

**T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELAM BİLİM DALI**

ŞİA KELAMINDA BEDÂ ANLAYIŞI

ÖMER FARUK DEMİRCİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**DANIŞMAN:
PROF. DR. KAMİL GÜNEŞ**

KONYA-2024



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü



BİLİMSEL ETİK SAYFASI

Öğrencinin	Adı Soyadı	Ömer Faruk DEMİRCİ		
	Numarası	20810601068		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri / Kalam		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
Tezin Adı	Şîa Kalamında Bedâ Anlayışı			

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

Ömer Faruk DEMİRCİ



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü



ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	Ömer Faruk DEMİRCİ		
	Numarası	20810601068		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri / Kalam		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Kamil GÜNEŞ		
Tezin Adı	Şîa Kelamında Bedâ Anlayışı			

Bedâ inancı, Şîî zihin yapısının şekillenmesinde belirleyici rol oynayan imamet düşüncesinin vazgeçilmez unsurlarındandır. Şîa Kelamında Bedâ Anlayışı adlı bu çalışma Şîî kelimcilerin bedâ inancını temellendirme biçimlerini tespit etmeyi amaçlamaktadır. Bu noktada tez, uluhiyet ve imamet anlayışı ile bedâ inancı arasındaki ilişkinin incelenmesini içermesinin yanı sıra hem klasik hem de modern dönem Şîî kelimcilerin bedâ inancına ilişkin düşüncelerini de ihtiva eden bir çalışmadır. Bununla birlikte farklı mezhep mensuplarının bedâyâ yönelik yorum ve eleştirileri de ele alınmaktadır. Çalışmada son olarak bedâ inancının İslam düşünce geleneğindeki konumu, beraberinde getirdiği imkân ve problemler değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kalam, Şîa, Uluhiyet, İmamet, Bedâ



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü



ABSTRACT

Author' s	Name and Surname	Ömer Faruk DEMİRCİ		
	Student Number	20810601068		
	Department	Basic Islamic Sciences/ Kalâm		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)	X	
		Doctoral Degree (Ph.D.)		
	Supervisor	Prof. Dr. Kamil GÜNEŞ		
	Title of the Thesis/Dissertation	Doctrine of Bada' in Shia		

The belief in badā' is one of the indispensable elements of the idea of the imamate, which plays a decisive role in shaping the Shi'ite mindset. This study which is entitled Doctrine of Bada' in Shia aspires to identify the methods in which Shi'ite theologians justify the belief in badā. At this point, the thesis not only examines the relationship between the conception of divinity and imamate and the belief in badā', but also includes the thoughts of both classical and modern Shī'ite theologians on the belief in badā'. In addition, the comments and criticisms of the members of different sects on badā' are also discussed. Finally, the study tries to evaluate the position of the belief in badā' in the tradition of Islamic thought and the possibilities and problems it brings with it.

Keywords: Kalâm, Shia, Divinity, Imamate, Badā'

ÖNSÖZ

Müslüman düşünce yapısının şekillenmesinde ve çeşitlenmesinde dini anlayışın üzerine inşa edildiği temel metinler kadar insanın ve insanı dönüştüren bölgesel, tarihi, siyasi pek çok etmenin rol oynadığı tespit edilmektedir. Söz konusu faktörlerdeki farklılıklara bağlı olarak tarih boyunca İslam coğrafyasında çeşitli düşünce havzaları teşekkül etmiştir. Etki alanı itibarıyla bu bağlamda zikredilebilecek önemli temsilcilerden biri Şîî düşünce yapısının oluştuğu Fars havzasıdır. Şîî düşüncesinin diğer fikri yapılardan ayrıldığı ilk ve temel konu imamet olup bedâ inancı da imametın tamamlayıcı unsurlarındandır.

Şîî düşünce yapısının kurucu fikirlerinden imametın temelini teşkil eden bedâ inancını konu edinen bu araştırma, Şîî ulemânın bedâ ile ilgili fikir ve düşüncelerini tespit etmeyi amaçlamaktadır. Bu tespitler yapılırken aynı zamanda Ehl-i sünnet alimlerinin söz konusu fikirlere karşı eleştirilerine de yer verilmiştir. Bu noktada her iki itikadi oluşumun akli ve nakli delilleri incelenerek bedâ inancına bütüncül bir yaklaşım sergilenmesi amaçlanmıştır. Araştırmada temel olarak bazı sorulardan hareket edilerek çerçevenin oluşturulmasına gayret edilmiştir. Bu bağlamda “*Şîa düşüncesinde bedâ inancı var mıdır? Nasıldır?*” sorusuyla başlayan süreç “*Bedâ inancı ve imamet nazariyesi arasında nasıl bir ilişki vardır?*”, “*Bedâ inancı ve tanrı tasavvurunun bağdaştırılması mümkün müdür?*” ve “*Bedâ ile nesih arasındaki farklar nelerdir?*” gibi sorular ekseninde geliştirilmeye çalışılmıştır. Sonuç olarak çalışmada Şîî ve Sünnî alimler arasında tartışılabilen bedâ inancının fikri ve itikadi temelleri tespit edilerek kuşatıcı bir şekilde ortaya konmaya gayret edilmiştir.

Araştırmamız giriş ve üç ayrı bölümden oluşmaktadır. Din ve insan ilişkisini ele aldığımız giriş bölümünden sonra birinci bölümde Şîa’da imamet ve uluhiyet anlayışlarına yer verilmiştir. Şîî alimlerin bedâ inancını temellendirme biçimlerini ortaya koymayı amaçladığımız ikinci bölümde ise bedâ inancının akli ve nakli delilleri tespit edilmiştir.

Üçüncü ve son bölümde bedâ inancına muhalif yaklaşımlar ele alınarak konuya dair farklı telakkiler ve eleştirilerle bedâ inancının delilleri tahlil edilmeye çalışılmıştır.

Araştırmamızın her aşamasında çok kıymetli destek ve yönlendirmelerinden istifade ettiğim danışman hocam Prof. Dr. Kamil GÜNEŞ'e en kalbî teşekkürlerimi sunuyorum. Ayrıca yine değerli görüş ve düşüncelerinden istifade ettiğim, çalışmamı satır satır okuyup desteğini hiçbir zaman esirgemeyen çok değerli Doç. Dr. Mehmet Emin GÜNEL hocama da teşekkürlerimi sunuyorum. Bunun yanında çalışmamı büyük bir titizlikle okuyan kıymetli hocam Prof. Dr. Ulvi Murat KILAVUZ'a teşekkürü bir borç bilirim. Yine tezimi okuma zahmetine girerek yapıcı eleştirileriyle yol gösteren, böylelikle tecrübelerinden faydalanma fırsatı bulduğum Prof. Dr. Süleyman TOPRAK hocama müteşekkirim. Bununla birlikte aynı fakültede çalışma imkânı bulduğum ve bu vesileyle akademik birikiminden çokça faydalandığım Prof. Dr. Veysi ÜNVERDİ hocama desteklerinden ötürü çok teşekkür ediyorum. Bunun yanı sıra araştırma sürecinin tamamında eleştiri ve değerlendirmeleriyle tezime katkıda bulunma cömertliğini benden esirgemeyen arkadaşlarıma da her daim müteşekkirim. En büyük teşekkürü ise hiç şüphesiz bütün bir çalışma süresince beni gönülden destekleyen, büyük bir anlayışla bu dönemin mihnetlerine sabır ve muhabbetle katlanan sevgili eşime borçluyum.

Araştırmanın hayırlara vesile olması dileğiyle...

Ömer Faruk DEMİRCİ

Konya- 2024

İÇİNDEKİLER

BİLİMSEL ETİK SAYFASI.....	i
ÖZET	ii
ABSTRACT.....	iii
ÖNSÖZ	iv
İÇİNDEKİLER.....	vi
KISALTMALAR.....	ix
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

BEDÂ'NIN FİKRÎ VE İTİKADÎ TEMELİ: ŞİA'DA İMÂMET VE ULÛHIYET ANLAYIŞI

1. İmamlarda Aranılan Vasıflar	6
2. Şîa'da Tanrı Tasavvuru.....	12
2.1. Zâtî Sıfatlar	12
2.2. Sübutî/Cemalî Sıfatlar.....	13
2.3. Selbî/Celalî Sıfatlar	21
3. İmamet Nazariyesi ve Tanrı Tasavvuru ile Bağdaşmayan Olaylar	27

İKİNCİ BÖLÜM

ŞİA'NIN BEDÂ SAVUNUSU

1. Anlamı İtibarıyla Bedâ.....	30
1.1. Sözlük Anlamı.....	31
1.2. Terim Anlamı.....	33

2. Bedânın Tahakkuk Ettiği İddia Edilen Olaylar.....	35
2.1. Bedâya İmkân Veren Ayetler.....	36
2.2. Bedâya İmkân Veren Rivayetler	37
2.2.1. Her İki Mezhepte Kabul Gören Rivayetler	38
2.2.2. Yalnızca Şîî Kaynaklarda Geçen Rivayetler	39
2.3. Kur'an-ı Kerim'de Zikredilen Olaylar	40
2.4. Hadis-i Şeriflerde Rivayet Edilen Olaylar	42
2.4.1. Her İki Mezhepte Kabul Gören Rivayetler	42
2.4.2. Yalnızca Şîî Kaynaklarda Geçen Rivayetler	43
2.5. Şîî Kelamcılara Göre Bedâ İncancının Gerekliliği	45
2.6. İlahi İlimde Değişim	48
2.7. Şîî Alimlerin Bedâ Telakkileri.....	52
2.8. Kerâcekî (ö.449/1057-1058) ile Mutezili Alimin Bedâ Hakkındaki Münazarası.....	59

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM BEDÂ İNANCINA MUHALİF YAKLAŞIMLAR

1. Bedâ ve Nesih Arasındaki Farklar	65
1.1. Neshin Mahiyeti	65
1.2. Bedâ ve Nesih Arasındaki Farkların Tespiti	68
2. Bedânın İspatında Zikredilen Nasların Delil Değeri	72
2.1. Zikredilen Ayet-i Kerimelerin Tahlili.....	73
2.1.1. Bedâya İmkân Veren Ayetler	73
2.1.2. Kur'an-ı Kerim'de Zikredilen Olaylar	76
2.2. Zikredilen Hadis-i Şeriflerin Tahlili	79
2.3. Ehl-i Sünnet Kaynaklarındaki Hadislerde Bedâ	80
3. Bedânın Mümkün Olmadığına Dair Deliller	84
3.1. Kur'an-ı Kerim'den Deliller	84
3.2. Hadis-i Şeriflerden Deliller.....	85
4. Değerlendirme	87

SONUÇ	94
KAYNAKÇA.....	96



KISALTMALAR

b.: İbn, bin (oğlu)

bk.: Bakınız

çev.: Çeviren

ed.: Editör

Hz.: Hazreti

İsam: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmalar Merkezi

krş.: Karşılaştırmız

nşr.: Neşreden

ö.: Ölüm tarihi

thk.: Tahkik eden

ts.: Tarihsiz

vb.: Ve benzeri

GİRİŞ

Sosyal bir varlık olan insan, zaman ve zeminin şartlarına bağılı olarak değişim gösterebilmektedir. Söz konusu bu değişimde insanın rolü kimi zaman etken kimi zaman ise edilgen olmaktadır. Bir başka deyişle insan, dönüşen ve dönüştüren bir varlıktır. İnsanın işaret edilen bu yanı din ile ilişkisinde de tebarüz etmektedir. Şu takdirde denilebilir ki din ile insan ilişkisi diyalektik bir yapıya sahiptir. Daha açık bir ifadeyle hayırlara sevk edici olarak tanımlanan din¹, inananlarına bir yaşam biçimi ve dünya görüşü sunmasıyla hayatın ve zihin yapısının şekillenmesinde her zaman etkili olmuştur. Söz konusu etki, topluma ve dinin dinamizmine bağılı olarak farklılık gösterse de varlığını sürdürmüştür.² Öte yandan insan da sahip olduğu beceriler, değerler ve anlayış biçimleri çerçevesinde birtakım dinî olgulara yeni anlamlar kazandırmıştır.

