXXII, 432-433.

Fakat O, bu vehimlerden oldukça yücedir,
Duyular O’nu gizlerken akıl O’nu apaçık gösterir.”²⁰⁹

Makdisî, Allah’ın varlığını kelamcıların kullandığı fitrat, gaye ve nizam, hudûs delilleriyle ortaya koymaktadır. Bu delillerin yanı sıra Yaratıcı’nın varlığının şâhid âlemde de gözlenebildiğini belirtmiş ve çeşitli örneklerle Yaratıcı’yı merkeze alan varlık anlayışını temellendirmiştir. Ayrıca O, kabul-i amme adı verilen delili ilk kez kullanan kişi olması nedeniyle İsbât-ı Vâcip konusunda özgün bir delil ortaya koymuş, sadece bu konuya hasrettiği *Ed-Diyâne ve'l-Emâne* adlı bir kitap te’lif edeceğini belirtmiştir. Makdisî, Allah’ın birliğini teşbihe mahal bırakmayacak şekilde tenzih ilkesiyle açıklamıştır. O’nun hâdis her türlü nitelikten uzak, kadîm ve aşkın varlık olduğunu vurgulamıştır. Bu sebeple O’nun birliğini kelamcıların kullandığı burhân-ı temânu’ delilini de kullanarak ispat etmiş, ikili tanrı inancına sahip olan düalist din mensuplarına ve Allah’a cisim diyerek teşbihe giden Müşebbihe’ye eleştiriler yönelterek, iddialarının asılsız olduğunu kanıtlamıştır. *Kitâbu'l-Ma’dile* adını verdiği kitapta Senevîlerin inançlarını anlatarak bu inançların yanlış olduğunu ispatlama gayretinde olması düalist dinler hakkındaki bilgisini göstermektedir.

2.3.İlâhî Sıfatlar ve İsimler

İlâhî sıfatlar kelâm ilminde çokça tartışılan ve üzerinde farklı görüşlerin beyan edildiği bir konudur. Bunun sebebi meselenin tevhidin özüyle doğrudan ilişkili olması ve mezheplere göre Allah’ın sıfatlarını tasnifte farklı yöntemler benimsenmesidir. Hatta aynı mezhep içerisinde yer alan kelâmcılar arasında bile sıfatlara yaklaşımda farklılık gözlemlenmektedir. Mu’tezile mezhebi açısından da bu genel kanı geçerli olmakla birlikte mezhep içerisinde genelde zâtî ve fiilî sıfat ayrımı görülür. Onların sıfat taksimi kadîm kabul ettikleri hayat, ilim, kudret gibi zâtî sıfatlar; hâdis kabul ettikleri irade, terzîk, tahlîk gibi fiilî sıfatlar olarak ikiye ayrılmaktadır.²¹⁰

²⁰⁹ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 141.

²¹⁰ Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâilerin Kelâm Sistemi*, s. 224, 250, 251.

2.3.1. İlâhî Sıfatlar

Makdisî Allah'ın sıfatları konusuna “O kimdir, nedir, nasıldır?” sorularına cevap arayarak başlamaktadır. Çünkü Allah'ın zâtını araştırmak suretiyle O'nun mâhiyetinin ne olduğu konusunda soru sormak imkânsızdır. Bu sorulara verilecek cevaplar zihinde bir tasavvur oluşturmayı gerektirir. Zihinde sınırları olmayan, duyu organlarıyla algılanamayan bir şey tasavvur edilemez. Çünkü sınırları olan ve duyularla algılanan şeyler, hâdis varlıklara ait sıfatlardır.²¹¹ Bu durumda Makdisî'ye göre Allah'ın zâtı ve mâhiyeti hakkındaki sorular değil, ancak O'nun varlığı ve sıfatlarının isbâtına dair sorular cevaplanabilir. Bu nedenle sıfatlar konusuna ön hazırlık niteliğinde Allah'ın zâtına ve mâhiyetine dair araştırma yaparak hüviyet, mâiyyet ve eyniyet gibi kavramların Allah hakkında neden kullanılamayacağını açıklamaktadır.

Makdisî, Allah'ın ne olduğu sorusuna verilecek en doğru cevabın O'nun “Evvel, Âhir, Zâhir, Bâtın, Kadîm, Hâlik” gibi sıfat ve isimlerinin zikredilmesi olduğunu söyler. Zâtının kim olduğu (*hüviyeti*) sorusuna ise, O'nun mahsus (*hissedilen*), mevhum (*vehmedilen*), ma'lûm (*bilinen*) olmadığı şeklinde cevap verilir. O, tam anlamıyla idrâk edilip kuşatılamaz. Buraya kadar Allah'ın zâtı hakkında yapılan açıklamalar hep nefy (*olumsuzlama*) yöntemiyle yapıldığı için Allah'ın zâtına dair söylenenlerin boşluğun ve yokluğun sıfatları olduğu şeklinde bir itiraz gelebilir. Makdisî bu noktada Allah'ın fiilî ve i'câbî sıfatlarından bahsetmek gerektiğini söyler.

Makdisî, Allah'ın zâtının tam olarak idrak edilemeyeşinin, O'nun varlığını inkâr etmeyi gerektirmeyeceğini söylemektedir. Örneğin tanımadığımız ve kim olduğunu bilmediğimiz siyâhî bir kimseyi görünce, bize gizli olan yönlerinden dolayı o kişinin zâtına dair bilgimiz yok olmaz. Fâili olmayan hiçbir fiilin meydana gelebileceği şeklinde küllî bir kâide vardır. Gerçekleşen bir fiilin fâili görülemediğinde, o fiilin fâilinin olmadığı iddia edilemez. Bir konunun bir yönüne dair bilgisizliğimiz, o konudaki bedîhi bilgimizi (*şeyin varlığına dair bilgiyi*) iptal etmez. Varlık bilgisinin insanda bedîhî olarak bulunduğunu düşünen Makdisî, Allah'ın zâtına dair bilgisizliğimizin, O'nun varlığını inkâr etmeyi gerektirmeyeceğini belirtir.

²¹¹ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 133.

Makdisî hadis rivayetlerinde de Allah'ın zâtı hakkında fikir ileri sürmenin yasaklandığını belirtir. Çünkü bu davranış şüphe ya da inkâra götürür ve bunların her ikisi de küfürdür. Makdisî, Allah'ın değil, O'nun yarattıklarının tefekkür edilmesini, Yaratan idrâk edilemeyeceği için yaratılan varlıkların Yaratıcı'ya delil teşkil ettiğini ifade eder.²¹²

Yeryüzünde görünmeyen bir şeyin varlığının, görünen bir şeyin varlığından farklı olduğunu kabul etmeyen hiçbir insan yoktur. Örneğin bir kısım felsefeciler ulvî ve süflî cisimlerden farklı gâib bir varlık olarak heyûlâyı kabul etmişlerdir. Bazıları ise şâhid âlemde görülmediği halde, gâipte canlı, konuşan, ölümsüz bir varlığın olduğuna inanırlar. Bir başka grup da gâib varlık olarak feleklerin cevherini kabul ederler. Bu cevher onlara göre dört tabiat unsurunun dışında bulunur ve şâhid âlemde gözlenemez. Yeryüzünde bazı bölgelerde gündüz uzunluğu yirmi dört saati bulmakta, orada gece olmamaktadır. Bazı yerlerde de güneş altı ay kaybolur ve gözle görülemez. Gözle görülmese de insanlar bu olayların gerçekleştiğine inanırlar. Gözlemlenemese de nutfenin embriyoya, embriyonun et parçasına dönüştüğü herkes tarafından bilinir ve tasdik edilir.²¹³ Bu açıklamasında şâhid ile gâibin kıyasının câiz olduğunun temellendirmesini yapan Makdisî, Allah'ın varlığını isbât konusunda bu metodu benimseyerek kullanmaktadır.

Hareket, sükûn, ictimâ, iftirak, hüzn, lezzet, sevgi, nefret gibi diğer tüm arazlar renk, uzunluk, genişlik, koku, tat gibi herhangi bir sıfatla vasıflandırılmaz. Sıfatlarının olmaması varlıklarının olmadığı anlamına gelmez. Bu arazlar gözle görülmese de varlığı vardır. Aynı şekilde akıl, anlayış, nefis, ruh ve uyku varlıkları sâbit birer şeydir, her birinin zâtı vardır. Varlığının dışında nitelik ve niceliği idrâk edilemez. Bu varlıklar içimizde bulunduğu halde onları idrâk edemezken, onları ortaya çıkaran ve yok edeni inkâr mümkün değildir.²¹⁴

Bu izahlar neticesinde akıl, ruh ve nefsin sıfatlarıyla Allah'ın sıfatlarının eşitlendiği şeklinde bir itiraz gelebilir. Makdisî bu itirazı da çürütmeye çalışır. Şöyle ki; Allah dışındaki varlıkların sıfatları ile Allah'ın sıfatları lafızda ortak olup mânada derin farklılık vardır. Örneğin “hüve” (o) lafzı hem Allah için hem de herhangi bir insan için

²¹² Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 135.

²¹³ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 135.

²¹⁴ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 135.

kullanılır. “Allah dedi”, “Allah yaptı” gibi ifade kalıplarını “Falan kişi dedi”, “Falan kişi söyledi” şeklinde herhangi bir insan için de kullanabiliriz. Çünkü lafızlar mânaların alametidir, onlar olmadan ifade ve anlatım mümkün değildir. Biraz daha ayrıntıya girerek açıklamak gerekirse, insanın fiili organlar ve aletlerdir. Ancak Allah fiillerinde başka bir şeye muhtaç değildir. İnsanın fiili zaman ve mekânda gerçekleşirken Allah’ın fiili zaman ve mekândan önce gerçekleşmiştir. Dolayısıyla lafız dışında Allah’ın fiili ile insanın fiili arasında hiçbir benzerlik bulunmamaktadır.²¹⁵

Makdisî, Allah’ın nefis, akıl ve ruh ile vasıflandırılmayacağı konusunda bazı açıklamalarda bulunmaktadır. Nefisler parçalardan oluşmuştur. Biçimler ve kişilikler onları birbirinden ayırır. Her parçalanma (*tecezzî*) ayrılmadır. Ayrılma da ârizî bir özelliktir. Ruhlar da birbirlerinden ayrışma noktasında nefisler gibidir. Sonuç olarak hâdis varlıklara ait kavramlar Allah hakkında kullanılamaz.²¹⁶

Makdisî Allah’ın hüviyeti olup olmadığı konusunu da tartışır. Ona göre hüviyet hüve (*o*) zamirinin kendi mânasına işaret eden bir kelimedir ve zât anlamına gelir. Allah âlim, semi’, basîr, kâdir, hayy olan zâta sahiptir ve zâtının keyfiyeti bilinmez. Ona göre Allah’ın âlim bir zâtının olmasıyla zâtıyla âlim olması birbirinden farklıdır. Makdisî ilimle zâtı ayırtmadığı için O’nun zâtının âlim olduğunu söylemektedir. Allah’ın hüviyeti konusunda başka bir görüş ise O’nun hüviyetinin tabiatlar olduğu ve âlemin bu tabiatlardan neş’et ettiğiidir. Makdisî tabiatların birbirine zıt olması ve kudret altında bulunması nedeniyle hudûs alametleri taşıdığını, bu tabiatların hayy, âlim, kâdir, semi’ gibi sıfatlarla vasıflanamayacağını belirtmektedir.²¹⁷

Makdisî’nin bu bölümde yer verdiği bir başka konu eyniyet (*neredelik*) ve mâiyyet (*nelik*) meselesidir. Çoğunluk Allah hakkında eyniyet ve mâiyyet konusunda konuşmayı reddetmiştir. Çünkü eyniyet ve mâiyyet söz konusu ise bunun Allah’ın kendisi, bazısı ya da O’nun gayrısı olması gibi üç ihtimali vardır. Gayrısı veya bazısı olursa tevhid bozulur. Kendisi olduğu kabul edildiğinde ise birçok problem ortaya çıkacaktır. Ardından

²¹⁵ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 136.

²¹⁶ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 136.

²¹⁷ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 136.

Makdisî, Ebû Hanife (ö. 150/ 767) ve Dırâr b. Amr'ın (ö. 200/815 [?]) eyniyet ve mâiyyeti kabul ettiğini şu nakille anlatır:

Allah'ın eyniyeti ve mâiyyeti vardır. Çünkü mevcut olan her şeyin eyniyeti ve mâiyyeti vardır. Eyniyetin illetiyle mâiyyetin illeti birbirinden farklıdır. Örneğin bir ses duyduğumuzda o sesi kimin çıkardığını bilmemek de aklen ses çıkarma fiilini gerçekleştiren birinin var olduğunu biliriz. Kim olduğunu ancak gördükten sonra anlayabiliriz. Kim olduğunu bilmek de eyniyetini yani nerede olduğunu bilmek demek değildir. Mâiyyete gelince o, eyniyette olduğu gibi aklî delil ile değil bizzât müşâhede ile bilinen bir şeydir.²¹⁸

Makdisî'nin nakletmiş olduğu bu rivâyete göre Ebû Hanife ve Dırâr b. Amr bu kavramları mevcut olma bakımından incelemişler ve varlığı olan her şeyin eyniyeti ve mâiyyeti olduğunu kabul ederek Allah hakkında bu kavramları kullanmayı câiz görmüşlerdir.

Allah'ı cisimleştirerek tanıtan bazı kimselere örnek veren Makdisî, Hristiyanların Allah'ın kadîm bir cevher olduğunu söylediklerini kaydeder. Hişam b. Hakem de Allah'ın sınırlı ve sonlu bir cisim olduğunu söyler. O'na, "Ma'budun nasıldır?" diye sorulunca Hişam b. Hakem bir kandil yakmış ve "İşte bunun gibidir ama fitili yoktur" diye cevap vermiştir. Ayrıca Makdisî'ye göre, Mukatil b. Süleyman (ö. 150/767) da Allah'ın insan suretinde olduğuna inanmaktadır.²¹⁹ Makdisî'nin Hişam b. Hakem ve Mukâtil b. Süleyman hakkında yer verdiği bu görüşler Ebu'l-Hasen el-Eş'arî tarafından da aynı şekilde aktarılmıştır. Eş'arî, Hişam b. Hakem'in taraftarlarını Hişâmiyye olarak nitelendirmiş ve kendisiyle birlikte onun mezhebini benimseyenlerin Allah'ı sonu, sınırı, uzunluğu, eni ve derinliği bulunan bir cisim olarak tasavvur ettiklerini belirtmiştir.²²⁰ Ayrıca Eş'arî, Mukatil b. Süleyman ve taraftarlarının Allah'ın insan şeklinde olduğunu söylediğini ifade etmektedir.²²¹

²¹⁸ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 136.; Makdisî'nin Ebû Hanife ve Dırâr b. Amr'a nisbet ettiği bu ifadeler tesbit edilememiştir. Dolayısıyla bu görüşlerin Ebû Hanife ve Dırâr'a aidiyeti kesin değildir.

²¹⁹ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 137.

²²⁰ Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, *Makalâtü'l-İslâmiyyin ve İhtilâfu'l-Musallîn*, s. 61.

²²¹ Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, *Makalâtü'l-İslâmiyyin ve İhtilâfu'l-Musallîn*, s. 152, 187.

Makdisî bu başlık altında değindiği tüm konulardan sonra Allah hakkında konuşulurken tercih ettiği yöntemin sıfatların delâletiyle O'nun zâtını isbât etmek olduğunu söylemektedir. Bunun dışındaki konularda sükûtu tercih edip “Firavun, “Âlemlerin rabbi de kimdir?” diye sordu. Mûsâ, “Eğer gerçeğe inanmaya yatkınlığınız varsa bilin ki O, göklerin, yerin ve ikisi arasında bulunan her şeyin rabbidir” diye cevap verdi.”²²² âyeti mûcibince teslimiyeti önermektedir. O, Allah'ın nasıl, nerede ve kaç olduğuna dâir soruları reddeder. Çünkü nasıl sorusu teşbihi doğurur, oysaki Allah'ın benzeri yoktur. Kaç olduğunu sormak sayı hakkında bir soruşturmadır ancak Allah tek ve birdir. Nerede sorusu da mekân bildirir, Allah cisim olmadığı için mekân tutmaz.²²³

Allah'ın varlığı ve birliğini delillerle ispatlayan Makdisî, O'nun bilinmesini sağlayan ve şanına yaraşır bir şekilde O'na izâfe edilen sıfatlarının incelenmesi gerektiğini ifade ederek ayrıntılı bir anlatıma girer. Makdisî, sıfatları tasnifte farklı bir isimlendirme şekli ortaya koymaktadır. O, Allah'ın sıfatlarını genel (*âmm*) ve özel (*hâs*) olmak üzere ikiye ayırır. Özel sıfatlar zıttıyla nitelenmesi câiz olmayan hayat, ilim ve kudret gibi sıfatlardır. Çünkü Allah ilmin karşıtı olan bilgisizlik, hayatın karşıtı olan ölüm, kudretin karşıtı olan acziyet ile muttasıf değildir. Ayrıca Allah özel sıfatlarla kâdir olmakla vasıflanamaz. Örneğin “Allah yaşamaya, bilmeye ya da kâdir olmaya kudretlidir” şeklinde bir ifade kullanılamaz. Ya da “Allah şuna kâdirdir, şuna kâdir değildir, bunu bilir bunu bilmez” şeklinde bir şey söz konusu değildir. Özel sıfatlar zâtî sıfatlar olarak da isimlendirilir. Genel sıfatlar ise Allah'ın zıttıyla nitelenmesi mümkün olan sıfatlardır. Örnek olarak irade, rızık, halk, rahmet verilebilir. Özel sıfatların aksine Allah irade etmeye, yaratmaya, rızık vermeye kâdirdir denilebilir. Allah bu sıfatların zıttına kâdir olmakla da vasıflanabilir. Genel sıfatlar aynı zamanda fiilî sıfatlar olarak da bilinir.²²⁴

Makdisî, sıfatlar konusunda Müslümanlar arasında çok büyük tartışma ve ihtilafların olduğunu ifade etmiştir. Hatta ona göre bu tartışmaların boyutu insanları

²²² eş-Şuarâ, 26/ 23-24.

