

cumhuriyet ilahiyat dergisi 20, sy. 1 (Haziran 2016): 167-202

cumhuriyet theology journal 20, no. 1 (June 2016): 167-202

✿ Hakemli Araştırma Makalesi / Peer-reviewed Research Article ✿

Eş'arî Kelâmcisi Miklâtî'nin *Lübâbü'l-'ukûl* Bağlamında

Bazı Kelâmî Görüşleri

Ash'arî Theologian Miklâtî's Some Theological Views in the
Context of *Lubāb al-'uqul*

Vezir HARMAN*

ÖZ

Ebü'l-Haccâc Yûsuf b. Muhammed Miklâtî, 550-626 (1155-1229) yılları arasında yaşayan Eş'arî âlimidir. Felsefî görüşleri eleştirerek Ehl-i Sünnetin görüşlerini savunmak için *Lübâbü'l-'ukûl fî red ale'l-felâsife fî ilmi'l-usûl* adıyla bir eser telif etmiştir. Miklâtî, Muvahhidî devletinde yaşamış önemli şahsiyetlerden biridir. Kuzey Afrika ve Endülüs bölgesinde Eş'arî kelâm sisteminin öğrenilmesinde katkıda bulunan bir mü-

ABSTRACT

Ebu'l-Hajjâj Yusuf b. Muhammad al-Miklâtî is an Ash'arî scholar who lived between the years 550-626 (1155-1229). He has a work entitled *Lubāb al-'uqul fî radd 'alā al-falāsifa fî 'ilm al-uşûl* to defend the opinions of Ahl al-Sunnah by criticizing philosophical views. Miklâtî is one of the most important figures who lived in the Muvahhidî state. He is a professor who contributed to learning of Ash'arî kalâm system in the North Africa and Andalusia. But today it has not been

* Yrd. Doç. Dr., Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelâm ve İslâm Mezhepler Tarihi Anabilim Dalı.
Assistant Professor, University of Namık Kemal, Faculty Divinity, Department of Kalâm and Islamic Sects.
Tekirdağ/Turkey (vharman@nku.edu.tr).

◆ *cumhuriyet ilahiyat dergisi*'nde yayımlanan makaleler, en az iki hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirilmesine tabi tutulur. Ayrıca intihal içermediği özel bir yazılım kullanılarak kontrol edilir.

◆ *cumhuriyet theology journal* uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. In addition, all articles are checked by means of a program in order to confirm they are not published before and avoid plagiarism.

derristir. Ancak günümüzde onun hakkında herhangi bir çalışma yapılmamıştır. Bundan dolayı bu makalede felsefî görüşleri eleştirileri bağlamında Miklâtî'nin bazı kelâmî görüşlerini inceledik.

demonstrated. Therefore, in this article we looked at some theological views of Miklâtî in the context of his criticism of the philosophical views.

ANAHTAR KELİMELER: Kelâm, Miklâtî, Lübâbü'l-ukûl, Felsefe, Kelâm.
KEYWORDS: Miklâtî, Lubâb al-'uqûl, Philosophy, Kalâm.

SUMMARY

Ebu'l-Ḥajjâj Yûsuf b. Muhammad al-Miklâtî is an Ash'arî scholar who lived in North Africa and Andalusia between the years 520-626 (1155-1229). He is one of the tutors working at madrasahs of the Muvahhidî state established by Ibn Tumart. Becoming meeting point of Salafî and philosophical understanding is one of the main factors which makes important the period and the region where he lived. Muvahhidîs on the one hand called for the returning to the Book and the Sunnah, and ordered to burn the works of Malikî fuqahâ related to the branches (*furû'*) with the reason that they became distant from the Qur'an and the Sunnah. On the other hand, the last great representatives of Islamic Philosophy, Ibn Tufayl and Averroes wrote their most precious works at Muvahhidî palace.

Only extant work of al-Miklâtî is *Lubâb al-'uqûl fî radd 'alâ al-falâsifa fî 'ilm al-uşûl*. In *Lubâb al-'uqûl*, al-Miklâtî by giving a place to the philosophical opinions about theology, prophethood and the hereafter criticizes the viewpoints of Aristotle, from Periphatetic philosophers al-Fârâbî and Avicenna, from Mu'tazilah Abu Hudhayl al-'Allaf and Qa'bî. He has benefited from the works of Ash'arî theologians like Baqillanî, al-Juwaynî and al-Ghazzâlî when he make criticism. Especially in the theology section, when he considers some subjects he has followed the method which al-Ghazzâlî used in his *Tahâfut* which was written to criticize the philosophers. However, with the impact of the fuqahâ, who has Salafî understanding, and that of the Islamic philosopher Averroes, the ruler of the region ordered to burn the works of al-Ghazzâlî and notify that whoever has these works will be killed and whose wealth will be seized. In this regard al-

Miklâtî's work has an important contribution to the settlement of Ash'arî theology against Salafî and philosophical opposition.

The main reason of the opposition of Salafî understanding towards the science of Kalâm is the claim that Kalâm has been established through outward impacts at a philosophical basement. The main reason of opposition of Averroes towards Kalâm is that Kalâm follows argumentative (*jadali*) methods not instead of demonstrative ones (*burhâni*). This work of al-Miklâtî provides benefits to the establishment of Kalâm with the hands of Muslims and on the Qur'anic base and also has contributed to the development of a demonstrative tradition against philosophical opposition. Because according to him, the purpose of a theologian is to declare the demonstrative proofs which help for the soundness of the religious creed. Principles of the science of Kalâm are introduction, by which a theologian establishes his demonstrative proofs. A declaration-based defence of Islamic creed made by theologians like al-Miklâtî has constituted the basis of Philosophical Theology (Kalâm).

According to al-Miklâtî, the science of Kalâm is '*uşûl al-dîn*, i.e. the principles of religion, and it is not trivial (*juz'î*) but it is complete (*kullî*) science. What is the logic comparing to the philosophy, it is '*uşûl al-dîn* comparing to the *shar'î* sciences. Methodists (*'uşûlî scholars*) examine the *shar'î* proofs and the prototype of proofs. The difference between philosopher and a theologian becomes clear in their approach to the relation between reason and narration. According to al-Miklâtî, reason and narration have a different area from each other. Theologians through '*aql*/reason examine the most general subject of things like "*wujûd/existence*." Theologians, at first, prove divinity and prophethood, and then they affirm narrations about something like realities of the hereafter which cannot be known by reason, but through the prophet whom God teaches. However, philosophy reinterprets most of the narrations of the prophet. Despite that, one of the principles of the science of '*uşûl* accepted by Miklâtî, when he criticizes philosophy, is that "it is necessary to confirm the outer meaning of *naşş* (a religious statement) unless it has no contradiction with reason." Most of the contradictions between Kalâm and philosophy come from this principle. This is clearer especially on issues like comprehensiveness of

eternal knowledge, natures of genie (*jinn*) and angels, and modality of resurrection.

Miklâtî tries to determine and explain the demonstrative proofs of Islamic creed in his work which consists of one introduction and seventeen sections. About the formation of universe,

Except God, every existent thing is possible compared to itself,
Every existent thing which is possible compared to itself, is originated,
In that case, every existent thing except God is originated.

Miklâtî claims that the first premise is a demonstrative proof which constitutes from the first type of analogy. According to Miklâtî the reasonable and precise proof that God knows all existent things is that "all things except God have originated with the will and power of God. All things which are originated with the will and power of God are known, so all things are known." On the subjects, which are related to divine attributes, the point of disagreement between the philosophers and theologians, is the place of *thubûtî* attributes. According to philosophers, attributions of knowledge, will, and power have the same reliance. According to Miklâtî, the reliance of the attributions knowledge, will and power are different from each other. The reliance of the attribution of knowledge is to encompass and investigate all knowledge related to the obligatory, possible and impossible; the reliance of the attribution of power is to create the non-existent whose existence is possible; the reliance of the attribution of will is to restrict the created things with time and place. Because of this, existent things belong to God's knowledge as well as they belong to God's wish. However, according to most of the theologians, when the existent things belong to God's knowledge, God's knowledge belongs to the known things. Philosophers have different ideas about the resurrection because of the principles and regulations and denied the bodily resurrection. According to Kalâm principles and rules, the one who is capable of doing something, is also capable of doing its similar. The one who is capable of creating people from substance and accidents, is capable of resurrect creatures. According to Miklâtî there is no need to discuss about this subject since this proof is reasonable and demonstrative one. According to theologians, God will resurrect the people with their original essence which they have from born, on the Day of Judgment.

Miklâtî did not abstain from giving different opinions. Especially about the question of whether human beings have one or two time of death, he provides his opinion which assembles the opinions of theologians from Ahl al-Sunnah and Mu'tazilah. Miklâtî, who supports the idea that the death person is died in his time of death, says that we cannot give a precise answer as he would live or he would die to the question "if the killer didn't kill the murdered, what would happen?" For there are two judgments in Lawh al-Mahfuz: certain (*mutlaq*) and restricted (*muqayyat*). While there is a certain judgement concerning the livelihood and the time of death, there is a conditional and restricted rule as "if he does so, may his lifetime become that much." Extension of life through visiting relatives (*sila al-rahim*) can be understood as a restricted judgement.

GİRİŞ

Miklâtî'nin tam adı Ebü'l-Haccâc Yusuf b. Muhammed b. Muîz el-Ahdeb el-Miklâtî el-Fâsî'dir. Miklâtî, Hicri 550-626 (Miladi 1155-1229) yılları arasında, felsefî kelâmın başladığı bir dönemde yaşamış, Kelâm ve Usûlü'l-fıkh alanlarında mâhir bir mütekellimdir. Kelâm ilmini ve Usûlü'l-fıkhı Ebü'l-Haccâc b. Nemevî (ö. ?) ve Ebû Abdullah b. Kettânî'den (ö. ?) tahsil etmiş, Faslı bir âlimdir.¹ Miklâtî, 524-667/1130-1269 yılları arasında

¹ Ebu Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Abdülmelik el-Merrâküşi (ö. 703/11303), *Ez-Zeyl ve't-Tekmile li-Kitâbeyi'l-Mevsûl ve's-Silâ*, nşr. İhsan Abbas-Muhammed b. Şerif (Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2012) 5: 350-51. İbn Abdülmelik el-Merrâküşi, Mağrib ve Endülüs tarihçisidir. Bu eseri de Mağrib ve Endülüs tarihi hakkında kaleme alınan eserlerin en önemlisi ve en kapsamlısıdır. Cengiz İzgi, "İbn Abdülmelik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 19 (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 280.

Kuzey Afrika ve Endülüs'te hüküm sürmüş olan Berberî hanedanı Muvahhidler² döneminde yaşamıştır.³ Miklâtî, 591 (1195) yılında Endülüs'e gidince Abdülmümin'in torunu Ebû Yusuf Yakup el-Mansûr (580-595/1184-1199) ile sohbet meclisine katılmış. Endülüs'e 607 (1211) yılında ikinci gidişinde de Ebû Yusuf el-Mansûr'un oğlu Muhammed Nâsır-Lidînillah (595-609/1199-1213) ile görüşmüştür. Endülüs'teki medreselerde ders vermiş ve ilim meclislerinde meşhur olmuştur. Muhammed Nâsır-Lidînillah'tan sonra devletin başına geçen oğlu Yusuf Muntansır-Billâh (609-621/1213-1224), Miklâtî'yi devletin imar edilmiş beldelerinden birine kadı tayin etmiş ve Miklâtî (ö. 626/1229), vefat edinceye kadar orada kadılığa devam etmiştir.⁴

Kelâm ilmi ve Usûlü'l-fıkh alanında kendisine sorulan sorulara cevap vermek üzere birçok eser telif etmiş, ancak sadece *Lübâbü'l-ukûl fi red ale'l-felâsife fi ilmi'l-usûl* adlı eser günümüze ulaşmıştır.⁵ Bu eser felsefî gö-

² Bazı araştırmacılara göre Muvahhidler devleti, İbn Tûmert'in 515 (1121) yılında kabilelerden biat almaya başlamasıyla kurulduğu kabul edilse de, bazılarına göre 524 (1130) yılında İbn Tûmert'in vefatından sonra talebesi Abdülmümin el-Kûmî (524-558/1130-1163) tarafından Muvahhidler devleti kurulmuştur. Miklâtî'nin yaşadığı dönemde Muvahhidler devletinin başında bulunan yöneticiler sırasıyla şunlardır: Ebu Yakup Yusuf b. Abdülmümin (558-580/1163-1184), Ebu Yusuf Yakup el-Mansûr (580-595/1184-1199), Muhammed Nâsır-Lidînillah (595-609/1199-1213), Yusuf Muntansır-Billâh (609-621/1213-1224), Abdülvahid Mahlu (621/1224), Abdullah el-Adil (621-624/1224-1227), Ebû'l-Alâ İdris el-Me'mûn (624-629/1227-1232) ve Yahya Mu'tasım (624-632/1227-1235). Bu dönemde Abbasi Halifelerinden Ahmed Nâsır-Lidînillah (575-622/1180-1225) ve ondan sonra gelen Mansur Muntansır-Billâh (623-640/1226-1242) isimleri Muvahhidler devletinde Muhammed Nâsır-Lidînillah ve sonra gelen Yusuf Muntansır-Billâh ile karıştırılmamalıdır. Mehmet Özdemir, "Muvahhidiler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: c. 31 (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 410-11; Anglika Hartman, "Nâsır-Lidînillah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 32 (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 399-400; Sarı, Yasemin, *Muntansır-Billah ve Dönemi (623-640/1226-1242)* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2013), 46-51. Muvahhidiler, erişim 03 Mart 2016, <https://tr.wikipedia.org/wiki/Muvahhidler#H.C3.BCk.C3.BCdarlar.2C.1121.E2.80.931269>.

³ Adnan Adıgüzel, "Muvahhidî Halifesi Abdülmümin'in Yönetim Anlayışı", *Şarkiyat İtmi Araştırmalar Dergisi*, sy. 5 (Nisan 2011): 73; Mehmet Özdemir, "Muvahhidiler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 31 (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 410.