Dinin hitap ettiği kitleyi dönüştürücü gücünü muhtelif pek çok örnekte müşahede etmek mümkündür. Cahiliye döneminde putlar ve fetişler üzerine yemin edilirken İslam'ın, Allah dışında herhangi bir şey üzerine yemin edilmesini yasaklaması³; benzer şekilde İslamiyet öncesi dönemde hamiyet, cesaret ve asabiyet gibi kabilecilik adına yapılan davranışların daha sonra inanç değerleri için sergilenmesi⁴ bu bağlamda zikredilebilir. Buna mukabil insan faktörünün dinî olgularda ve dine ilişkin diğer hususlarda meydana getirdiği değişimleri örneklemek de imkân dahilindedir. Varlığın mutlak birden meydana gelişinin sudur nazariyesi ile izah edilmesi⁵ yahut sorumluluk

¹ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, ed. Asım Cüneyt Köksal - Murat Kaya (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2021), 1/202.

² Celil Abuzar, "Dinin Toplumsal Yaşam Üzerindeki Etkisi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/26 (01 Aralık 2011), 143.

³ Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi Hayatı ve Eseri*, çev. Mehmet Yazgan (İstanbul: Beyan Yayınları, 2017), 904.

⁴ Duran Ali Yıldırım, "Cahiliyeden İslam'a Kur'an'ın Gerçekleştirdiği Karakter Değişimi", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48 (2019), 453.

⁵ İbrahim Halil Üçer, "Sudur Teorisi", *Metafizik* (İstanbul: Ketebe, 2021), 1/385.

doğuran fiillerinde insanın yegâne fail olduğu iddiası⁶ bu kabilden verilebilecek misallerdendir.

Dinin toplumu dönüştürdüğü hususlar üzerinde konsensüsün olduğu ifade edilebilirse de insan faktörü neticesinde dinî olgularda meydana gelen değişikliklerin inananlar arasındaki temel ihtilaf noktalarını oluşturduğu söylenebilir. Zira bu gibi ihtilaf noktalarına ilişkin ileri sürülen nazariyeler, sosyokültürel, tarihî, itikadi vb. birden çok unsurla yakın bir irtibata sahiptir.⁷ Fikrî yapıların işaret edilen hususlarda öne sürdükleri görüşleri ilkeleştirilmesi ayrışarak ekolleşmelerini de beraberinde getirmiştir. Ne var ki itikadi ekollerce ilke olarak benimsenen bazı nazariyeler zaman içerisinde karşılaşılan yeni problemlerin aşılması için de dönüştürülmüştür.

Sözgelimi Müslümanlar, Hz. Muhammed'in vefatı sonrasında yönetimin mahiyetini ve yöneticinin vasfını belirlemek durumunda kaldıklarında tabiidir ki farklı görüşler öne sürmüşlerdir.⁸ Bu bağlamda öne sürdükleri görüşlerle ana akımdan ayrılan ve ilerleyen dönemlerde Şîa olarak anılacak ekolün imamet nazariyesi⁹ mevzubahis hususa açık bir örnektir. Zira Şîa imamete ilişkin ortaya koyduğu görüşü ilkeleştirerek ekolleşmiş, tarih boyunca ihtiyaç hasıl olduğunda da imamete ilişkin teorisini dönüştürmüştür. Bu bağlamda bedâ düşüncesinin ortaya koyulması Şîa için önemli bir dönüm noktasıdır.

Şîî düşünce sisteminde bedâ meselesi bahse konu edildiğinde mevcut literatür ikili bir taksimle ele alınabilir. İlk olarak bedâ meselesini değerlendirme biçimlerinde mezhep kimliklerinin belirleyici olduğu çalışmalara işaret edilebilir. Bununla birlikte söz konusu çalışmaların da kendi içerisinde ikiye ayrıldığı ifade edilmelidir. Buna göre çalışmaların

⁶ İlyas Üzüm, "Kaderiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/64.

⁷ Ayrıntılı bilgi için bk. Jerome Ashmore, "Three Aspects of Weltanschauung", *The Sociological Quarterly* 7/2 (1966).

⁸ Muhammed b. Cerîr Taberi, *Tarihü'l-Ümem ve'l-Mülûk*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim (Mısır: Daru'l-Mearif, 1960), 3/218; Mustafa Fayda, "Hz. Peygamber Sonrasında Halife Seçimi Meselesi ve Hulefâ-yi Râşidîn'in Hilafete Gelme Süreçleri", *Geçmişten Günümüze Hilafet* (İstanbul: İlem Yayınları, 2019), 38.

⁹ Ebü'l-Feth Şehristânî, *El-Milel ve'n-Nihal*, thk. Emir Ali Mehna - Ali Hasan Faur (Beyrut: Daru'l-Marife, 1993), 1/169.

bir kısmı savunma maksatlı kaleme alınmışken diğer bir kısmında reddiyeci bir yol tutulmuştur. Sübhani tarafından yazılan *el-Beda' fi dav'il- kitabi ve's-sünneti*, Muhammed Kasım Rıza'nın *Sirâcü'l-Hüdâ fi Beda'i Hakikati'l-Bedâ'ı*, Muhammed Cevad Belaği'ye ait *Mes'eletün fi'l-Bedâ* ve Kâşânî'nin *Risâletü'l-Bedâ'ı* bedâ düşüncesini savunma maksadıyla yazılmış müstakil çalışmalardandır. Ayrıca içeriğinde farklı dillerde yazılmış pek çok risaleyi ihtiva eden ve İbrahim Nûî tarafından tashih edilerek yayınlanan beş ciltlik *Resâilü'l-Bedâ* adlı çalışma da her ne kadar savunmacı bir tavırla neşredilmişse de literatürde önemli bir yer tutmaktadır. Benzer şekilde Mir Takî Gürgânî'ye ait *Nibrâsu'l-Hüdâ fi İbdâ'i'l-Bedâ* kitabı da bedâ meselesindeki hacimli çalışmalardandır. Bunun yanı sıra doğrudan bedâ meselesine yönelik kaleme alınmayıp bedâya bir bölüm tahsis edilen çalışmalarda da benzer savunmacı tavır tespit etmek mümkündür. Sözgelimi *Bihâru'l-Envâr*, *Evâilü'l-Makâlât*, *Kemâlü'd-dîn ve temâmü'n-ni'me*, *Resâ'ilü's-Şerîf el-Murtazâ*, *Fıraku's-Şîa*, *Usulü'l-Kâfi*, *Kenzü'l-Fevâid*, *ed-Dîn ve'l-İslam* ve *Ecvibetü mesâ'ili Mûsâ Cârullah* bu bağlamda serdedilebilecek eserlerdendir.

Öte yandan “Tenzihu'l-lahi teala ani'l-beda fi'l-ilm: dirasetün akadiyyetün”, “Akidetü'l-beda: arz ve nakz”, “Kelâm İlmi Açısından Bedâ' Anlayışı”, “İlahi İlimde Değişme: Beda' Mümkün Mü?” gibi çalışmalarda mesele reddiyeci bir tavırla ele alınmaktadır. Ayrıca mezhep kimliği etkisiyle *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, *el-Fark beyne'l-Fırak*, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn*, *el-Müstasfâ min 'İlmi'l-Usûl*, *Kitâbü'l-İntisâr ve'r-red 'ale'bni'r-Râvendî el-mülhid*, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, *Tabsiratü'l Edille fi Usuli'd-Din* gibi kitaplarda bedânın baştan reddedildiği tespit edilmektedir. Bu tavrın neticesinde bedâ meselesine dair deliller etraflıca değerlendirilmeden bedâ düşüncesini nefyedecek akli ve nakli deliller sıralanmaktadır. Dolayısıyla meseleye yaklaşımı önceden verilmiş hükümler belirlemektedir ki bu gibi çalışmaların ilmi bütünlükten önce mezhep esaslarını dikkate aldıkları söylenebilir.

Bedâ meselesini parçacı bir şekilde ele alan eserler literatürde işaret edilebilecek ikinci tipteki çalışmalardır. Bu gibi eserlerde bedâ spesifik bir yanılla ele alınmakta olup mesele belirlenen konu çerçevesinde değerlendirilmektedir. *El-Beda'ü fi't-tekvîn*, “El-

ehadisü'n-nebeviyyetü'l-leti veradet fiha nisbetü'l-beda ila'llahi teala: ceman ve tahricen ve diraseten”, “Mefhumu'l-beda inde's-sünneti ve'l-imamiyyeti min'eş-şia”, “El-Beda' inde'r-rafidati ve'n-nedmi 'inde'l-yehud”, “El-Beda'ü ve'r-rac'atü fi'l-fikri'l-islami ibane'l-karni'l-evvel el-hicri / es-sabi' el-miladi”, “Cühudu'l-medraseti'l-Eş'arîyyeti fi'r-reddi ala akideti'l-beda inde'ş-şiatil-isna aşeriyye”, “El-beda'ü ve ehemmiyyetühü fi'l-fikri'l-islami”, “Şi'a'da -İmamiyye ve Zeydiyye Özelinde- Ezeli Yazgı Algısının Temel Basamakları Olan Kader, Kaza, Ecel, Rızık ve Bedâ Anlayışı Üzerine Bazı Tespitler”, “Bedâ Düşüncesi ve Şiî İmamet Tartışmalarındaki Yeri”, “Cessâs ve Serahsî'de Mütakellimin Metoduna Dair İzler Bağlamında Neshin Aklî Delilleri (Nesih-Bedâ Ayrımı)” bu anlamda işaret edilebilecek çalışmalardan bazılarıdır. Haliyle bu gibi çalışmaların bedâ meselesine dair bütünlüklü bir fikir vermesi uzak bir ihtimaldir. Netice itibarıyla şimdiye kadar ortaya koyulmuş çalışmalardan farklı olarak çalışmamızda bedâ meselesi bütünlüklü ve peşin kabullerden uzak bir şekilde ele alınacaktır.