²²³ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târih*, s. 137.

²²⁴ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târih*, s. 143.; Ebu'l-Hüzeyl'e kadar götürülebilen bu sıfat taksimi Kâ'bî tarafından da geliştirilerek devam eder. Ayrıca Makdisî, irade sıfatını hâdis kabul eden Mu'tezilî argümanı da benimsemektedir. Bkz. Tarîf Hâlidî, “Mutezilî Tarih Yazıcılığı: Makdisî'nin Kitâbu'l-Bed' ve't-Târih'i”, s. 242.

dalâlete götürecek kadar ileri gitmiştir. Bir kısım insanlar Allah'ın isim ve sıfatının olmadığını, adalet, rahmet, fazilet ve cömertlik gibi vasıfların O'na nisbet edilmesi gerektiğini söylemektedir.²²⁵ Makdisî Müslümanların Allah'ın hayy, kâdir, kadîm, mütakellim, semî', basîr, vâhid, âlim, hakîm, fâil-i muhtâr, mevcûd, rahîm, âdil, ğanî gibi sıfatları olduğu konusunda icmâ ettiklerini, ancak sıfatların tafsilinde ve illetlerinde farklılaştıklarını söylemektedir.²²⁶

Makdisî ilk olarak Mu'tezile'nin sıfatlar hakkındaki düşüncelerine yer verir. Onlar Allah'ın sıfatlarının sözler ve kinâyeler olduğunu düşünmektedirler.²²⁷ Çünkü sıfatlar kulların Allah'ı veya Allah'ın kendisini vasıflandırdığı şeylerdir.²²⁸ Bir grup sıfatın mevsufsuz var olamayacağını söyleyerek Allah'ın ezelde de hâlık, bârî, mürîd, mütakellim, rahîm olduğunu dile getirmişlerdir. Allah yaratılmamış bir varlık olduğu için sıfatları da yaratılmamıştır. O, tüm sıfatlarıyla tektir, sıfatları O'nun aynısı, bazısı ya da gayrısı değildir. Bu cümlelerini de çeşitli açıklamalarla delillendirmişlerdir. Makdisî, bu grubun sıfatların Allah'ın aynısı olmadığı hususundaki delillerini de aktarır. Onlara göre eğer sıfatlar Allah'ın zâtının aynısı olsaydı, zâtı bu durumda sıfat olmuş olurdu. Bu takdirde O'na “Ey İlim, Ey Kudret, Ey Sem', Ey Basar” şeklinde dua edilirdi. Allah'ın zâtı kendisiyle kâimdir fakat sıfatlar kendi başlarına kâim olamazlar. Sıfatları O'nun gayrısı da değildir. Çünkü birbirinden farklı olan iki şeyin tanımı, biri yokken diğerinin var olması demektir. Eğer Allah'ın ilmi ve kudreti O'nun gayrısı olsa, O'nun varlığıyla birlikte ilimsiz ve kudretsiz olarak bulunması mümkün olurdu. Son olarak sıfatlar Allah'ın bazısı yani parçası da değildir. Çünkü parçalanmak sonradan yaratılmışlığın göstergesidir. Allah ise bölünme ve parçalanma ile vasıflanamaz.²²⁹

Makdisî, anlatısına Mu'tezile'nin görüşlerini aktararak devam etmektedir. Onlara göre zâtî sıfatlar Allah'ın zâtı dışında bir şey değildir. Allah'ın zâtı âlim, kadîr, hakîm, semî, basîrdir. O, zâtı ile bu sıfatlarla mevsuftur. Zâtî sıfatların Allah'ın “aynısı veya

²²⁵ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 143.

²²⁶ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 146.

²²⁷ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 143.

²²⁸ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 144.

²²⁹ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 144.; Makdisî'nin bu grupta Mâtürîdîleri kastetmiş olması yüksek ihtimaldir. Zira Mâtürîdîler fiillî sıfatları tekvin sıfatı altında kabul ederek ezeli olduğuna inanırlar. Ayrıca sıfatların Allah'ın aynısı veya gayrısı olmadığını düşünürler. Ömer et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, thk. Muhammed Adnan Derviş, (İstanbul: Fazilet Yayınları, 2015), s. 102., 119.

gayrısı” olması câiz değildir. Çünkü sıfatlar bizzat Allah (*hüve*) olsaydı, kendisine ibadet ve dua edilen zât sadece Allah değil farklı birçok şey olurdu. Gayrısı olması ihtimalinde de sıfatların her biri kadîm varlık olur ve sonucunda taaddüd-i kudemâ gerçekleşirdi. Bu sıfatlar Allah ile birlikte ezeli veya hâdis olsalar bile, ilmin yaratılmasından önce Allah âlim, kudretin yaratılmasından önce kâdir sıfatlarıyla vasıflanamazdı. Bu şekilde Allah’ın zâtının âlim ve kadîr olduğunu ispatlamışlardır. Mu’tezile’ye göre, eğer Allah muhaliflerinin söylediği gibi ilimle âlim kudretle kâdir olursa, bu durumda ilim ve kudretin Allah’ın ya aynısı ya da gayrısı olması gerekecektir. “O, zâtının aynı değildir” diyen kişinin sözü yok saymaktır (*nefy*), “O, zâtının gayrı değildir” diyen kişinin sözü de bu inkârdan dönüştür yani ispattır. Mu’tezile’ye göre eğer Allah’ın ilim sıfatı olmuş olsaydı kendisiyle beraber başka bir varlığın bulunduğu, yani ilmin varlığı kabul edilmiş olurdu.²³⁰

Makdisî, Mu’tezile’nin görüşlerini reddeden grupların düşüncelerine de yer vermektedir. Onlar Mu’tezile’nin “Allah’ın ilmi yoktur” şeklindeki ifadesine karşı çıkararak Mu’tezile’nin Allah’ı câhil konumuna düşürdüklerini söylemektedir. Onlara göre Allah kıdem, kudret, ilim gibi sıfatlarla mevsuftur. Eğer Allah zâtıyla âlim ve kadîm olsaydı, binefsihi zâtıyla vasıflanması câiz olmazdı. Bu durumda bir başkası sebebiyle âlim ve kadîm olması gerekirdi. Örnek vermek gerekirse, bir tablo ancak çizim işlemiyle ortaya çıkar ya da bir mektup yazı işlemi ile yazılır. Çizim olmadan tablonun, yazı olmadan mektubun ortaya çıkması mümkün değildir. Bu şekilde onlar Allah’ın sıfatla vasıflandığını ortaya koymuşlardır. Onlara göre isimler sıfatlardan türer. Kırmızı sıfatının kırmızılıktan ya da sarı sıfatının sarılık mastarından türemesi gibi kadîm kıdemden, kadîr kudretten, âlim ilimden türemiş sıfatlardır. Bununla birlikte Mu’tezile karşıtı gruplar da sıfatların Allah’ın aynısı veya gayrısı olduğunu kabul etmezler. Allah’ın ilim ile âlim ya da kudret ile kâdir olduğunu söyleyen grupların bir başka delillendirmesi de şöyledir: Şâhit âlemde bile bir kişiye âlim demek için onun ilminin olması ve bunun müşâhede edilmesi gerekir. Bir kimseyi kâdir olarak nitelendirmek için kudretinin olması gerekir. Aksi takdirde bu kimseleri âlim veya kâdir sıfatıyla vasıflandırmamız mümkün olmaz.

²³⁰ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 144.

Bu genel kâide Allah için de geçerlidir. O, kudretiyle kâdir, ilmiyle âlimdir.²³¹ Bu grup, kıyâsu'l-gâib ale'ş-şâhid metoduyla Mu'tezile'ye itiraz getirmiştir.

Mu'tezile ise kendilerine muhalefet eden grupların verdiği örnekler üzerinden onların düşüncelerini çürütmeye çalışır. Örneğin kırmızılık ve sarılık kırmızı ve sarı şeyde bulunan arazlardır. Mu'tezile, onları sıfatları arazlara benzettikleri gerekçesiyle eleştirmektedir. Dahası Mu'tezililer sıfatlar konusunda muâraza yaptığı grupların Allah'a araz ya da cisim diyenlerle aynı seviyede olduklarını ifade etmektedirler.

Bu cevaba karşılık Mu'tezile muhalifleri, Mu'tezile'nin Allah'ı sıfatı olmayan ilimsiz bir âlim şeklinde nitelendirdiğini söylemektedirler. Bu durumda onlara göre Mu'tezile'nin bu inanca sahip olmaları sonucunda sıfatı olmayan cismi de kabul etmeleri gerekmektedir.

Mu'tezile'nin buna karşılık cevabı, onların Allah'ın ilimle âlim olduğunu, ancak bu ilmin Allah'ın aynısı, gayrısı ya da bazısı olmadığını söylemeleri hususunda tenkit etmektedir. Mu'tezile muhaliflerinin görüşlerini yine kendi verdikleri örnekler üzerinden çürütmeye çalışmaktadır. Bu kimseler tablonun ortaya çıkması için çizim, mektubun ortaya çıkması için yazı işleminin olması gerektiğini söylemişlerdi. Ancak Mu'tezile tablonun çizimden, mektubun yazıdan farklı olduğunu ifade etmektedir. Bu durumda hasımlarının sıfatların Allah'ın gayrısı olduğuna dair iddialarını çürütmektedirler. Çünkü Mu'tezile'ye göre tablonun çizimden, mektubun yazıdan farklı olması gibi ilmin Allah'ın gayrısı olması gerekmektedir. Ancak Mu'tezile'ye göre muhalifleri bir yandan “ilim Allah'ın gayrı değildir” derken, verdikleri örneklerle sıfatların Allah'ın gayrı olduğunu söylemiş olmaktadır.²³²

Makdisî, kelâm sıfatı konusundaki fikirleri ve karşıt görüşleri aktarmaya başlar. Bir grup kelâm sıfatını zâtî sıfat kabul edip onun yaratılmamış olduğunu söylemektedir. Çünkü Allah zâtının aynı, bazısı ve gayrı olmayan kelâm sıfatıyla ezelde mütekellimdir. Kelâmın fiilî sıfat olup yaratıldığını söyleyenler de vardır. Çünkü onlara göre kelâm sıfatı bir mütekellimi gerektirir.²³³ Makdisî burada açıkça belirtmese de kelâmı fiilî sıfat olarak

²³¹ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 144.

²³² Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 145.

²³³ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 147.

kabul eden grupla Mu'tezilileri kastetmektedir. Çünkü Mu'tezile kelam sıfatını hâdis bir sıfat olarak kabul etmektedir. Makdisî bu bağlamda Allah Tealâ'nın duyulup duyulamayacağı konusuna da değinir. O'na göre Allah'a dokunulması nasıl imkânsızsa, O'nun duyulması da o derecede imkânsızdır. Allah'ın kelâmı ancak duyulabilir. O, İslam'ı benimseyip kabul edenlerin de bu görüşte olduğunu söyler.²³⁴ Makdisî, kelâm sıfatı konusunda sadece farklı görüşleri aktarmış ve kendi düşüncesini belirtmemiştir. O, yalnızca Allah'ın kelâmının duyulabileceğini ifade etmektedir. Tarafımızca Makdisî bu tavrı ile kelâm sıfatıyla doğrudan alakalı olan halku'l-Kurân meselesine mesafeli kalmak istemiş ve bu konudaki tartışmalara girmemiştir.

Makdisî sıfatlar konusundaki bu tartışmaları aktarırken kendini Mu'tezilî olarak konumlandırmaktadır. Çünkü onun, sıfatlar konusunda yaptığı tasnif, Mu'tezilîlerin tasnifiyle bire bir örtüşmektedir. Yalnız o, kendine özgü bir isimlendirme yöntemiyle zâtî sıfatları özel, fiili sıfatları genel sıfatlar olarak tanımlayıp farklı bir isimlendirme yapmıştır. Bununla beraber Makdisî, sıfatlar konusunda farklı gruplara dair anlatısına ilk olarak Mu'tezile'nin görüşleriyle başlamakta, daha sonra ise Mu'tezile'nin muhaliflerine yönelik ilzâmına yer vermektedir. Makdisî'nin sıfat tasnifinde "genel sıfatlar" olarak zikrettiği fiilî sıfatlar arasında irade sıfatına yer vermesi dikkat çekicidir. Nitekim Ebû Ali el-Cübbâî, Ebu Hâşim el-Cübbâî, Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025) gibi Basra Mu'tezilileri iradeyi Allah'ın zâtında veya O'nun dışında herhangi bir mahalde bulunmayan hâdis bir fiilî sıfat olarak kabul etmişlerdir.²³⁵ Yine Makdisî'nin Mu'tezile'den bahsederken "kale"(dedi) ifadesini kullanıp, onların hasımlarının görüşlerini iddia şeklinde aktarması, kendisinin sıfatlar konusunda Mu'tezile ile aynı fikirde olduğunun bir başka göstergesidir. Ancak kelâm sıfatı hakkında çok genel bir bilgilendirme yaparak zâtî sıfatların aksine kelâm sıfatında fırkaları görüşleriyle birlikte isimlendirerek zikretmemesi dikkat çekicidir. Kelâm sıfatındaki çekimser tavrının sebebi olarak Makdisî'nin halku'l-Kurân tartışmalarına mesafeli kalmak istediği şeklinde bir yorum yapılabilir. Bunun yanı sıra Makdisî'nin kelam sıfatı konusunda gerçekte de Mu'tezilîlerden farklı düşündüğü bir başka ihtimaldir.

²³⁴ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 180.

²³⁵ Yusuf Şevki Yavuz, "İrade", *DİA*, XXII, 380.

Sonuç olarak Makdisî, sıfatlar bahsine Allah'ın zâtı ve mâhiyetine dair sorularla başlamış, O'nun zâtının ve mâhiyetinin idrâk edilemeyeceğini belirtmiştir. Makdisî, Allah'ın zâtını bilmemenin inkâra sebep olmayacağını, tam tersine Allah'ın varlığının bilgisinin insanda bedîhî olarak bulunduğunu düşünür. Bu yüzden O'nu tanımanın yolunun sıfatlarını tanımak olduğunu, Allah'ın hüviyyetinin zâtı anlamına geldiğini, zâtının da âlim olduğunu söylemektedir. Bunun dışında eyniyet ve mâiyyet gibi kavramlara da yer verip Allah hakkında bu kavramların kullanılmayacağını açıklayan Makdisî, daha geniş bir sıfat tasnifine girerek Mu'tezile mezhebini merkeze aldığı bir anlatı sunmaktadır. Sıfatları genel ve özel olarak ikiye ayıran Makdisî, genel sıfatlarla zâtî sıfatları, özel sıfatlarla ise fiilî sıfatları kastetmektedir. Daha sonra Mu'tezile'nin sıfatlar konusundaki görüşlerini açıklamaktadır. Esasında kendisi tam olarak belirtmese de Makdisî'nin yaptığı sıfat tasnifi Mu'tezile'nin tasnifiyle aynıdır. Allah'ın zâtının âlim, kadîr, hayy olduğunu düşünen Makdisî, zâttan ayrı bir sıfatın bulunmadığını düşünür.²³⁶ Makdisî, Mu'tezile mezhebine karşıt görüşler sunan mezheplerin ya da kişilerin ismini açıkça belirtmemiş, onları Mu'tezile'nin muhalifleri olarak nitelendirmiştir. İrâde sıfatını da tıpkı Mu'tezilîler gibi fiilî sıfat olarak kabul eden Makdisî, hakkında çokça tartışma yapılan kelâm sıfatı hakkında çok genel bir anlatım yapmakla yetinmiştir.

2.3.2. İlâhî İsimler

Makdisî, Allah'ın isimleri konusundaki tartışmanın sıfatları konusuyla benzerlik arz ettiğini söyler ve Mu'tezile'nin çoğuna göre isimlerin sıfatların aynısı olduğunu ifade eder. Makdisî bu noktada isim ve müsemmâ konusuna temas etmektedir. Mu'tezile'ye göre isim ve müsemmâ farklı şeylerdir. İsim, mânaya delâlet eden şeydir ve isimlendirenin sözüdür. Şayet isim müsemmâ ile aynı olursa, isim değiştiğinde müsemmânın da değişmesi gerekir. Her müsemmâ isminin önündedir. Müsemmânın ismi değişebilir çünkü isimler farklı ve çokken müsemmâ tektir. Aynı şeye birden çok isim verilebilir. Mu'tezile bu konuda şu âyeti öne sürmektedir: “En güzel isimler Allah'ındır;

²³⁶ Makdisî'nin sıfatlar konusundaki düşüncelerinin izlerini Kâ'bî'de sürmek mümkündür. Nitekim O, sıfatı Allah'ı vasıflandıran kimsenin nitelemesi olarak tanımlamış ve sıfatların Allah'ın zâtının aynı olmadığını söylemiştir. İrâde sıfatını hâdis kabul eden Kâ'bî, Allah'ın iradeyle vasıflandırılmasının mecâzî olduğunu düşünmektedir. Bkz. Hatice K. Arpağuş, “Bağdat Mu'tezilesi: Kâ'bî Örneği”, s. 179.

bu güzel isimlerle O'na dua edin."²³⁷ Bu âyete göre müsemmâ (*yani Allah*) isimlerden farklı şeydir. Bu isimlerle O'na dua edilir ve isimler O'nun gayridir.²³⁸

Makdisî, bir başka grubun "Yüce rabbinin adını tenzih ederek an"²³⁹ âyetine binâen isimle müsemmânın aynı olduğunu iddia ettiklerini söyler. Onlara göre isim ve müsemmâ farklı olsaydı, Allah kendisinin dışında bir şeye ibadet edilmesini istemiş gibi olurdu. Çünkü, "Göklerde ve yerde bulunanlar Allah'ı tesbih etmektedir. O üstündür, her yaptığında hikmet vardır."²⁴⁰, "Ey iman edenler, Allah'ı çokça anın" ve "Allah'ın adını anın"²⁴¹ âyetlerinde de ifade edildiği gibi Allah, "Allah" lafzıyla kendisini kastetmektedir.²⁴²

Makdisî'ye göre ümmet şu konuda icmâ etmiştir: Bir insan iyi anlamına gelen "hasen" (*iyi*) sözcüğü ile zâtındaki iyilikten dolayı nitelenmez. Eğer hasen olarak nitelendirilirse bu o kişinin söylediği iyi sözden ya da iyi davranışından dolayıdır. Dolayısıyla hasen ismi verilen kişi bu ismi zâtından dolayı değil yaptığı davranışı sebebiyle almıştır.²⁴³ İsim ve müsemmânın farklı olduğunun kanıtlarından biri de Makdisî'ye göre bu örnekte açıktır.