⁴ İbn Abdülmelik, *ez-Zeyl ve't-Tekmile*, 5: 351-353.

⁵ İbn Abdülmelik, *ez-Zeyl ve't-Tekmile*, 5: 353.

rüşlere aklî delillerle reddiyede bulunmak için Eş'arî kelâmına göre kalem alınmış olup neşredilmiştir.⁶ Miklâtî'nin aklî delillerle felsefî görüşleri eleştirmesinin sebebi, İbn Rüşd'ün kelâmcılara yönelttiği eleştiriler olabilir. Zira İbn Rüşd'e göre kelâm ilmi burhânî değil, cedelî ve sofistike bir yöntem kullandığı için nazar ve istidlal ehli olan Eş'arîlerin yöntemi, Şârî'nin halk kitlelerine öğretmek istediği orta yola uygun değildir.⁷

Bu çalışmada Miklâtî'nin kelâmî görüşlerini *Lübâbü'l-ukûl* bağlamında ortaya koymaya çalışacağız. Kelâmî görüşleri tarihsel bağlamındaki sosyal, siyasal ve kültürel etkenlerden bağımsız anlamak mümkün değildir. Bundan dolayı Miklâtî'nin kelâmî görüşlerinin şekillenmesine etki eden faktörlere göz atmak gerekmektedir.

1. MİKLÂTÎ'NİN YAŞADIĞI DÖNEMDE KELÂM ve FELSEFENİN DURUMU

Kuzey Afrika ve Endülüs bölgesi genelde Mâlikî mezhebinin fikhî ve itikâdî anlayışı altında kalmıştır. Mâlikî mezhebi, ağırlıklı olarak aklî olandan ziyade nakle dayanmaktadır. Muvahhidler döneminde, bir taraftan selefi anlayışa sahip olan kimi fakihlerinin etkisiyle kelâm ve felsefeye karşı, İbn Rüşd gibi felsefecilerin etkisiyle kelâma karşı bir tavır gelişirken; diğer taraftan bünyesinde kelâmî görüşler barındıran Muvahhid devletinin temellerini atan İbn Tûmert'in (ö. 524/1130) etkisiyle kelâm ve felsefe gelişme fırsatı bulmuştur. Muvahhid emirlerinin meclisinde fâkihler, kelâm ile uğraşmanın kötü olduğuna dair bir karar almışlardır. Aldıkları bu karara göre kelâm ilmi dinde bir bid'attir. Kelâm ilmi ile uğraşanlar, ister Mutezile ister Eş'arîler ya da diğer fırkalar olsun bid'at ve hevâ ehlidir. Bu nedenle kelâm ilmi ile uğraşanlardan uzaklaşmak ve onları terk etmek gerekmektedir. Alınan bu karar ülkenin her tarafına ulaştırılmıştır. İmam Gazzâlî'nin eserleri Endülüs'e ulaştığında bölgenin emiri onların

⁶ Ebü'l-Haccâc Yusuf b. Muhammed Miklâtî, *Lübâbü'l-ukûl fi red ale'l-felasife fi ilmi'l-usûl*, nşr. Hüseyin Mahmud (Kahire: Daru'l-Ensâr, 1977); Muhammed Aruçi, "Lübâbü'l-Ukûl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 23 (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 242.

⁷ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal (Felsefe-Din İlişkisi)*, trc: Bekir Karlığa (İstanbul: İşaret Yayınları, 1999), 104, 111-115.

yakılmasını emretmiş, kimin yanında bu eserler bulunursa canından olacağını ve malına el konulacağını bildirmiştir.⁸

İbn Tûmert, ağırlıklı olarak Eş'arî görüşlere sahiptir. Zira Eş'arîliği İmam Gazzâlî'den aldığı rivayet edilmektedir.⁹ Ancak bununla birlikte Selefî, Hâricî, Şîî ve Mutezilî fikirlerden kısmen etkilenmiştir. Bölgede Fâtimîlerin Şîîliğine karşı, Malikîliği yerleştirmeye çalışan Murâbitlar Devletinin Sünnî anlayışı ile mücadele etmiştir. İbn Tûmert, Murâbitların Kur'ân ve sünnetten uzaklaşmış olduklarını, Allah'ı insan şeklinde tasavvur eden antropomorfist bir akideye sahip olduklarını ve onlara karşı savaşın cihat olduğunu ilan etmiştir.¹⁰ İbn Tûmert, 515 (1122) yılında mehdiliğini ilan etmiş, halktan biat almış, kendisine biat edenleri muvahhidler olarak adlandırmış ve kendisine biat etmeyenleri kâfir saymıştır. Bu tekfir anlayışıyla Hâricî bir yaklaşım sergilemiştir. İbn Tûmert, dört halifenin hilafetini meşru görmesine rağmen Şîîlerin tesiriyle imameti, dinin rükünlerinden kabul edip imamın masum olduğunu savunmuştur.¹¹

Hükümlerin doğrudan Kur'ân ve Sünnet'ten çıkarılmasına dair politika uyarınca Abdülmü'min (524-558/1130-1163) ve oğlu Yakup Mansûr (580-595/1184-1199) devirlerinde Kur'ân ve Sünnet'ten uzaklaştıkları gerekçesiyle Mâlikî fakihlerinin fûrûa dair eserlerinin yakılması için emir-nâmeler çıkarıldı.¹² Fıkıhta Zâhirîliğin yöntemi tercih edildi. Fûrû'dan daha çok usûle ağırlık verildi. Bununla birlikte Kelâm ilmi alanında da bir canlanma oldu. Eş'arîliğin ve kısmen Mu'tezile'nin görüşleri daha rahat tartışılır hale geldi ve yayıldı. Selâlicî olarak meşhur Ebû Amr Osman b. Abdullah el-Kaysî (ö. 574/1177), İbnü'l-Kettânî olarak meşhur Muhammed

⁸ Ahmet Erkol, *İbn Rüşd'ün Kalam Eleştirisi* (Ankara: Fecr Yayınevi, 2007), 17-21.

⁹ Ahmed b. Ali el-Makrîzî, *el-Mevâiz ve'l-İ'tibâr bi Zikri'l-Hutât ve'l-Âsâr* (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1418), 4: 167-192

¹⁰ Arif Aytekin, "İbn Tûmert", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 20 (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 425-427; Mehmet Özdemir, "Muvahhidiler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 31 (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 410-412; Ahmet Erkol, *İbn Rüşd'ün Kalam Eleştirisi*, 39-40.

¹¹ Muhammed İbn Tûmert, *Eizza mâ Yutlab*, nşr. Abdulganiy Ebul-Azm, (Mağrib: Müessesetu'l-Ganiyye li'n-Neşr, 1997), 297-298-300; Arif Aytekin, "İbn Tûmert", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 20 (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 425-427.

¹² İbn Tûmert, 325; Abdulvahid Merrâküşî, *el-Mu'ceb fi Telhisi Ahbari'l-Mağrib min Ledün Fethi'l-Endülüs ilâ Ahiri Asri'l-Muvahhidin*, nşr. Muhammed Said (Kahire: el-Cumhuru'l-Arabiyyetu'l-Müttehide el-Meclisu'l-A'la liş-Şuuni'l-İslâmî, 1382/1963), 354-55.

b. Abdülkerîm el-Fendlâvî (ö. 596/1207), Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Endülüsî (ö. 611/1222) ve Ebü'l-Haccâc Yûsuf b. Abdüssamed el-Fâsî (ö. ?) hem fıkıh usûlünde hem kelâm alanında temâyüz etti. İslâm felsefesinin son büyük temsilcilerinden İbn Tüfeyl (ö. 581/1185) ve İbn Rüşd (ö. 595/1198) en değerli çalışmalarını Muvahhid sarayında yazmışlardır.¹³ Bazı kaynaklara göre İbn Tüfeyl, Muvahhidî halifesi Ebu Yakub Yusuf b. Abdülmümin'in (558-580/1163-1184) sarayında başhekim ve vezir olarak görevlendirilmiştir. Felsefeye büyük ilgi duyan halife, İbn Tüfeyl'i himayesine alarak ona huzurlu bir çalışma ortamı sağlamıştır. Bu özel ilginin oluşmasında Ebu Yakub'un filozofla aynı kabileden olmasının da rolü olabilir. İbn Tüfeyl, İbn Rüşd'ü halifeye tanıtmış, ardından halife İbn Tüfeyl ile derin bir felsefî tartışmaya girmişlerdir. Bu ara İbn Rüşd de tartışmaya katılıp bilgisini ispatlamaya imkân bulmuştur. Halife, İbn Tüfeyl'den Aristo külliyatına açıklamalar yazmasını istemiş, ancak İbn Tüfeyl yaşlı olmasını gerekçe göstererek bu görevin İbn Rüşd'e verilmesini sağlamıştır.¹⁴

Muvahhidlerin Endülüs'te hâkim oldukları sırada (1147-1229) felsefe, hem Endülüs'te hem de diğer İslâm coğrafyasında en etkili dönemlerinden birini yaşamaktadır.¹⁵ O dönemde felsefe alanında öne çıkan âlimler arasında Fas'ta vefat etmiş olan Endülüs'ün ünlü filozoflarından İbn Bacce (ö. 533/1139), Meşşâî felsefeye karşı yönelttiği eleştirileriyle tanınan filozof Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî (ö. 547/1152), Endülüslü filozof İbn Tufeyl (ö. 581/1181), Meşşâî ekolünün son temsilcisi İbn Rüşd (ö. 595/1126-1198), Yahudi din âlimi ve filozof İbn Meymûn (ö. 601/1204) bulunmaktadır. O dönemde Kelâm ve Tasavvuf, felsefeden etkilenerek, "felsefî kelâm" ve "felsefî tasavvuf" dönemi başlamıştır. Felsefî kelâmın o dönemdeki önde gelen temsilcileri Fahreddin Râzî (ö. 606/1210) ve Seyfeddin Âmidî (ö. 631/1233) iken; felsefî tasavvufun önde gelen temsilcileri de Maktul

¹³ Mehmet Özdemir, "Muvahhidler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 31 (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 411.

¹⁴ W. Montgomery Watt, *İslâm Felsefesi ve Kelâmı*, trc. Süleyman Ateş (İstanbul: Pınar Yayınları, 2004), 176-77; İlhan Kutluer, "İbn Tufeyl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 20 (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 419.

¹⁵ Watt, *İslâm Felsefesi ve Kelâmı*, 176.

Şihâbeddin Sühreverdî (ö. 587/1191), Muhyiddin ibnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ve Mağrip'teki sûfi filozof İbn Seb'in (ö. 669/1270) idi.¹⁶

Abbâsî Halîfesi Ahmed Nâsır-Lidinillah (575-622/1180-1225), Sünnî ve Şîlre karşı eşit bir şekilde yaklaşmaya çalışarak iki tarafın ittifak ettiği bir anlaşma zeminini temin etmeye çalışmıştır. Böylece halifeliğini İslâm dünyasındaki bütün dini ve siyasi gruplar için dünyevi-manevi hâkimiye-
tin bağlayıcı bir formu haline getirmeye çalışmıştır. Bu ittifakı sağlayabil-
mek için aldığı tedbirlerden birisi de filozoflar ve bunların sempatizanla-
rının bir iç çatışmaya sebep olabileceğini düşünerek iç çatışma ihtimalini
bertaraf etmek olmuştur. Bunun için şüpheli kişilere çeşitli baskılar ve bas-
kımlar yapılmış, felsefî eserler yakılmış, bu dönemde felsefe karşıtı eserler
yazılmıştır.¹⁷ Bu durum Miklâtî'nin niçin felsefe eleştirisi üzerine böyle bir
eser yazmış olduğunu izah etmektedir. Bu dönemde felsefeye karşı yazıl-
an eserler arasında günümüze ulaşan Sühreverdî'nin *Reşfü'n-Nesâihi'l-
İmâniyye ve Keşfu'l-Fadâihi'l-Yunâniyye*'sidir. Abbâsî halifeliğinin müdafa-
ası yapılan bu eserde en dikkat çekici nokta "Yunan ilimlerinin destekçi-
leri" olarak tanıtılan İsmailî-Bâtınîlere karşı polemîğe gidilmekten kaçınıl-
masıdır. Muhtemelen Alamutta'ki Bâtınîlerin lideri Celaleddin Hasan'ın
608 (1212)'de Sünnî İslâm'a geçmesi bu konuda etkili olmuştur. Sünnî ge-
leneğin en büyük düşmanlarından olan Bâtınîlerin Sünnî İslâm'a geçiş ha-
lifeye bağlanmasında Ahmed Nâsır-Lidinillah'ın yürüttüğü politikanın
payı olduğu kabul edilmektedir.¹⁸

Farklı görüşlere sahip âlimlere gösterdiği değer ve tevazu, Miklâtî'nin ilmi edebini gösteren örneklerden birisidir. Ebü'l-Hasan el-
Kattân (ö. 628/1231) ile arasında ilmi konularda farklı görüşlere sahip ol-
dukları için şiddetli bir muhalefet bulunmaktaydı. Ebü'l-Hasan el-Kattân,

¹⁶ Mahmud Kaya, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 20 (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 520; Bekir Karlığa, "İbn Rüşd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 20 (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 257; İlhan Kutluer, "İbn Tufeyl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 20 (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 418; Yaşar Aydın, "İbn Bacce", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 19 (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 348-49; Mustafa Çağrı, "Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 10 (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 300; İlhan Kutluer, "İbn Seb'in", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 20 (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 306-307.

¹⁷ Anglika Hartman, "Nâsır-Lidinillah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 32 (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 401.

¹⁸ Hartman, "Nâsır-Lidinillah", 400-401.