Çalışmanın ilk bölümünde Şiâ'da imamet nazariyesi ele alınacak, bu meyanda imamların başa geçiş şekli ve onlarda aranan vasıfların neler olduğu tespit edilecektir. İmamete ilişkin tesis edilen teorinin dönüştürülmesine sebep olan olaylar sonraki başlığın mihverini oluşturacaktır. İkinci bölümde ise Şiî ulemanın çözüm olarak ortaya koyduğu bedâ düşüncesi konu edilecektir. Üçüncü ve son bölümde bu düşünceye yöneltilen eleştiriler aktarılarak bedâ düşüncesi tahlil edilecek, sonuç bölümü ile çalışma tamamlanacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM

BEDÂ'NIN FİKRÎ VE İTİKADÎ TEMELİ: ŞÎA'DA İMÂMET VE ULÛHIYET ANLAYIŞI

Sahabe döneminde ve sonrasında; şer'i ahkâmın uygulanması, orduların teçhiz edilmesi, toplumda ortaya çıkan anlaşmazlıkların izalesi, Cuma ve bayram namazlarının ikamesi, zekât ve sadakaların toplanması¹⁰ gibi vazifelerin ifa edilmesi için bir imamın gerekliliği üzerine icma edilmiştir.¹¹ Öte yandan Müslümanlar arasında cereyan eden ilk ihtilafların imametle ilişkili olduğu söylenmelidir.¹² Bu ihtilafların önemli aktörlerinden olan Şîa'nın itirazları iki temel noktada toplanabilir. Bunlardan ilki imamın başa geçiş şekliyle alakalıyken ikincisi başa geçecek imamın vasıflarına ilişkindir.

Daha önce de ifade edildiği üzere bir imamın gerekliliği üzerinde icma edilmişse de bu gerekliliğin kaynağı hususunda ihtilaf edilmiştir.¹³ Farklı görüşlerin öne sürüldüğü bu konuda Şîi alimler vücubun aklen olduğu fikrini savunmuşlardır.¹⁴ Şîi düşüncede bu doktrin "lutuf teorisi" ile izah edilmiştir. Zira lutuf kavramı, Allah'ın mükellefe, teklifi uyarınca yapmak zorunda olduğu hususları ifade etmektedir.¹⁵ Bu bağlamda imamın mevcudiyeti vacip teklifler hususunda bir lütuf olarak addedildiğinden imamın nasbı

¹⁰ Ebu'l-Muîn Neseî, *Tabsiratü'l Edille fî Usulî'd-Din*, thk. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003), 2/431.

¹¹ Hariciler ve Mutezile'nin Basra ekolüne bağlı kelimcilerinden Ebu Bekir Esam (ö. 200/ 816) ile Hişam b. Amr (ö. 218/ 833'ten önce) imametın gerekli (vacip) olmadığını iddia etmiştir. Çünkü Esam'a göre insanlar mezalimden geri durabilirlerse imamdan da müstağni olurlar. Bununla birlikte Ebu'l-Muîn Neseî (ö. 508/ 1115) bu görüşe itibar etmemiştir. Zira şayet insanların bir imamdan hali olmaları mümkün olsaydı buna en layık olacak kimseler ashab olurdu. Bununla birlikte ne var ki onlar da imamsız kalmamış, Hz. Muhammed'in vefatını müteakip kendilerine bir imam tayin etmişlerdir. Ayrıntılı bilgi için bk. Neseî, *Tabsiratü'l Edille fî Usulî'd-Din*, 2/431.

¹² Ebü'l-Hasan Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Beirut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1990), 1/39.

¹³ Ehl-i Sünnet imametın gerekliliğinin sem'an olduğunu iddia ederken, imametın gerekliliğinin aklen olduğunu savunanlar kendi içerisinde üçe ayrılmıştır. Bunlardan ilki gerekliliğın "من الله" olduğunu ifade eden Gulat ve İsmaililerdir. İkinci grup ise gerekliliğın "على الله" olduğunu öne süren İsnâaşeriyye'dir. Üçüncü grubu oluşturan Câhiz (ö.255/869), Ebu'l-Kasım el- Belhi (ö.319/931), Ebu'l-Hüseyn el-Basri (ö.436/1044) ise gerekliliğın "على الخلق" olduğunu savunmuşlardır.

¹⁴ Nasîrüddîn Tûsî, *Telhusu'l-Muhassal*, thk. Abdullah Nurani (Tahran: Müessesetü Mutalaati'l-İslami, 1359), 458.

¹⁵ Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelam Sistemi* (İstanbul: İsam Yayınları, 2017), 388.

meselesi de Allah'a ait olacaktır.¹⁶ Aksi halde hayırlara sevk edecek ve şerlerden geri çevirecek imamın başkalarından ayırt edilmesi imkânsız bir hal alır. Çünkü imam olacak kişinin vacibi ihlali ve kabihî işlemesi ya mümkündür yahut değildir. Şayet onun hakkında bu durum mümkün olursa hayırlara sevk ederek ve günahlardan geri çevirerek insanlara lutuf olması düşünülemez. Dolayısıyla imamı diğerlerinden ayıran vasıfların bilinmesi elzemdir. Bu durumda onu seçebilmek ancak sırlara muttali olmakla gerçekleştirilebilir ki sırlara muttali olan da Allah'tır.¹⁷ Hal böyleyken imamın nasbı ancak nas ve tayin ile gerçekleşebilir.¹⁸

1. İmamlarda Aranılan Vasıflar

Allah tarafından tayin edildiği iddia edilen imamın ayırt edici bazı sıfatları olduğuna işaret edilmektedir. Bu vasıfların temelde sekiz başlıkta toplandığını ifade etmek mümkündür. Mevzubahis niteliklerden dördü imamın nesebinde, kalan dördü ise doğrudan şahsında aranır. Nesebinde aranılan vasıflar imamın saygın bir ırktan, bilinen bir kabileden, muteber bir aileden ve meşhur bir soydan gelmesidir.¹⁹ Başka bir ifadeyle imamın nesebinde aranılan temel vasıf onun Hz. Muhammed'e yakınlığıdır. Zira Arap ırkı ondan dolayı en meşhur ırktır, yine en saygın kabile de en muteber aile de Hz. Peygamber'in ailesidir.²⁰ İmamın şahsında aranılan hasletleri ise insanların en masumu, en alimi, en cömerdi ve en cesuru olması şeklinde ifade etmek mümkündür.²¹

¹⁶ Hasan Onat, "Şîî İmamet Nazariyesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32/1-2 (01 Haziran 1992), 96.

¹⁷ Ayrıntılı bilgi için bk. Nasîrüddîn Tûsî, "Risâletü'l-İmâme", *Telhisü'l-Muhassal*, ed. Abdullah Nurani (Tahran: Müessesetü Mutalaati'l-İslami, 1359), 1/426-427.

¹⁸ Nas ve tayin fikrinin arka planı ve tarihi serencamı için bk. Metin Bozan, *İmâmiyye Şîası'nın Oluşumu* (İstanbul: İsam Yayınları, 2018), 155-167; Ali Şeriati, tayin ile teşhis arasında bir fark gözetmiş ve imametini tayin ile değil, teşhis ile gerçekleştirdiğini ifade etmiştir. Ali Şeriati, *Ümmet ve İmamet* (Ankara: Fecr, 1990), 102-107.

¹⁹ فأن يكون معروف القبيلة معروف الجنس معروف النسب معروف البيت şeklinde geçmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Şeyh Sadûk İbn Bâbeveyh, *İlelü's-şerâ'i ve'l-ahkâm* (Beyrut: Daru'l-Murtada, 2006), 1/200.

²⁰ Metin Bozan, *İmamiyye'nin İmamet Nazariyesi'nin Teşekkül Süreci* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004), 99-100.

²¹ فأن يكون أعلم الخلق و أسخى الخلق و أشجع الخلق و أعف الخلق و أعصمهم من الذنوب صغيرها و كبيرها Ayrıntılı bilgi için bk. İbn Bâbeveyh, *İlelü's-şerâ'i ve'l-ahkâm*, 1/201.

İmamın şahsında aranan niteliklerden ilki ve belki de en dikkat çekicisi ismet düşüncesidir. Ayrıca ismet sıfatının imamlara atfedilmesinin lutuf teorisi ile sıkı bir ilişkisi vardır. Zira imam, insanları iyiye yönlendirip kötü fiillerden caydırarak onların maslahatını temin etmektedir. Dolayısıyla Allah tarafından tayin edilen imama itaat ve ittiban emredilmesi²² göz önünde bulundurulduğunda bir imamın günah işlemesi ona tâbi olacak kimselerin de aynı günaha düşmeleri anlamına gelecektir ki bu da Allah'ın adaleti ile bağdaşmaz.²³ Bundan dolayı Allah, bir başkasına ihtiyaç duymayacak, yanılması ve yanlış yapması mümkün olmayan bir imam tayin etmelidir. Aksi halde devr²⁴ ve teselsüle²⁵ yol açacak şekilde imam kendisini hakka ulaştıracak bir başka imama ihtiyaç duyar.²⁶

Bunun yanı sıra imamda masumiyetin tahakkuku da üzerinde tartışılan konulardandır. Nasîrüddin Tûsî (ö. 672/1274) ismet sıfatını haiz imamın günah işlemeye muktedir olmakla birlikte onu günahlara yöneltecek bir âmilin bulunmadığını ifade etmiştir.²⁷ Bu bağlamda Hişâm b. Hakem (ö. 179/795) imamların ismetini farklı izah etmektedir. Ona göre günahlar hırs, haset, gazap ve şehvet kaynaklıdır. Oysa Müslümanların hazinedarı olması hasebi ile imamın hırsı, sair yaratılanlardan üstün olduğu için hasedi, yalnızca Allah için kızdığından ötürü gazabı ve ahireti dünyaya tercih

²² Şeyh Sadûk İbn Bâbeveyh, *Kemâlî'ü'd-dîn ve temâmü'n-ni'me*, thk. Ali Ekber Gaffârî (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbu'ât, 1991), 35; Muhammed b. Ya'kûb Küleynî, *Usulü'l-Kâfi* (Beyrut: Daru'l-Murtada, 2005), 1/132.

²³ Moojan Momen, *An Introduction to Shi'î Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism* (New Haven: Yale University Press, 1987), 155.

²⁴ Günümüzde totoloji olarak da ifadelendirilen ve bir şeyin dolaylı olarak kendisi ile tanımlanması anlamına gelen mantık terimi, ayrıntılı bilgi için bk. Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, thk. Muhammed Sıddık Mişâvî (Kahire: Daru'l-Fazile, 2004), 92. (devr teselsül)

²⁵ Mümkün varlıkların, sebep-sonuç ilişkisi içinde sonsuza kadar geriye doğru zincirleme sürüp gitmesi anlamındaki terim, ayrıntılı bilgi için bk. Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 51.

²⁶ Tûsî, "Risâletü'l-İmâme", 1/429.