Makdisî, isimler konusundaki açıklamasına şöyle devam eder: "Allah'ın son derece güzel isimleri vardır. Allah ise o isimler değildir. İsimleri bilinir, sınırlıdır, harfler ile sayılıdır. Ancak O, isimler gibi bilinen, sınırlanan sayılı bir varlık değildir. İsimleri dillere göre çeşitlilik arz eder. Farslıların, Arapların, Habeşlerin Allah'a verdikleri isimler farklı şekilde söylenir."²⁴⁴ Bu meyanda Makdisî, "O'nun varlığının delillerinden biri de, gökleri ve yeri yaratması, dillerinizin ve renklerinizin farklı olmasıdır."²⁴⁵ âyetini konuyu desteklemek için zikretmektedir. Ona göre isimlendirme de isim gibidir. Dilden dile farklılık arz eder. İsimler değişse de Allah tektir. Allah ismi mâna ve iştikak yönünden Arapça bir kelimedir. Ancak bu kelimenin Arapça oluşu Allah'ın Arap olduğu anlamına

²³⁷ el-A'râf, 7/180.

²³⁸ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 145.

²³⁹ el-Â'lâ, 87/1.

²⁴⁰ el-Hadid, 57/1.

²⁴¹ el-Mâide, 5/4.

²⁴² Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 145.

²⁴³ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 146.

²⁴⁴ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 146.

²⁴⁵ er-Rum, 30/22.

gelmez. Makdisî'ye göre isim ve müsemmânın farklı olduğuna bir başka delil de budur.²⁴⁶ O, Mu'tezile gibi isim ve müsemmânın farklı olduğunu düşünmektedir.

Makdisî daha önce sıfatların kulların Allah'a dair söz ve kinâyeleri olduğunu söylemişti.²⁴⁷ İsimler konusunda da aynı görüşü paylaşarak isimleri kulların Allah'a dair söz ve kinayeleri şeklinde ifade etmektedir. Ancak insan yaratılmadan öncesinde kullar O'nu isimlendirinceye kadar Allah'ın isim veya sıfatının olmadığını söyleyerek bu düşünceye itiraz edenlere Makdisî şu cevabı vermektedir:

Sıfatlar zâtî ve fiilî olarak iki çeşittir. Zâtî sıfatlarla bir vasıflandıran olmasa da Allah ezelde muttasıftır. Allah'ı âlim olarak nitelendiren olmadan önce de O, âlimdir. Ancak O'nun kendisine dua edilen, şükredilen, ibadet edilen olması ezeli değildir. Çünkü dua eden, şükreden ve ibadet eden ezeli değildir. Aynı şekilde fiilî sıfatlardan hâlık, râzık olması da hâdistir. Zira bunlar ezeli olsaydı mahlûk ve merzûkların da ezeli olması gerekirdi.²⁴⁸

Makdisî aralarındaki ihtilafa rağmen görüşlerini ve tartışmalarını zikrettiği grupların Allah'ın zâtıyla mevcut olduğu konusunda icmâ ettiklerini söyler. Dolayısıyla Allah vücûd sıfatıyla değil zâtıyla mevcuttur. Çünkü O, vücûd sıfatı ile mevcut olsaydı vücûd onu var ettiği gibi var etmeyebilirdi, bu durumda Allah'ın ma'dûm olma ihtimali de olurdu. Allah'ın vücûd ile mevcut olduğunu söylemek başka bir varlık ile mevcut olduğunu kabul etmeyi gerektirir ve bu sonsuza kadar böyle gider. Bu durum da teselsüle yol açar. Sonu olmadığını söylemek de Dehriyye'nin sözünü kabul etmeye götürür.²⁴⁹

Makdisî, Allah'ın zâtının sonu olup olmadığı konusundaki ihtilafa da değinmektedir. O'na göre genel kabul Allah'ın sonu olmadığı yönündedir. Çünkü o cisim ve araz değildir, sonluluğu gerektirecek bir sınırı da yoktur. O tüm sınırları ve sonları yaratandır. Makdisî, Allah'ın sonu olduğuna inanan grubun Mücessime olduğunu kaydeder. Mücessime arasından da Hişam b. Hakem'in bu fikri desteklediğini ifade eder. Allah'ın zâtının görülüp görülemeyeceği (*ru'yetullah*) meselesi bir başka tartışma

²⁴⁶ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 146.

²⁴⁷ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 143, 144.

²⁴⁸ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 146.

²⁴⁹ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 147.

konusudur. Makdisî bu konu hakkında temelde iki görüş olduğundan bahsetmektedir. Bazı kimseler O'nun ma'lûm ve mevcûd olduğu için merî (*görülen*) olduğunu, bazıları ise dokunulmaz ve hissedilmez olduğu için görülmez olduğunu söylemektedir. Ru'yetullah konusunda Makdisî ayrıntıya girmeden bu iki görüşü sıralamakla yetinmiştir.²⁵⁰

Makdisî'ye göre, ilim sıfatının neleri kapsadığı, sıfatlar konusunda yer verilmesi gereken meselelerdendir. Bu nedenle O, bu konuda çeşitli tartışmalara yer vermektedir. Bir kısım insanlar Allah'ın bir şeyi geçmişte ve gelecekte olmadan önce bildiğini, O'ndan hiçbir şeyin gizli kalmayacağını düşünerek ilim sıfatını olmamış ve olacak olan olaylara teşmil etmektedir. İmamiyye'den bir grup Allah'ın olacak olan şeyleri bilmediğini iddia etmektedir. Onların gerekçesi şudur: Eğer Allah yarattıklarının kendisini inkâr edeceğini bilseydi, onları yaratması anlamsız olurdu. Makdisî bu grubun aynı zamanda fesh ve bedâ anlayışını savunduğunu belirtir. Cehm b. Safvân (ö. 128/745-46) Allah'tan bütün sıfatları nefyederek teşbihten kaçmak için Allah'ın şey olduğunu reddetmiş ve O'nun ilminin hâdis olduğunu söylemiştir.²⁵¹ Makdisî, Cehm b. Safvân'ı sıfatları inkâr eden biri olarak kabul etmiştir.²⁵²

Mu'tezile Allah'ın olmayan şeyi (*ma'dûmu*) bilmesinin câiz olduğunu söylemiştir. Onlara göre diğer varlıkların bilgisi bir sebeple gerçekleşirken Allah'ın ilmi sebebe bağlı değildir. Allah âlemin yaratılışını yaratmadan önce ezelde bilmiştir. Ancak Allah'ın bilmesi yaratmanın illeti değildir, yaratması da ilmine bağlı değildir. Bu takdirde Mu'tezile yaratma için ilim dışında kudret ve irade gibi sıfatların da devrede olması gerektiğini ifade etmiş olmalıdır. Ayrıca Mu'tezile Allah'ın olmayacak şeyin olmayacağını bildiğini ve O'nun ilminin müstahîle taalluk ettiği görüşündedir. Onlar Allah'ın, imkânsızlığı sebebiyle gerçekleşmeyecek olan bazı şeyleri bildiğini de düşünürler. Örneğin Allah ile birlikte başka bir ilah olması ya da Allah'ın varlığının sonunun olması gibi hususlar asla gerçekleşmeyecek şeylerdendir. Allah ilmiyle bunların gerçekleşmeyeceğini bilir. Bununla birlikte Allah'ın bir kuluna yapamayacağını bildiği bir şeyi emretmesi de onlara göre câiz değildir. Allah kuluna ancak gerçekleştirmeye güç

²⁵⁰ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 147.

²⁵¹ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 148.

²⁵² Cafer Karadaş, *Bâkillânî'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, s. 85.

yetireceğini bildiği şeyi emreder. Bu noktada teklif meselesi de devreye girmektedir. Mu'tezile'ye göre teklifi gerektiren şey ilim değil kudrettir.²⁵³

Mu'tezile muhalifleri de Allah'ın bildiği dışında bir oluşun (*kevn*) gerçekleşmeyeceğini kabul ederler. Çünkü Allah'ın bilgisi dışında bir şey gerçekleşirse Allah câhil ve aciz konumuna düşmüş olacaktır. Yalnız onlar Allah'ın bilgisi dışında bir durumun (*emr*) olabileceğini söylemişlerdir.²⁵⁴ Oluş ve durum kavramlarının ayrımı temelde haricî ve zihnî varlık ayrımına benzemektedir. Allah'ın bilgisi dışında oluş olmayacağını söylemek dış dünyada gerçekliği bulunan herhangi bir yaratma eyleminin O'nun ilminden bağımsız bir şekilde meydana gelmemesidir. O'nun bilgisi dışında bir durumun olabileceğini söylemek ise gerçekte meydana gelmeyip sadece zihinde tasavvur edilen şeylerin, O'nun bilgisi dışında olabileceğini söylemek demektir.

Makdisî'nin ortaya attığı tartışmalardan biri de Allah'ın kendi ilminin dışına çıkarak bunun zıttında kudret icra edip edemeyeceğidir. O, "Allah ilminin dışına çıkabilir mi? Örneğin Allah kıyameti vakti dışında koparabilir mi? Bu durumda kudreti ilmini geçebilir mi?" sorularını sormaktadır. Ancak Makdisî, bu sorulara net bir cevap vermemekte sadece mesele olarak sunmaktadır.²⁵⁵

Bir başka önemli husus ise Makdisî'ye göre Allah'ın kudretinin imkânsıza taalluk edip etmeyeceğidir. Bu konu Allah'ın âlemi bir ceviz ya da yumurtanın içine sığdırmaya kâdir olup olmadığı örneği üzerinden tartışılmıştır. Makdisî'nin, ilim ehli olarak nitelendirdiği bir grup bunun mümkün olmadığını söylemektedir. Çünkü onlar ilmin ma'lûmu gerektirdiği gibi makdûru da gerektirdiği görüşündedir. Onlara göre kendisine güç yetirilemeyen şeylere kudret ilişmediği için Allah'ın ilmi imkânsıza taalluk etmez. Bazıları da Allah'ın bu âlemi bir yumurta ya da cevizin içine sığdırmaya kâdir olduğunu iddia etmiştir.²⁵⁶

Makdisî, kudret sıfatı bağlamında Allah'ın zulüm ve zorbalığa güç yetirmesi konusuna da yer verir. Bir grup zemmedilen bir davranış olan zulüm ve zorbalığın

²⁵³ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 148.

²⁵⁴ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 148.

²⁵⁵ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 148.

²⁵⁶ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 148.

eksiklik ya da bir ihtiyaca binâen ortaya çıkması sebebiyle Allah'ın zulüm ve zorbalığa güç yetirmesinin imkânsız olduğunu düşünür. Makdisî, Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf'ın bu konudaki bir görüşünü aktarır. O, Allah'ın her şeye güç yetirdiğini ancak rahmeti ve hikmeti gereği bunu yapmadığını düşünmektedir.²⁵⁷ Eş'arî'nin aktarımına göre de Ebu'l-Hüzeyl, Allah'ın zulüm ve zorbalık yapmasının imkânsız olduğunu, bu işin noksanlıktan kaynaklandığını söylemektedir.²⁵⁸

Netice itibariyle Makdisî, isimler konusunda isim ve müsemmânın birbirinden farklı olduğunu, Mu'tezile'nin de bu görüşte olduğunu ifade etmektedir. İsim ve sıfatların kulların Allah'a dair söz ve kinayeleri olduğunu belirten Makdisî, isim ve sıfat tartışmalarının benzeştiğini düşünür. Daha sonra ilim sıfatı ekseninde meydana gelen birtakım tartışmalara değinen Makdisî, sıfatlar ve isimler konusunu sonlandırır.

3. NÜBÜVVET BAHSİ

3.1. Nübüvvetin İsbâtı

İslam akâidine göre insan teklifle yükümlü olan ve dünyaya imtihan edilmek üzere gönderilmiş bulunan bir varlıktır. İnsanın bu imtihanında ona hem dünya hem de ahiret hayatında rehberlik etmesi için Allah tarafından peygamberler gönderilmiştir. Peygamberlik müessesesi Allah'a ve O'nun sıfatlarına imandan sonra gerekli olan temel konulardandır. İslam kelâmının ana konularından olan nübüvvet kelâm kitaplarında genellikle Allah'ın varlığı ve O'nun sıfatlarının isbâtını ele alan 'ilâhiyyât' bölümünden sonra işlenmiştir. Kelâmcılar insan aklını yeterli görüp peygamberliği reddeden inançlara karşı çıkmışlar, nübüvveti reddedenlere karşı aklî delillerle bu inancı temellendirmeye çalışmışlardır.²⁵⁹

Makdisî bu başlık altında öncelikle nübüvveti inkâr eden grupları sıralamıştır. Bunlardan birincisi Muattıla'dır. Bu grup aynı zamanda Allah'ın varlığını da inkâr etmektedir. Makdisî tevhidi kabul etmeyen bu grupla tartışmanın gereği olmadığını

²⁵⁷ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 148.

²⁵⁸ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, s. 182.

²⁵⁹ Recep Önal, "İslam Kelâmı'nda Nübüvvetin Mâhiyeti, Kapsamı ve Gerekliliği", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırma Dergisi*, 2/2 (2013): s. 151.

düşünür. Berâhime adlı grup ise Allah'ın varlığını kabul etmekte ancak nübüvveti reddetmektedir. Berâhime'nin inkâr gerekçelerini Makdisî şöyle anlatır:

Peygamberin getirdiği ya akla uygun ya da akla aykırı olan şeylerdir. Eğer peygamberin aklın zorunlu kıldığı hükümleri getirdiği düşünülürse, akıl bunları tek başına da anlamaya yeterlidir. Çünkü Allah kullarına kendisinin varlığını, birliğini kavrayacak ve O'na şükür, ibadet edecek nitelikte akıl vermiştir. Bu akılla insan iyi ve kötü arasındaki ayrımı da yapabilir. Bu durumda peygambere ihtiyaç olmayacaktır. İkinci bir ihtimal olarak peygamberin aklın zıttında olan bir hükümle geldiği düşünülürse bunu kabul etmenin imkânı yoktur. Çünkü hitap (teklif) akıl sahiplerine yöneliktir. Fakat gelen hitap akla aykırı olduğu için akıl onunla hükmedip ayırıştırılmaz.²⁶⁰

Makdisî, Berâhime'nin bu iddialarını anlattıktan sonra, Müslümanların bunlara yönelik getirdiği delilleri sıralar. Müslümanlara göre de peygamber aklın gerekli gördüğü ve onayladığı şeylerle gelir. Ancak kapalı, anlaşılması zor ve ince olan bazı konular akli hataya düşürebilir. Bu konularda akıl kusurlu kalır. Örneğin, insan nefsinin hoş gördüğü tabiatının arzuladığı lezzetli gıdalar ya da eğlencelerle faydalanmak istemesi hususunu düşünelim. Akla göre bunlardan faydalanmak hasen bir davranıştır. Bunun da ötesinde ihtiyaç miktarınca bunlardan faydalanmayı akıl gerekli görür. Fakat insanın, başkasının sahip olduğu bir şeyden sahibinden izinsiz faydalanması hasen bir davranış değildir. Bu şekilde aklın bir durumda verdiği hüküm, bir başka durumda verdiği hükmün tersine dönüşür. Bu da aklın kendi kendisine yetemediğini ve vahye ihtiyaç duyduğunu gösterir. Akıl eğitim, ayırıştırma, vahiy ve tecrübelerle muhtaçtır.²⁶¹ Bu durumda Müslümanlar aklın önemini göz ardı etmemekle birlikte bazı durumlarda aklın insanı hataya düşürebileceğini isbât etmişlerdir. Bu noktada insana doğru yolu gösterecek olan sadece peygamberdir. Makdisî bu kanıyı desteklemek için şöyle bir örnek verir: Eğer akıl yaratılmış en mükemmel ve noksansız varlık olsaydı, insanlardan uzakta yaşayıp hiçbir şey duymadan buluş çağına gelen bir çocuğun kendi akıyla felsefe, mühendislik, tıp ve astroloji gibi ilimlerde çıkarsama yapması mümkün olurdu.²⁶² Dolayısıyla akıl tek başına yeterli değildir.

²⁶⁰ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 151.

²⁶¹ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 151.

²⁶² Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 152.