Tefsir, Hadis, Fıkıh, Usûlül-fıkıh ve Kelâm alanında uzman değerli bir âlimdi.¹⁹ Bir gün Ebü'l-Hasan el-Kattân'a *A'lâmü'n-Nübüvve'* den bir hadisin yorumu soruldu. Yaptığı yorum sonunda Ebü'l-Hasan el-Kattân hakkında nübüvvetin kesbî olduğu dedikodusu yayıldı. Bazıları onu bid'at ehli bazıları ise kâfir olmakla itham ettiler. Ebü'l-Hasan el-Kattân'ı tekfir edenler, onun aleyhine bir fetva almak için aralarındaki şiddetli ihtilaftan dolayı Yusuf b. Muhammed Miklâtî'ye gittiler. Onlar Miklâtî'nin bu fırsattan istifade ederek onun aleyhine bir fetva vermesini beklerken, Miklâtî onları şiddetli bir şekilde kınadı ve onlara şöyle dedi: "Ey kötü bakış açısına sahip olup kıt akıllı olanlar! Hayatını sünneti nebeviye ve şeriat ilimlerine vakfettiğini bildiğiniz halde âlimlerinizin en değerli ve en meşhur olanına mı kastediyorsunuz? Öyle ki sahabe döneminden aktardığı rivayetlerle ve sahip olduğu ilimle, o bu zamanki ilim meclislerindeki imamlardan sayılmaktadır. Buna rağmen siz bu kötü çabanızla öyle bir âlime saldırıyorsunuz. Ömrünü Kaderiye'nin, Hâricîlerin, Şia'nın, Râfizîlerin, Mutezile'nin ve bunlar dışındaki felsefî grupların bazı görüşlerine cevap vermekle geçiren ve meşgul olan benim ve benim gibi kimselerle ne yapacaksınız? Gidin! Allah, sizin bu kötü çabanızı yok etsin. İslâm'ı ve Müslümanları sizden yana rahata kavuştursun." Bu fitneye karşı Miklâtî'nin bu çıkışı, fitne ateşinin sönmesine ve halk arasında bu olayın takdir edilerek yıllarca anlatılmasına vesile oldu.²⁰

B. MİKLÂTÎ'NİN "LÜBÂBÜ'L-UKÛL" ADLI ESERİNİN İÇERİĞİ

İslam Dünyasında Kelâma karşı gösterilen reaksiyonların arkasında yatan en temel unsur Kelâmın Felsefe temelinde dış tesirlerle kurulmuş olduğuna dair ithamdır. Bu ithama karşı bizzat kelamcılar tarafından Kelâmın tam anlamıyla Kur'ân temelli kurulduğu öne sürülmektedir. Ancak Kelâmın orjinalli ve Müslümanların eliyle ortaya çıktığı görüşüne henüz tatmin edici yönden itiraz edilememiştir. Zira Mütetekellimlerin Kelâm ilmini özgün yapma girişimleri gözden kaçmamaktadır. Bununla birlikte Aristocu ve Yeni Eflatuncu İslâm filozoflarının, Yunan filozoflarına bağımlılığı açık bir şekilde göz önünde bulunmasına karşın, mütetekellimler için

¹⁹ İbn Abdülmelik, *ez-Zeyl ve't-Tekmile*, 5: 17-52.

²⁰ İbn Abdülmelik, *ez-Zeyl ve't-Tekmile*, 5: 352-53.

bunu söylemek hiçbir şekilde mümkün değildir.²¹ Bu açıdan Miklâtî'nin bu eseri, kelâmın orjinalliğine katkı sağlayan bir çalışma olarak değerlendirilebilir.

Bir mukaddime ve on yedi bölümden oluşan *Lübâbü'l-ukûl*'de Miklâtî, ulûhiyet, nübüvvet ve semiyat bahislerinde felsefî görüşlere yer vererek Aristo'nun, Meşşâî Filozofların ve Mutezile'nin görüşlerini hedef almaktadır. *Lübâbü'l-ukûl*'deki atıflardan anlaşıldığına göre kitabın kaynakları arasında İslâm filozoflarından Fârâbî ve İbn Sînâ'nın, Mutezile'den Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf ve Ka'bî'nin, Eş'arî kelâmcılarından Bâkılânî, Cüveynî ve Gazzâlî'nin eserleri bulunmaktadır.²² Özellikle ilâhiyyât bölümünde bazı konuların işlenişini Gazzâlî'nin felsefecileri²³ eleştirmek için yazdığı *Tehâfütü'l-Felâsife'si* ile benzerlik arz etmekte ve metod yönünden ondan istifade ettiği anlaşılmaktadır.²⁴ Gazzâlî'nin İslâm Felsefesine yönelttiği eleştiriler, felsefeye karşı takınılan tavırda etkili olmuştur. Zira Gazzâlî, hakikate ulaştıran temel yöntemleri araştırdıktan sonra ortaya koyduğu tespitlerle günümüze varıncaya kadar adından söz ettiren eserler kaleme almıştır. Gazzâlî'nin ilahiyat konusunda eleştirdiği meseleler toplam yirmi görüşten oluşmakta olup on yedi görüşten dolayı İslâm felsefecilerini bidate düşmekle eleştirmiş, üç görüşten dolayı da tekfir etmiştir. Gazzâlî'nin tekfir sebebi olarak kabul ettiği meşhur üç görüş şunlardır: Bi-

²¹ S. Horovitz, *Yunan Felsefesinin Kelama Etkisi*, trc. Özcan Taşçı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014), 11-14.

²² Bk: Miklâtî, *Lübâbü'l-ukûl*, 86.

²³ Gazzâlî, felsefecileri üç kısma ayırmıştır. **Birincisi** günümüzdeki ateistler gibi âlemin âlim ve kâdir bir yaratıcısı olduğunu inkâr eden ve âlemin öteden beri mevcûd olduğunu savunan dehrîlerdir. **İkincisi** günümüzdeki deistler gibi Allah'ın alemdeki hayret verici sanatını ve sebep sonuç arasındaki hikmetleri gördükleri için Allah'ın alim ve kadir bir yaratıcı olduğunu kabul ettikleri halde determinist bir anlayışa saplanarak nübüvveti ve ahireti inkar eden tabiatçılardır. Bunlara göre akıl hakikate ulaşmak için yeterlidir. Nefs/ruh ölür, bir daha geri dönmez. **Üçüncüsü** ise Sokrates, Eflâtun ve Aristo'nun yolunu takip eden Fârâbî ve İbn Sînâ gibi ilahiyatçılardır. Özellikle bunların ilahiyat konusundaki görüşlerini eleştirmiştir. Bu felsefecilerin uğraştığı Matematiğin burhânî, mantığın gerekli, tabiiyyatın çoğunlukla faydalı, siyaset ve ahlak konusundaki görüşlerin önemli olduğunu belirtmiştir. İmam Gazzâlî, *Munkiz mined-Dalal*, trc. Hilmi Güngör (Ankara: Maarif Yayınevi, 1960), 27-36; Gazzâlî, *İhyâ-u Ulûmi'd-din* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, Ts), 1: 22.

²⁴ Muhammed Aruçi, "Lübâbü'l-Ukûl", 242-43.

rincisi, âlem kadim ve ezelîdir. İkincisi, Allah külliyyatı bilir, cüziyyatı bilmez. Üçüncüsü insan öldükten sonra cesedi tekrar dirilmez. Sevap ve azap gören ruhlardır. Azap ruhanîdir, cismanî değildir.²⁵ İbn Rüşd, Gazzalî'nin İslâm filozoflarını eleştirisinde hata ettiğini onları yanlış aktardığını savunmuştur.²⁶ Miklâtî'nin felsefî görüşleri reddiye niteliğinde bu eseri yazmasına yol açan sebeplerden birisi de filozofların görüşlerini ortaya koyarak Gazzalî'yi aklamak olmalıdır.

Biz eseri bir mukaddime, ulûhiyet, nübüvvet ve semiyat konularına dair öne çıkan görüşlerini özetleyerek sunacağız.

1. **Mukaddime:** Miklâtî, kitabına âlemin kıdemi görüşünü ve cevherle araz arası üçüncü bir hâdis olduğu görüşünü reddederek başlamıştır. Kendisinden aklî izahlarla felsefeye ret konusunda bir eser talep edilmesi üzerine Aristo'nun ve ona tabi olan Meşşâîlerin görüşlerini reddetmek için bu eseri yazmıştır.²⁷ Miklâtî, bu eseri aklî izahlarla felsefeye reddiyede bulunmak için yazdığından dolayı bu eserinde imamet konusuna değinmemiştir. Zira ona göre mütekellimin görevi Allah'ın varlığını, sıfatlarını ve nübüvveti ispat etmekten ibarettir. Mütekellimin görevi bunları ispat etmekle biter. Bundan sonra Resulün getirdiği haberlere teslim olur.²⁸ Ayrıca Miklâtî'nin yaşadığı dönemde siyaseten yürütülen Sünnî-şîî ittifakı politikası ve devletin resmi anlayışı imamet konusuna eserde yer vermemesinin sebeplerinden sayılabilir. Zira İbn Tümet'in savunduğu imamın masumiyeti ve mehdi anlayışı, Yakup Mansûr ve Muhammed Nâsır Lidinillah dönemlerinde henüz kaldırılamamış, daha sonra Ebü'l-Alâ İdris el-Me'mûn döneminde (624-629/1227-1232) resmî bir fermanla kaldırılmıştır.

²⁵ İmam Gazzâlî, *Munkiz Mine'd-dalal*, 27-36; Gazzâlî, *İhyâ-u Ulûmi'd-din*, 1: 22.

²⁶ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal*, 82-83.

²⁷ Miklâtî, *Lübâbü'l-ukûl*, 1-3.

²⁸ Miklâtî, *Lübâbü'l-ukûl*, 8-9.

Ancak bu değişim, iç ayaklanmalara ve devletin bölünmesine yol açmıştır.²⁹

a. Usûlü'd-dinin ve Kelâm İlminin Şer'î İlimler Arasındaki Yeri

Miklâtî'nin *ilmi'r-Rabbânî* dediği İlmü't-tevhid ve Usûlü'd-din, şer'î ilimlere nispetle, cüz'î değil, her açıdan küllî bir ilimdir. Zira şer'î ilimler, Usûlü'd-din, Usûlül-fıkh ve bu ikisine dayanan Tefsir ve Hadis gibi ilimler olmak üzere üç kısımdan oluşmaktadır. Usûlcü, şer'î delilleri ve hükümlerin delillere tafsilen değil icmalen delalet açılarını inceler. Kelâmcı, şer'î bakış açısını, şer'î delili ve hükmü tespit eder. Fakîh ise şer'î hitabın mükellefin fiillerine nispetini inceler. Şeriat, hitap ve mükellefin fiilini tespit eden ise mütekellimdir. Çünkü mütekellim eşyanın en umumî meselelerini inceler. Eşyanın en umumî meselesi "mevcûd" konusudur. Mütekellim, mevcûdu kadim ve muhdes olarak iki kısma ayırır. Sonra kadim varlığın zatı hakkında vacip ve muhal olan şeyleri; fiillerinde ise caiz olan şeyleri inceler. Resul göndermenin kadim varlığın caiz fiillerinden olduğunu ve bunun vuku bulduğunu ispat eder. Bununla birlikte mütekellimin incelemesi son bulur. Kelâmcı, Resûlün Allah, ahiret günü ve aklın idrak etmekle meşgul olamayacağı ve aklın muhal olarak hükmetmediği şeyler hakkında dediklerini kabul eder. Diğer dinî ilimlerin ilkeleri bunlarla sabit olur.³⁰ Böylelikle Miklâtî, aklın nakle göre konumunu ve nerede duracağını beyan etmektedir. Zira bu görev taksimi, akıl ve nakil arasında var sayılan tenâkuzların ortadan kaldırılmasında Ehl-i sünnet kelâmının ayırt edici özelliğidir.

Kelâm ilminin iki temel gayesi vardır. Bunlar, Ehli Sünnetin akidesini bidat erbabının karıştırmamasından muhafaza etmektir. Allah,

²⁹ Adnan Adıgüzel, "Muvahhidiler Devleti'nin Tarihi Sürecinde Rota Değişimi", *Ekev Akademi Dergisi*, 17, sy. 55 (Bahar 2013): 11-20. Miklâtî'nin eserde imamet konusuna değinmemesinde, Eş'arî kelamcılarının imameti usûlü'd-dinin aslı bir konusu değil furûu'l-fıkhın bir meselesi olarak belirtmesi etkili olmuş olabilir. Şia'nın imamet konusunu usûlü'd-din konusu olarak ele almasından dolayı kelâm kitaplarında imamet bahsine yer verme ihtiyacı hissedilmiştir. Miklâtî, bu eseri şia'ya değil, felsefi görüşlere cevap vermek için kaleme almıştır. Bk: Gazzâlî, *Faysalu't-Tefrika*, nşr. Mahmud Beycu (Dimeşk: Dâru'l-Beyrûtî, 1430/2009), 56; Ali b. Ebi Ali Seyfuddin Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr fi Usûli'd-din*, nşr. Ahmed Muhammed el-Mehdî (Kâhire: Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 1424/2004), 5: 119.

³⁰ Miklâtî, *Lübâbü'l-ukûl*, 8-9.

elçisinin diliyle kullarına din ve dünyalarının iyiliğini temin eden hak bir itikâdı telkin etmiştir. Kur'ân-ı Kerîm, Peygamberin hadisleri bize bunu haber vermiştir. Sonra şeytan, bid'at ashabının vesvelerine, sünnete muhalif bir takım kanaatlar karıştırmış, onu yaymış, böylece Müslümanların sahih itikatlarını bozmuştur. Cenab-ı Hak, Kelâm ilmi âlimlerini yarattı. Bu bidat ashabının kötü gidişatına meydan okuyacak sözlerle sünnete yardım etmek arzusunu onlarda uyandırdı. Kimisi vazifesini güzel bir şekilde yaparak Peygamberin getirdiği sahih akideyi muhafaza ettiler. Kelâm âlimleri bu müdafaayı yaparken hasımları tarafından ileri sürülmüş, ancak ya taklitten, ya icmaya ya da Kitab ve sünnete uygun olduğu için kabul edilmiş (müsellemler) olan bazı mukaddimelere dayandılar. Bununla birlikte muhaliflerin tenâkuzunu ortaya çıkarıp onları kendi delilleriyle ilzam etmeye çalıştılar.³¹ Böylece muhaliflerin delillerinin bedihi olmadığını ortaya koyup onların yönteminin burhânî bir yöntem olmadığını göstermiş oldular. Zira Aristo mantığıyla oluşturulan kıyasa dayalı deliller, bilinmeyeni öğrenmek için değil bilinen veya kabul edilen bir görüşü muhalife kabul ettirmek için kullanılan iknâî bir yöntemdir. Bundan dolayı hangi amaçla kullanılırsa o amaca hizmet etmek için dönüştürülebilen cedelî bir yöntem içermektedir.