²⁷ Tûsî, "Risâletü'l-İmâme", 1/429-430.

ettiği için de şehveti yoktur.²⁸ Netice itibarıyla imamların masumiyeti vazgeçilmez bir ilke konumundadır.²⁹

İmamlarda aranan ve onları diğer insanlardan ayıran ikinci önemli vasıf ise ilimdir. Bu sıfat gereğince imam şer'î ve dünyevi ilimlere vakıf olmalıdır. Aksi takdirde imamların toplumu sevk ve idare etmeleri düşünülemez.³⁰ Zira imamın ilim sıfatından mahrum olması halinde ne şeriatın bozulmayacağından ne de verdiği hükümlerin doğruluğundan emin olunabilir. Öyle ki had uygulaması gereken yerde el kesme cezasını tatbik edebileceği gibi el kesme cezasını uygulaması gerekirken had cezası da verebilir.³¹ Bunun gibi bir durumun ise onun masumiyeti ile bağdaşmayacağı açıktır. Dolayısıyla imamlarda ilim sıfatının aranması onlarda var olduğu kabul edilen ismet sıfatının bir lazımıdır. Nitekim iki sıfat arasındaki ilişki “Hakka götüren mi izlenmeye daha lâyıktır, yoksa rehberlik edilmedikçe bir başına yolunu bulmaktan bile âciz olan mı?”³² ayeti ile tesis edilmiştir.

Şîî mütekellimler, Allah tarafından tayin edilen imamların buldukları mevkiye ve masumiyetlerine hâlel getirmemeleri için onların, sair insanların sahip olmadıkları bilgi ile kuşatılmalarını gerekli addetmiştir.³³ Dolayısıyla Şîî düşüncede imamların cehalet ve isyan gibi noksanlık ifade eden sıfatlarla tavsifi düşünülemez.³⁴ Ne var ki imamların ilim sıfatının kapsamı erken dönemden itibaren tartışılmış, konu etrafında farklı görüşler öne sürülmüştür. Bu hususta savunulan fikirlerin iki zıt kutupta³⁵ toplandığı söylenebilir.

²⁸ Abdullah Ni'me, *Hişâm b. el-Hakem* (Beyrut: Daru'l-Fikri'l-Lübni, 1985), 215.

²⁹ Hişâm b. Hakem, peygamberlerin vahiy almaları sebebi ile yanılmalarını mümkün görünürken, imamların hata etmelerine hiçbir şekilde imkân vermez. Çünkü peygamberler hata yapmaları durumunda vahiyle uyarılırlarken imamlar için böyle bir imkân söz konusu değildir. Ayrıntılı bilgi için bk. Bozan, *İmâmiyye Şîî'nin Oluşumu*, 171.

³⁰ Tûsî, “Risâletü'l-İmâme”, 1/430.

³¹ İbn Bâbeveyh, *İlelü's-şerâ'i ve'l-aḥkâm*, 1/201.

³² Yûnus 10/35.

³³ Küleynî, *Usulü'l-Kâfi*, 1/146.

³⁴ Şeyh Sadûk İbn Bâbeveyh, *el-İ'tikadât*, thk. Asım Abdüsseyyid (Kum: Müessesetü'l-İmami'l-Hâdî, 1435), 306.

³⁵ Görüşlerden biri ahbâriler tarafından temsil edilirken, diğeri usulî Şîîler tarafından benimsenmiştir. Şîî din anlayışının şekillenmesinde belirleyici olan bu iki ekol hakkında detaylı bilgi için bk. Sinan Yılmaz, *Şîî Gelenekte Felsefe Karşıtlığı* (Ankara: Fecr, 2024), 21-30.

İşaret edilen görüşlerden ilkinde göre imamın bilgisi dinî ve dünyevi her türlü bilgiye taalluk etmektedir. Söz konusu görüşü benimseyenler imamların gizli bilgilere sahip olduğuna ve ilahi bir kuvvetle desteklendiklerine inanmışlardır.³⁶ Sözgelimi, imamlar faydalanmaları için kendilerine verilen gizli ilimle geçmişini bildikleri gibi geleceği de bilebilirler.³⁷ Mevzubahis bilginin her imama selefi, ilk imam Hz. Ali'ye Hz. Peygamber, ona da Allah tarafından öğretildiğine inanılmaktadır.³⁸ Buradan hareketle denilebilir ki imamların söz ve buyrukları Allah ve resulünün kavli gibi bütün bir ümmet için bağlayıcıdır.³⁹

Buna mukabil Şîî ilim adamlarından bazıları⁴⁰ imamların bilgisini muayyen hususlara hasretmişlerdir. Söz konusu görüşün ilk temsilcilerinden Şeyh Müfid (ö.413/1022) *Evâilü'l-Makâlat* adlı eserinde imamın bilgisini yalnızca şer'î ilimler ile sınırlamıştır.⁴¹ Ona göre bu bilgi onlara Allah tarafından iyi amellerine karşılık lutuf olarak verilebilir. Ayrıca imamlara bu neviden bir ilmin verilmesi de akli bir zorunluluğun sonucu olmayıp semî bir bilginin neticesidir. Kendilerine bahşedilen bu bilgi neticesinde imamlar kimi kulların kalplerinde gizlediklerini ve vuku bulmadan önce bazı olayların gerçekleşeceğini bilebilirler. Öte yandan imamların böylesi bir bilgiyle kuşatıldıkları

³⁶ Ebû İshak en-Nevbahtî (ö.311/924), el-Küleynî (ö.329/941), İbn Bâbeveyh el-Kummî (ö.329/941) gibi isimler bu görüşün erken dönem temsilcileri arasında gösterilebilir. Ayrıntılı bilgi için bk. Halil İbrahim Bulut - Özkan Gül, "İmâmiyye Şîa'sında İlmü'l-İmam İnanç", *Marife* 5/1 (2005), 84; Veysi Ünverdi, "Eş'arî Kelâmında İmâmet Nazariyesi: Cüveynî Örneği", *Usûl İslam Araştırmaları Dergisi* 29 (2018), 23.

³⁷ İmamın bilgisi her imama selefi, ilk imam Hz. Ali'ye Hz. Peygamber, ona da Allah tarafından öğretildiğine inanılmaktadır.³⁸ Buradan hareketle denilebilir ki imamların söz ve buyrukları Allah ve resulünün kavli gibi bütün bir ümmet için bağlayıcıdır.³⁹

³⁸ Bulut - Gül, "İmâmiyye Şîa'sında İlmü'l-İmam İnanç", 84; Mustafa Öz, "Şîa ve Galiyye'de Gayb Anlayışı", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları-V (İslam Düşüncesinde Gayb Problemi)* (Tartışmalı İlmî Toplantılar, İstanbul: Ensar Neşriyat, ts.), 226-227.

³⁹ İmamın bilgisi her imama selefi, ilk imam Hz. Ali'ye Hz. Peygamber, ona da Allah tarafından öğretildiğine inanılmaktadır.³⁸ Buradan hareketle denilebilir ki imamların söz ve buyrukları Allah ve resulünün kavli gibi bütün bir ümmet için bağlayıcıdır.³⁹

⁴⁰ Şeyh Müfid (ö.413/ 1022), Şerif Murtaza (ö. 436/ 1044), Şeyh Tusi (ö.460/1068), Ebu'l Feth el-Keraceki (ö.449/1057) zikredilen görüşü benimseyen alimlerdenidir. Ayrıntılı bilgi için bk. Bulut - Gül, "İmâmiyye Şîa'sında İlmü'l-İmam İnanç", 86.

⁴¹ Muhammed b. Nu'man Şeyh Müfid, *Evâilü'l-Makâlat*, thk. Hibatüddîn Şehristani (Tebriz: y.y., 1371), 8.

kabul edilse dahi onların mutlak manada gaybı bildikleri⁴² söylenemez.⁴³ Zira imamların gayba dair mutlak bir bilgiye sahip olmaları için eşyaya dair bilgilerinin sonradan öğrenilmiş bir bilgi⁴⁴ olmayıp zati bir bilgi olması gerekmektedir. Oysa bilinmektedir ki imamların bilgisi muhdestir ve yalnızca Allah zatı itibarıyla alimdir.⁴⁵ Netice itibarı ile Şîî ulema arasında ilim sıfatının kapsamına ilişkin fikir ayrılıkları⁴⁶ olsa da imamlarda ilim sıfatının mevcudiyeti müsellemdir.

İmamlarda aranan diğer bir vasıf da onların şecaat sahibi olmalarıdır. İmam fitnenin önüne geçebilmek, batıl ehlinin engellemelerini ve baskılarını ortadan kaldırmak ayrıca onları batıldan menetmek için bu sığata ihtiyaç duyar.⁴⁷ Aksi takdirde zikredilen vazifelerini ihmal edebilir ve ihtiyaç duyduğu şecaatten yoksun olması durumunda düşmanlarıyla karşılaştığı savaş meydanlarından kaçabilir. Bu durumda da “Kim savaş için yer değiştirmek veya başka bir birliğe katılmak amacıyla olmaksızın savaş sırasında düşmana arkasını dönüp kaçarsa Allah’ın öfkesine uğramış olur...”⁴⁸ ayeti gereğince Allah’ın gazabına uğrar ki böyle bir kimsenin imameti caiz olmaz.⁴⁹ Sonuç olarak imamın şecaat sahibi olması şartının daha çok akli çıkarımlar neticesinde belirlendiğini söylemek mümkündür.

Beytül mâle tamah etmemesi, tebaasının malına göz dikmemesi için imamların şahsında aranan son vasıf cömertliktir.⁵⁰ Aksi halde imam tasarrufta bulunduğu ümmetin malına ve parasına tamah edebilir. Böyle bir durum da imamın şahsında aranan ismet sıfatı

⁴² Bu bağlamda Hz. Ali’nin öldürüleceğini ve katilini bildiği rivayet edilir. Ancak suikastın nerede ve ne zaman gerçekleşeceği bilgisine vakıf olmadığı kabul edilir. Şayet o bu bilgiye sahip olsaydı kendini savunur ve canını kasten tehlikeye atmazdı. Buradan da anlaşılacağı üzere imamların gayba dair bilgisi Allah’ın onlara bildirdikleri ile sınırlıdır. Daha geniş bilgi için bk.Ebû Ca’fer Reşidüddin İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü’l-Kur’ân ve muhtelifüh*, thk. Hamid Mü’mîn (Tahran: İntişârât-ı Bîdâr, 1359), 211.

⁴³ En’âm 6/59; Şeyh Müfid, *Evâilü’l-Makâlât*, 38.

⁴⁴ En’âm 6/59; Şeyh Müfid, *Evâilü’l-Makâlât*, 38.

⁴⁵ İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü’l-Kur’ân ve muhtelifüh*, 211.

⁴⁶ Daha çok ahbârî ulema imamların her türlü bilgiye muttali olduklarını öne sürerken ekseriyetle usulî alimler imamların bilgisine kayıtlar getirmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Bulut - Gül, “İmâmiyye Şîa’sında İlmü’l-İmam İnanç”, 84.

⁴⁷ Tûsî, “Risâletü’l-İmâme”, 1/430-431.

⁴⁸ Enfâl 8/16

⁴⁹ İbn Bâbeveyh, *İlelü’ş-şerâ’i ve’l-ahkâm*, 1/201.

⁵⁰ İbn Bâbeveyh, *İlelü’ş-şerâ’i ve’l-ahkâm*, 1/201.

iyi anlaşılmasını sağlayacaktır. Çünkü imam, Allah tarafından tespit ve tayin edilmektedir. Bu sebeple bir sonraki bölümde Şîa'da tanrı tasavvuru konu edilecektir.