Makdisî aklın kavrayabilmesi için öğretecek, yol gösterecek bir sâik olması gerektiğine inanır. İlimlere dair bilginin ilhâmî olarak ya da zarûrî bir şekilde meydana gelmesi mümkün değildir. Bir mukaddime ya da daha önce geçen bir asıl olmadan istinbat yapılamaz.²⁶³ Dolayısıyla Makdisî'ye göre insanların bilgi üretebilmeleri için öncelikle peygamberin getirdiği habere ihtiyacı vardır. Makdisî bu şekilde aklın vahye olan ihtiyacına vurgu yapmakta, peygamberlerin sadece ilâhî boyutuna değil, dünya hayatındaki yol gösterici ve öğretici konumlarına da işaret etmektedir.

Makdisî, Allah'ın âdil ve hakîm olduğunu, yalnızca aslah olanı ve yarattıkları için en uygun şeyleri yarattığını ifade eder. Bu noktada Makdisî'nin Mu'tezilîlerin kullandığı aslah terimine yaptığı atıf dikkate değerdir. Bu ifade Kâdî Abdülcebâr'ın *el-Muğnî* adlı eserinden alınan bilgilere göre ilk kez, Nazzâm, Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, Ali el-Esvâri (ö. 240/854) ve Ebu Hâşim el-Cübbâi gibi Mu'tezilî kelâmcılar tarafından kullanılmıştır. Terim olarak Allah'ın kulları için sadece en faydalı olanı yaratması şeklinde özetlenebilir. Bu ifade ile Allah'ın adaleti ve hikmetine vurgu yapmışlardır.²⁶⁴ Makdisî de bu noktada Mu'tezilî bir tavır takınmaktadır. Mu'tezile aslah prensibi konusunda hem fikirdir. Ancak Bağdat Mu'tezilesi, daha özelde Kâ'bî açısından bakıldığında Allah'ın aslah prensibiyle yükümlü olduğu düşünceleri mevcuttur.²⁶⁵ Makdisî ise aslah görüşünü Allah'a zorunluluk atfederek değil, O'nun hikmet sıfatına vurgu yapmak suretiyle ifade etmiştir. Bu yönüyle Makdisî Kâ'bî'den farklı düşünmektedir.

Bazı gruplar Allah'ın belli insanları peygamber seçip gûnahtan korumasını mantıksız bulmuşlar, seçilmiş olmanın tüm insanları teşmil etmesi gerektiğini söylemişlerdir. Makdisî bu iddiayı da reddederek aklî olarak cevaplandırır. O'na göre yarattıklarının hepsi peygamber olsaydı, onların üstünlük, akıl, şöhret, mal, kuvvet bakımından eşit olmaları gerekirdi. Bu durumda Allah'ın hangi fiilinin daha üstün olduğu bilinmez, hamd ve şükürü gerektirecek şeylerin ortadan kalkması nedeniyle O'na şükredilmezdi. Bu durumu Makdisî, aklın hoş görmediği (*kabîh*) bir şey olarak nitelendirir. Bu örnek, insanlar arasında mal ve konum bakımından eşitliğin câiz olmadığını gösterir. Peygamberliği reddetme gerekçesi olarak, vahyin gerektirdiği veya

²⁶³ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 152.

²⁶⁴ Avni İlhan, "Aslah", *DİA*, III, 495.

²⁶⁵ Yunus Kaplan, "Horasan Mu'tezilesi ve Ebu'l-Kâsım el-Kâ'bî'nin Hayatı", s. 100.

vahyin neticesinde vuku bulan kan akıtma, hayvanların kesilmesi, insanların acı çekmesi gibi hususlar ortaya atıldığında Makdisî bu iddianın da kabul edilemeyeceğini söylemektedir. Çünkü bu olumsuz örneklerde insan için belli faydalar vardır. İnsanın hoşuna gitmediği halde hastalandığında tedavi için ilaç içmesi ya da sağlığı için hacamat yaptırması gerektiği gibi zâhirde kötü görünen şeyler gerçekte faydalıdır.²⁶⁶

Peygamberliğin gerekliliğine en büyük delillerden biri Makdisî'ye göre insanların konuştuğu çeşitli dillerdir. Bu şekilde insanlar bilmeye ihtiyaç duydukları konularda birbirleriyle anlaşılır. Dillerdeki bu farklılıkla beraber eşyanın isimlerini tanıtacak bir öğretici gereklidir. Aynı şekilde sanat ve aletlerin ortaya çıkmasında da bir öncü gereklidir. Çünkü insanlar kendi başlarına daha önce var olmamış bir kelime üretilip dil ortaya çıkaracak nitelikte değillerdir. Görüldüğü gibi Makdisî peygamberlik müessesinin yalnızca ahiret ile ilgili hususlar için değil, dünya işlerinin düzenlenmesi için de gerekli olduğunu düşünür. Dillerin oluşumundan, insanların kullandıkları çeşitli aletlerin yapımına, farklı sanat dallarının meydana gelmesi de peygamberlerin öncülüğünde ve etkisinde olmuştur. Bu düşüncüyü âyetle de destekleyerek örneklendirir. Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: “Âdem'e isimleri öğretti, sonra onları meleklerle arz etti ve şöyle dedi: “eğer sözünüzde doğruysanız bunların isimlerini bana haber verin.””²⁶⁷ Bu ifadelerinden sonra Makdisî'nin dillerin tevkîfi yani ilahî menşe'li olduğuna inandığı söylenebilir. Bakara Suresi 31. âyetini dillerin oluşumu hakkında delil olarak zikredetmesi bunu göstermektedir. Çünkü dillerin tevkîfi olduğunu düşünenler bu âyeti naklî delil olarak almışlardır. Bu görüşü destekleyenlere göre Allah, Âdem'e eşyanın isimlerini mücmel ve mufassal olarak tüm detaylarıyla birlikte öğretmiştir. Eş'arî, İbn Fûrek (ö. 406/1015) ve Mu'tezilî âlimler Ebû Ali el-Cübbâi ve Kâ'bî dilin tevkîfi olduğunu savunmaktadırlar.²⁶⁸

Makdisî, nübüvvetin varlığını ve risâletin gerekliliğini kendi açısından doğruladıktan sonra, nebî ile mütenebbî arasındaki farkı açıklamaya başlar. O, insanların aslen birbirine benzediğini, Allah Teâlâ'nın delil ortaya koymak ve davetini gerçekleştirmek için kullarından bazılarını seçtiğini söyler. Apaçık mucizeler ve

²⁶⁶ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 152.

²⁶⁷ el-Bakara, 2/31.

²⁶⁸ Mustafa Sönmez, “Kelâmcılara Göre “Dillerin Kaynağı” Problemi ile İlgili Tartışmalara İlişkin Bir Değerlendirme”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 8/1 (2010): s. 187, 189.

harikulade olaylarla doğru söyleyenle yalancıyı birbirinden ayırır. Hz. Musa (as.), Hz. Muhammed (sav.) ve diğer peygamberlerin hayatı hakkında anlatılan kıssalarda da bu gerçek açıkça bilinir.²⁶⁹ Bilindiği gibi mütenebbî, peygamberlik iddiasında bulunan kimsedir. Makdisî, peygamberin mucizeyle mütenebbîden temayüz ettiğini, harikulade olaylar gerçekleştirmenin sadece peygambere has olduğunu söylemektedir. Sonuç olarak mucize konusunda Allah'ın iradesiyle peygamber elinde mucizelerin gerçekleşebileceğine inanan Makdisî, mucizenin peygamber ve peygamber iddiasında bulunan kişiyi belirlemede ölçüt olduğunu düşünmektedir.

3.2. Nübüvvetin Keyfiyeti

Makdisî, nübüvvetin ve vahyin keyfiyeti hususunda Müslümanların ve antik filozofların görüş ayrılığında olduğunu söyler. Bir grup vahyin ilham ve lütuf olduğunu, bir başka grup kutsal ruhun kuvveti olduğunu düşünür. Felsefecilere göre nübüvvet ilim ve ameldir. Müslümanlar ise vahyin farklı şekilleri olduğunu düşünürler. Bunlar ilham, rüya, telkin ve tenzildir. Makdisî bu meselenin sıfatlar konusunda ele alınması gereken bir konu olduğu düşünür, bu sebeple çok genel açıklamalar yapar. O, Allah'tan gelen söz ve fiilin keyfiyetini bu başlıkta anlatacağını söyler. Çünkü Müslümanlar bu konuda görüş ayrılığı içindedirler.²⁷⁰

Vahiy ve risâletin keyfiyeti Makdisî'ye göre Allah'ın kelam sıfatıyla doğrudan ilişkili bir meseledir. O, bu açıklamayı yaptıktan sonra konu hakkındaki görüşleri saymaya devam eder. Bazıları Allah'ın kelâmının (*kelâmullah*) O'ndan meydana gelen bir fiil olduğunu düşünür. O, bu fiille mütetekellimdir. Aynı şekilde Allah'ın iradesi, meşîeti, sevgisi ve kızgınlığı da böyledir. Allah Teâlâ, "Ol" der ve oluverir."²⁷¹ Ondan bir şeyin oluşması için "Ol" lafzı ziyade olur. Çünkü bu fiiller arazlardır ve kendi yerlerinde hulûl etmişlerdir. Allah ise arazların mekânı değildir. Çoğunluğa göre Allah'ın fiili, herhangi bir vasıta olmaksızın doğrudan tekvin ve icattır. Ancak Allah'ın bizzat eliyle yarattığını söyleyen de olmuştur.²⁷²

²⁶⁹ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 153.

²⁷⁰ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 153.

²⁷¹ el-Bakara, 2/117.

²⁷² Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 153.

Fiillerin çok farklı çeşitleri vardır. Birincisi kasıt ve ihtiyarla gerçekleşir. İkincisi kasıtsız sehven gerçekleşendir. Üçüncüsü ittifak ve araştırma ile gerçekleşir ve bunların hepsi harekettir. Dördüncüsü tevellüd fiilidir. Bu, eşyanın tabiatıyla yaptığı hareketlerle gerçekleşir. Allah'ın fiili ise sayılanların hepsinden farklıdır. Son olarak bir grup Allah'ın kelâmının O'nun fiillerinden olmadığını söyler. Bu durumda onlar fiille sözü ayırıp, birbirinden farklı görmüşlerdir.²⁷³

Makdisî özetle bu bahiste peygamberlerin Allah tarafından insanlara dünya ve ahiret hayatında yol gösterici olarak gönderildiğini düşünür. Akla önem vermekle birlikte insanın aklıyla her şeyi bulabilecek kadar yetkin bir varlık olmadığını, aklını nasıl kullanacağı konusunda da peygambere ihtiyacı olduğunu söylemektedir. Peygamberlik Makdisî'ye göre sadece ahiret hayatındaki kurtuluş için değil, insanın dünya hayatını düzenlemesi için de gereklidir. Nübüvveti inkâr eden gruplara aklî delillerle cevap vererek, peygamberliğin keyfiyeti hakkında genel bilgiler veren Makdisî, bu başlıkta anlattığı şeylerin nübüvvetin isbâtı için yeterli olduğunu düşünerek konuyu noktalar.

4. SEM'İYYÂT BAHİSLERİ

4.1. Kalem ve Levh-i Mahfûz

Kalem, kelime anlamı olarak “tırnak, mızrağın boğumlu kısmı, kamış gibi sert şeylerin kırıntısı, budanmış şeylerin artıkları” gibi anlamlara gelir. Kalem kelimesi özellikle kendisiyle “yazı yazılan alet” ve “kendisiyle kumar oynanılan ok” için kullanılır olmuştur.²⁷⁴ Dini bir terim olarak kalem, “kâinatın başlangıcından kıyamete kadar meydana gelecek bütün nesne ve olayları kaydeden, ilâhî alet” şeklinde tanımlanır. Kalem kelimesi Kur'ân-ı Kerim'de tekil ve çoğul şekilleriyle sözlük anlamı veya bu anlama yakın bir kullanışla geçmektedir. Hadislerde ise sözlük mânasının yanı sıra “ilk yaratılan şeyin kalem olduğunu” bildiren rivâyetler²⁷⁵ dikkat çekmektedir.²⁷⁶

Levh-i Mahfûz ise, “yazı yazmaya uygun yassı ve düzgün yüzey” anlamındaki levh ile “korunmuş” mânasındaki mahfûz kelimelerinden oluşan bir terkip olup “üzerine

²⁷³ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 153.

²⁷⁴ Râgıp el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 810.

²⁷⁵ Ebû Dâvud, *Sünnet*, 17.

²⁷⁶ Topaloğlu ve Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, s. 177.

yazı yazılan silinmekten ve değişikliğe uğramaktan korunmuş düzgün satır” demektir. Terim olarak “bütün nesne ve olaylara ilişkin ilâhî ilim ve takdirin kayıtlı bulunduğu kitap” diye tanımlanır. Kelâm âlimleri levh-i mahfûzun ontolojik bir karşılığının bulunup bulunmadığı hakkında farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Bazıları onu üzerine nesne ve olaylara ilişkin ilâhî takdirin yazılı olduğu zemin olarak kabul ederken, bir kısmı levh-i mahfûzun gayb alemine ait bir husus konumunda bulunduğunu ve keyfiyetinin bilinemeyeceğini söylemektedir.²⁷⁷

Tasavvufta ilm-i tafsîlî ilâhiye ve kelimelerin şekillerini çıkarmaya vasıta olan ruha, kalem denir.²⁷⁸ Seyyid Şerif Cürcânî (ö. 816/1413) de, *Ta'rifat* adlı eserinde kalemi ilâhî ilmin tafsili olarak tarif etmiştir.²⁷⁹

Makdisî ilk olarak Kurân-ı Kerim’de bulunan levh ve kalem hakkındaki âyetleri zikreder. Bu âyetler şunlardır: “Nûn, kaleme ve yazdıklarına yemin olsun.”²⁸⁰, “O, korunmuş bir kitaptır. O’na yalnızca temiz olanlar dokunabilir.”²⁸¹, “Biz her şeyi apaçık bir kitaba kaydetmekteyiz.”²⁸², “Biz, kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık.”²⁸³, “O, (Kur’ân-ı Kerim), levh-i mahfuzdadır.”²⁸⁴ Müfessirlerin çoğunluğu Allah’ın kalemi ve levh-i mahfûzu dilediği gibi yarattığını söylemiş, kaleme, O’nun dilediklerini yazmasını ilham etmiştir. Levh-i mahfûzu, kendisi ve yarattıkları arasında bir aracı olarak düzenlemiştir. Nasıl ki peygamberler Allah ile kulları arasında aracı konumunda iseler levh de yaratılmışlar ile kendisi arasında bir vasıtaadır. Makdisî’ye göre tevhid ilkesini benimseyen kişi bu konuda ihtilafa düşmez. Çünkü Kur’ân ve sünnetin zâhirinde de bu konuyla ilgili ihtilaf yoktur.²⁸⁵

Kalem ve levhin yaratılma amacı hususunda Makdisî, teslimiyetçi bir tutum sergiler. Kulların ancak Allah’ın gösterdiği kadarını bildiğini, bunun dışındaki konularda

²⁷⁷ Topaloğlu ve Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, s. 197.

²⁷⁸ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Anka Yayınları, 2004), s. 342-343.

²⁷⁹ Seyyid Şerif Cürcânî, *Ta'rifat*, çev. Abdülaziz Mecdi Tolun, (İstanbul: Litera Yayınları, 2014), s. 76.

²⁸⁰ el-Kalem, 68/1.

²⁸¹ el-Vâkıâ, 56/79.

²⁸² Yasin, 36/12.

²⁸³ el-En’am, 6/38.

²⁸⁴ el-Burûc, 85/22.

²⁸⁵ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târih*, s. 179.

ise Allah'ın hikmetinin esrarının kullardan gizlendiğini ifade eder ve bu fikrini şu âyet-i kerime ile destekler: “Allah dilediğini siler, dilediğini yarım bırakır, asıl kitap O'nun katındadır.”²⁸⁶ Bu bölümde anlatılanlar Allah'a, meleklerine, peygamberlerine, kitaplarına kısaca gayba inananlar içindir. Bu sebeple Makdisî, herhangi bir şekilde ispat yoluna gitmeden bu konulara dair sem' (*haber*) yoluyla gelen bilgilere inanmak gerektiğini, Müslümanlar ve Ehl-i Kitab'ın da bu konuda hem fikir olduklarını ortaya koymaktadır.²⁸⁷

Makdisî kalem ve levh konusunda hadis kitaplarında yer alan rivâyetlerin çok olduğunu ve bu rivâyetlerin sahih olanlarına iman edilmesi gerektiğini açıklar. Bir rivâyette kalemin uzunluğunun sema ve arz arasında olduğu ve kalemin nurdan yaratıldığı geçer. Levhin ne olduğuna gelince o, mahfuz olan, korunan bir şeydir, uzunluğu yer ile gök, genişliği doğu ile batı arasındadır ve arşa bağlıdır.²⁸⁸

Makdisî kendisinin “dini örtenlerden bir grup” diye bahsettiği birtakım kimselerin yaptığı ve hoş bulmadığı yorumlara yer verir. Ancak bu terkipler tam olarak hangi grupları ifade ettiği açıkça belli değildir. Bu yorumlara gelince bir kısım kimseler kalemin mânasının akıl, levh-i mahfuzun nefis olduğunu, kalem ve levhin mahlûk ve hâdis olmadığını iddia etmişlerdir. Makdisî bu fikirleri kabul etmemekle birlikte kitabının ikinci bölümünde nefis ve aklın hâdis varlıklar olduğunu delillendirdiğini ifade ederek bir başka grubun görüşlerini aktarır. Onlar levhin süflî alem, kalemin ise süflî aleme etki eden ulvî alem olduğunu iddia ederler. Bazıları da kalemin ruh, levhin ceset olduğunu söyler. Makdisî'ye göre tüm bu görüşler reddedilir. Levh, kalem gibi ahirete dair haberlerin inkârı kişiyi küfre götürür. Bu konular akıl ve te'ville kavranamaz, onlara olduğu gibi iman etmek gerekir.