Miklâtî'ye göre Kelâm ilmi nazarî bir ilimdir. Bir tek konusu yoktur. Zira mütekellimin maksadı dînî itikâdın sahih olmasını sağlayacak burhânî delilleri beyan etmektir. İtikadlar, meselelerin ihtilafına paralel olarak değişmektedir. Kelâm ilminin konularından biri tabiiyyat diğeri ilahiyattır. Tabiiyyat ilminde en önemli mesele âlemin hudûsudûr. Mevcûd cisimlere bakınca değişim içinde oldukları, hareket ve sukûnet ile muttasıf oldukları görülmektedir. Bu da âlemin hudûsu konusundaki hareket noktasıdır. İlahiyat ilminde en önemli mesele Allah'ın zatı hakkında vacip, muhal ve caiz olan sıfatlardır. Mütekellim, kelâm ilminin bu meseleleri hakkında burhânî delilleri beyan etmekle sorumludur. Kelâm ilminin ilkeleri ise mütekellimin burhânî delillerini üzerine bina edeceği mukaddimelerdir.³²

³¹ İmâm Gazzâlî, *Munkiz*, 23-4.

³² Miklâtî, *Lübâbü'l-ukûl*, 10-1.

b. Kelâm ve Felsefede Müşterek Kullanılan Kavramlar

Miklâtî, Kelâm ve Felsefe ile uğraşanların çokça kullandığı kavramlar üzerinde durmuştur. Ona göre araştırmacılar, Arapların daha önceden idrak etmedikleri bir takım manaları idrak edince o manalar için bazı lafızlar tespit etme ihtiyacı duymuşlardır. Ancak Arapların kelâmında o manaları karşılayacak lafızlar bulamadılar. Çünkü cumhur ulema, ancak idrak ettiği manalar için lafızlar tespit ederler. İdrak etmedikleri manalar için lafız tespit etmezler. Bu konu müşterek ve umum lafızlar ile ilgilidir. Mevcûd, zat, şey, cevher, araz kavramları bu açıdan değerlendirilebilir.³³

- *Mevcûd, Zat, Şey Kavramları*: Mevcûd, mekânı ve konumu bilinen şeyler hakkında kullanılan bir lafız iken sonradan farklı anlamlar için kullanılmıştır. Mesela mevcûd; mevzu'un mahmulle, öznenin yüklemle, şartın cevap ile olan irtibatı için kullanılmaya başlanmıştır. Şey lafzı, daha önce sadece tasavvur edilebilir mahiyetler için kullanılırken; tasavvur ve " lafzı kullanılmıştır.³⁴

Miklâtî'ye göre Eş'arîler, şey kavramını mevcûd ile müteradif olarak kullanmaktadırlar. Mutezile'ye göre ise mevcûd, şey ile müteradif değildir. Mutezile'ye göre varlığı caiz olan madûm, şeydir ve zattır. Mevcûd değildirler. Felsefecilere göre şey kavramı, ister nefsin hâricinde olsun ister her hangi bir açıdan tasavvur edilir olsun mahiyeti olan her şey için kullanılır. Bu tanıma göre şey kavramı, mevcûd kavramından daha

³³ Alman müsteşrik Heinrich Steiner 1865 tarihinde yayınlanan "Die Mu'taziliten Oder die Freidenker Im Islam" adlı eserinde, Arapların sonradan tanıdıkları felsefi bu tür kavramları dillerine ustaca nasıl aktardıklarını şu şekilde dile getirmektedir: "Eski bedevi Araplar tarafından anlaşılamayan keyfiye, kemmiye ya da mahiye, hüviye gibi kavramlar Arapçaya, Almancadan çok önceleri genel analogi kuralına göre kolayca dahil edilmiş olup, anlaşılmaları da çok kolay olmuştur. Örneğin, (Quantität, Qualität (keyfiye, kemmiye), quidditas, ipseitas (mahiyet, hüviye) gibi kavramlar Almanca'ya ancak Fichte'den itibaren, spekülâtif filozoflarla birlikte dahil edilebilmişlerdir. Diğer tüm sami dillerinde olduğu gibi Arapçada da bir şeyin kısa ifade edilmesinin enstrümanı (Hauptmittel) bulunmamaktadır. Buna karşın Arapçada bileşik sözcükler mecazi eklemelerle kolayca yapılabilmektedir. Örneğin ontolojik ispatların çıkış noktası Vacibu'l-Vücut kelimesinden başka hiçbir kelimeyle daha kısa şekilde yapılamazdı"Özcan Taşcı, *Aydınlanma, Oryantalizm ve İslam: Kelami Konular Bağlamında Bir Karşılaştırma* (Ankara: Sentez Yayıncılık, 2013), 158-159.

³⁴ Miklâtî, *Lübâbü'l-ukûl*, 12-16.

umûmîdir.³⁵ Eş'arîlere göre zat kavramı mevcûd ile müteradif iken, Mutezile'ye göre müteradif değildir. Mutezile'ye göre var olması caiz olan ma'dum, şeydir ve zattır. Mevcûd değildir.³⁶ Cumhur ulema "bi zâtihî" yerine "bi nefsihî" kavramını kullanırlar. "Zeyd, bizzat harbetti" yerine "Zeyd, kendi başına harbetti" derler.³⁷

Ontolojik ve epistolojik açıdan "mevcûd" ve "şey" kavramına yüklenen anlam itikâdî ihtilafların temelini oluşturur. Zira Allah'tan başka mevcûd kabul etmeyen vahdet-i vücûd anlayışı ile Allah'ın mevcûd olan şeyleri bildiğini söyleyenlerin zihin dünyasında bu kavramlar farklı bir anlam dünyasına sahiptir. Kavramlar ve itikâdlar bir etkileşim içinde şekillenmektedir. Kavramları ıslah etmek itikâdın ıslahını, itikâdın ıslahı kavramların ıslahını beraberinde getirir.

Şey kavramının madûm ve mevcûd ile olan anlam ilişkisi konusundaki ihtilafın, Kur'ân'da yaratmanın keyfiyeti ile ilgili ayetlerle ilgili olduğu tespit edilmektedir. *Bir şeyin olmasını dilediğimizde o şeye sözümler ona "ol" dememizdir. Oluverir*³⁸ benzeri ayetlerde hitap edilen şeyin madûmu kapsayıp kapsamadığı merak edilmiştir. Halbuki *Allah katında İsa'nın misali Adem'in misali gibidir. Onu topraktan yarattı. Sonra ona ol dedi. Olur*³⁹ ayetini inceleyince tekvinin yaratmadan sonraki bir aşama olduğu anlaşılmaktadır. Zira yaratma ve tekvin sıfatı arasında umum-husus ilişkisi vardır. Yaratma hem yoktan var etme hem de vardan başka bir şey var etme anlamında kullanılırken, tekvin var olan şeye bir araz ve sıfat emretme anlamında kullanılmaktadır. *Ey ateş! İbrahim için serin ve selamet ol*⁴⁰ emrinde bu açıkça anlaşılmaktadır.

- *Cevher-Araz kavramları*: Miklâtî'ye göre Araplar, cevher lafzını yakut, inci gibi madenî değerli taşlar için kullanırdı. Bu sözcük aynı zamanda anne babası, fıtratı ve tabiatı iyi olan değerli ve faziletli insanlar için de kullanılırdı. Felsefecilere göre ise cevher ya maddeten ya sûreten ya da her ikisi açısından kendisiyle var olduğu bir şeyin mahiyetidir. Cevher, zati

³⁵ Miklâtî, *Lübâbü'l-ukûl*, 17.

³⁶ Miklâtî, *Lübâbü'l-ukûl*, 19.

³⁷ Miklâtî, *Lübâbü'l-ukûl*, 26.

³⁸ En-Nahl, 16/40. Ayrıca bk: Yâsîn, 36/82.

³⁹ Âl-i İmrân, 3/59. Ayrıca bk: el-En'âm, 6/73.

⁴⁰ El-Enbiyâ, 21/69.

itibariyle cevher ve her hangi bir şeyin cevheri olmak üzere iki kısımdır.⁴¹ Mantıkçılara göre cevher kendisine işaret edilen her mahmul/yüklemidir. Tanım (had) bir şeyin cevherini bilmektir.⁴² Kelâmcılar, cevher kavramını kendisine işaret edilen mekânda yer kaplayan şahıs için kullanırlar. Miklâtî'ye göre cevher konusundaki ihtilaf, lafzîdir.⁴³

Miklâtî'ye göre diğer yanda Arapların çoğunluğu araz lafzını, dinar, dirhem gibi sadece bu dünya hayatında faydalı olan her şey için kullanırdı. Ayrıca onlar bu kelimeyi bir şeyin meydana gelmesi veya fesadına sebep olan şeyler için de kullanırlardı. Bundan başka onlara göre araz çabucak yok olan her muhdes için kullanılırdı. Mantıkçılara göre araz, mevzu'da/özne mahiyeti bulunmayan ve kendisine işaret edilen şey, yani bilinmeyen şeydir. Miklâtî'ye göre arazın varlığı devam edebilir veya devam etmeyebilir. Cumhur ulema araz lafzını az bir süre var olup hemen yok olan şeyler için kullanmıştır. Kelâmcılar, araz kavramını “cevher ile kaim olan” anlamında kullanmıştır.⁴⁴

Eserde felsefî görüşlere reddiye niteliğinde ele alınan kelâmî meseleler, ulûhiyet konusunda yoğunlaşmakta olup ele alınan meseleler genel olarak şunlardır.

2. Ulûhiyet İle İlgili Meseleler: Miklâtî, eserde âlemin kıdemini ve insan nefsinin bizatihi kadim bir cevher oluşunu reddettikten sonra⁴⁵ Yaratacının varlığını ve vahdaniyetini bilmenin ispatı,⁴⁶ Allah hakkında cihetin muhal olması,⁴⁷ akılların hayat, ilim, kıdem, irade delalet ettiği sıfatların ispatı,⁴⁸ Allah'ın zatıyla mı yoksa kadim bir ilimle mi Âlim

⁴¹ Miklâtî, *Lübâbü'l-ukûl*, 27-30.

⁴² Miklâtî, *Lübâbü'l-ukûl*, 30-1.

⁴³ Miklâtî, *Lübâbü'l-ukûl*, 34.

⁴⁴ Miklâtî, *Lübâbü'l-ukûl*, 35-6.

⁴⁵ Miklâtî, *Lübâbü'l-ukûl*, 126-153.

⁴⁶ Miklâtî, *Lübâbü'l-ukûl*, 154-172, 187-204.

⁴⁷ Miklâtî, *Lübâbü'l-ukûl*, 173-186.

⁴⁸ Miklâtî, *Lübâbü'l-ukûl*, 219-232.

olduğu meselesine⁴⁹ değinerek Allah'ın kadim bir irade ile Mürîd⁵⁰ ve Allah'ın kadim bir kelâm ile Mütেকellim olmasının aklî delillerle nasıl ispat⁵¹ edileceğine değinmektedir. Ulûhiyet konusunda İslâm felsefecileri ve Mutezile ile olan ihtilafta öne çıkan üç meseleye değineceğiz.

a. Âlemin Hudûsunun İspatı: Miklâtî'ye göre nazar ve istidlâl ehli, âlemin hudûsu hakkında ihtilaf etmiştir. Ehl-i Hakk'a göre âlem muhdestir ve mahlûktur. Allah, âlemi kudretiyle yaratmıştır. Allah vardı. O'nunla birlikte hiçbir şey yoktu. Milel ehli bu konuda ittifak etmiştir. Felsefecilerden Eflatun ve Sokrat bu konuda onlara muvafakat etmiştir. Aristo ve ona tabi olan İslâm felsefecilerinden Fârâbî ve İbn Sînâ âlemin kadim olduğunu savunmuştur.⁵²

Miklâtî'ye göre âlemin hudûsunun ilk delili şudur: *Allah dışında her mevcûd, zatına nispetle caizdir. (Küçük Önerme) Zatına nispetle caiz olan her mevcûd, muhdestir. (Büyük Önerme) O halde Allah dışındaki her mevcûd, muhdestir.*⁵³ Ona göre bu delil, kıyasın ilk kısmının ilk şeklinden ibaret olup burhanîdir. Buradaki küçük önermede felsefeciler, aslında bizimle aynı fikirdedirler. Bundan dolayı bu konuda sözü uzatıp tartışmaya gerek yoktur. Bu delilin izahı iki şekildedir: “Birinci izaha göre Allah dışındaki her mevcûd, değışkendir. Her değışken, zatına nispetle caizdir. Çünkü zatına nispetle vacip olması muhaldir. Zira daha sonradan zatı değışmiştir. İkinci izaha göre aklî hükümler, vacip, caiz ve muhal olmak üzere üç kısımdır. Her mevcûd zatına nispetle ya vaciptir ya caizdir ya da bir kısmı vacip bir

⁴⁹ Miklâtî, *Lübâbü'l-ukûl*, 233–239.