2. Şîa'da Tanrı Tasavvuru

Her şeyden önce kelamcılarının ortaya koydukları paradigmanın ve oluşturdukları literatürün tanrı merkezli bir şekilde işlediğini ifade etmek mümkündür. Kelam ekollerinin tanrı tasavvurlarına ilişkin ortak zemini ise Allah'ı her türlü noksanlıktan tenzih etme gayesi oluşturmaktadır. Yine de Allah hakkında serdedilen argümanlarda ekoller arasında farklılıkların bulunduğu ifade edilmelidir. Sözgelimi Mu'tezilî düşüncede tanrı tasavvuru adalet ilkesi üzerine inşa edilmişken Eş'arî düşüncede kudret ilkesi ön plandadır. Öte yandan Mâtürîdîler ise tanrı tasavvurlarını hikmet eksenli oluşturmuşlardır.⁵⁸ Şîî düşüncesindeki hâkim Allah telakkisinin ise Mu'tezilî tasavvur ile önemli ölçüde benzeştiği ifade edilebilir. Bu noktada kelam ekollerinin sahip oldukları tanrı tasavvurunun bütün sistematik düşünce yapılarını doğrudan etkilediği akılda tutulmalıdır. Söz konusu etki hasebiyle imamet nazariyesini daha iyi kavramak için Şîî tanrı tasavvuru mutlaka anlaşılmalıdır. En temelde bu gaye sebebiyle ilgili bölümde Şîî tanrı tasavvuru üzerinde durulacaktır.

2.1. Zâtî Sıfatlar

Zatî sıfatlar tanımı itibarıyla zatın gerektirdiği, zat var oldukça onunla varlığını koruyan ve yokluğu zatta eksikliğe yol açan sıfatlardır. Allah'ın zatı ezeli ve ebedi olduğu için bu sıfatlar da ezeli ve ebedidir.⁵⁹ Bu sebeple zatî sıfatlar konu edildiğinde Allah'ın zatı ve sıfatları arasındaki ilişkinin keyfiyeti mütekellimlerin karşılaştığı ilk problemdir. Çünkü kelamcılar aynı anda hem Allah'ın mutlak birliğini korumaya hem de onun âlem üzerindeki etkinliğini ifade eden sıfatlarının ontolojik zeminini inşa etmeye çalışmışlardır.⁶⁰ Bu noktada Şîî mütekellimler nominalist sıfat teorisini benimseyerek

⁵⁸ Mahmut Ay, "Kelam'da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları", *Eskiyeni* 31 (Aralık 2015), 46.

⁵⁹ Cafer Sübhani, *el-İlâhiyyât* (Kum: Müessesetü'l-İmam Sadık, 1430), 1/84.

⁶⁰ Orhan Şener Koloğlu, "Sıfat Teorileri", *Metafizik* (İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2021), 2/958.

Mutezile mezhebi ile aynı kanaati paylaşmaktadır.⁶¹ Her iki mezhebin temel ilkeleri arasında tevhid ve adaletin yer alması söz konusu ortak kanaatin tezahürü olarak değerlendirilebilir.

Şîî düşüncede zati sıfatlar en temelde sübuti ve selbi olmak üzere ikiye ayrılır.⁶² Sübuti sıfatları ifade etmek için “cemali sıfatlar”, selbi sıfatları belirtmek üzere “celali sıfatlar” ibaresi de tercih edilir.⁶³ Her ne kadar kemal ifade eden bütün vasıflar cemali sıfatlar başlığı altında, acziyet ve noksanlığı nefyeden vasıflar da celali sıfatlar içerisinde zikredilebilirse de Şîî mütekellimler Allah’ı muayyen sıfatlarla nitelemişlerdir. Kudret, ilim, hayat, sem’, basar, irade, kelam ve gınâ vasıfları cemali sıfatları oluşturmaktadır. Benzer şekilde celali sıfatlar da yedi maddede toplanır ki buna göre Allah cisim, cevher ve araz değildir, o görülemez, bir mekânda bulunmaz, başkasına hulûl etmez ve başka bir varlıkla birleşmez.⁶⁴

2.2. Sübuti/Cemali Sıfatlar

Cemali sıfatlar içinde ilk olarak Allah’ın kadir oluşu gelmektedir. Çünkü diğer cemali sıfatların bilinmesi Allah’ın kudret sıfatının ispatına bağlıdır.⁶⁵ Kudret sıfatının ispatı içinse alemin hâdis olduğu temellendirilmelidir. Alemin sonradan yaratılmış olması varlık

⁶¹ Nominalist sıfat teorisine göre Allah’ın sıfatlarının harici bir gerçekliği yoktur ve bu teori daha çok negatif teoloji üzerine kurulmuştur. Bu çerçevede, “Allah alimdir” denildiğinde Allah’a ilim nisbet edilir ve bu ilim Allah’ın zatıdır. Böylece Allah’tan cehalet nefyedilmiş olur. Diğer sıfatlara da benzer bir yaklaşım sergilenerek Allah’ın kadir, hay gibi sıfatları Allah’ın zatıyla aynileştirilir, onun zatına zait bir sıfatı haiz olmadığı iddia edilir. Şîa’dan Ahmed b. Hasan er-Rassâs (ö.621/1224), Hüseyin Bedrettin (ö.663/1265), Kasım b. Muhammed (ö.1029/1620) bu görüşe eserlerinde yer veren bazı isimlerdendir. Ayrıntılı bilgi için bk. Mehmet Ümit, *Zeydiyye- Mu’tezile Etkileşimi* (İstanbul: İsam Yayınları, 2020), 55-58; Muhammed Rıza Muzaffer, *Akaidü’l-İmamiyye*, thk. Hamid Hanefî Davut (Necef: Mektebetü’l-Emin, 1968), 39.

⁶² Sıfatullah’ı, nefsi ve izafi olmak üzere ikili ayrıma tabi tutan bir başka taksim de mevcuttur. Bunlardan ilki hariçte taallukları göz önünde bulundurulmadan Allah’a verilen sıfatlardır. İzafi sıfatlardan kasıtsa hariçteki taallukları ile Allah’a atfedilen sıfatlardır. Hayat sıfatı nefsi sıfata, ilim sıfatı ise izafi sıfata örnek olarak verilebilir. Zira Allah’a hayat sıfatının verilmesine bir sebep yokken, malum Allah’ın ilminin illetidir. Sübhani, *el-İlâhiyyât*, 1/85.

⁶³ “تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ” ayetinden hareketle Şîî kelamcılar tarafından Allah’ın sıfatlarını cemali ve celali şeklinde taksim etmenin daha yerinde olduğu iddia edilmiştir. Sübhani, *el-İlâhiyyât*, 1/83.

⁶⁴ İlyas Çelebi, “Sıfat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009).

⁶⁵ Ebû Ca’fer Muhammed b. el-Hasen Tûsî, *Temhîdü’l-usûl fi ‘ilmi’l-keâm*, thk. Abdülmuhsin Dînî (Tahran: Müessesetü İntişarat, 1352), 24.

kazanabilmek için bir yaratıcıya duyduğu ihtiyaca da işaret eder. Bu yaratıcının da görülen alemleri yaratabilmesi için sahip olması gereken ilk vasıf hiç şüphesiz kudrettir.⁶⁶ Kudret sıfatı Allah'ı tavsif etmek üzere kullanıldığında bir fiili yapma ve terk etme⁶⁷ salahiyetini ifade etmektedir. Zira fiilin failine nispeti üç ayrı şekilde olabilir. Bunlardan ilki ateşin yakması, güneşin ısıtması gibi failin fiiline mecbur olması halidir, bu haliyle fiil ile failin ayrı düşünülmesi mümkün değildir. İlkinin aksine fail fiili terk etmeye mecbur olabilir ki bu durumda fiil onun için mümteni olur. Son durumda ise fail fiili ne gerçekleştirme ne de terk etme mecburiyetindedir.⁶⁸ Buradan hareketle Allah'ın dilediğini yapmaya, dilediğini de terk etmeye kadir olduğu söylenebilir. Bununla birlikte Allah'ın kudretinin kapsamına⁶⁹ ilişkin farklı görüşler öne sürülmüştür.⁷⁰ Ancak ekseriyetle kudret vasfının mümkünata taalluk ettiği görüşü kabul görmüştür.⁷¹

İlim, cemali sıfatlar içerisinde zikredilmesi gereken ikinci, konumuz açısından ise en önemli sıfattır. Her ne kadar ilim sıfatının tespiti kudret vasfının ispatına bağlı olsa da ilim en kapsamlı, taalluk alanı en geniş sıfattır.⁷² İlim, bir şeyin suretinin akılda hasıl olması;

⁶⁶ Ayrıntılı bilgi için bk. Mikdad b. Abdillâh Suyûrî, *en-Nâfi' Yevme'l-Haşr fî Şerhi'l-Bâbi'l-Hâdi Aşer*, thk. Mehdi Muhakkik (Meşhed: Müessesetü Çap ve İntişarat Asitan, 2012), 10-11. “Ebu'l-Feth b. Mahdumi'l-Hadim el-Hüseyni'nin *Miftahü'l-Bâb* şerhiyle birlikte.”

⁶⁷ Terkin makdur olmaması sebebiyle kudret sıfatının tarifinde terk etme ibaresinin geçmesine itiraz edilmiştir. Bu ilzama Allah'ın terk etmeyi yapmaya değil, doğrudan yapmamaya kadir olduğu şekilde cevap verilmiştir. “ان القادر هو الذي يصح منه أن يفعل و أن لا يفعل. لا أن يفعل الترك” şeklinde geçmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Tûsî, *Telhisu'l-Muhassal*, 276.

⁶⁸ Sübhani, *el-İlâhiyyât*, 1/134-135.

⁶⁹ Esasında teklifin konu edildiği bölümde Allah'ın kudretinin kapsamı da mündemiçtir. İlgili bölümde teklifin şartları belirlenirken Allah'ın neyi emredebileceği de tasrih edilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Gazzâlî, *el-Müstasfâ min 'İlmi'l-Usûl* (Beyrut: Darü'r-Risaletü'l-Alemiyye, 2020), 1/162-170.

⁷⁰ Nazzâm (ö.231/ 845), Allah'ın kabihî işlemeye kadir olmadığını, Abbad b. Süleyman es-Saymerî (ö.250/864) Allah'ın ilminin aksine fiil işleyemeyeceğini, Kâ'bî (ö. 319/ 931) Allah'ın fiillerinin, insanların yapıp etmesi gibi olmayacağını iddia eder. Zikredilen mütekellimlerin hepsinin Mu'tezilî olması bu konudaki ortak tutumu göstermesi açısından önemlidir. es-Sübhani, *el-İlâhiyyât*, 1/139-140; Allah'ın kudreti ve adaleti arasındaki benzer ilişkiyi Şeyh Müfid'in eserlerinde gözlemlemek de mümkündür. Şeyh Müfid, *Evâilü'l-Makâlât*, 23.