Makdisî, sözlerini şu hadisle pekiştirmektedir:

Said b. Cübeyr'in İbn Abbas'tan rivâyet ettiği bir hadise göre Allah, levh-i mahfuzu kırmızı bir yakutun hareket ettirdiği beyaz bir inciden yaratmıştır. O'nun kalemi nur, sözü iyiliktir. Allah ona her gün üç yüz altmış kez bakar, her baktığında ona hayat verir ve öldürür. Sonra tekrar

²⁸⁶ er-Ra'd, 13/39.

²⁸⁷ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 180.

²⁸⁸ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 180.

diriltir. Onu yükseltir ve alçaltır. O, dilediğini yaratır ve istediği gibi hüküm verir.²⁸⁹

Makdisî ahiret konusunda gelen her şeyin ruhâni olduğunu tekrarlayarak başka bir konuya geçiş yapar.²⁹⁰

4.2. Arş

Arş kelimesi, “tavanı olan şey”, “izzet, güç ve devlet” anlamına gelir.²⁹¹ Ayrıca gölgelik, çadır anlamlarına gelen arş, mecaz olarak “hükümlerlik ve taht” mânalarına gelir. Kur’ân’da arş kelimesi hem Allah’a hem de insanlara nisbet edilir. İnsanlara nisbet edildiğinde onların üzerinde oturdukları taht anlamı kastedilir.²⁹² Allah’a nisbet edildiğinde ise haberî sıfatlardan sayılır. Selef âlimleri Kur’ân ve hadislerdeki teşbih ve tasvirlerden hareketle arşın nesnel bir varlık olduğunu savunurken, kelimacılar arşı zihnin dışında mevcudiyeti bulunmayan, “hükümlerlik, güç ve yücelik” ifade eden bir kavram şeklinde yorumlamışlardır. Aksi takdirde Allah’a mekân nisbet etme durumu hâsıl olur, bu ise muhâldir.²⁹³

Makdisî, arş konusunda öncelikle Kur’ân-ı Kerim’den örnekler vermekte, bu meyânda konu ile ilgili şu âyetleri zikretmektedir: “Meleklerin de rablerine hamd ile yüceliğini dile getirerek arşın çevresini kuşattıklarını görürsün.”²⁹⁴, “Melekler göklerin etrafındadır. O gün rabbinin arşını bunların da üstünde olan sekiz melek yüklenir.”²⁹⁵, “O’nun kürsüsü gökleri ve yeri içine almıştır.”²⁹⁶ Makdisî’ye göre esas sorun bu konudaki nasların te’vilindedir. Bazıları arşı koltuğa benzetmişler ve şu âyetleri delil getirmişlerdir: “Hanginiz onun tahtını bana getirir?”²⁹⁷, “Anne babasını makamına

²⁸⁹ Hâkim, *el-Müstedrek*, haz. Yusuf el-Mar’aşlî, (Beirut: Dâru’l-Ma’rife, 1986), Kitâbu’t-Tefsir, XXVII, 519.

²⁹⁰ Makdisî, *Kitâbu’l-Bed’ ve’t-Târîh*, s. 181.

²⁹¹ el-İsfahânî, *el-Müfredat*, s. 652, 181.

²⁹² Bkz. Yûsuf 12/100.; en-Neml 27/23, 38, 41, 42.

²⁹³ Topaloğlu ve Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, s. 32.

²⁹⁴ ez-Zümer, 39/75.

²⁹⁵ el-Hâkka, 69/17.

²⁹⁶ el-Bakara, 2/255.

²⁹⁷ en-Neml, 27/38.

çıkardı’’²⁹⁸ Ona göre teşbih ehlerinden arşın taht, koltuk gibi mânalara geldiğini benimseyenler çoktur, ayrıca Ehl-i Kitap da bu görüştedir.²⁹⁹

Makdisî arşın, meleklerin Allah’ı yüceltip etrafında tavaf ederek ihtiyaçlarını diledikleri bir yer olduğunu söyler ve bunu insanların Ka’be’de tavaf yapmalarına benzetir. İnsanlar da Ka’be’nin etrafında tavaf ederek Allah’ın ismini yücelterek O’na dua ederler. Ancak burada arşı Allah’ın mekânı, onu taşıyan bir eşya ya da Allah’ı kuşatan bir şey olarak düşünemeyiz. Aksi takdirde bu, Allah’a mekân izâfe etmek olacak ve teşbihe götürecektir.³⁰⁰ Görüldüğü üzere Makdisî teşbihe götürebilecek tüm düşünceleri reddetmektedir. Makdisî, arş hakkında salt soyutlama yapmaktan kaçınıp arşın hârici bir varlığının olduğunu kabul etmekte, söz konusu ifadeleri de teşbihe mahal bırakmayacak şekilde açıklamaktadır.

Makdisî bazı grupların arşın mülk anlamına geldiği fikrinde olduklarını söylemektedir. Onların delili ise “Rahman arşa istiva etti’’³⁰¹ âyetidir. İstivâ kelimesinin içerdiği “hâkimiyet altına alma”, “ele geçirme” mânalarından yola çıkarak bu fikri benimsemişlerdir.³⁰² İstivâ kelimesinin taşıdığı farklı mânalar nedeniyle bu âyetin ne anlama geldiği hususu tartışılmıştır. Nureddin es-Sâbûnî (ö. 580/1184) bu konuyu *el-Bidâye fî Usûli’-d-Dîn* adlı eserinde ele almıştır. İstivâ, hakimiyeti altına almak, kastetmek, yönelmek, tam ve kâmil olmak, karar ve mekân tutmak gibi mânalara gelir. Müşebbihe ve Kerrâmiye Allah’ın arş üzerinde mekân tuttuğunu ileri sürmüştür. Ancak Sâbûnî’ye göre âyette onların iddialarına dair bir dayanak bulunmamaktadır. Neccâriye ise Allah’ın zâtıyla her mekânda bulunduğunu iddia eder. Bu, yanlış bir görüştür, çünkü mekân tutma özelliği taşıyan cismin bile aynı anda iki yer işgal etmesi düşünülemez. Mu’tezile’ye gelince onlar, Allah’ın zâtı ile değil ilmiyle her mekânda olduğunu ileri sürmektedirler. Bu da yanlış bir görüştür, çünkü bir mekânı bilen kimse hakkında “ilmiyle o mekânın içindedir” denilmesi doğru olmaz. Sâbûnî, Neccâriye ve Mu’tezile’nin farklı görüşler ortaya atmış olsalar da her ikisinin de aynı şekilde reddedilmesi gerektiğini söyler. Sâbûnî, Ehl-i Sünnet’in bu konudaki tavrını anlatır. Birinci yol bu tür nasları

²⁹⁸ Yûsuf, 12/100.

²⁹⁹ Makdisî, *Kitâbu’l-Bed’ ve’t-Târîh*, s. 181.

³⁰⁰ Makdisî, *Kitâbu’l-Bed’ ve’t-Târîh*, s. 182.

³⁰¹ Tâhâ, 20/5.

³⁰² Makdisî, *Kitâbu’l-Bed’ ve’t-Târîh*, s. 182.

samimiyetle benimseyip, iç mânalarını Allah'a havale ederek, Allah'ı zatına lâayık olmayacak şeylerden tenzih etmektir. İkinci yol ise bu nasları kabul etmekle birlikte, Allah'ın zatına layık olacak ve Arap dilinin kurallarına uygun düşecek şekilde te'vil etmektir. Ancak te'vil eden kişi Allah'ın muradının kendi te'vili olduğu konusunda kesin derecesinde hükmetmemelidir.³⁰³

4.3. Kürsî

Arş konusuna dair görüşler bittikten sonra Makdisî, kürsî hakkındaki görüş ve rivâyetlere geçer, kürsînin de arş gibi yaratılmış bir şey olduğunu söyler. Hz. Hasan'dan rivâyet edilen bir hadiste Rasûlullah (sav.) şöyle buyurmuştur: “Kürsî arşın ta kendisidir.”³⁰⁴Müslümanlar arasında “O'nun kürsüsü gökyüzü ve yeri kuşatmıştır.”³⁰⁵ âyetini delil göstererek kürsînin ilim olduğunu söyleyenler de çoktur. Onlara göre âyetin mânası: “Allah ilmiyle her şeyi kuşatmıştır.” Daha sonra Makdisî, Ashabu'l-Hadis'ten rivâyet edilen bir hadise yer verir. Bu rivâyete göre Rasûlullah (sav.) şöyle buyurmuştur: “Kürsî, iki ayağın konulduğu yerdir.”³⁰⁶ Bu rivâyetten sonra Makdisî'nin, kürsî hakkında selef alimlerinin metodunu kullandığını gözlemliyoruz. Çünkü bu konuda en doğru bilgiyi Allah'ın bildiğini, ilmin yetmediği yerde teslimiyetin gerekli olduğunu söylemektedir.³⁰⁷

4.4. Hamele-i Arş

Makdisî bu başlık altında yer verdiği bir başka mesele olan Hamele-i arş'ı “arşı taşımak için yaratılmış melekler” olarak tanımlar. Arşı taşıyan meleklerin dört tane olduğu, kıyamet günü onlara dört melek daha ekleneceği şeklinde rivayetler vardır. Bir başka rivâyete göre birincisi kartal, ikincisi aslan, üçüncüsü öküz, dördüncüsü de insan

³⁰³ Nureddin es-Sâbûnî, *Matürîdiyye Akâidi*, çev. Bekir Topaloğlu, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2014), s. 62-63.

³⁰⁴ Rivâyet hadis kitaplarında bulunamadı ancak bazı tefsir kitaplarında yer almaktadır. Bkz. Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'an*, thk. Muhsin et-Türkî, (Kahire: Dâru Hicr, 2001), IV, 539.

³⁰⁵ el-Bakara, 2/255.

³⁰⁶ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 182. Rivâyet tefsir kitaplarında bulundu. Örnek için bkz. Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'an*, IV, 537.

³⁰⁷ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 183.

şeklindedir.³⁰⁸ Bu şekilde “Rabbi’nin arşını bunların da üstünde olan sekiz melek yüklenir.”³⁰⁹ âyetindeki sekiz sayısına ulaşılır. Makdisî bu rivâyetin doğru olabileceğine ihtimal vermekle birlikte rivâyetin dalâlet ehli olarak nitelendirdiği kimseler tarafından değiştirilip başka bir forma sokulduğunu ifade etmektedir. Bu kimselere göre az önceki rivâyette geçen kartal şeklindeki melek kalemdir, kalem de akıl mânasına gelir. Aslan şeklindeki melek levh-i mahfûzdur, levh-i mahfûz da nefse tekabül eder. Öküz şeklindeki melek arştır ve felek anlamına gelir. Son olarak insan şeklindeki melek kürsîdir ve bu burçların feleğidir. Bu görüşler münecimlere aittir ve münecimler bu taksimde farklı görüşlerdedirler. Hamele-i arş olan melekler bazılarına göre dört rükûndür. Onlar ezeli ve ebedîdir. Dolayısıyla onlar hamele-i arş hakkında bilgi edinilemeyeceğini iddia ederler. Makdisî münecimlerin ve tabiatçıların kitaplarında aklın kalem, nefsin levh-i mahfûz, feleğin arş olarak isimlendirildiğine dair bir bilgi bulamadığını da ekler.³¹⁰

4.5. Melekler

Kelime anlamı olarak, “elçilik yapmak, tasarrufta bulunmak” mânalarına gelen “elk”, “le’k”, veya “mülk” köklerinin birinden türemiş olan melek kelimesi “elçi; güçlü-kuvvetli; tasarrufta bulunup idare eden” mânalarına gelir. Terim olarak “çeşitli şekillere girebilen, duyularla algılanamayan ve Allah’a itaatten ayrılmayan nurani varlık” diye tanımlanır. Meleklerin varlığına inanmak temel iman esaslarındandır. Kur’ân-ı Kerim’de meleklerin neden yaratıldığı konusuna temas edilmez. Ancak bir hadiste onların nurdan yaratıldığı haber verilir.³¹¹

Bu varlıkların neden ‘melek’ kelimesi ile isimlendirildiği konusundaki açıklamalara değinen Makdisî, melek isminin onlara Allah’a itaat ve boyun eğme

³⁰⁸ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târih*, s. 183. Rivayetin ilk kısmı olan “arşı taşıyan meleklerin dört tane olduğu ve kıyamet günü onlara dört meleğin daha ekleneceği” şeklindeki ifadeler hadis kitaplarında bulunamadı ancak bu ifade birçok tefsir kitabında yer almaktadır. Örnek için bkz. Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000), s. 584. Meleklerin şekli hakkında bilgi veren rivayet de tefsir kitaplarında farklı ibarelerle yer almaktadır. Bu rivayetlerde arşı taşıyan meleklerin her birinin kartal, aslan, öküz ve insan şeklinde dört tane yüzünün olduğu ifade edilir. Örnek için bkz. Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964), s. 266.

³⁰⁹ el-Hâkka, 69/17.

³¹⁰ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târih*, s. 183.

³¹¹ Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 210-211.

konusundaki gayret ve sebatlarından dolayı verildiğini söyler. Bu isim meleklerle has kullanılmış ve onlar bu isimle yüceltilmişlerdir.³¹²

Makdisî, müslümanların meleklerin nurdan yaratıldığına inandığını söyler. Ehl-i Kitab'ın inancına göre ise melekler ateşten yaratılmıştır. Ateş ile nur letâfet ve ışık yönünden aynıdır. Bu yüzden rahmet melekleri nurdan, azab melekleri ateşten yaratılmıştır. Makdisî bu iki haberin uzlaştırılabileceğini düşünmektedir. Ona göre rahmet meleklerinin nurdan, azab meleklerinin ateşten yaratıldığını söylemekte bir beis yoktur. Ayrıca Makdisî meleklerin şekilleri ve yaratılışları konusunda farklılık olsa da her grubun melek inancına sahip olduğunu da belirtir.³¹³

Meleklerin görülen ve hissedilen varlıklar olup olmadıkları konusunda Müslümanlar arasında vukû bulan ihtilafa da değinen Makdisî, müslümanlardan bir grubun meleklerin görülemediği fikrinde olduğunu ifade etmektedir. Çünkü onlara göre insan ancak renkli maddeleri görebilir. Oysa melekler renksizdir ve parçaları da saydamdır. (*latif*) Yine bu iddia sahiplerine göre melekler hissedilemez. Örneğin soluduğumuz hava maddesi gereği yoğun ve katıdır. Havayı hissedemediğimiz halde havadan çok daha fazla saydam olan bu rûhâni varlıkları hissetmemiz de mümkün değildir.³¹⁴

Bir başka grup ise meleklerin görülen ve hissedilen varlıklar olduğunu düşünür. ‘‘Ey iman edenler! Kendinizi ve ailenizi yakıtı insanlar ve taşlar olan ateşten koruyun. Onun başında acımasız, güçlü, Allah'ın buyurduğuna karşı gelmeyen ve kendilerine emredileni yerine getiren melekler vardır’’³¹⁵ âyetinde de görüldüğü gibi melekler saydam varlıklar değildir. Ayrıca meleklerin peygamberlere insan suretinde gelmesi onların görülebilir olduğunu gösterir. Allah'ın melekleri görülebilir varlıklar olarak yaratması da mümkündür. Meleklerin görülebildiğine bir başka delil ise şudur; havada bizim göremediğimiz ama gerçekte var olan toz parçaları bulunur. Bu parçacıklar gözle görülmez ama her biri bir araya gelip birleştiğinde görünür olur. Bulut dağıldığında da parçaların birleşmesinden önceki haline dönerler ve parçacıklar tekrar görünmez olur.

³¹² Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 184.

³¹³ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 183.

³¹⁴ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 184.

³¹⁵ et-Tahrîm, 66/6.

Melekler, cinler, şeytanlar ve diğer rûhânî varlıkların durumu da böyledir.³¹⁶ Makdisî'ye göre melek isminin başka varlıklara mecazî anlamda verilmesi câiz olsa da hakîkî anlamda verilmesi doğru değildir.³¹⁷ Makdisî meleklerin sıfatları hakkında birçok rivayet aktarır. Bu rivayetleri aktardıktan sonra aralarında sıhhat bakımından herhangi bir tercih yapmamakla birlikte melekler hakkında nakledilen rivayetlere Müslümanların iman edip teslim olmaları gerektiğini ifade etmektedir.³¹⁸

4.5.1. Melekler Konusundaki İhtilaflar

Makdisî, Müslümanlar ve Ehl-i Kitab'ın meleklerin rûhânî varlıklar olduğu görüşünde olduğunu tekrarlar. Ardından Arap müşriklerinin meleklerin Allah'ın kızları olduğunu iddia ettiğini söyler. Müşriklere göre melekler Allah'ın cinlerle birleşmesi sonucu meydana gelmiştir. Bu iddia Kur'an-ı Kerim'de de anlatılmaktadır. "Cinleri Allah'a ortak koşular."³¹⁹, "Rahman'ın kulları melekleri dışı bildiler."³²⁰ âyetlerinde müşrik Arapların inançları açıkça ifade edilmektedir. Harrâniye³²¹ adlı bir grup meleklerin âlemi idare eden yıldızlar olduğunu söyleyen Makdisî, bu grubun Batıniyye'den olduğunu da ekler. Bâtınilere göre meleklerin sayısı on dokuzdur. Delilleri ise "Orada on dokuz görevli vardır."³²² âyetidir. Hürremiyye adlı bir grup da peygamberlerini melekler olarak isimlendirirler. Mecûsilere gelince onlar melekleri inkâr etmezler. Meleklerin görünmez varlıklar olduğunu kabul ederek onları "Şetasbendân" olarak isimlendirirler.³²³

Makdisî bir grubun meleklerin saf nefisler olduğunu iddia ettiğini söyler. İnsan da eğer kendi nefisini terbiye ederek eşyanın hakikatını kavrayacak bir noktaya erişir, erdemli davranışları kazanmak için çabalarsa ulvî âlemlerle bağlantı kurar. Böylece bedeni ondan sıyrılıp hâlis akıl ve sâfi nefse, en sonunda insan meleğe dönüşür. Onlara göre derecelerin en uzağı ve aşağıda olanı nübüvvettir, nübüvvet ise ilim ve amel ile elde edilir. En üstün derecede ise melekler bulunur. Bir başka grup meleklerin Allah'ın cüzleri olduğunu,

³¹⁶ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 184.