⁵⁰ Miklâtî, *Lübâbü'l-ukûl*, 243–254. Eş'arî kelâmına göre Kur'ân Allah'ın kelâmı olup O'nun zatıyla kaim ezeli bir sıfattır. Ayrıca Allah, ezeli bir kelâm sıfatıyla mütেকellimdir. Kelâm sıfatının ezeliliği ilim sıfatının ezeliğine benzer. İlim sıfatı nefyedilirse, Allah cehaletle nitelenmiş olurken, kelâm sıfatı nefyedilirse Allah susma, konuşamama ve lâl olmakla nitelenmiş olur. Hâlbuki Cenâb-ı Hak kemâl sıfatlarıyla muttasıf olduğu için hiçbir sıfatı sonradan O'nun zâtına eklenmemiştir. Kelâm sıfatı kelâm-ı nefsî ve kelâm-lafzî olarak iki kısma ayrılır. Kelamullah'ın kelâm-ı lafzî olarak nesneleşmiş hali olan Kur'ân, kârînin bir eylemi olarak muhdes iken, kelâm-ı nefsîyi ifade eden makrû ve metluv olan manası ise ezeli ilmi gibi kadimdir. Bk. Yakup Bıyıkoglu, “Eş'arî'nin Kur'ân'ı Anlama, Yorumlama Yöntemi”, *Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Sempozyumu* (İstanbul, Beyan Yayınları, 2015) 2: 665-66. Mehmet Keskin, *İmam Eş'arî ve Eş'arîlik* (İstanbul: Denge Yayınları, 2013), 223–236.

⁵¹ Miklâtî, *Lübâbü'l-ukûl*, 255–285.

⁵² Miklâtî, *Lübâbü'l-ukûl*, 61.

⁵³ Miklâtî, *Lübâbü'l-ukûl*, 64.

kısmı caizdir. Mevcûd olanın muhal olması, söz konusu bile değildir. Mevcûdatın hepsinin kendi zatlarına nispetle vacip olduklarına hükmetmek de batıl bir görüştür. Zira vahdaniyet konusunda sabit olduğu gibi âlemde çoğalmanın zorunlu olarak sabit olmasından dolayı iki zatın varlığının kendi zatlarına nispetle Vâcibu'l-vücut olması muhaldir. Mevcûdatın hepsinin cevazına hükmetmek de batıl bir görüştür. Zira bu durum sonu gelmez bir teselsüle yol açar. Dolayısıyla mevcûdatın bir kısmının vacip, bir kısmının caiz olduğuna hükmetmek gerekir. Zatına nispetle varlığı vacip olan, Yaratıcı Allah'tır. Zatına nispetle varlığı caiz olan ise âlemdir."⁵⁴ Miklâtî'ye göre asıl tartışma büyük önermenin izahındadır. Allah dışındaki her mevcûdun, zatına nispetle caiz olduğu ispat edilince buna bağlı olarak "caiz" in var veya yok olması eşit olan şey olmasından dolayı yokluk yerine varlık sübut bulunca bu iki durumdan birini tercih eden bir belirleyiciye ihtiyaç vardır. Şayet âlemin kıdemi sabit olsaydı cevaz ortadan kalkardı. Ancak âlemin varlığı veya yokluğu için cevaz sabit olduğuna göre bunlardan birini belirleyen bir muhassisa ihtiyaç olduğu anlaşılmaktadır. Bu belirleyicinin iradeyle, kudretle veya onların usûllerine uygun bir illetle olması fark etmez. Şayet âlemin önceden var olmadığını kabul etmezsek hiçbir illet açısından bu belirleyiciyi akledemeyiz.⁵⁵

Miklâtî'ye göre âlemin hudûsunun ikinci delili şudur: *Âlem değişkendir. Her değişken, muhdestir. O halde âlem, muhdestir.* Âlem; cevher ve arazdan oluşmaktadır. Arazın, cevherle kaim olduğu ve değişken olduğu sabittir.⁵⁶ Mesela hareket ve sükûn, cevherle kaim olan iki arazdır. Hareket ve sükûn muhdestir.⁵⁷ Cevhere ilişen her araz muhdestir.⁵⁸ Cevherler, muhdes olan arazlardan hâlî olamaz. Muhdes başlangıcı olan şeydir. Başlangıcı olmayan muhdes muhaldir. Dolayısıyla muhdes olan arazlardan oluşan cevherin ve cevherlerden oluşan âlemin de muhdes olduğu anlaşılmaktadır.⁵⁹

⁵⁴ Miklâtî, *Lübâbü'l-ukûl*, 64-6.

⁵⁵ Miklâtî, *Lübâbü'l-ukûl*, 66-7.

⁵⁶ Miklâtî, *Lübâbü'l-ukûl*, 70.

⁵⁷ Miklâtî, *Lübâbü'l-ukûl*, 73.

⁵⁸ Miklâtî, *Lübâbü'l-ukûl*, 75.

⁵⁹ Miklâtî, *Lübâbü'l-ukûl*, 79.

Ona göre âlemin kıdemini savunan felsefeciler, arazın muhdes, cevherin kadim olduğunu savunmuşlardır. Buna bağlı olarak kadim olan cevherin, arazlardan hâlî olarak var olabileceğini iddia etmişlerdir. Kelâmcılar, bu iddiaya değişik açıdan cevaplar vermişlerdir. Bazı kelâmcılara göre cevher nasıl ki hareket ve sükûndan hali olamazsa diğer arazlardan hali olması mümkün değildir. Miklâtî'ye göre bu delil zanniyatta bile kullanılması geçerli olmayan bir kıyas-ı şebektir. Kat'îyyatın talep edildiği akliyatıta kullanılması uygun değildir. Bazı kelâmcılar, sebr ve taksim yöntemini kullanarak cevap vermeyi tercih etmiştir. Bu delile göre "cevherin arazları kabul etmesi ya muhaldir ya mümkündür ya da vaciptir. Cevherin arazları kabul etmesinin muhal olması batıldır. Caiz olması da batıldır. Zira cevher, nefsin sıfatlarındandır. Ayrıca caiz olması durumunda bir muhassısa ihtiyaç duyar. Bundan dolayı bunun tayin edilmesi gerekir. Bu durumda 'cevherin arazları kabul etmesi vacip demektir' demek gerekir. Cevherin arazları kabul etmesi vaciptir, dersek; cevherin arazlardan hali olması muhal olur."⁶⁰

Miklâtî'ye göre sebep ve illet müteradif iki kelimedir. Her ikisi de maddî sebep, sûrî sebep, fail sebep ve gâî sebep için de kullanılır.⁶¹ Bir masanın yapımında kullanılan malzeme maddî sebebi, masanın yapılacağı şekil sûrî sebebi, masayı yapan fail sebebi ve masanın hangi amaçla kullanılmak için yapılacağı gâî sebebi oluşturur. Allah'ın âleme önceliğini kabul etme noktasında kelâmcı ve filozoflar aslında aynı kanaati taşımaktadırlar? Zira İbn Sina sebep teorisinde fail sebebi önceliktir. Buna göre İbn Sînâ felsefesi açısından yaklaşıldığında Allah'ın öncelikle ilk sebep olarak kabul edildiği görülür. O, es-Sebebü'l-Ûlâ yani İlk Sebektir. Bu, felsefî yönden Allah'ın âleme önceliğinin de ifadesi olmaktadır. Kelâmcılar ve felsefeciler arasında buradaki problem daha ziyade kullanılan kavramsal çerçevedeki "önce"liğin yorumlanma biçimiyle ilgili görünmektedir.⁶² Miklâtî de bu konuda İbn Rüşd'ün değerlendirmesine benzer olarak kıdem kavramına yüklenen farklı yorumlara dikkat çekmektedir. Buna göre mütekaddim ve müteahhir, beş açıdan yorumlanmaktadır. **Birincisi** zaman açısından mütekaddim olan. **İkincisi**

⁶⁰ Miklâtî, *Lübâbü'l-ukûl*, 79-82.

⁶¹ Miklâtî, *Lübâbü'l-ukûl*, 54.

⁶² Ömer Ali Yıldırım, "İslam Düşüncesindeki Yoktan Yaratma ve Kıdem Tartışmaları: Kelâmcılar ve İbn Sina Merkezli Bir İnceleme", *Kelâm Araştırmaları*, 10, sy. 2 (2012): 252.

rütbe açısından mütekaddim olan. Rütbe açısından takaddüm etmek ya mekân ya da söz açısından olur. *Zeyd, Kralın katında Ömer'in önüne geçti* örneğinde olduğu gibi kıdem, mekân açısından kullanılmıştır. **Üçüncüsü** şeref açısından mütekaddim olan. **Dördüncüsü** tabîi olarak mütekaddim olan. **Beşincisi** sebebiyet açısından mütekaddim olan. Miklâtî, bu beş kısma *bilgi açısından mütekaddim olan* şeklinde altıncısını ilave etmiştir. Buna göre her bilgi açısından takaddüm eden, varlık açısından takaddüm etmez.⁶³ İbn Rüşd'e göre âlemin hadis veya kadim olduğu konusunda Eş'arî kelâmcılarla mütekaddim filozoflar arasındaki ihtilaf lafzî bir ihtilafıdır. Zira mevcûdat üç sınıftır. Birincisi su, hava, toprak, canlılar ve bitkiler gibi beş duyu ile idrak edilen cisimlerin halleridir. Bunların muhdes olduğu konusunda filozoflar ve kelâmcılar ittifak etmiştir. Zira bunlar başka bir şeyden (maddî sebepten) ve bir yaratıcı (fâil sebep) tarafından yaratılmıştır. Öncesinde zaman geçmiştir. İkincisi Allah'ın zatıdır. Allah'ın zatının kadim olduğu konusunda da ittifak edilmiştir. Zira Allah'ın zatı bir maddî sebepten ve fâil sebep tarafından var edilmemiş, öncesinde de zaman geçmemiştir. Üçüncüsü ise âlemin varlığıdır. Bu iki sınıfın arasındadır. Zira âlem, maddî bir sebepten yaratılmamış ve öncesinde zaman geçmemiştir. Ancak bir fail sebep tarafından var edilmiştir. Kelâmcılar ve filozoflar âlemin bu üç özelliğe sahip olduğu konusunda ittifak etmelerine rağmen, âlemin hudûsu ve kıdemi konusunda farklı yargılarda ve isimlendirmelerde bulunmuştur.⁶⁴

Kelâmcılar, Allah'ın bulunup, âlemin bulunmadığı bir var oluş kategorisini kabul etmektedirler. Burada Allah'ın zatına nispetle vahdaniyet sıfatına dayalı mutlak bir tekliği vardır. Kelâmcıların, Allah'ın önceliğinden kastettikleri budur. Filozoflara göre Allah sebepler zincirinin ilk halkasıdır. İlk Sebep olan Allah'ın, âleme önceliği sebebin sonuca önceliği şeklindeki varlıksal bir önceliktir. Bu öncelik tarzında Allah'ın âleme zamansal olarak önceliği söz konusu olamamaktadır. Allah, varlık olarak âlemden öncedir. Ancak âlem, zaman açısından O'nunla birlikte yani ezeldir. Zira âlem, Allah'ın kudret ve iradesinin değil ilminin bir sonucudur. İlim sıfatının ezeli olması gibi Allah'ın ezeli ilminde sudûr eden âlem de Allah'ın ilmine bağımlı bir ezeliliğe sahip olmaktadır. Kelâmcılara

⁶³ Miklâtî, *Lübâbü'l-ukûl*, 53.

⁶⁴ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 84-5.

göre bu tür bir öncelik Allah'ın iradesini sınırlandırdığı ve ezeliilerin çokluğuna (teaddüdü kudemâya) yol açtığı için kabul edilemez.⁶⁵ Dolayısıyla kelâmcılarla İslâm felsefecileri arasındaki en önemli farklardan birisi de Allah'ın zatına dair vacip sıfatların zat ile ilişkisi ve taallukları konusudur. İslâm Felsefecilerine göre Allah, zâtı ile âlimdir. Allah'ın zâtı ile hayat, ilim ve kudret sıfatları aynı düzlemindedir. İslâm felsefecilerine göre O'nun zâtı aynı zamanda hayattır, ilimdir, kudrettir, iradedir. Dolayısıyla Allah'ın bir şeyi bilmesi aynı zamanda onu irade etmesi anlamına geldiği için O'nun bilgisi eşyayı var eden yaratıcı bir bilgi olmaktadır.⁶⁶ Sünnî Kelâmcılara göre Allah ezeli bir ilimle âlimdir. Allah'ın sıfatları mana açısından zâtın aynı olmadığı gibi varlık açısından da zâtının gayrı da değildir. Allah'ın hayat sıfatının taalluku yoktur. Allah'ın ilminin taalluku vacip, mümkün ve muhal şeklindeki tüm malûmattır. Kudret sıfatının taalluku mümkünün mutlak anlamda var edebilmesi ve yok edebilmesidir. İrade sıfatının taalluku mümkün içindeki kâinatın belirli bir zamanda belirli bir sırayla var edilmesi veya yok edilmesidir.⁶⁷ Mu'tezile kelâmcıları ise genel olarak sıfatların Allah'ın zatıyla aynı olduğu düşüncesindedirler. Ebu'l-Hüzeyl Allaf bu bağlamda şöyle demektedir: "O ilim ile âlimdir ve ilim O'dur. O kudret ile kâdirdir ve kudret O'dur. O hayat ile haydır ve hayat O'dur."⁶⁸

b. Allah'ın İlminin Taallukunun Kuşatıcılığı: Allah'ın ilminin taalluku ve kapsamı konusu kötülük problemi konusunda ortaya çıkan tartışmaların bir sonucu olarak tartışılmıştır. Zira Allah, yarattığı ve yaratacağı mahlûkatın kötülük yapacağını bilmiyor muydu, biliyorduydu kötülük yapanları niye yarattı, şeklindeki soruya bazıları Allah'ın ilmini sınırlayarak cevap vermeyi tercih etmiştir. Bu tür bir anlayış Allah'ı materyalist bir anlayışa mahkûm ederek deneme yanılma yöntemiyle

⁶⁵ Yıldırım, "İslam Düşüncesindeki Yoktan Yaratma ve Kıdem Tartışmaları", 252.

⁶⁶ İbn Sina, *Necât*, nşr. Macid Fahri, (Beyrut: Dâru'l-İfâk, 1982), 286-87; Hayrani Altıntaş, *İbn-i Sina Metafiziği*, (Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002), s. 71; Yıldırım, "İslam Düşüncesindeki Yoktan Yaratma ve Kıdem Tartışmaları", 263-64.