⁷¹ Bu görüşten hareketle Allah'ı kudretinin iki zıttı bir araya getirmeye, yok edemeyeceği bir varlık yaratmaya kadir olmadığı öne sürülebilir. Çünkü bu gibi durumlar haddizatında imkansızdır. Ayrıntılı bilgiye erişmek için bk. Ebu'l-Feth b. Mahdumi'l-Hadim Hüseyini, *Miftahü'l-Bâb* (Meşhed: Müessesetü Çap ve İntişarat Asitan, 2012), 107. “*en-Nâfi' Yevme'l-Haşr fî Şerhi'l-Bâbi'l-Hâdi Aşer* şerhiyle birlikte”

⁷² Kudret sıfatı haddizatında mümkün olan şeylere taalluk ederken ilim sıfatı vacip, mümkün ve muhali bütünüyle ihata eder. Ayrıntılı bilgi için bk. Çelebi, “Sıfat”.

bir şeyin olduğu hal üzere idrak edilmesi gibi tanımlarla tarif edilmiştir.⁷³ Ne var ki diğer birçok ilim tanımı gibi mezkûr tanım da birtakım eksikliklerle maluldür. Bahse konu olan eksikliklerden en önde geleni tanımın kuşatıcı olmamasıdır. Zira ilim husuli ve huzuri olmak üzere ikiye ayrılırken tanımda yalnızca husuli ilim tarif edilmiştir.⁷⁴ Oysa huzuri ilim, nesnenin dolaysız bilgisine tekabül ettiği için bu tür bir bilgide onun suretinden de bahsedilemez. Başka bir ifadeyle huzuri bilgide nesnenin sureti değil doğrudan zatı idrak edilir.⁷⁵ Allah'ın nesnelere dair bilgisinin de bu şekilde olduğu ifade edilebilir.⁷⁶ Böylelikle denilebilir ki Allah nesnelere suretlerine ihtiyaç duymaksızın onların zatlarını bildiği için nesnelere madumken de bilmektedir.⁷⁷ Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) de benzer şekilde ifade ettiği üzere Allah yok olanı (ma'dûm) yokluğunda yok olarak, var olanı da varlığı halinde var olarak bilmektedir.⁷⁸ Zaten Allah'ın ilminin ma'dûmu kapsamadığı iddiası, muhkem fiillerin ondan cehalet halinde sadır olduğunu imlemektedir. Zira alemi yoktan ve benzersiz bir şekilde yaratan Allah bu kabule göre yarattıklarının bilgisine yaratmadan evvel sahip değildir. Oysa failin cahili olduğu fiili gerçekleştirmesi şeklindeki bir iddianın imkansızlığı aklen aşikardır.⁷⁹

Allah'ta mevcudiyetine işaret edilen ilim sıfatı farklı şekillerde delillendirilmiştir. İlk olarak Allah'tan muhkem, kusursuz ve tam fiillerin sadır oluşu onun ilmine delil olarak gösterilmiştir.⁸⁰ Bunun için hiç şüphe yok ki alemin Allah'ın yaratması olduğu kabul

⁷³ Başkaca ilim tarifleri ve konuya ilişkin tartışmalar için bk. Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 130; Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2021), 1/156-177.

⁷⁴ Sübhani, *el-Îlâhiyyât*, 1/107-110.

⁷⁵ Beyza Nur Çavuş, "Şihâbüddîn es-Sühreverdî'de Husûlî ve Huzûrî Bilgi Açısından Bilgiyi Temellendirmede Kendilik Bilgisinin Rolü", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* XXII/2 (2022), 954-966.

⁷⁶ Allah'ın bilmesi, işitmesi ve görmesi onda duyu ve organların varlığını ihsan etmektedir. Bununla birlikte Allah hakkında bunun muhal olduğu ortadadır. Bu sebeple onun semi' olmasından kasıt duyulur bilmesi, basir olmasından maksat da görümleri bilmesi anlamını ifade etmektedir. Şeyh Müfid, *Evâilü'l-Makâlât*, 21.

⁷⁷ Cehm b. Safvan (ö. 128/745-46) ve Hişam b. Amr el-Fuvati (ö. 218/833'ten önce) Allah'ın ilminin maduma taalluk etmediğini iddia etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Şeyh Müfid, *Evâilü'l-Makâlât*, 21-22.

⁷⁸ Ebü'l-Hasen Nûrüdîn Ali el-Kârî, *Şerhu Kitabi'l-Fıkhi'l-Ekber* (Lübnan: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2016), 72-74.

⁷⁹ Neseî, *Tabsiratü'l Edille fî Usuli'd-Din*, 2/258.

⁸⁰ İbn Bâbeveyh, *el-İ'tikadât*, 123; Suyûrî, *en-Nâfi' Yevme'l-Haşr fî Şerhi'l-Bâbi'l-Hâdi Aşer*, 12.

edilmelidir. Neticesinde alemdeki birbirine zıt fiillerin varlığı Allah'ın muhtar olduğunu gösterir ki her muhtar da alimdir. Çünkü farklı fiiller arasından seçmek suretiyle eylemlerde ihtiyar sahibi olmak gerçekleştirilen fiile yönelik bir kastın varlığına işaret eder. Bir fiili kasten gerçekleştirmek için de hiç şüphesiz ona ilişkin bilgiye sahip olmak elzemdır.⁸¹ Nitekim bir işin veya eylemin cahili olan kimsenin söz konusu fiili gerçekleştirmesi beklenemez. Yazı yazmayı bilmeyenin hattat olması, eğitimini almamış birinin cerrahlık yapması bu minvalde verilebilecek örneklerden bazısıdır. Bununla birlikte bütün çeşitliliğine rağmen alemde süregiden ahenk ve intizam da Allah'ın alim olduğunu göstermektedir.⁸²

Kudret ve ilim vasıflarının ispatının zaruri neticesi Allah'ın hayat sahibi olmasıdır. Zira hayat sahibi olmayan bir kimsenin kudret ve ilim gibi sıfatlarla nitelenmesinin imkansızlığı ortadadır.⁸³ Zaten mütekellimler nezdinde Allah'ın canlılığına dair herhangi bir ihtilaftan bahsetmek de mümkün değildir. Bununla birlikte hayat sıfatının farklı yorumlarına rastlanabilir. Bu bağlamda Ebu'l Hüseyin el-Basrî (ö. 436/1044) ve filozoflar hayat vasfını kudret ve ilim sıfatlarıyla nitelenebilme sıhhati olarak anlamlandırmışlardır. Öte yandan Eş'âri kelamcılar hayatı bu sıhhatten öte, Allah'ın zatına zait bir sıfat olarak izah etmişlerdir. Şîi mütekellimler ise “asıl olan zait hususların ademidir”⁸⁴ ilkesinden hareketle zikredilen görüşlerden ilkini benimsemiştir.⁸⁵

İlahi zatın işitme ve görme vasıflarına sahip olduğu kelamcılar arasında müsellemdir. Bu iki vasfın Allah'ta varlığı kabul edilmişse de manalarına ilişkin farklı izah biçimleri geliştirilmiştir. İslam filozofları, Ebu'l Hüseyin el-Basrî ve Ebu'l Kâsım el-Kâ'bî (ö. 319/931)söz konusu sıfatları Allah'ın görülür ve duyulur aleme dair ilmi olarak kabul

⁸¹ Suyûrî, *en-Nâfi' Yevme'l-Haşr fî Şerhi'l-Bâbi'l-Hâdi Aşer*, 12.

⁸² Allah'ın ilim sıfatına matuf itirazlara ve bu itirazların cevaplarına erişmek için bk Tûsî, *Telhisu'l-Muhassal*, 277-280; Sübhani, *el-İlâhiyyât*, 1/123-128.

⁸³ Cemâlüddîn el-Hasen İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Keşfü'l-Fevâid fî Şerhi Kavâidi'l-Akâid*, thk. Şeyh Hasen Mekki Âmilî (Beyrut: Daru's-Safvet, 1993), 177.

⁸⁴ “الأصل عدم الزائد” şeklinde geçmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Suyûrî, *en-Nâfi' Yevme'l-Haşr fî Şerhi'l-Bâbi'l-Hâdi Aşer*, 14.

⁸⁵ Ayrıntılı bilgi için bk. İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Keşfü'l-Fevâid fî Şerhi Kavâidi'l-Akâid*, 185-187; Suyûrî, *en-Nâfi' Yevme'l-Haşr fî Şerhi'l-Bâbi'l-Hâdi Aşer*, 14; Tûsî, *Telhisu'l-Muhassal*, 281.

etmişlerdir.⁸⁶ Öte yandan Eş'ârî kelamcılar mezkûr niteliklerin Allah'ın ilminden ayrı iki sıfat olduğunu iddia etmişlerdir. Onlara göre Allah'ın hayat sahibi olduğu ispat edilince o işitme ve görme sıfatlarıyla da vasıflandırılabilir. Çünkü canlıların bu iki sıfatla nitelenmesi mümkündür. Bu durumda bir canlı ya bu sıfatlarla ya da zıtları ile tavsif edilir. Ancak işitme ve görme sıfatlarının zıttı eksiklik ifade edeceği için Allah'ın bu sıfatlara sahip olduğu kabul edilmelidir.⁸⁷ Öte yandan Şî' kelamcılar Allah'ın işitmesi ve görmesi hususunda ilk görüşü benimsemişlerdir.⁸⁸ Buna göre mevzubahis sıfatların ilahi zata atfedilmesine sebep akli kıyaslar olmayıp Allah'ın bizzat kendisini bu şekilde nitelemesidir. Bununla birlikte işitme ve görme vasıflarının Allah'a izafe edilmesi Allah'ın göz, kulak gibi duyu organlarına ihtiyacını hissettirmektedir. Allah için duyulardan ve duyu idraklerinden söz etmek ise muhaldir. Hal böyleyken bu sıfatların ilahi zatın uluhiyetine zarar vermeyecek şekilde tevili gerekir. Sonuç olarak Allah'ın duyup görmesinden maksat duyulur ve görülörlere dair ilmidir.⁸⁹

Hiç şüphe yok ki kendisinden fiiller sadır olan bir failin yapıp etmelerinde irade sahibi olması kemal ifade ederken mecbur olması ise noksanlık anlamına gelmektedir.⁹⁰ Allah'ın da her türlü kemal sıfatla muttasıf olduğu göz önünde bulundurulduğunda fiillerinde irade

⁸⁶ Tûsî, *Telhisu'l-Muhassal*, 287.

⁸⁷ Ebü'l-Feth Tâcüddîn Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm fi 'İlmi'l-Kelâm* (Kahire: Mektebetü's-Sekafeti'd-Diniyye, 2009), 330-331. Bu temellendirme biçimine bazı itirazlar yöneltilmiştir. Bu itirazlardan ilkinde göre bir sıfatla nitelenmeyen şey o sıfatın zıttı ile vasıflanmak zorunda değildir. Sözelimi şeffaf ne siyahlıkla ne de zıttı ile vasıflanır. Bu sebeple bir sıfatla nitelenemeyen şey onun zıttı ile değil, yokluğuyla nitelenir. Bu noktada görmek ve işitmek sıfatlarına sahip olmayan bir canlı mutlak manada kör ve sağırdır denilemez. Yine de görmek ve işitmek niteliklerinin yokluğu noksanlık ifade ettiği için Allah'ın bu sıfatlarla tavsif edildiği söylenebilir. Bu durumda da dokunma, koklama, tatma duyularının yokluğu da eksiklik ifade ederken bunların Allah için kullanılmaması dikkat çekicidir. Bu temellendirme biçimine yöneltilen ikinci itiraza göre bu vasıfların yokluğu şahitte noksanlık ifade etse de gaip için aynısı söylenemez. Örneğin bizim için güzel yaratılış bir kemal, yokluğu da noksanlık ifade ederken gaip için aynını ifade etmek mümkün değildir. Detaylı bilgiye erişmek için bk. Tûsî, *Telhisu'l-Muhassal*, 289; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Keşfü'l-Fevâid fi Şerhi Kavâidi'l-Akâid*, 186.