³¹⁷ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 185.

³¹⁸ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 186.

³¹⁹ el-En'am, 6/100.

³²⁰ ez-Zuhuf, 43/19.

³²¹ Harrâniler hakkında detaylı bilgi için bkz. Şinasi Gündüz, "Harrâniler", *DİA*, XVI, 240-242.; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, çev. Mustafa Öz, ed. Mehmet Dalkılıç, (İstanbul: Litera Yayınları, 2008), s. 279-281.

³²² el-Müddessir, 74/30.

³²³ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 185.

Allah'ın rûhâni ve basit bir varlık olduğunu düşünürler. Bu konu hakkında birçok söz söylenmiş olmasına rağmen Makdisî melekler konusunun akılla idrak edilemeyeceğini, ancak sem'(*haber*) yoluyla bilgi sahibi olunabileceğini düşünmektedir.³²⁴

4.5.2. Melekler ve Mükellefiyet

Makdisî meleklerin mükellefiyeti konusuna insan ve melek arasındaki üstünlük tartışması üzerinden başlar. Bir grup onların yaptıkları fiillerde mecbur olduklarını söylerler. Delilleri ise “Onlar bıkıp usanmaksızın gece ve gündüz Allah'ı tenzih ederler.”³²⁵ âyetidir. Söz konusu âyette meleklerin yaptıkları ibadetler insanlarda var olan nefisle aynı konumdadır. Çünkü onlar yaratılış itibariyle ibadete programlanmış varlıklardır.³²⁶

Bir başka grup meleklerin mükellef olmakla birlikte yaptıkları ibadetlerde zorunlu olduklarını söyler. Nitekim “Onlardan biri “Tanrı O değil, benim” diyecek olsa (ki demez), biz onu da cehennemle cezalandırırız.”³²⁷ âyetine göre burada azap söz konusudur. Azabın olduğu yerde de teklifin olması gerekir. Ayrıca yine bu grup, “Hani rabbın meleklere “Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım” demişti. Onlar “Biz seni eksiksiz bilirken ve durmadan övgü ile tenzih ederken orada fesat çıkaracak ve kan dökecek birini mi yaratacaksın?” dediler. Allah “Şüphe yok ki ben sizin bilmediklerinizi de bilirim.” buyurdu.³²⁸ âyetini delil getirmiştir. Görüldüğü üzere melekler Allah ile konuşmuştur. Konuşma irade ve ihtiyar ile gerçekleşen bir özellik olduğu için melekler herhangi bir şeye mecbur olan değil, bilakis seçim yapabilen varlıklardır. Onların Allah'a ibadetleri kendi iradeleriyle olmaktadır. “Allah'ın kendilerine emrettiğine karşı gelmez ve kendilerine emredilene yaparlar.”³²⁹ âyeti bu görüşü destekleyenlerin bir başka delilidir. Eğer melekler günah işleme, emre karşı gelme gibi bir fiile güç yetiremeselerdi, Allah onları bu eylemleri yapmadıkları için övmezdi. Âyete göre melekler ma'siyeti terk ederek Allah'ın emrini yerine getirirler. Melekler Enbiya Suresi 20. âyette övülmüşlerdir.

³²⁴ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 185.

³²⁵ el-Enbiya, 21/20.

³²⁶ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 188.

³²⁷ el-Enbiya, 21/29.

³²⁸ el-Enbiya, 21/24.

³²⁹ et-Tahrîm, 66/6.

Onlar Allah'a daima itaat eden varlıklardır. İnsanlar gibi başka şeylerle meşguliyet ya da değişik ihtiyaçlar onları Allah'a itaatten alıkoymaz.³³⁰

Makdisî meleklerin yaptığı ibadetin bir kısmının zarurî, bir kısmının da kendi iradeleriyle gerçekleşmesinin mümkün olduğunu söyler. Eğer bu itaatleri kendi seçimleriyle oluyorsa, onların kazandığı sevap konumlarının yaklaştırılıp derecelerinin yükseltilmesidir. Ayrıca itaatlerinde kuvvetin artması, ibadetlerindeki ciddiyet ve gayretin yenilenmesi suretiyle de ecir kazandıklarını söyleyen olmuştur. Meleklerin sevapları cennet ehline hizmet etmektir diyenler de vardır. Onların alacakları karşılık insanlar gibi yeme içme üzerine değildir. Zira onlar karın boşluğu olan cisimlere sahip değillerdir. Bir başka görüş olarak Makdisî, meleklerin sevabının müminlerden dua edenlerin dualarına karşılık vermek olduğunu aktarır.³³¹ Delilleri ise şu âyettir: “Arşı yüklenenler ile onun çevresinde bulunanlar rablerini hamd ile tesbih ederler, O'na iman ederler ve müminlerin bağışlanmasını dilerler: “Ey rabbimiz! Sen rahmetin ve ilminle her şeyi kuşattın. Tövbe edenleri ve yolundan gidenleri bağışla, onları cehennem azabından koru.”³³²

4.5.3. Melekler ve İnsanlar Arasındaki Üstünlük Meselesi

Melekler bahsinde Makdisî son olarak melekler ve salih müminler arasındaki üstünlük meselesini ele alır. Müslümanların birçoğu meleklerin üstün olduğu hakkında görüş beyan etmişler ve bu görüşleri Kur'ân-ı Kerim'deki âyetlere dayandırmışlardır. “De ki: “Ben size, Allah'ın hazineleri benim yanımdadır, demiyorum. Ben gaybı da bilmem. Size, ben meleğim de demiyorum.”³³³, “Rabbiniz size bu ağacı sırf melek olursunuz veya ebedi yaşayanlardan olursunuz diye yasakladı” dedi”³³⁴, “Bu bir beşer değil, ancak değerli bir melektir!” dediler.”³³⁵, “Allah'ın kendilerine buyurdıklarına karşı gelmezler ve kendilerine emredileni yerine getirirler.”³³⁶, “Andolsun biz insanoğluna şan, şeref ve nimetler verdik; onları karada ve denizde taşıdık, kendilerine güzel güzel rızıklar verdik

³³⁰ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 188.

³³¹ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 188.

³³² el-Ğafir, 40/8.

³³³ el-En'âm, 6/50.

³³⁴ el-Araf, 7/20.

³³⁵ Yusuf, 12/31.

³³⁶ et-Tahrim, 66/6.

ve onları yarattıklarımızın çoğundan üstün kıldık.”³³⁷ âyetlerini öne sürerek meleklerin insandan üstün olduğunu söylemişlerdir. Çünkü isyan eden, ömrü yüz sene bile sürmeyen bir varlık olan insanla, isyan etmeyen, sonsuz bir ömrü olan melek eşit olamaz.³³⁸

Bu görüşe muhalif olarak salih müminlerin meleklerden üstün olduğunu söyleyenler de vardır. Şeytanın engellemeleri, şehvetin zorlamaları, gayba iman ederek Allah’a itaat konusunda ekstra çaba göstermelerinden dolayı salih müminler daha üstündür. Çünkü bir işteki üstünlük o işteki meşakkat ve ciddiyet ile hak edilir. Makdisî, bir grubun meleklerin insanlardan ve İslam ehlinin çoğundan üstün olduğunu söyleyenlerin olduğunu da nakleder. Ancak onun asıl tartıştığı şey melekler ve salih müminler arasındaki üstünlük meselesidir. Makdisî, salih müminlerin meleklerden üstün olduğunu düşünmektedir. Çünkü Allah melekleri Adem’e secde ettirmiştir. Ayrıca “Peygambere karşı bir dayanışma içine girecek olursanız bilin ki herkesten önce Allah onun dostu ve koruyucusudur, sonra da Cebrail ve iyi müminler. Melekler de bunun ardından onun yardımcısıdır.”³³⁹ âyetindeki sıralamada Allah önce salih müminleri daha sonra melekleri zikretmiştir. Makdisî hikmetli bir söz sadedinde şu cümleyi aktarmıştır: Allah, meleklerde şehvetsiz akıl, hayvanlarda akılsız şehvet yarattı. İnsanlarda da hem akıl hem şehvet yarattı. Akıllı şehvetine üstün gelen meleklerden daha üstündür. Şehveti aklına üstün gelen hayvanlardan daha alçaktır.³⁴⁰

4.6. Hicâb

Hicâb fiil olarak “engel olmak, örtmek, gizlemek”, isim olarak ise “perde, iki nesne arasına konan engel, örtü” anlamına gelir.³⁴¹ Makdisî, Allah’ın yarattığı varlıklardan gizlendiğini ancak O’nun sınırlı bir varlık olarak düşünülmemeyeceğini ifade eder. Makdisî, çeşitli hadislerde zikredilen bu perdelerin uzaklıktan kinaye olup, lafzî anlaşılmasını gerektiğini, Allah’ın sınırlı bir varlık olmadığını, bu perdelerin Allah’ın

³³⁷ el-İsrâ, 17/70.

³³⁸ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 189.

³³⁹ et-Tahrim, 66/ 4.

³⁴⁰ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 190.

³⁴¹ İlyas Çelebi, “Hicâb”, *DİA*, XVII, 429.

yüceliği ve saltanatını temsil ettiğini vurgular. Bu şekilde ifade edilmesinin nedeni ise söz konusu anlatımın kullara daha etkili ve anlaşılır gelmesidir.³⁴²

4.7. Sidretü'l-Müntehâ

Sözlükte “Arabistan kirazı denilen hoş gölgeli nebk ağacı” anlamındaki sidre ile son nokta anlamına gelen müntehâ kelimesinden oluşan sidretü'l-müntehâ terkihi “son noktada bulunan sidre” demektir. Terim olarak “Hz. Peygamber’in Miraç gecesi yanında ilâhî sırlara mazhar olduğu ağaç veya makam” diye ifade edilir.³⁴³ Makdisî sidretü'l-müntehânın Kur’ân’da geçtiğini ve ağaç şeklinde olduğunu zikreder. “Onların iki bahçesini, acı yemişli, ılgınlı ve birkaç da sedir ağacı bulunan iki bahçeye çevirdik.”³⁴⁴ ve “Onlar dalbastı kiraz ağaçları arasında (olacaklar)”³⁴⁵ âyetlerindeki ağaçlar sidr kelimesi ile ifade edilmiştir. Ayrıca Necm Suresi’nde ‘sidre’ kelimesi ve ‘sidretü'l-müntehâ’ terkihi açıkça geçmektedir.³⁴⁶ Makdisî bu makamın âlimlerin ilminin son noktası olduğu için ‘sidretü'l-müntehâ’ şeklinde isimlendirildiğini, peygamberler ve meleklerin onun ötesinde neler olduğunu bilmediğini, onun ötesinde ne olduğunun yalnızca Allah’ın bilgisinde olduğunu da ekler.

4.8. Cennet ve Cehennem

4.8.1. Cezânın Mâhiyeti

Cezâ “yetmek” ve “kâfi gelmek” anlamındadır. Ayrıca “bir şeye karşılık olarak yeterli gelen şey” demektir. Bu durumda eğer yapılan iyilikse karşılığı da iyilik olur; kötülük ise karşılığı da kötülük olur. Bu anlamda, جَزَيْتُهُ كَذَا وَبِكَذَا (ona şöyle karşılık verdim) denilir.³⁴⁷ Bu nedenle cezâ kelimesini Türkçe’deki menfî anlamıyla değil Arapça’daki karşılık anlamını esas alarak tezimizde kullanacağız. Makdisî sevap ya da azap şeklinde bir karşılığın (*cezâ*) yer almadığı hiçbir dini inanın olmadığını ancak bu karşılığın mâhiyeti, zamanı, mekânı, ismi konusunda görüş ayrılıkları olduğunu ifade eder. Ayrıca cezânın

³⁴² Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 191.

³⁴³ Süleyman Uludağ, ‘Sidretü'l-Müntehâ’, *DİA*, XXXVII, 151.

³⁴⁴ Sebe’, 34/16.

³⁴⁵ el-Vâkıa, 56/28.

³⁴⁶ en-Necm, 53/14-16.

³⁴⁷ el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 217-218.

olduğunu inkâr etmek emir-nehîy, vaad-vaîdin inkârını da gerektirir. Çünkü yapılan fiillere karşı herhangi bir cezâ olmayacaksa Yaratıcı'nın bir şeyi emretmesi ya da bir şeyden sakındırması, işlenen fiillere mukabil olumlu-olumsuz bir karşılık vermemesi anlamsız olacak, dolayısıyla bu, Yaratıcı'nın sefihliğine ve câhilliğine delâlet edecektir. Makdisî, cezâyı reddetmenin Yaratıcı'yı ve O'nun sıfatlarını reddetmeye götüreceğini, bu meselenin tevhidin aslı ile doğrudan alakalı olduğunu da ekler. Çünkü cezânın olmaması hikmete ters düşen bir durumdur. Allah hikmetsiz bir iş yapmamış ve bu dünyayı da oyun olsun diye boş yere yaratmamıştır. Hikmet sahibi Yaratıcı bir şey emrettiğinde veya yasakladığında mutlaka neticesinde sevap ya da azap va'd etmiştir. Böylece Makdisî amellerin karşılığının verilmesini tevhidin gerekliliği, cezânın varlığının delilini ise tevhidin delili olarak nitelendirmiştir.³⁴⁸

Cezânın nerede olduğu ve mâhiyeti bir başka tartışma konusudur. Makdisî'ye göre cezânın mekâmı cennet ya da cehennem olabileceği gibi bu ikisi dışında bir yer de olabilir. Çünkü Allah dilediği yerde ve dilediği şekilde karşılık verir. Ancak isabetli olan sevaba nimetle, günaha (*ikâb*) ise azapla karşılık verileceğidir.³⁴⁹

Makdisî *Şerâiu'l-Harrâniye* adlı kitaptan Allah'ın kendisine itaat edene kalıcı cenneti, isyan edene de hak ettiği miktarda azap va'd ettiğini okuduğunu alıntılar. Bazıları kötü nefislerin ruh bedenden ayrıldıktan sonra âlemin en üst noktasında bulunan bir ateş olan esîre³⁵⁰ hapsedileceğini iddia ederler. İyi nefisler de ezeli unsurlarına dönüş yaparlar. Bazıları da iyi nefislerin yüceltilip, kötü nefislerin alçaltılıp karanlıkta kalacağını söyler. Ardından müellif Aristo'dan bir nakil yapar: "En yüce mertebe kalıcılık (hulûd) mertebesi, en alt derece ölüm mertebesidir."³⁵¹

Makdisî, Hint dinlerinin cezâ inancını da anlatır. Hintlilerin çoğunun cezâyı kabul ettiğini, kendilerini öldürme, yakma, boğma gibi çeşitli işkencelerle yok edenlerin cennete gireceklerine inandıklarını söyler. Bu ritüelleri yapanlar cennet ehlinin onları,

³⁴⁸ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 192.

³⁴⁹ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 192.

³⁵⁰ Grekçe *ether* kelimesinden Arapça'ya geçmiştir. İlk ve Orta çağ kozmoloji ve astronomisinde âlem ay altı ve ay üstü diye ikiye ayrılmakta, ay altı âlemde oluş ve bozuluşa uğrayan fizikî varlıkların dört unsurdan; ay üstü âlemi meydana getiren, fakat oluş ve bozuluşa uğramayan yıldız ve feleklerin ise beşinci unsur olan esîrden oluştuğu kabul edilmekteydi. Bkz. Mahmut Kaya, "Esîr", *DİA*, XI, 390.

³⁵¹ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 193.

kendi nefisleri yok olmadan önce çekip alarak cennete ulaşacaklarını iddia ederler. Ancak müellif bu görüşleri cehâlet olarak isimlendirmektedir.

Ehl-i Kitab'a gelince, onlar kendi kutsal kitaplarında açıkça geçtiği için cennet ve cehennemin varlığı konusunda icmâ etmişlerdir. Makdisî, cennet ve cehennemin nitelikleri konusunda kendi aralarında görüş ayrılığı içinde olduklarını belirtir.³⁵²

Ardından Makdisî Yahudiler'in ahiret inancına ilişkin görüşlerini aktarır. Yahudiler'den bir gruba göre, kıyamet günü bir vadide cehennem ortaya çıkıp üzerine bir köprü dikilecek, Beytü'l-Makdis tarafında da cennet ortaya çıkacaktır. Sonra insanlara yürümleri emredilecek; günahı olmayan tıpkı rüzgâr gibi köprü'nün üstünden geçip cennete ulaşacak, günahkârlar ise ateşe düşecektir. Yahudiler'den başka bir grup ise cennet ve cehennemin sona ereceğini, yüz sene geçtikten sonra cennet ehlinin melek, cehennem ehlinin çürümüş kemik olacağına inanmaktadır.³⁵³

Tenâsühe inananlara gelince, onlar cezanın başka bir bedene geçmek şeklinde olacağını iddia ederler. Dünyada hayvan tabiatına göre davranan kişinin cezası öldükten sonra o surete dönüştürülmektir. İyi işler yapıp nefisini güzelleştiren kişi de öldükten sonra melek, kral ya da komutan suretine girmektedir. Sıfatları inkâr edenlerden (*Muattıla*) bir grup, cezanın dünyada verildiğini kabul etmektedir. Onlara göre insanın hayatta yaşadığı hastalık, acı, fakirlik gibi olumsuz durumlar onun günahları neticesinde, mutluluk, sevinç gibi duygular yaşaması da yaptığı iyi işlerin sonucunda aldığı bir ödüldür.³⁵⁴

Makdisî, Sümeniyye'nin ceza anlayışına da değinir. Onlara göre hayrı az olan kişi, kötü duruma düşer, hayrı çok olan ise yüce ve değerli bir krala dönüşür. Bir kimseye yemek yediren kuvvet, bir kişiyi giydiren güzellik kazanır. Kim de karanlık bir yeri aydınlatırsa güzel bir yaşayıya sahip olur.³⁵⁵

³⁵² Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 193.