⁶⁷ Ebu Mansur Abdulkâhir Bağdâdî, *Usûlü'd-Din*, nşr. Ahmed Şemseddin (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1423/2002), 114-116, 122-124; Ebu Abdullah Muhammed b. Yusuf es-Senûsî et-Tilmisânî Eş'arî, *Ümmü'l-Berâhin*, nşr. Halid Zehra (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009), 27-8.

⁶⁸ Mustafa Bozkurt, "Zat-Sıfat İlişkisi Bağlamında İlahi Bilgi", *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, 7, sy. 13 (2014): 131.

öğrenen bir tanrı tasavvuruna yol açtığı için Ehli Sünnet kelâmcıları tarafından reddedilmiştir. Allah'ın irade sahibi kılarak imtihan ettiği insanın kendi iradesiyle tercih etmesi ve kesbetmesi kötülük olsa da Allah'ın bu insan iradesinin sonucunu yaratması kötülük değildir. Ortaya çıkacağını bildiği kötülüğü yaratması imtihanın gereğidir.

Meşşâî filozofların Allah'ın cüziyyat ile ilgili ilmi konusunda felsefecileri Gazzâlî'nin yanlış tanıttığını iddia eden İbn Rüşd'e karşı Miklâtî, felsefecilerin bu konudaki görüşlerini tasnife tabi tutarak ortaya koyduktan sonra onların görüşlerine cevap vermektedir. Zira İbn Rüşd'e göre sorun ilim-malûm ilişkisini ve Allah'ın ilminin insan ilminden farkını kavramamaktan kaynaklanmaktadır. Fârâbî ve İbn Sina, Allah'ın cüz'iyatı ve külliyyatı insanın eşyayı bilmesinden farklı olarak kadim bir ilim ile bildiğini kastetmişlerdir. Allah'ın ilmi, malûmun illeti ve belirleyicisi olduğu için malûmat Allah'ın ilmine tabidir. Malûmat insan bilgisinin illeti ve belirleyicisi olduğu için insanın ilmi ise malûma tabidir. Malûmun değişmesiyle insan ilmi de değişmektedir. Bundan dolayı Allah'ın bilgisi küllî ve cüz'î diye nitelenmekten münezzehtir. Dolayısıyla bu meselede ihtilaf etmenin ve filozofları tekfir etmenin anlamı yoktur.⁶⁹

Miklâtî'ye göre felsefecilerden bazıları Allah'ın kendi zatından başka hiçbir şeyi bilmediğini iddia etmiştir. Yine Ebu'l-Mu'în en-Nesefî'ye göre, Hişâm b. el-Hakem ve Mu'tezile'den Hişâm b. Amr el-Fuvâtî de, başlangıçta "Allah'ın zatından başkasını bilmediğini, çünkü bunların hepsinin madum (yok) olduğunu, ilmin madum ile ilintisinin (taalluk) ise imkânsız (muhal) olduğunu" iddia etmiştir.⁷⁰ Miklâtî, bu görüşün batıl oluşunun apaçık olduğunu belirtmiştir. Zira muhdes olan mevcûdat bile kendi zatı dışındaki bazı şeyleri bilmektedir. Bu görüş doğru olsaydı mahlûkat Yaratıcıdan daha şerefli kabul edilmiş olurdu. Mûtaahhirûn felsefeciler bu batıl görüşü terk ederek şöyle demişlerdir: *Allah, eşyanın hepsini zamana bağlı olmadan, küllî bir şekilde bilir. Bununla birlikte Allah'ın zâtında değişmeyi zorunlu kılacak cüziyyatı bilmez.*⁷¹ Miklâtî'ye göre felsefeciler, zamanın kısımları olan geçmiş, şimdi ve gelecek ile taksim edilen

⁶⁹ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal*, 82-84.

⁷⁰ Metin Özdemir, "Ezeli Bilgi Anlayışının Problematik Yönü", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6, sy. 1 (2002): 212.

⁷¹ Miklâtî, *Lübâbü'l-ukûl*, 226-27.

şahsiyetleri Allah'ın bilmediği konusunda ittifak etmiştir. Aynı şekilde canlıların ve insanların şahsiyetleri gibi madde ve zamanla taksim edilen cüz'î şeylerle ilgili olarak *Yaratıcı, Zeyd'in ârizî durumlarını bilmez* demektedirler.⁷² Bazı felsefecilere göre Allah, mutlak olarak insanı küllî bir ilimle bilmektedir. Şöyle ki Yaratıcı, yaratmış olduğu insanın iç organları ve dış uzuvları gibi ârizî sıfatlarını küllî bir ilimle bilmektedir. Ancak Zeyd'in Ömer'in şahsından ayırt edilmesini sağlayan hislerini, Allah'ın bilmesi muhaldir. Buna göre felsefeciler Allah'ın şahsiyetleri bilmesi konusunda temelde iki kısma ayrılmaktadır. Birinci gruba göre Allah sadece zatını bilir. İkinci gruba göre Allah hem zatını hem de kendi zati dışındakileri de bilir. Ancak ikinci grup kendi arasında iki kısma ayrılmaktadır. Bazılarına göre Allah, bunları küllî olarak bilir. Bazılarına göre Allah'ın ilmi küllî ve cüz'î olarak vasıflanamaz.⁷³

Miklâtî'ye göre ilahî ilmin kapsamı konusunda felsefecilerin görüşüne şöyle cevap verilebilir. Allah'ın zati dışındakileri bildiğini söyleyen bir felsefeci kesreti ispat etmiş olmaktadır. Hakikatte kendi zati dışındakileri bilmesiyle oluşan kesret, iki malûma taalluk eden iki ilmi kabul etmeyi gerektirir. İki malûma taalluk eden iki ilmi kabul etmek iki malûma taalluk eden bir tek ilmin varlığını nefyetmez. Allah, iki malûmu da tek olan ilmi ile bildiği gibi sonsuz olan malûmatı da tek olan ezeli ilmi ile bilmektedir. Malûmda artma, Allah'ın zatındaki ilmin artmasını zorunlu kılmaz.⁷⁴ Mutezile bu tartışmada sorunu çözmek için Allah'ın bir ilimle değil, zatiyla âlim olduğunu kabul etmiştir. Zira onlara göre bir şeyi bu ilimle biliyorsa başka şeyi başka bir ilimle bilmektedir. Dolayısıyla malûmların sayısınca Allah'ın ilmi olmaktadır. Hâlbuki Allah'ın ilmi öğrenmeye dayalı bir ilim değil, ezeli ve ebedi olarak zaman ve mekân içindeki tüm değişimleri kuşatan bir ilimdir. Artmaz ve eksilmez. Miklâtî'ye göre nasıl ki vasıf sıfatı gerektiriyorsa, sıfat da vasfı gerektirir. Bundan dolayı birinin varlığını kabul ettiğimizde diğerinin yokluğunu kabul etmek caiz değildir. Dolayısıyla âlimin ilim olmadan âlim olduğunu

⁷² İslam filozoflarının bu ithamlara karşı cevapları için bk. Özdemir, "Ezeli Bilgi Anlayışının Problematik Yönü", 210-211.

⁷³ Miklâtî, *Lübâbü'l-ukûl*, 233-34.

⁷⁴ Miklâtî, *Lübâbü'l-ukûl*, 227-28.

caiz görmek, kişiyi âlim olarak vasıflamadan ilminin bulunduğunu kabul etmeyi gerektirir.⁷⁵

Miklâtî'ye göre Allah'ın tüm mevcûdatı bildiğine dair kat'î olan aklî delil şu şekildedir: *Allah dışındaki tüm mevcûdat, Allah'ın kudreti ve iradesiyle meydana gelmiştir. Allah'ın kudreti ve iradesiyle meydana gelen her şey, malûmdur. O halde tüm mevcûdat, malûmdur.*⁷⁶ Mahlûkatın zaman ve mekândaki değişimi izafî bir şeydir. İlmin zatında değişmeyi vacip kılmadığı gibi âlimin zatında bir değişimi de vacip kılmaz. Mesela bir şahıs, önce bizim sağımızda olsa, sonra önümüze gelse, sonra solumuza geçse, bize göre izafî olan bu değişimler hakikatte intikal eden şahıstadır. Allahın ilminde de durum bu şekildedir. Allah, eşyayı ezelde ve ebedde bilmektedir. Eşyanın halinin nasıl değişeceğini de bilmektedir.⁷⁷ Ebû Hanîfe'nin belirttiği gibi Allah'ın ilmi ve yazması hükmen değil vâfendir, gelecekte olacak şeyleri vâfederek haber vermektedir. Allah'ın ilmi, tüm değişimleri kuşatan bir özellikte değişmeye ve artmaya ihtiyaç duymayacak şekilde cehaletten münezzehtir bir sıfattır. Değişim mahlûkattadır. Allah'ın ilminde değişim söz konusu değildir. Oturan kişiyi oturan olarak bilirken kişi kalktığında ayakta olarak bilir.⁷⁸ İlim-malûm ilişkisi, kısmen ayna ve eşya ilişkisine benzemektedir. Eşyanın değişmesiyle eşyanın aynadaki yansımaları değişse de ayna değişmez. Sonuçta Allah, kulun sevap ve cezaya müstahak ve mükellef olduğu alanda hangi ameli tercih edeceğini ezelde bilerek o şeyi yaratmayı irade ettiği için bu durum, kulun iradesini ve şerrin kula nispetini yok etmez.

Felsefecilerin Allah'ın zatını değişimden tenzih etmek için ortaya koydukları *cüziyyatı küllî olarak bilme kaidesi* Allah'ın ezeli ilmini, cehaletten tenzih etmekten ve Allah'ın zatını takdis etmekten uzaktır. İslâm felsefecilerinin bu kaidesi ilme yükledikleri yaratıcı değerden kaynaklanmaktadır. İslâm filozoflarına göre âlem, Allah'ın ilminin eseridir. İbn Sina, *Allah'ın ilmini iradeyle aynı* değerlendirmekteydi.⁷⁹ Hem insanın özgür irade sahibi bir mükellef olduğunu ispat etmek, hem de değişken olan şerri ve

⁷⁵ Miklâtî, *Lübâbü'l-ukûl*, 228.

⁷⁶ Miklâtî, *Lübâbü'l-ukûl*, 234.

⁷⁷ Miklâtî, *Lübâbü'l-ukûl*, 241.

⁷⁸ Ebû Hanîfe, *Fıkhü'l-Ekber (Ebû Hanîfe'nin Beş Eseri)*, trc. Mustafa Öz (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1992), 72.

⁷⁹ Altıntaş, *İbn-i Sina Metafiziziği*, 71.

masiyeti Allah'a nispet etmemek için insanın cüz'î olan amellerini ilâhî ilmin dışına itmişlerdir.

Bazı Mutezile kelâmcıları, ilim ve irade arasındaki bu problemi çözmek için ilmin bir şeyin meydana gelmesini vacip kılmadığını, iradenin ise vacip kıldığını iddia etmişlerdir. Onlara göre Allahu Teâlâ'nın, bir kimşenin önceden öleceğini bilmesi, o ecelin o şekilde sona ermesini gerektirmez. Çünkü ilim, malûma bağlı bir sonuçtur. Fakat onu etkilemez veya onu yönetmez. İrade, bir şeyin meydana gelmesini vacip kıldığı için masiyetleri ve şerri ilahi iradenin dışında tutmuşlardır.⁸⁰

Miklâtî'ye göre ilim, kudret ve irade sıfatlarının taallukları birbirinden farklıdır. İlim sıfatının taalluku tüm vacip, mümkün ve muhal olan tüm malûmatı ihata etmek ve keşfetmek; kudret sıfatının taalluku var olması mümkün olan madûmu var etmek; irade sıfatının taalluku ise var edilecek şeyi zaman ve mekânla tahsis etmektir.⁸¹ Eş'ârî ve Mâtûrîdî âlimleri de ilmi iradeden farklı olarak değerlendirmiş ve âlemin yaratılmasının, Allah'ın iradesinin bir eseri olduğunu savunmuşlardır. Allah'ın ilmi, küllî, cüz'î, ma'dum, mevcûd, muhal, mümkün ve vacip olan tüm malûmatı kapsarken iradesi ise âlemde meydana gelmesi mümkün olan cüz'î veya küllî tüm havadisi kapsamaktadır. Ehli Sünnetin cumhuruna göre âlemi yöneten yaratıcı güç iradedir. İrade, kelâm sıfatı ile madûma veya mevcûda hitap ederek onu etkilemektedir. *O'nun emri/işi, bir şeyin olmasını irade ettiğinde ona "ol" der. Oluverir.*⁸² Masiyet ve şerrin iradeye taallukunu çözmek için kelâmcılar farklı bakış açıları sunmuşlardır. Bunlardan birine göre onlar tafsîlî ve icmâlî ayırımı yapmışlardır. İcmâlen her şey Allah'ın iradesiyle meydana gelmektedir" denebilir. Lakin tafsilen "şer ve masiyet Allah'ın iradesiyle meydana gelir" demek yerine "Allah, küfrü kâfire nehyetmek suretiyle onun bir şerri olarak kesbetmesini irade etmiştir. İmanı da mümine emretmek suretiyle onun bir hayrı olarak kesbetmesini irade etmiştir" denmelidir. Bu yaklaşım edepli konuşmayı esas alan ve irade edilen her şeyden Allah'ın razı olmadığını beyan eden bir yaklaşımdır. Kelâm âlimlerinden bazıları emretmek ve irade etmek arasında fark

⁸⁰ Kâdî Abdulcebâr, *Muhtasar fi Usûlîd-din (Resailu'l-Adl ve't-Tevhid İçinde)*, nşr. Muhammed Ammâre (Kahire: Basım Yeri yok, 1971), 226-228; H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, trc. Kasım Turhan (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001), s. 507.

⁸¹ Miklâtî, *Lübübü'l-ukûl*, 230-31.