⁸⁸ Şîa tarafından benimsenen görüş kaynaklarda farklılık göstermektedir. Tûsî, Şîa'nın görüşü olarak Eşari yaklaşımı sunarken Hillî (ö. 726/1325) ve Şeyh Müfid zikredilen yorumlardan ilkinde Şîa'ya mal etmektedir. Mezhep içi tutarlılık göz önünde bulundurulduğunda Hillî ve Şeyh Müfid'in ifadelerinin daha isabetli olduğu söylenebilir. Tûsî, *Telhisu'l-Muhassal*, 287; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Keşfü'l-Fevâid fi Şerhi Kavâidi'l-Akâid*, 187; Şeyh Müfid, *Evâilü'l-Makâlât*, 20-21.

⁸⁹ Şeyh Müfid, *Evâilü'l-Makâlât*, 21.

⁹⁰ Sübhani, *el-İlâhiyyât*, 1/168.

sahibi olduğu kolaylıkla söylenebilir. Onun irade sahibi oluşunun önemli delillerinden biri alemin hudûsudur. Zira alemin yaratıldığı anın öncesinde ya da sonrasında değil de tam olarak o anda meydana getirilmiş olması alemin yaratılışında bir tercihin varlığına işaret etmektedir. Söz konusu tercihi kudret sıfatı ile izaha kavuşturmak mümkün değildir. Çünkü kudret vasfının bütün zaman dilimlerine nispeti birbirine eşittir. Benzer şekilde maluma tabi olması nedeniyle ilim sıfatı da bu tercihe sebep olarak gösterilemez. Böylesi bir kabul nihai kertede devre sebebiyet verecektir.⁹¹ Sonuç olarak alemin yaratılış vaktini tayin ve tahsis eden sıfat Allah'ın iradesidir.⁹² Ayrıca Allah'ın kullarını emir ve nehiylerle mükellef kılması da onun iradesine delalet eder. Mükelleflerin birtakım fiillerin edasıyla başka bazı fiillerin de terkiyle sorumlu tutulması göstermektedir ki emirler ve nehiyeler bir tercihin neticesidir. Buna ilaveten her tercihin irade sahibi bir tercih edici tarafından gerçekleştirildiği bilinmektedir. Hal böyleyken Allah'ın kullarını emirlerle ve nehiyelerle sorumlu kılmasının onun iradesine delil teşkil ettiğini ifade etmek mümkündür.⁹³

İrade, kişide fayda elde etmeye dair doğan inancın ardından meydana gelen meyil olarak tanımlanmıştır.⁹⁴ Mütakellimler arasında Allah'ın irade sahibi oluşuna ilişkin herhangi bir itiraz söz konusu değildir. Ancak, Allah hakkında bu manada bir iradeden bahsetmek mümkün olmadığı⁹⁵ için diğer sıfatlarda olduğu gibi irade sıfatı da farklı

⁹¹ Alemin yaratılışını, yaratıldığı vakte tahsis eden sıfatın ilim olduğu kabul edilirse devr kaçınılmaz olur. Zira ilim maluma tabidir. Ancak böylesi bir kabulde ilim tabi olduğu malumun sebebi olarak kabul edilmektedir. Dolayısıyla ilim aynı anda hem sebep hem de netice olacaktır. Sonuç itibarıyla denilebilir ki bu tercihin sebebi ilim sıfatından başkadır. Cemâlüddîn el-Hasen İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Mi'râcü'l-Yakîn fi Şerhi Nehci'l-Müsterşidin fi Usuli'd-Din*, thk. Tahir Selamî (Irak: Matba'atü Dari'l-Kefil, 1436), 177-178.

⁹² İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Keşfü'l-Fevâid fi Şerhi Kavâidi'l-Akâid*, 189-190; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Mi'râcü'l-Yakîn fi Şerhi Nehci'l-Müsterşidin fi Usuli'd-Din*, 177-178.

⁹³ Suyûrî, *en-Nâfi' Yevme'l-Haşr fi Şerhi'l-Bâbi'l-Hâdi Aşer*, 14.

⁹⁴ "ميل يعقب إعتقاد النفع" şeklinde geçmektedir. Detaylı bilgiye erişmek için bk. Seyyid eş-Şerîf el-Cürânî, *et-Ta'rîfât*, 17.

⁹⁵ Allah, samediyeti gereği hiçbir şeye muhtaç değildir. Hiçbir şeye muhtaç olmayan zatın ise fiillerini fayda gözeterek gerçekleştirilmesi abestir. Onun zatı için fayda ve zarardan, lezzet ve elemden bahsetmek mümkün değildir. Netice itibarıyla Allah'ın iradesi, insanınkinden farklı olup başka bir tanımla tarif edilmelidir. Ayrıntılı bilgi için bk. Ebû Abdillâh Fahrüddîn Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlâhî*, thk. Ahmed Hicazi Sekâ (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987), 3/175.

manalara hamledilmiştir.⁹⁶ Şîî kelamcılara göre Allah'ın iradesi, ilmine zait bir sıfattır. Buna ilaveten Allah'ın fiilleri söz konusu olduğunda irade, fiillerin kendisini; mahlukatın fiilleri konu edildiğinde ise o fillere ilişkin emirleri ifade eder de denilmiştir.⁹⁷

Allah'ın kelam sahibi oluşu kelamcılar tarafından kabul edilegelmiştir. Öte yandan bu vasfa ilişkin öne sürülen görüşler, kelam ilminin temel tartışma sahalarından birini oluşturmuştur.⁹⁸ Bu konuya dair fikir ayrılıklarını dört başlıkta toplamak mümkündür. İşaret edilen tartışmalardan ilki kelam sıfatının sübutuna dair cereyan etmektedir. Eş'arî kelamcılara göre kelam sıfatı akılla,⁹⁹ Mu'tezilî kelamcılara göre nakille sabit olmuştur.¹⁰⁰ Şîî mütekellimler de akli delillerin eksikliği sebebiyle Mu'tezilî görüşün doğruluğuna kanaat getirmişlerdir.¹⁰¹ Kelam ekollerinin ihtilaf ettiği hususların ikincisi Allah'ın kelamının mahiyeti konusudur. Eş'arî kelamcılar, Allah'ın kelamının zatıyla kaim ve kadim bir sıfat olduğunu kabul etmişlerdir. Ayrıca onlar bu kelamın; harflerden veya

⁹⁶ Örneğin Fahreddin Razi (ö. 606/1210) iradeyi, mecburiyet olmaksızın mümkün olan bir hususta iki taraftan birini tercih etmeyi gerektiren sıfat şeklinde tarif etmiştir. Ebü'l-Hüseyn el-Basri'ye göre iradenin anlamı Allah'ın fiilde bulunan ve yaratmaya sevk eden maslahatı bilmesidir. Bunun yanı sıra Hüseyin b. Muhammed en-Neccar'a (ö. 230/845 civarı) göre Allah'ın irade sahibi olması onun mağlup ve mecbur olmamasıdır. Tûsî, *Telhisu'l-Muhassal*, 281.

⁹⁷ Şeyh Müfid, *Evâilü'l-Makâlât*, 19.

⁹⁸ Kelam sıfatına ilişkin öne sürülen fikirler Kuran'a da şamil olduğu için esaslı ayrışmaların temelini oluşturmuştur. Kelam tarihinde önemli bir dönemeç olarak gösterilmesi mümkün Halku'l-Kur'an tartışmaları ve mihne olayları, kelam sıfatı ile yakın irtibatlıdır. Ayrıntılı bilgi için bk. Safrudin Ediwibowo, "The Debates of The Createdness of The Qur'an and Its Impact to The Methodology of Qur'anic Interpretation", *Ulumuna Journal of Islamic Studies* 2/19 (Aralık 2015), 353-388; Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of the Kalam* (Londra: Harvard University Press, 1976), 235-303; Kamil Güneş, "Mu'tezilî Düşüncede Kur'an'ın Yaratılmışlığıyla İlgili Belirlenen Akli Çerçeve ve Bunun Bilimsel Değeri", *Marife* 1/2 (2001), 73-98.

⁹⁹ Kelam sıfatının temellendirilmesi için yürütülen akli istidlallere detaylı erişebilmek için bk. Ebü'l-Hasan Eş'arî, *El-Lüma' fi'r-red 'alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida*, thk. Hasan Şâfiû (Mısır: Daru'l-Hukemai li'n-Neşri, 2021), 127-134.

¹⁰⁰ Bakara/253, Nisa/164, Araf/143, Şura/51 zikredilen ayetlerdendir. es-Sübhani, *el-İlâhiyyât*, 1/191; Allah'ın kelam sıfatının kelamullah ile ispat edilmesi devri gerektirir, eleştirisi karşısında Mu'tezilî kelamcılar birtakım cevaplar üretmişlerdir. Buna göre Kur'an-ı Kerim, Allah'ın mütekellim oluşuna delil değildir. Bilakis bunun delili nübüvvetin ispatı ve nebinin sıdkıdır. Ancak, peygamberin doğruluğu, Allah'ın onu tasdikine bağlıdır. Çünkü bunu bilmenin ondan başka yolu yoktur. Öyleyse peygamberin doğruluğu Allah'ın sözüne dayalıdır. Şu halde konuşmanın Allah'a nispetinin, peygamberin doğruluğuyla ispatı kısır döngüdür şeklinde itiraz edilmiştir. Buna da nübüvvetin, Allah'ın bildirmesinden başka bir yolla ispat edilebileceği şeklinde cevap verilmiştir. Nübüvvet mucizeyle sabit olunca da Allah'ın mütekellim oluşu nebinin bildirmesiyle ispatlanabilir ki bu da devri gerekli kılmaz. Ayrıntılı bilgi için bk. İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Mi'râcü'l-Yakîn fi Şerhi Nehci'l-Müsterşidin fi Usuli'd-Din*, 182.