³⁵³ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 193.

³⁵⁴ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 193.

³⁵⁵ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 194.

4.8.2. Cennet ve Cehennem Konusunda Müslümanların İhtilafları

Makdisî daha önce cennet ve cehennemın mâhiyeti ve sıfatları konusunda Müslümanlar arasında görüş ayrılığı olduğunu ifade etmişti. Bu noktada müslümanları üç grupta inceler. İlk grup Mu'tezile'dir. Ebu'l-Hüzeyl ve Bişr b. Mu'temir (ö. 210/825) dışındaki Mu'tezililer cennet ve cehennemın henüz mevcut olmadığını, kıyamet günü yaratılacağını söylerken Hüseyin en-Neccâr ise bu konuda kesin görüş beyan etmemiştir.³⁵⁶

Makdisî, ikinci grup olarak, cennet ve cehennemın şu anda mevcut olduğuna inanan Müslümanların var olduğunu söyler. "O'na cennete gir" denildi, "Rabbimin beni bağışladığını ve güzel biçimde ağırlananlardan eylediğini keşke kavmim bilseydi!" dedi."³⁵⁷, "Allah yolunda öldürülenleri sakın ölümler sanma! Bilakis onlar diridirler; Allah'ın lütuf ve kereminden kendilerine verdikleriyle sevinçli bir halde rableri yanında rızıklara mazhar olmaktadır."³⁵⁸, "Rabbinizin mağfiretine mazhar olmak ve takva sahipleri için hazırlanmış olup gökler ve yer kadar geniş olan cennete girmek için yarışın!"³⁵⁹, "Yakıtı insanlar ve taş olan ateşten sakının; o, inkarcılar için hazırlanmıştır."³⁶⁰, "Bu azap, onların sabah akşam sokulacakları ateştir. Kıyamet koptuğunda, "Firavun ailesini en şiddetli azabın içine atın!" denilecek"³⁶¹, "Ey Âdem! Sen ve eşin cennette oturun, istediğiniz yerinden rahatça yiyip için ve şu ağaca yaklaşmayın; yoksa zâlimlerden olursunuz" dedik."³⁶² âyetleri cennet ve cehennemın şu an mevcut olduğuna inananların delilidir.³⁶³

Makdisî üçüncü bir grup olarak az önce bahsi geçen görüşe muhalif başka bir grubu zikreder. Müslümanlardan bazıları da cennet ve cehennemın henüz yaratılmadığını düşünürler. Çünkü onlara göre cennet sevap, cehennem azap demektir. Sevap ya da azap kendilerini gerektirecek bir durum olmadan vücûd bulmaz. Şu hâlde cennet ve cehennem

³⁵⁶ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 194.

³⁵⁷ Yasin, 36/26.

³⁵⁸ Âl-i İmran, 3/169.

³⁵⁹ Âl-i İmran, 3/133.

³⁶⁰ el-Bakara, 2/24.

³⁶¹ el-Gâfir, 40/46.

³⁶² el-Bakara, 2/35.

³⁶³ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 194.

kıyamet günü, insanların sevap ve günahları ortaya çıktıktan sonra yaratılacaktır. Ayrıca cennetin gökler ve yer kadar geniş olduğu³⁶⁴ bilgisinden hareketle nerede bulunduğuna cevap vermek güçtür. Görüldüğü gibi bu grup Kur'ân'da geçen cennet ve cehennemle ilgili âyetleri beklenen bir süre üzere yaratılacağı yönünde te'vil etmişlerdir.³⁶⁵

Son olarak bu bahiste Makdisî, cennet ve cehennemin nerede olduğu hakkındaki görüşleri anlatır. Bir grup onların ahirette olduğunu, ahiretin de yaratılmış olduğunu, bir başka grup cennetin kendine has bir âlem olduğunu söylemiştir. Cennetin, tavanı Rahman'ın arşı olan yedi kat semada olduğunu söyleyenler de vardır. Son olarak cennetin yaratılmış ve nerede olduğu bilinmeyen bir mekânda, cehennemin ise yedi kat yerin en altında olduğunu iddia edenler vardır.³⁶⁶

4.8.3. Cennet ve Cehennemin Sonsuzluğu Konusundaki İhtilaflar

Makdisî, bu bölüme Harrâniler'in görüşlerini aktardığı şu alıntıyla başlar:

Şerâiu'l-Harrâniyyîn adlı kitapta okuduğuma göre âlemde sonu olmayan bir illet vardır. O tektir ve çoğalamaz. Bilinen şeylerden hiçbirisiyle vasıflanamaz. O illet, akıl sahibi kimseleri kendisini Rab olarak tanımakla yükümlü kıldı, rubûbiyetine delil olması için de peygamber gönderdi. Sonra kendisine itaat edenlere sonsuz nimet, isyan edenlere de hak ettikleri miktarda ve sonu gelecek bir azap va'detti.³⁶⁷

Hintlilerin görüşlerini aktararak konuya devam eden Makdisî, onların Sümeniyye, Muattıla, Berâhime, Muvahhide olarak dört gruba ayrıldığını, hepsinin de ölümden sonraki cezayı kabul ettiğini ifade eder. Sümeniyye ve Muattıla hariç diğer gruplar azabın bir gün biteceğine inanırlar. Sümeniyye tenâsüh görüşünü benimsediği için sevap ya da azabın kalıcı olduğunu düşünür. Buna göre kötü fiillerde bulunan ceset öldüğünde amellerine karşılık gelen bir sûrete girip orada yaşar. Bu ruh başka cesetlerde yaşadktan sonra son olarak cehenneme girer ve orası azabın son noktasıdır. Yeterince azap çektikten sonra tekrar yeryüzüne geri döner. İyi amellerde bulunan kimseler de ölünce sağlık, güzellik içinde yaşayacakları sûretlere bürünürler, sonrasında cennete girip

³⁶⁴ Âl-i İmran, 3/133.

³⁶⁵ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 194.

³⁶⁶ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 195.

³⁶⁷ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, s. 199.

hak ettikleri kadar kaldıktan sonra nihâi olarak yeryüzüne dönerler. Bu döngü sonsuza kadar devam eder. Hint dinlerinde tenâsüh fikrini benimseyen tek grubun Sümeniyye olduğunu belirten Makdisî, tenâsüh inancının bu topluluktan neş'et edip diğer inançlara yayıldığını da belirtir.³⁶⁸

Makdisî'nin verdiği bilgiye göre Yahudilerin çoğunluğu cennet ve cehennemin sonsuz olmadığını düşünür. Onlara göre yüz yıl geçtikten sonra her ikisi yok olacak, cennet ehli meleklerle, cehennem ehli çürümüş kemiklere dönüşecektir. O, bir yahudiden şöyle bir nakil yapar: “Âlem, her altı bin senede bir yok olup yenilenir, cumartesi (*sebt*) günü hesap, pazartesi günü de yeniden dirilme günüdür.” Yahudilerden cennet ve cehennemin sonsuz olduğuna inanan bir grubun olduğunu da ekler.³⁶⁹

Makdisî, Mecûsîlerin cennet ve cehennemin sonsuzluğu konusundaki inancına da değinir. Onlar kötü fiil işleyenlerin öldükten sonra hak ettikleri miktarda azap çekeceklerine inanırlar. Son olarak Müslümanların bu konudaki düşüncelerini anlatan müellif çoğunluğun cennetin sonsuzluğu konusunda hemfikir olduğunu söyler. Ancak bazıları cehennemin bir süre sonra yok olacağını düşünürler. Makdisî sadece çeşitli grupların konu hakkındaki görüşlerini aktarmış, kendi görüşünü beyan etmemiştir.³⁷⁰

4.9. Sûr, Mîzân, Sırat, A'râf, Havz ve Kevser

Makdisî, sıratın cehennemin ortasına dikilip, insanların taşınacağı bir köprü olduğunu söyler. Cennete gidecek olanlar onun üzerinden geçecek, cehenneme gidecek olanlar ise geçemeyecektir. Sırâtın kıldan ince kılıçtan keskin olduğu söylenmiştir. İnsanların onun üzerinden geçmeleri amelleriyle doğru orantılıdır. Ameli en iyi olan en hızlı geçecektir.³⁷¹

Makdisî, Mu'tezile ve nazar ehlinin sırâtın, Allah'ın kendisine sımsıkı tutunulmasını emrettiği din olduğunu söyler. Yalnız Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, bu mânayı benimsememiş, gelen rivâyetlere itibar etmenin câiz olduğunu söylemiştir.³⁷²

³⁶⁸ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târih*, s. 200.

³⁶⁹ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târih*, s. 200.

³⁷⁰ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târih*, s. 200, 201.

³⁷¹ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târih*, s. 202.

³⁷² Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târih*, s. 203.

Mîzân, müslümanların çoğuna göre, tartı şeklinde yaratılmış, kulların amellerini tartan bir şeydir. Bazıları mîzânın temsîli olduğunu, bu kelimenin adaletin gerçekleşip, cezanın karşılık bulacağını ifade etmek için kullanıldığını söylemektedir.³⁷³

A'râf, cennet ve cehennem arasında, Allah kendileri hakkında hüküm verene kadar insanların beklediği yerdir. A'rafta kimlerin bekleyeceği hususunda farklı görüşler olsa da Makdisî bu meyânda bilgi olarak, "Cehennem ehli cennet ehline, "Suyunuzdan veya Allah'ın size verdiği rızıktan biraz da bize verin!" diye seslenirler. Onlar da, "Allah bunları kâfirlere haram kılmıştır" derler."³⁷⁴ âyetini zikrederek cennet ya da cehenneme girecek olması fark etmeksizin herkesin a'rafta bekleyeceği yönünde bir açıklamada bulunur.³⁷⁵

Makdisî'nin açıkladığı bir başka kavram ise sûr'dur. Sûrun boynuz şeklinde olduğu, onun içine ruhların toplanıp diriliş anında cesetlere o boynuzun içinden üfleneceğine dair rivâyet vardır. Bir grup ise, "O, gökleri ve yeri hak (ve hikmet) ile yaratandır. "Ol"! dediği gün her şey olur." "³⁷⁶ âyetine dayanarak sûrun kıyamet günü yaratılacağını söyler.³⁷⁷

Son olarak havzın ne demek olduğunu açıklayan müellif, onun tefsir ehline göre kevser anlamına geldiğini söyler. Bu hususta hadislerde farklı rivâyetler olduğunu aktarmakla yetinip konuya son vermektedir.³⁷⁸

Makdisî sem'îyyât bölümünde gaybî varlıklar hakkındaki tüm rivayetleri nakletmeye çalışmıştır. Onun üzerinde ısrarla durduğu nokta ise bu mevzuların Allah'a, meleklerine kısaca gayb inancına sahip kişiler için anlatıldığıdır. Bu inanca sahip olmayan kimseler için ise bu bölümde anlattıklarının önemi yoktur.³⁷⁹ Makdisî gaybî varlıkları teker teker zikretmiş, önce bu varlıkları tanımlayarak bulabildiği tüm rivayetleri sıralamıştır. Rivayetler arasında genellikle tercihte bulunmayarak sadece aktarmakla

³⁷³ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târih*, s. 203.

³⁷⁴ el-A'râf, 7/50.

³⁷⁵ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târih*, s. 204.

³⁷⁶ el-En'âm, 6/73.

³⁷⁷ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târih*, s. 204.

³⁷⁸ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târih*, s. 205.

³⁷⁹ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târih*, s. 180.

yetinmiştir. Çünkü O, gayb hususunda haber yoluyla gelen bilgilere olduğu gibi inanılması gerektiği düşünür. Makdisî'nin hadis olarak naklettiği bazı rivayetler hadis kitaplarında bulunmamakta ya da farklı ifadelerle yer almaktadır. Ancak bu durum Makdisî'nin hadis ilminde yetersiz olduğunu göstermez. Konular hakkında bulabildiği tüm rivayetleri kitabında aktarma çabası onun tarihçi kimliğinin bir tezâhürüdür. *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târih*'in de bir tarih kitabı olarak te'lif edildiği göz önünde bulundurulduğunda bu durum normal karşılanmalıdır.



SONUÇ

Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh adlı eserin müellifi olan Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî hicri dördüncü asırda yaşamış olup Mu'tezilî tarihçi olarak bilinir. Hayatı ve eseri hakkında bugüne kadar kısıtlı çalışmalar yapıldığından tezimizde Onun hayatına dâir biyografik tüm malzemeyi ortaya koyarak kendisinin nisbet edildiği Mu'tezile mezhebine âidiyetini kelâmî görüşleri çerçevesinde incelemeye çalıştık.

Makdisî hakkında bilgi sahibi olduğumuz ilk kaynak elbette kendi eseridir. Eserinde kendi yazdığı mukaddimede kitabı yazdığı tarihi, bulunduğu yeri ve kitabı yazma amacını, neden bir tarih kitabı yazma ihtiyacı hissettiğini açıklamıştır. Ayrıca kitapta kelâm ilminin fonksiyonunu öz bir şekilde anlatmaktadır. Makdisî'nin bu mukaddimede dikkat çeken nokta Onun toplumda ortaya çıkmış birtakım bozukluklara tepki olarak bir tarih kitabı yazma girişiminin olmasıdır. Makdisî'nin tarih yazımını kelâm ilmini esas alarak inşa etmesi kitabını orijinal kılan en önemli noktadır. Onun düşünce dünyasında Yaratıcı merkezli bir tarih algısı vardır. Yaratıcı'dan bağımsız bir başlangıç fikrini reddeden Makdisî, tümel bir ilim olan kelâm ilmini asıl olarak tarih düşüncesini oluşturmuştur. Bunun devamında Yaratıcı'nın sıfatları, isimleri, vahyin imkânı ve nübüvvetin isbâtını kelâmî metotla konu edinmiş ayrıca klasik kelâm kitaplarındaki sem'iyât bahislerini de tarihçi kimliğinin de etkisiyle rivâyetleri merkeze alarak incelemiştir. Kelâmî meselelerin ardından yaratılış konularına yer verip tarih yazımına başlamıştır.

Sicistan'ın Bust şehrinde eserini tamamlayan Makdisî'nin, Mu'tezile mezhebinde önemli bir yere sahip olan Ebû'l-Kâsım el-Kâ'bî'den etkilendiği tezde ortaya koyulmuştur. Özellikle yaratılış bölümünde Kâ'bî'nin kitaplarını kendisine kaynak edindiğini belirtmesi ve kelâmî konularda Mu'tezilî bir tutum sergilemesi bunun göstergesidir. Makdisî'nin bilgi tanımını Mu'tezilî yaklaşımının belirleyici tezâhürüdür. O, Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf'tan itibaren kullanılan ve Kâ'bî'nin de aktardığı şekilde bilgiyi “bir şeye olduğu hal üzere itikad etmek” şeklinde tanımlamıştır. Mu'tezilî seleflerini takip ettiği bir diğer düşüncesi ma'dûmun şey olduğunu söylemesidir. O, şey lafzının kullanılması için varlığın meydana gelmesi gerekmediğini düşünmektedir. Özellikle şey ve ma'dûm kavramlarını tanımlamada da Kâ'bî'nin izinden gitmiştir.

Makdisî'nin yaratılış konusunu ele alma sebebi şudur: Tarihî düşünceyi tesis etmek için önce Yaratıcı'ya daha sonra da bir başlangıç fikrine ihtiyaç vardır. Bu bağlamda iki temel görüş üzerinden yaratılış konusunu incelemektedir. İlki ve doğru olduğuna inandığı başlangıç fikri âlemin hâdis olup aşkın bir Yaratıcı tarafından var edildiğidir. Reddettiği ve yanlış olduğunu ispatlamaya çalıştığı iddia ise âlemin ezeli olup herhangi bir yaratıcı olmaksızın meydana geldiği şeklindeki görüştür. Makdisî, Yaratıcı'yı reddeden düşüncenin temelinde kötülük problemi olarak nitelendirilen âlemde bulunan olumsuz durumların bulunduğunu söylemektedir. Ancak O, Allah'ın hakîm bir varlık olduğunu, kulları için en iyisini yarattığını ifade etmekte ve aslah terimini vurgulamaktadır. Ancak O, Mu'tezilî seleflerinin aksine aslah ilkesini "vücûb ale'l-allah" şeklinde değil Allah'ın hikmetini öne çıkararak tesis etmiştir. Bu noktada Allah'ın aslahı yaratmakla mükellef olduğunu belirten Kâ'bî'den farklı düşünmektedir. Yaratıcı'yı inkâr edenlerin varlığın oluşumunu sebep sonuç ilişkisine bağladığını belirten Makdisî, bu ilişkinin teselsüle götürdüğünü ve başlangıcın mutlaka olması gerektiğini ispatlamaya çalışmaktadır. Makdisî'nin beyanına göre tabiatların fiillerinin yaratılışı gerçekleştirdiğini iddia edenler de bulunmaktadır. O, tabiatları da Allah'ın yarattığını, O'nun iradesinden bağımsız bir yaratmanın asla meydana gelmeyeceğini düşünmektedir. Sonuç olarak Makdisî determinizmi kesinlikle reddetmektedir.