⁸² Yâsîn, 36/82.

görürken, muhakkik Kelâmcılar ise iradeyi, yaratıcı bir kudret anlamında *tekvinî irade* ve dinî bir emir anlamında *teşrîî irade* olarak iki kısımda ele alarak sorunu çözmeye çalışmıştır. Allah, masiyetleri teşrîî irade anlamında irade etmez. Lakin tekvinî irade anlamında irade sahibi kulun bir kesbî olarak irade ederek meşietiyile yaratır. Çünkü O'ndan başka yaratıcı bir güç yoktur. *Allah'ın dilediği olur. Allah'ın dilemediği meydana gelemes.*⁸³

c. Tahsîn-Takbîh, Salah-Aslah Meselesi: Miklâtî'ye göre Allah'a aklen hiçbir şey vacip olmadığı gibi şer'î varid olmadan önce kula hiçbir şey vacip olmaz. Eş'arîlere göre akıl, teklif açısından bir şeyin hüsnüne ve kubhuna delalet etmez. Ahirette sevap ve cezaya müstahak olmaya sebep olacak tahsîn ve takbih şerâatla sabit olur.⁸⁴

Hidâyet-dalâlet, kâfirlerin kalplerin mühürlenmesi, tevfiik ve hızlân meselesinde de Miklâtî Eş'arî kelâmıyla aynı görüştedir. Tevfiik, Allah'ın taate mahsus bir kudreti insanda yaratması iken, hızlân ise masiyete mahsus bir kudret yaratmasıdır.⁸⁵

3. Nübüvvet İle İlgili Meseleler:

a. Nübüvvetin İspatı: Berâhime'ye göre nübüvvet aklen muhaldir. Mutezile'ye göre nübüvvetin varlığı vaciptir. Eş'arîlerin görüşlerini savunan Miklâtî'ye göre ise nübüvvet aklen mümkündür ve vaki olmuştur. Ona göre filozoflar olumlu veya olumsuz olarak nübüvvetin ispatı konusunda konuşmamışlardır. Ancak onların usûlleri ve mezheplerinin kaidelerinde geçerli olan nübüvveti inkâr etmektir.⁸⁶ Zira onlara göre Allah, cüziyatı bilmez. Ayrıca onlar adetlerin inhirağını ve harikulade olayları inkâr etmişlerdir. Hâlbuki sebep-sonuç arasındaki ilişki zorunlu değildir. Zira müsebbib olmadan sebebin sonuç üzerinde bir kudreti olamaz. Mesela, yemek yeyince doymak zatı itibarıyla meydana gelmesi

⁸³ Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 122-124; Nureddin Sâbûnî, *el-Bidaye fi Usûlü'd-dîn (Maturidi Akaidi)*, trc: Bekir Topaloğlu (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2000), 71; Aliyyu'l-Kârî, *Minahu Ravdi'l-Ezher fi Şerhi Fıkhi'l-Ekber* (Beyrut: Dâru'l-Beşâiru'l-İslâmiyye, 1419/1998), 68, 77-80.

⁸⁴ Miklâtî, *Lübâbü'l-ukûl*, 302-327.

⁸⁵ Miklâtî, *Lübâbü'l-ukûl*, 328.

⁸⁶ Meşhur Alman filozofu Gothold Ephraim Lessing'in (1729-1781) Kur'an'da Hz. Peygamber'in somut mucizesinin olmamasının İslam'ın tek/yegane hakikî ve doğru din olduğuna delil olduğuna dair düşünceleri için bk. Özcan Taşcı, *Aydınlanma, Oryantalizm ve İslâm*, 71-84

zorunlu bir sonuç değil Allah'ın takdiriyle yemek yiyilmesi sırasında yarattığı bir sonuçtur. Yemek olmadan da doymayı Allah'ın yaratması mümkündür. Ancak filozoflar asanın yılanı dönüşmesi, ölülerin diriltilmesi gibi harikulade şeylerin nebilerin elinde meydana gelmesinin mümkün olduğunu inkâr etmişlerdir.⁸⁷ İslâm felsefecilerinin savunduğu illiyet anlayışına göre, Allah tıpkı doğa gibi yasalara tabi olmaktadır. Bu ise dinde vahyi ve mucize gibi olağan üstülükleri yok sayan bir durumdur.⁸⁸

b. Hz Muhammed'in Nübüvvet'inin İspatı ve Neshin Beyanı: Nesh, izale etmek ve nakletmek anlamında müşterek bir lafızdır. Ancak izâle anlamı daha zahirdir. Nesh, önceki hükmün bitiş süresini beyan eden hükümdür. Şayet yeni hüküm olmasaydı, önceki hüküm devam ederdi. Hakiki anlamda şer'î hükümleri nesheden Allah'tır.⁸⁹ Miklâtî'ye göre Hz Peygamberin nübüvvetinde sadık olduğunun delili insanlara hidâyet kaynağı olarak getirdiği ve bize kadar mütevatir olarak ulaşan Kitaptır. Kur'ân'ın insanları benzerini getirmekten aciz bırakan mucize yönü, hem lafzındaki fesahati hem de anlamındaki belağatıdır.⁹⁰

Miklâtî, nebilerin ismetinin vücubunu nebilerin tebliği ve doğruluğu ile bağlantılı ele almıştır.⁹¹ Mucizenin medlulünü nakzeden şeylerden, nebilerin masum olması vaciptir. Mucizenin medlülünü nakzetseniyorsa vacip değildir. Mucizenin medlülü, Allah tarafından tebliğ ettikleri haberlerde sadık olmalarıdır. Dolayısıyla nebilerin günahlardan masum olmaları insanlara tebliğ ettikleri ilâhî mesaja olan güveni muhafaza etmek, söz ve davranışlarının delil olarak kabul edilmesi içindir. Küfürden ve büyük günahattan masum olmaları icmâen vaciptir. Küçük günahlar hakkında ne lehte ne de aleyhte kat'î bir naklî delil bulunmadığı ve akıl da bunu nefyetmediği için ihtilaf edilmiştir. Bundan dolayı bu mesele içtihadîdir. Ancak Miklâtî'nin zann-ı gâlibine göre nebilerin küçük

⁸⁷ Miklâtî, *Lübâbü'l-ukûl*, 330-357.

⁸⁸ Ahmet Bayındır, "Rasyonel ve Varoluşçu Teolojinin Bir Mukayesesi", *Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 19 (2012): 167.

⁸⁹ Miklâtî, *Lübâbü'l-ukûl*, 358-364.

⁹⁰ Miklâtî, *Lübâbü'l-ukûl*, 365-371.

⁹¹ Lessing'e göre Hz. Peygamber'in getirdiği ilkelerin/iman esaslarının doğru olduğunun temel kriteri, onların akıl ilkeleri ile uyum içerisinde olmalarıdır. Özcan Taşçı, *Aydınlanma, Oryantalizm ve İslam*, 74.

günahtan masum olmaları, büyük günahtan masum olmaları gibidir.⁹² Çünkü onların söz ve fiillerine itikad ve itaat etmek vaciptir. Peygamberlerin günahtan masum olmamaları onlara itaati engeller.⁹³ Ancak bu durumda Peygamberler dinle ilgili ve onlara itaati zedeleyecek bir konuda küçük günah işlemişlerse vahiyle ikaz edilip düzeltildikleri şartıyla küçük günah işlemeleri mümkündür. Hz Peygamber ile ilgili itab ayetlerinin Kur'ân'da bulunmasını bu şekilde anlayabiliriz. Kuran'da zikredilen ve düzeltilen dışında hatası olmadığı için ondan bize sahih olarak ulaşan söz ve fiillerine itikad ve itaat etmek vaciptir.

Peygamberlerin zelle adı verilen küçük hatalar yapmalarının mümkün olduğunu birçok âlim söylemektedir. Bu zelleler ya unutmaya ya hataen, sehven ya da efdal olanı terk etmek şeklindedir. Mesela Hz Âdem'in yasaklanmış ağaçtan yemesi nübüvvetten önce olup isyan kastı olmayan ve hataen oluşan bir zelledir.⁹⁴ Hz Musa'nın bir adamı öldürmesi de nübüvvetten önce olup hataen oluşan bir zelledir. Ancak bu zelleler, dinin teşrii ve tebliğine yönelik, inanç ve ibadetleri zedeleyen, haramı helal kılan nitelikte değildir.⁹⁵ Zira böyle bir iş yapmaları durumunda hemen cezalandırılacakları bildirilmiştir.⁹⁶ Kur'ân'da peygamberlerin zelleleri olarak zikredilen ilgili itab ayetleri Peygamberlerin yarı ilah veya melek değil, tevbe-istiğfarla Allah'a yönelen kullar olduklarını gösteren işaretlerdir.⁹⁷ Ayrıca Kur'ân'ın Hz Muhammed'in uydurmadığının delillerinden biri olarak değerlendirilebilir.

c. Rızık ve Ecel: Eş'arîlere göre rızık, kulun faydalandığı şeydir.⁹⁸ Haram da rızıktır. Mutezile'ye göre rızık, kulun malik olduğu şeydir. Haram rızık değildir. Miklâtî'ye göre yeryüzünde debelenip duran her canlının rızığı Allah'a aittir. Ömrü boyunca haramla gıdalanan birisini Allah'ın rızıklandırmadığını Mutezile söyleyemediği için görüşlerinin batıl

⁹² Miklâtî, *Lübâbü'l-ukûl*, 371-375.

⁹³ İmam Şâfiî, *Fıkhu'l-Ekber*, nşr. Abdu Ahmed Yasin (Moritanya: Dâru'r-Rıdvân, tsz), 105.

⁹⁴ Ebu'l-Müntehâ, *Şerhu'l-Fıkhu'l-Ekber* (İstanbul: Asitâne Es'ad Efendi Matbaası, 1307), 15; Bk. Tâhâ, 20/115-122.

⁹⁵ İmam Şâfiî, *Fıkhu'l-Ekber*, 106.

⁹⁶ Bk. El-Hâkka, 69/44-47.

⁹⁷ Yakup Yüksel, *Allah'ın Uyardığı Peygamberler* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016), 61, 112-113.

⁹⁸ İlk Kelami risalelerde rızık konusuyla ilgili tartışmalar için bkz. Özcan Taşçı, *İlk Kelâm Risâlelerine Göre Kader ve İnsanın Sorumluluğu* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 118-121.

olduğu anlaşılmış olur. Dolayısıyla rızkın faydalanmak anlamında olduğu anlaşılmış olmaktadır.⁹⁹ Tespitlerimize göre rızık konusu ilk dönemlerde kader ve irade hürriyeti bağlamında tartışılırken, daha sonraları bu bağlamından kopartılarak “helal ve haramdan hangisinin rızık olarak isimlendirileceği” eksenine kaydırılmıştır.¹⁰⁰

Miklâtî'ye göre öldürülen eceliyle ölmüştür.¹⁰¹ Bunun anlamı şudur: Öldürülen kimsenin, Allah ezeli ilminde ne zaman öldürüleceğini bilmiştir. Ona göre Levh-i mahfûza yazmıştır. Allah'ın olacağını bildiği şeyin olması gerekir. Aksi halde Allah'a cehalet nispet edilmiş olur. *Öldürülen katledilmeseydi yaşar mıydı?* sorusuna kesin olarak *ömrü uzardı veya o anda yine de ölürdü* diyemeyiz. Zira Levh-i mahfûzda, mutlak ve mukayyed olmak üzere iki hüküm vardır. Rızık ve ecel konusunda belirlenmiş son bir sınır anlamında mutlak hüküm vardır. Ayrıca “şöyle yaparsa ömrü şu kadar olsun” şeklinde şarta bağlanmış mukayyed bir hüküm vardır. Sıla-i rahimin ömrü artırması mukayyed bir hüküm olarak anlaşılabilir.¹⁰² Zira *Allah, dilediğini imha eder ve sabit bırakır. Ümmü kitap O'nun katındadır.*¹⁰³

Ecel konusu kaderle ilgili olarak Kelamda tartışılan en önemli konulardandır.¹⁰⁴ Tartışma daha ziyade, *insanın bir ya da iki tür ecelinin olup olmayacağı* noktasında yoğunlaşmıştır. Ehl-i Sünnet'e göre, insanın eceli bir tanedir ve bu ecel, önceden tayin edilmiştir, değiştirilemez. Ölen ya da öldürülen kimse “daha önce takdir edilen eceliyle” (ecelün makdûrun) ölmüştür ya da öldürülmüştür.¹⁰⁵ Mu'tezile ise bu konuda daha farklı bir tutum sergileyerek ecelin, “ecel-i müsemmâ ve “ecel-i kazâ” olmak üzere ikiye ayrıldığını, bunlardan birincisinin öne veya arkaya alınmasının

⁹⁹ Miklâtî, *Lübâbü'l-ukûl*, 376-77.

¹⁰⁰ Özcan Taşçı, *İlk Kelâm Risâlelerine Göre Kader ve İnsanın Sorumluluğu*, 121.

¹⁰¹ İlk Kelâmî risâlelerde ecel ve ömür arasındaki ayırım için bk. Özcan Taşçı, *İlk Kelâm Risâlelerine Göre Kader ve İnsanın Sorumluluğu*, 111-118

¹⁰² Miklâtî, *Lübâbü'l-ukûl*, 378-79.

¹⁰³ er-Ra'd, 13/39.

¹⁰⁴ Cihat Tunc, “Ecel”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 10 (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 381

¹⁰⁵ Özcan Taşçı, *İlk Kelâm Risâlelerine Göre Kader ve İnsanın Sorumluluğu*, 112.

mümkün olmadığını, ömürle ilgili olan ikincisinin ise, hastalık ya da katletme gibi bir dış tesirle meydana geldiğinden, uzayıp kısalabileceğini ortaya koymaktadır.¹⁰⁶

Miklâtî, rızık ve ecel konusunda temelde Eş'arî itikâdına sahip olarak ecelin tek olduğunu savunsa da levh-i mahfûzda mutlak ve mukayyed iki hükmün yazıldığını söyleyerek hem ilâhî takdire hem de kulun iradesine yer veren bir ara formül sunmaktadır.

4. Semiyata Taalluk Eden Ahiret Ahkâmı İle İlgili Meseleler: Tekrar dirilme (me'âd),¹⁰⁷ kevser havuzu, şefaât, sırat ve mizan,¹⁰⁸ esmâ ve ahkâm, sevap ve ceza¹⁰⁹ gibi meselelere kısaca değinmiştir. Bu konuda Eş'arîlerin görüşlerini savunmuştur. Ancak biz semiyat konusunda felsefecilerle kelâmcılar arasında öne çıkan en önemli ihtilaf olan tekrar dirilmenin mahiyetine dair Miklâtî'nin yaklaşım tarzını ortaya koyacağız.