Makdisî epistemoloji konularından sonra ontoloji bahislerine geçmiş ve Allah'ın varlığını fitrat, kabul-i âmme, gaye ve nizam, hudûs delilleriyle kanıtlayarak O'nun birliğini düalist dinlerin iddialarını çürüterek isbât etmeye çalışmıştır. Bununla birlikte Allah'ı cisim olarak nitelendiren Müşebbihe'yi de eleştirerek O'nun varlığını ve birliğini her türlü teşbihten uzak tenzihçi bir yaklaşımla kanıtlamaya çalışmıştır. Makdisî, Allah'ın varlığını tenzih ilkesiyle kanıtlamış, selefi Kâ'bî gibi Allah'a şey demenin şartının O'nun diğer şeylerden tenzih edilerek olabileceğini ortaya koymuştur.

Makdisî'nin Mu'tezilî kimliğini öne çıkaran en önemli bahis ilâhi sıfatlar hakkındaki yorumlarıdır. Sıfatları zâtî ve fiilî olarak ikiye ayırarak Mu'tezile mezhebini merkeze aldığı bir anlatım sunması, Mu'tezile karşıtlarının fikirlerini iddia şeklinde ifade etmesi bunun delillerindendir. Allah'ın zâtının âlim, kâdir, hayy olduğunu düşünen Makdisî, zâttan ayrı bir sıfatın varlığını kabul etmemektedir. Makdisî'nin sıfatlar

konusundaki açıklamalarının da Kâ'bî'nin ifadeleriyle benzeştiği görülmektedir. Sıfatlar bahsinde dikkat çeken noktalardan biri Makdisî'nin Mu'tezile muhaliflerinin ismini açıkça zikretmemesidir. Mu'tezile karşıtı olarak nitelendirdiği ve üstü kapalı olarak eleştirdiği bu grup Eş'arîler olmalıdır. Makdisî'nin bu müphemliği neden tercih ettiği net olmamakla birlikte bağlı olduğu mezhebi de açıkça belirtmemesi, onun mezhebi tartışmalara mesafeli kalmak istediği şeklinde yorumlanabilir. Neticede yazdığı eser salt bir kelâm kitabı değildir. İnsan fiilleri ve halku'l-Kur'ân gibi meselelere de yer vermeyen Makdisî, rü'yetullah konusuna oldukça mesafelidir. Bunun nedeni tarafımızca bu konuların ümmet içinde çok tartışmalara yol açan, ayrıştırıcı konular olmasıdır. Neticede Makdisî bu kitapla ümmeti bütünleştirmeyi, ihtilafları değil de ana umdeleri ön plan çıkarmayı amaçlamaktadır.

Yaratıcı'nın varlığı ve birliğini çeşitli delillerle kanıtlayan Makdisî, İslam dininin temel akidelerinden peygamberliği ispatlamakta ve peygamberlerin gerekliliğine dikkat çekmektedir. O bir yandan peygamberliği reddeden Berâhime adlı grubun iddialarını çürütürken diğer yandan peygamberlerin insanlar için önemini vurgulamaktadır. İnsanlara verilen akıl nimeti tek başına doğruya ulaştırılmaz. Bu nedenle akla kapalı gelen hususların anlaşılmasında peygamberin getirdiği habere ihtiyaç vardır. Makdisî peygamber gönderilmesinin aslah prensibine uygun olduğunu düşünür. Onun mezhebi hakkında yorum yapmamızı sağlayacak görüşlerinden biri de Allah'ın kulları için en iyiyi yarattığını söylemesi, bu çerçevede risâleti örnek vermesidir. Böylece Mu'tezilîlerin adalet ilkesiyle doğrudan ilişkili olarak kullandıkları aslah terimi Makdisî tarafından da vurgulanmıştır.

Makdisî klasik kelâm kitaplarında yer alan sem'iyât bahislerinde işlenen birtakım gaybî varlıkları incelemiş, bunlar hakkında bulunduğu rivâyetlere de yer vermiştir. Levh-i mahfûz, kalem, arş, kürsî, hamele-i arş, hicâb, sidretü'l-müntehâ, cennet ve cehennem, melekler, sûr, mîzân, sırat, a'râf, havz, kevser gibi ahiret hayatına dair varlıkların niteliklerini açıklamıştır. Makdisî'nin anlatımında bu konular rivâyet açısından oldukça zengindir. Rivâyetlerin seçiminde Makdisî'nin seçmeci bir tavır sergilemediği gözlemlenmektedir. Tarihçi kimliğinin de etkisiyle kavramlar hakkında bulunduğu tüm rivâyetleri aktarmış ve genel olarak bir tercihte bulunmadan tüm malzemeyi

okuyucuya sunmaya çalışmıştır. Anlatımında da önce Kur'ân-ı Kerim âyetlerini ardından bulduğu rivâyetleri sıralamaktadır. Makdisî, melek, cennet ve cehennem inancı gibi farklı dinlerde müşterek olan konularda İslâmiyet yanında özellikle Ehl-i Kitab'ın, Hint dinlerinin ve Mecûsîlerin inançlarına yer vermektedir.

Makdisî kelâmî görüşlerini aktararak tarih konularına geçmekte, dünyanın başlangıcından kendi yaşadığı tarih olan 355/966 yılına kadar meydana gelen olayları kronolojik olarak anlatmaktadır. Makdisî, kendine özgü bir tasnifle kelâmî konuları ele alan Mu'tezilî bir tarihçidir. O, mezhep olarak Mu'tezile'nin Bağdat ekolünden özellikle bu ekolün önemli temsilcisi Ebu'l-Kâsım el-Kâ'bî'nin düşüncelerinden etkilenmiştir. Makdisî'nin eseri tarih yazımında kelâm ilmine duyulan ihtiyacı gözler önüne sermekte ve kelâm ilmine başka bir gözle bakmamızı sağlamaktadır. Tarafımızca bu eserin farklı okumaları yeni yapılan çalışmalara ışık tutacaktır.

KAYNAKLAR

- Adang, Camilla. *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible: From Ibn Rabban to Ibn Hazm*. Leiden: E. J. Brill, 1996.
- Alicı, Mehmet. “Yezdân”, *DİA*, XLIII, 512-513.
- Aliev, Saleh Muhammedoğlu. “Hürremiyye”, *DİA*, XVIII, 500-501.
- Aydın, Mehmet. *Ansiklopedik Dinler Sözlüğü*. Konya: Din Bilimleri Yayınları, 2005.
- Başoğlu, Tuncay. “Hicrî Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları”. Doktora Tezi. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2001.
- Bebek, Adil. “Kâ’bî”, *DİA*, XXIV, 27.
- Belhî, Ebû Zeyd. *Kitâbu’l-Bed’ ve’t-Târih*. Hız. Halil İmran el-Mansûr. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1997.
- Bıçak, Ayhan. *Tarih Felsefesi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015.
- Brockelmann, Carl. *Geschichte der Arabischen Litteratur (GAL)*. Çev. Abdulhalim en-Neccâr. Kahire: Dâru’l-Maârif, 1983.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Anka Yayınları, 2004.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Ta’rifât*. Çev. Abdülaziz Mecdi Tolun. İstanbul: Litera Yayınları, 2014.
- Cüzcanî, Minhâc-ı Sirâc. *Tabakât-ı Nâsirî*. Çev. Mustafa Uyar. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2016.
- Çelebi, İlyas. “Hicab”, *DİA*, XVII, 429-430.
- Defterî, Ferhâd. “Gazzâlî ve İsmailiyye”. Çev. Naim Döner, *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, 8/1 (2016): 526-544.
- Demir, Hilmi. *Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı, İlk Dönem Sünnî Kelâm Örneği*. İstanbul: İsam Yayınları, 2012.
- Ebu’l-Meâli, Muhammed b. Ubeydullah b. Ali. *Beyânü’l-Edyân*. Thk. Yahya el-Haşşâb. Kahire: Câmîatü’l-Kahire, 1957.
- Eş’arî, Ebu’l-Hasen. *Makalâtü’l-İslâmiyyin ve İhtilâfu’l-Musallîn*. Çev. Ömer Aydın, Mehmet Dalkılıç. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005.
- Eyice, Semavi. “Clement Imbault Huart”, *DİA*, XVIII, 262-264.

Güdekli, Hayrettin Nebi. “Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşası”. Doktora Tezi. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2015.

Gül, Ali. *Ansiklopedik Hinduizm Sözlüğü*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2018.

Günaltay, M. Şemsettin. *İslam Tarihinin Kaynakları; Tarih ve Müverrihler*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 1991.

Gündüz, Şinasi. “Harrâniler”, *DİA*, XVI, 240-242.

Hâkim, *el-Müstedrek*. Hrz. Yusuf el-Mar’aşlı. Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1986.

Hamevî, Yâkût. *Mu’cemü’l-Üdebâ*. Beyrut: Dâru İhyâi’t- Tûrâsi’l-Arabî, t.y.

Hâlidî, Tarîf. *Islamic Historiography: The Histories of Mas’udi*. Albany: State University of New York Press, 1975.

----- . “Mutezilî Tarih Yazıcılığı: Makdisî’nin Kitâbu’l-Bed’ ve’t-Târîh’i”. Çev. Hayrettin Nebi Güdekli, *M.Ü.İ.F. Dergisi* 41 (2011): 237-252.

İbnü’n-Nedîm, Ebu’l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya’kûb. *Kitâbu’l-Fihrist*. Thk. Eymen Fuad Seyyid. Londra: Müessesetü’l-Furkan li’t-Tûrâsi’l-İslâmî, 2009.

İbnü’l-Verdî, Sirâcüddîn Ebû Hafıs. *Harîdetü’l-Acâib ve Ferîdetü’l-Ğarâib*. Haz. Mahmud Fâhûrî Halep: Dâru’ş-Şarki’l-Arabî, 1991.

İlhan, Avni. “Aslah”, *DİA*, III, 495-496.

İnal, İbrahim Hakkı. “Batıda Mezhepler Tarihi Metodolojisi Çalışmaları: Keith Lewinstein Örneği”. *Usûl İslam Araştırmaları*, 11(2009): 55-70.

İsfahânî, Râgıp. *el-Müfredât*. Çev. Mustafa Yıldız. İstanbul: Çıra Yayınları, 2017.

K. Arpağuş, Hatice. “Bağdat Mu’tezile Ekolü: Kâ’bî Örneği”. İslam Medeniyetinde Bağdat (Medînetü’s-Selâm) Uluslararası Sempozyum, 2(2011): 157-185.

el-Kâ’bî, Ebu’l-Kâsım, Kâdî Abdulcebbâr ve Hâkim el-Cüşemî. *Fazlu’l-İ’tizâl ve Tabakâtü’l-Mu’tezile*. Thk. Fuad Seyyid. Tunus: Ed-dâru’t-Tûnisyye li’n-neşr, 1974.

Kaplan, Yunus. “Horasan Mu’tezilesi ve Ebu’l-Kâsım el-Kâ’bî’nin Hayatı. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2006.

Karadaş, Cağfer. *Bakillânî’ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*. Bursa: Arasta Yayınları, 2003.

----- . *Kelâm Düşüncesinde Evren ve İnsan*. Bursa: Emin Yayınları, 2011.

Karlığa, H. Bekir. “Cisim”, *DİA*, VIII, 28-31.

Katib Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah. *Keşfü 'z-Zunûn an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*. İstanbul: Maarif Matbaası, 1941.

Kaya, Mahmut. “Esîr”, *DİA*, XI, 390.

Kaya, Veysel. *Felsefe-Kelâm İlişkisi Çerçevesinde İbn Sînâ'nın Kelâma Etkisi*. Ankara: Otto Yayınları, 2015.

Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbâilerin Kelâm Sistemi*. İstanbul: İsam Yayınları, 2011.

Kurtubî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1964.

Kutluer, İlhan. “Ebu Zeyd el-Belhî”, *DİA*, V, 412-414.

Makdisî, Mutahhar b. Tâhir. *Kitâbu'l-Bed' ve't-Tarih*. Thk. Clement Imbault Huart. Haz. Bin Mizyân b. Şarkî. Beyrut: Dârü'r-Revâfid es-Sekâfiyye, 2015.

Mert, Muhit. “Kelamcıların Bilgi Tanımları Üzerine Bir Tahlil Denemesi”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 44/1(2003): 42-67.

Mez, Adam. *Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti*. Çev. Salih Şaban. İstanbul: İnsan Yayınları, 2000.

Mustafa, Şakir. *et-Tarihu'l-Arabî ve'l-Müverrihûn*. Beyrut: Dâru'l- İlm li'l-Melâyîn, 1983.

Nasr, Seyyid Hüseyin. *İslam'da Düşünce ve Hayat*. Çev. Fatih Tatlılıoğlu. İstanbul: İnsan Yayınları, 1988.

Önal, Recep. “İslam Kelâmı'nda Nübüvvetin Mâhiyeti, Kapsamı ve Gerekliliği”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırma Dergisi*, 2/2 (2013): 151-178.

Özaydın, Abdülkerim. “el-Bed' ve't-Târîh”, *DİA*, V, 289-290.

Sâbûnî, Nureddin. *El-Bidâye fi Usûli'd-Dîn*. Çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İFAV Yayınları, 2014.

Sarıkaya, Abdüssamet. “Ebü'l-Kâsım el-Kâ'bî'nin Bilgi Anlayışı”. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2018.

Sayar, Süleyman, “Makdisî'nin Çeşitli Dinler ve İslam Hakkında Verdiği Bilgiler Üzerinde Bir Araştırma”, Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1995.

----- “Makdisî, Mutahhar b. Tâhir”, *DİA*, XXVII, 432-434.

Seâlibî, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed. *Kitâbu'l-Ğurer fi Siyeri'l-Mülûk ve Ahbârihim*. Nşr. ve çev. H. Zotenberg. Paris: Imprimerie Nationale, 1900.

Sem'ânî, Abdülkerim b. Muhammed. *el-Ensâb*. Thk. Abdullah Ömer el-Bârûdî. Beyrut: Dâru'l-Cenân, 1988.

Sena, Cemil. *Filozoflar Ansiklopedisi*. İstanbul: Remzi Yayınları, 1976.

Sezgin, Fuat. *Geschichte Des Arabischen Schrifttums (GAS)*. Leiden: E. J. Brill, 1970.

Sönmez, Mustafa. "Kelâmcılara Göre "Dillerin Kaynağı" Problemi ile İlgili Tartışmalara İlişkin Bir Değerlendirme". *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 8/1 (2010): 183-210.

Şehristânî, Ebu'l-Feth Tâcüddin. *el-Milel ve'n-Nihal*. Çev. Mustafa Öz. Ed. Mehmet Dalkılıç. İstanbul: Litera Yayınları, 2008.

Şeşen, Ramazan. *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı: Başlangıçtan XIX. yüzyılın sonuna kadar*. İstanbul: İsar Vakfı Yayınları, 1998.

Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*. Thk. Muhsin et-Türkî. Kahire: Dâru Hicr, 2001.

----- . *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Müesssetü'r-Risâle, 2000.

Teftâzânî, Ömer. *Şerhu'l-Akâid*. Thk. Muhammed Adnan Derviş. İstanbul: Fazilet Yayınları, 2015.

Thomas, David, Alex Mallet, Juan Pedro Monferrer Sala, Johannes Pahlitzsch, Mark Swanson, Herman Teule, John Tolan. *Christian-Muslim Realitons, A Bibliographical History*. Leiden: E. J. Brill, 2010.

Topaloğlu, Bekir. *İslâm Kelamcılarına ve Filozoflara Göre Allah'ın Varlığı, (İsbât-ı Vâcib)*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1998.

----- . ve İlyas Çelebi. *Kelam Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İsam Yayınları, 2010.

Tülücü, Süleyman. "Nâşî el-Ekber", *DİA*, XXXII, 432-434.

Uludağ, Süleyman. "Sidretü'l-Müntehâ", *DİA*, XXXVII, 151-152.

Usta, Aydın. "Sâmânîler", *DİA*, XXXVI, 64-68.

Vural, Mehmet. *İslam Felsefesi Sözlüğü*. Ankara: Elis Yayınları, 2016.

Yavuz, Yusuf Şevki, "İrade", *DİA*, XXII, 379-380.

Zirikli, Hayrettin. *el-A'lâm*. Beyrut: Daru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.

ÖZGEÇMİŞ			
Adı, Soyadı	Betül	Çiçek	
Doğum Yeri ve Yılı	İstanbul / Üsküdar	1993	
Bildiği Yabancı Diller	Arapça	İngilizce	
ve Düzeyi	Çok iyi	İyi	
Eğitim Durumu	Başlama - Bitirme Yılı	Kurum Adı	
Lisans	2011	2016	Marmara Üniversitesi/ İlahiyat Fakültesi
Yüksek Lisans	2016	2020	İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi/ Sosyal Bilimler Enstitüsü/ Temel İslâm Bilimleri / Kelâm (Tezli)
Doktora			
Çalıştığı Kurum/lar	Başlama - Ayrılma Yılı	Çalışılan Kurumun Adı	
1.	2018	2018	Sultanbeyli Anafartalar İmam Hatip Ortaokulu
2.	2018	-	Diyanet İşleri Başkanlığı-Kur'an Kursu Öğreticisi
Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Kuruluşlar			
Katıldığı Proje ve Toplantılar			
Yayımlar:			
İletişim (e-posta):	beetulcicek@gmail.com		
	Tarih İmza Adı Soyadı	15.04.2020 Betül ÇİÇEK	