Miklâtî'ye göre felsefeciler tekrar dirilme hakkında olumlu veya olumsuz bir şekilde konuşmamalıdır. Zira onlar insanın saadeti için gerekli bir tedbir olan hususlarda şeriatleri nakzetmekle uğraşmamalıdır. Çünkü şeriatler, insan hakkında yaratılış faziletleri sayılan nazarî ve amelî faziletlerin varlığı için zarûrîdir. Yaratılışa dair faziletlerin gerçekleşmesi, ancak Allah'ın bilinmesi ve dinde emredilen dua, namaz vb. ibadetlerle Allah'ın tazim edilmesiyle mümkündür. Ayrıca onlara göre şeriatler, umûmî ilkeleri itibariyle aslı aklî ve şer'î olan bedenî olarak uygulanması zarûrî amellerdir. Bundan dolayı umûmî ilkelerinde *Allah'a ibadet etmemiz gerekir mi gerekmez mi?* veya *Allah, mevcûd mu mevcûd değil mi?* şeklinde ispat edici veya iptal edici bir sözle itiraz etmek gerekmez. Aynı şekilde İslâm felsefecileri, ahiret saadetinin varlığını ve keyfiyetini kabul ederler. Çünkü şeriatlerin hepsi Allah'ın varlığı, sıfatları, fiilleri ve ölümden sonraki ahiret hayatı hakkında ittifak etmiştir. Şeriatler, şer'î fiillerin miktarında ihtilaf etmiş olsa da ahiret hayatında saadete ulaştıracak fiiller hakkında ittifak etmiştir. Ancak felsefecilerin uyguladığı usûlleri ve kaidelerinden dolayı tekrar dirilmenin keyfiyeti konusunda farklı görüşlere sahip olmuşlardır. Kelâm usûlü ve kaidelerine göre bir şeye kadir olan o

¹⁰⁶ Özcan Taşçı, *İlk Kelâm Risâlelerine Göre Kader ve İnsanın Sorumluluğu*, 113.

¹⁰⁷ Miklâtî, *Lübâbü'l-ukûl*, 380-384.

¹⁰⁸ Miklâtî, *Lübâbü'l-ukûl*, 385-86.

¹⁰⁹ Miklâtî, *Lübâbü'l-ukûl*, 387-397.

şeyin benzerine de kadirdir. İnsanı cevher ve arazları ile yaratmaya kadir olan mahlûkatı aynı şekilde tekrar yaratmaya kadirdir. Miklâtî'ye göre bu konuda sözü uzatmaya gerek yoktur. Bunun delillerinden birisi şu ayettir:¹¹⁰ (*Kâfir*) dedi ki: *Çürümüş olduğu halde kemiklere kim hayat verecek? De ki: Onları ilk defa inşa eden, onlara hayat verecek. O her türlü yaratmayı en iyi bilendir.*¹¹¹

İslâm ümmeti tekrar dirilmenin (me'âdın) cevazı konusunda icmalî olarak icma etmiş, tafsilatta ihtilaf etmiştir. Mutezile'ye göre cevherler yok olduktan sonra tekrar iade edilmeleri mümkündür. Arazlar ise baki olanlar ve baki olmayanlar şeklinde iki kısımda ele alınmalıdır. Sesler ve iradeler gibi baki olmayan arazlar tekrar iade edilmezler. Zira onlara göre bir vakte mahsus kılınan bir arazın bekası muhaldir. Baki olan arazlar da onlara göre kulun kudreti dâhilinde olan ve olmayan şeklinde iki kısma ayrılır. Kulun kudreti dâhilinde olan arazları Allah'ın iade etmesi söz konusu değildir. Kulun kudretine dâhil olmayan arazların iade edilmesi caiz ve mümkündür. Bazı Eş'arîler de arazların tekrar iade edilmeyeceğini savunmuştur. Ancak Miklâtî'ye göre bütün bu görüşler hatalıdır. Zira tekrar diriltme ilk yaratma gibidir. İlk defa nasıl yarattıysa iade edeceği zaman da cevherleri ve arazları tekrar yaratması mümkündür.¹¹²

SONUÇ

Miklâtî, Kuzey Afrika ve Endülüs bölgesinin selefi ve felsefi git-gelleri arasında kelâmî bir duruş sergileyerek Eş'arî gelenekteki gelişen sürece ayak uydurmuş, usûlcü bir mütekellimdir. Yaşadığı dönemde takdir edilen ve ilmîne müracaat edilen müderris âlimlerdendir. Aklî ve şer'î ilimlere vukufiyeti yanında olgun kişiliği ile örnek bir şahsiyettir. İlmi birikimini muhaliflerini yok eden bir kılıç gibi kullanmak yerine, ilmî olarak cevap verme erdeminde olan bir insandır. Bundan dolayı eserinde tekfirci dil kullanmak yerine ilmî eleştirel bir üslup takip etmiştir. Mezhebî bir taassuptan kaçınarak nakilde bulunmuş, yeri geldikçe kendi kanaatini ve farklı çözüm önerilerini sunmuştur.

¹¹⁰ Miklâtî, *Lübâbü'l-ukûl*, 381-383.

¹¹¹ Yâsîn, 36/78, 79. bk: el-Hâc, 22/5, 7. el-Câsiye, 45/26.

¹¹² Miklâtî, *Lübâbü'l-ukûl*, 383-84.

Endülüs'ün Müslümanların elinden çıkması sebebiyle birçok el yazma imha edilmiş olduğu için Miklâtî'ye ait eserlerden sadece *Lübâbü'l-ukûl fî red ale'l-felâsife fî ilmi'l-usûl* günümüze ulaşabilmiştir. Bu eseri Aristo ve onun yolunu takip eden Meşşâî Filozofların ve Mutezile'nin görüşlerini aklî delillerle reddetmek için yazmıştır. Miklâtî, akıl ve nakil arasındaki ilişkiyi muhafaza ederek nakle dayanan Eş'arî itikâdını, aklî delillerle burhânî bir temele oturtup felsefî görüşlere karşı savunmuştur. Bunu yaparken kendisinden önce yaşayan Bâkılânî, Cüveynî ve Gazzâlî gibi Eş'arî kelâmcıların eserlerinden istifade etmiştir. Ayrıca Miklâtî, yaşadığı dönemde Meşşâî filozofların görüşlerini Gazzâlî'nin yanlış aktardığını söyleyen İbn Rüşd gibi âlimlere karşı filozofların görüşlerini kitaplarından sistematik bir şekilde aktararak reddiyesini temellendirmiştir. Böylece kelâma karşı duyulan güveni tazeleyerek meselelerin iç yüzünü objektif bir şekilde ortaya koymaya çalışmıştır. Meşşâî felsefenin burhâna dayanan kaidelerini, beyanî delillerle destekleyerek canlandıran İbn Rüşd gibi bir filozoftan sonra felsefenin ilim çevresinde zayıflatan etkenlerden birisi de beyana dayanan Eş'arî itikâdını burhânî delillerle destekleyen eserlerin yazılmasıdır. Miklâtî'nin eseri bu açıdan önem taşımaktadır.

KAYNAKÇA

- Adıgüzel, Adnan. "Muvahhidî Halifesi Abdülmümin'in Yönetim Anlayışı". *Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* sy. 5, (Nisan 2011): 70-86.
- Adıgüzel, Adnan. "Muvahhidîler Devleti'nin Tarihi Sürecinde Rota Değişimi". *Ekev Akademi Dergisi* 17, sy. 55 (Bahar 2013): 1-20.
- Aliyyu'l-Kârî. *Minahu Ravâi'l-Ezher fî Şerhi Fıkhi'l-Ekber*. Beyrut: Dâru'l-Beşâiru'l-İslâmiyye, 1419/1998.
- Altıntaş, Hayrani. *İbn-i Sina Metafizigi*. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002.
- Âmidî, Seyfuddin. *Ebkâru'l-Efkâr fî Usûli'd-din*. nşr. Ahmed Muhammed el-Mehdî. Kâhire: Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 1424/2004.
- Arif Aytekin. "İbn Tûmert", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20: 425-427. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Aydınlı, Yaşar. "İbn Bacce". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19: 348-353. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Bağdâdî, Ebu Mansûr Abdulkâhir. *Usûlü'd-Din*. nşr. Ahmed Şemseddin. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1423/2002.
- Bayındır, Ahmet. "Rasyonel ve Varoluşçu Teolojinin Bir Mukayesesi". *Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Dergisi* sy. 19 (2012): 165-172.

- Bıykoğlu, Yakup. "Eş'arî'nin Kur'an'ı Anlama, Yorumlama Yöntemi". *Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Sempozyumu*. İstanbul, Beyan Yayınları, 2015.
- Bozkurt, Mustafa "Zat-Sıfat İlişkisi Bağlamında İlahi Bilgi", *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 7, sy. 13 (2014): 127-141.
- Çağrıncı, Mustafa. "Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10: 300-309. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Ebû Hanîfe. *Fıkhü'l-Ekber (Ebû Hanîfe'nin Beş Eseri)*. trc. Mustafa Öz. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1992.
- Ebü'l-Müntehâ. *Şerhu'l-Fıkhü'l-Ekber*. İstanbul: Asitâne Es'ad Efendi Matbaası, 1307.
- Gazzâlî. *Munkiz Mine'd-Dalâl*. trc. Hilmi Güngör. Ankara: Maarif Yayınevi, 1960.
- Gazzâlî. *İhyâ-u Ulûmi'd-din*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, Trs.
- Horovitz, S. *Yunan Felsefesinin Kelama Etkisi*. trc. Özcan Taşçı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.
- İbn Abdülmelik, Ebu Abdullah Muhammed b. Muhammed el-Merrâküşî (ö. 703/1303). *Ez-Zeyl ve't-Tekmile li Kitâbeyi'l-Mevsûl ve's-Sıla*. nşr. İhsan Abbas Muhammed b. Şerif. Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2012.
- İbn Rüşd. *Faslu'l-Makal (Felsefe-Din İlişkisi)*. trc: Bekir Karlığa. İstanbul: İşaret Yayınları, 1999.
- İbn Sina. *Necat*. nşr. Macid Fahri. Beyrut: Daru'l-İfâk, 1982.
- İbn Tümert, Muhammed. *Eizza mâ Yutlab*. nşr. Abdulganiy Ebul-Azm. Mağrib: Müessesetu'l-Ganiyye lin-Neşr, 1997.
- İmam Şâfiî. *Fıkhü'l-Ekber*. nşr. Abdu Ahmed Yasin. Moritanya: Dâru'r-Rıdvân, tsz.
- Kadı Abdulcebbar. *Muhtasar fi Usûl'id-din*. (Nşr. Muhammed Ammâre, Resailul-Adl vet-Tevhid İçinde). Kahire: 1971.
- Karlığa, Bekir. "İbn Rüşd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20: 257-288. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Kaya, Mahmud. "İbnü'l-Arabî Muhyiddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20: 520-522. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Keskin, Mehmet. *İmam Eş'arî ve Eş'arîlik*. İstanbul: Denge Yayınları, 2013.
- Kutluer, İlhan, "İbn Seb'in". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20: 306-312. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Kutluer, İlhan, "İbn Tufeyl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20: 418-425. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Makrîzî, Ahmed b. Ali. *el-Mevâiz ve'l-İ'tibâr bi Zikri'l-Hutât ve'l-Âsâr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418
- Merrâküşî, Abdulvahid (ö. 647/1250). *el-Mu'ceb fi Telhîs-i Ahbari'l-Mağrib min Ledün Fethi'l-Endülüs ilâ Âhiri Asri'l-Muwahhidîn*. nşr. Muhammed Said. Kahire: el-Cumhuru'l-Arabiyyetu'l-Müttehide el-Meclisu'l-A'la li'ş-Şuûni'l-İslâmî, 1382/1963.
- Miklâtî, Yusuf b. Muhammed (ö. 626/1229). *Lübâbü'l-ukûl fi red ale'l-felâsife fi ilmi'l-usûl*. nşr. Hüseyin Mahmud. Kahire: Daru'l-Ensâr, 1977.

- Özdemir, Mehmet. "Muvahhidler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31: 410-412. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Özdemir, Metin. "Ezeli Bilgi Anlayışının Problematik Yönü". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6, sy. 1 (2002): 205-226.
- Sâbûnî, Nureddin. *el-Bidâye fi Usûli'd-din (Maturidi Akaidi)*. trc: Bekir Topaloğlu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2000.
- Sarı, Yasemin. *Müntansır-Billah ve Dönemi (623-640/1226-1242)*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2013.
- es-Senûsî, Ebu Abdullah Muhammed b. Yusuf et-Tilmisânî Eş'arî (ö. 890/1490). *Ümmü'l-Berâhin*. nşr. Halid Zehra, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009.
- Taşcı, Özcan. *Aydınlanma, Oryantalizm ve İslâm: Kelami Konular Bağlamında Bir Karşılaştırma*. Ankara: Sentez Yayıncılık, 2013.
- Taşcı, Özcan. *İlk Kelâm Risâlelerine Göre Kader ve İnsanın Sorumluluğu*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- Tunc, Cihat. "Ecel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10: 380-382. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Yıldırım, Ömer Ali. "İslâm Düşüncesindeki Yoktan Yaratma ve Kıdem Tartışmaları: Kelâmcılar ve İbn Sina Merkezli Bir İnceleme". *Kelâm Araştırmaları* 10, sy. 2 (2012): 251-274.
- Yüksel, Yakup. *Allah'ın Uyardığı Peygamberler*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.
- Watt, W. Montgomery. *İslâm Felsefesi ve Kelâmı*. trc. Süleyman Ateş. İstanbul: Pınar Yayınları, 2004.
- Wolfson, H. Austryn. *Kelâm Felsefeleri*. trc. Kasım Turhan. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.