¹⁰¹ Suyûrî, *en-Nâfi' Yevme'l-Haşr fi Şerhi'l-Bâbi'l-Hâdi Aşer*, 16.

seslerden müteşekkil olmadığını ifade etmişlerdir. Yine onlara göre bu kelam; emir, nehiy ya da haber nevinden bir kelam da değildir.¹⁰² Öte yandan Mu'tezilî mütekellimlere göre kelam sıfatı Allah'ın zatıyla kaim olmayıp zâtı haricinde levh-i mahfuz gibi bir mahalde yarattığı hâdis bir sıfattır.¹⁰³ Başka bir deyişle Allah'ın mütekellim olmasından murat bir manaya delalet eden lafızları hususi bir mekânda yaratmasıdır; dolayısıyla onun kelamı da seslerden ve harflerden mürekkeptir.¹⁰⁴ Şîî kelamcılar da bu hususta Allah'ın kelamının ezeli olmayıp hâdis olduğunu öne sürerek Mutezile ekolü ile aynı kanaati paylaşmışlardır.¹⁰⁵ Kelam ekollerinin bu hususta ihtilaf ettikleri bir diğer mesele kelam sıfatının ne ile ikame olduğu hususudur. Bu vasfa dair meydana gelen dördüncü ve son ihtilafın konusuysa kelamın ontolojik durumudur. Bu iki ihtilafa dair hususlar zikredilen tartışma konularına mündemiç olduğu için bu iki mesele üzerinde ayrıca durulmayacaktır.

Cemali sıfatlar arasında zikredilerek Allah'a atfedilen son vasıf gınâdır. Gınâ vasfıyla Allah'ın kendinden başkasına ihtiyaç duymaması, duyuların ve aletlerin yardımına muhtaç olmaması kastedilmektedir. Bunun yanında gınâ vasfıyla Allah'tan başka bütün mevcudatın acizlikte ve muhtaç olmada bir oluşuna telmihte bulunmaktadır. Zira mahlukat birbirinden bağımsız kaim olamayacağı gibi işlerinin pek çoğunda birbirinden

¹⁰² Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen İbn Fûrek, *Mücerredü Makalâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Muhammed Süleymanî (Beyrut: Daru'l-Meşrik, 1987), 59.

¹⁰³ Bu takdirde failin Allah değil, mahal sahibi olacağına dair tenkitler yöneltilmiştir. Mu'tezilî kelamcılar fail olmak için fiilin gerçekleştiği mahallin sahibi olmanın şart olmadığını iddia etmişlerdir. Tıpkı zatından başka bir mahalde rızık yaratmasıyla rezzak, nimet vermesiyle mun'im olarak isimlendirilmesi gibi mütekellim olarak da adlandırılır. Bunun yanı sıra İmruülkays tarafından ihdas olunmasa da onun kasidesinden bugün okunanların halen ona izafe edilmesi gibi nebilerin tebliğ ettiği, kitapta okuduğumuz lafızlar da hakiki olarak Allah'a izafe edilir. Ebü'l-Hasen Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 2/369.

¹⁰⁴ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/373-376; Esasında bu yaklaşım Eşari mütekellimler tarafından reddedilmemektedir. Şu var ki onlar buna lafzi kelam adını vermişler ve bu haliyle kelamın hâdis olduğunu ikrar etmişlerdir. Ancak Allah'ın kelamının; ibarelerden başka, zatıyla kaim ve kadim olan nefsi kelam olduğunu ifade etmişlerdir. Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2021), 2/151.

¹⁰⁵ el-Küleynî, *Usulü'l-Kâfi*, 1/78; Tusi, diğer kaynaklardan farklı şekilde Şîa'nın görüşü olarak Eşari yaklaşımı sunmaktadır. İfade ettiğine göre mezhep Allah'ın harflerden ve seslerden oluşan kelam ile mütekellim olmayıp nefsi kelam ile mütekellimdir, görüşündedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Tûsî, *Telhisu'l-Muhassal*, 289, 307-309.

müstağni de kalmaz.¹⁰⁶ Yine bu vasıfla Allah'ın hem zatının hem de sıfatlarının kendinden başka hiçbir şeye ve kimseye ihtiyaç duymayacağı da belirtilmiştir. Çünkü her kim zatında yahut sıfatlarında bir başkasına muhtaç olursa mevcudiyetinde yahut kemalinde de aynı ihtiyacı duyar. Böyle bir durum Allah için tasavvur edilemeyeceğinden onun gınâ vasfına sahip olduğu ikrar edilmelidir.¹⁰⁷ Zaten Allah'a gınâ vasfının atfedilmesi ondan bu niteliğin zıttı olan fakirliğin zatından nefyedilmesidir. Akli temellendirmeleri bu şekilde yapılan gınâ vasfını tarif eden rivayetler de mevcuttur. Akli ve nakli deliller neticesinde gınâ vasfı cemali sıfatların sonuncusu olarak kabul edilmiştir.

Şîa kelamcılarının cemali sıfatlar hususunda ortaya koyduğu nazariyenin Mu'tezilî tasavvurla önemli ölçüde benzeştiği söylenebilir. Bununla birlikte konuya ilişkin yer yer ihtilaflara rastlanmaktadır. Öte yandan Mu'tezile ve Şîa ulemâsı arasındaki yöntem farkı veya anlaşmazlığının daha çok ifade değişikliğinden ibaret olduğu da söylenebilir.¹⁰⁸ Son tahlilde görülmektedir ki Şîa kelamcıları kudret, ilim, hayat, sem', basar, irade, kelam ve gınâyı cemali sıfatlar arasında zikretmişlerdir. Cemali sıfatlar ile de Allah'ın zatını ve zatının gereklerini tarif etmişlerdir. Öte yandan tanrı tasavvuru oluşturulurken takip edilen ikinci bir yöntem daha vardır. Bu yöntemde ise tanrı ne olmadığı¹⁰⁹ üzerinden tarif edilir ki sıfatlar tasnifindeki selbi sıfatlar buna karşılık gelmektedir. Sonuç olarak Şîa kelamcılarının tanrı tasavvuruna vakıf olabilmek için selbi sıfatlara olan ihtiyaç izahtan varestedir. Bu sebepten hareketle çalışmamızın bir sonraki bölümünde Şîi mütekellimlerinin selbi sıfat telakkileri ele alınacaktır.

2.3. Selbi/Celali Sıfatlar

¹⁰⁶ Şeyh Sadûk İbn Bâbeveyh, *et-Tevhîd*, thk. Haşim Hüseyini Tahrani (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslami, 1430), 203.

¹⁰⁷ İbn Bâbeveyh, *el-İ'tikadât*, 28.

¹⁰⁸ Çelebi, "Sıfat", 37/5.

¹⁰⁹ Negatif teoloji, temel olarak tanrının ne olmadığı bilinebileceği iddiasındadır. Bu sebeple tanrıyı olumsuzlama üzerinden tanımlar. Ayrıntılı bilgi için bk. William Franke - Chanca Brandon Woods, "Negative Theology", *Encyclopedia of Sciences and Religions*, ed. Anne Runehov - Lluís Oviedo (New York: Springer Reference, ts.), 1443-1450.

Vacibu'l-vücut olan Allah'ın her türlü eksiklikten tenzih edilmesi gerekmektedir. Aksi takdirde rububiyeti ve uluhiyetiyle bağdaşmayacak vasıfların ona izafesi söz konusu olabilir. Bu sebeple kelam ekolleri selbi sıfatlarla Allah'ı bu gibi vasıflardan tenzih etmişlerdir. Bu hususta söylem ve tasnif farklılıklarına rağmen ortak çabanın vacip varlıkla, mümkün varlıklar arasındaki farkın tespiti olduğu söylenebilir.¹¹⁰ Bu bağlamda Şîi mütekellimler celali sıfatları yedi maddede toplamışlardır ki buna göre Allah cisim, cevher ve araz değildir, o görülemez, bir mekânda bulunmaz, başkasına hulûl etmez ve başka bir varlıkla birleşmez.¹¹¹

Celali sıfatlar arasında zikredilmesi gereken vasıflardan ilki Allah'ın cisim olmayışıdır. Şaz görüşler¹¹² bir kenara bırakıldığı takdirde Müslümanlar arasında bu görüş üzerinde fikir birliğinin bulunduğu söylenebilir. Cisim; cevherlerden mürekkep olan uzunluk, genişlik ve derinlik hususiyetlerine sahip varlık şeklinde tarif edilmiştir.¹¹³ Şu takdirde cisimlerin cüzlerden oluştuğunu ifade etmek mümkündür. Hal böyleyken Allah'ın cisim olduğunu iddia etmek, onun parçalarına ihtiyaç duyacağını da kabul etmeyi gerektirir. Oysa varlığını devam ettirebilmek için bir başkasına muhtaç olan mümkün varlıktır. Mümkün bir varlığın yaratıcı olması teselsüle sebep olacaktır ve dolayısıyla Allah'ın cisim olması imkansızdır.¹¹⁴ Yine bilinmektedir ki cisimler, hareket ve sükundan

¹¹⁰ Allah'ın zatına layık olmayan vasıfların tek tek sayılması mümkün değildir. Öte yandan selbi sıfatların hepsi “muhafeftün li'l-havadis” sıfatına irca edilebilir. Bununla birlikte Allah'ı, varlıkları mümkün olan mahlukattan ayıran en önemli vasfı, onun varlığının zorunlu olmasıdır. Şu takdirde vacibu'l-vücut olan zati, yaratmış olduğu şeylere hiçbir şekilde benzetmek mümkün değildir. Ayrıntılı bilgi için bk. Mevlüt Özler, *İslam Düşüncesinde Tevhid* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016), 124.

¹¹¹ Kaynaklara bakıldığı zaman eserlerin celali sıfatlarda farklılık gösterdiği fark edilmektedir. Örneğin metinde belirtilen sıfatların yanında elem ve lezzetin Allah için imkânsız olması, Allah'ın herhangi bir cihette olmaması, hallerin ve sıfatların onda bulunmaması gibi başkaca başlıklar da açılmıştır. Tûsî, *Telhisu'l-Muhassal*, 257-269; Suyûrî, *en-Nâfi' Yevme'l-Haşr fî Şerhi'l-Bâbi'l-Hâdi Aşer*, 18-23; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Keşfü'l-Fevâid fi Şerhi Kavâidi'l-Akâid*, 213-223; Sübhani, *el-İlâhiyyât*, 1/109-112.

¹¹² Örnek vermek gerekirse Haşviyye olarak isimlendirilen grubu burada zikredebiliriz ki onların antropomorfist tanrı anlayışına sahip olduğu görülmektedir. Ahmed el-Huceymi (ö. ?) ve Davud el-Cevâribî'den (ö. III./IX. yüzyılın başları) menkul rivayetlerde Allah'a cismaniyet ve muhtelif organlar atfedilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Şehristânî, *El-Milel ve'n-Nihal*, 1993, 1/120-121; Ramazan Altıntaş, “Haşviyye'nin Doğuşu ve Kelami Görüşleri”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (Aralık 1999), 14.

¹¹³ Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 69.

¹¹⁴ Sübhani, *el-İlâhiyyât*, 1/110.

hali kalamaz.¹¹⁵ Hareket ve sükûn hâdis olduğu için Allah'ın bu iki vasıfla nitelendirilmesi düşünülemez. Zira hâdislere bir şekilde taalluk eden varlık da hâdistir.¹¹⁶ Bunlara ilaveten cisimlerin varlıklarını sürdürebilmek için bir mahalle ihtiyaç duydukları söylenmelidir. Allah'ın da cisim olduğu kabul edilirse onun da bir mekâna ihtiyaç duyduğu ikrar edilmiş olur. Bu durumda söz konusu mahallin zorunlu olarak kadim ya da hâdis olduğu düşünülebilir. Mahallin, Allah'la birlikte kadim olduğu kabulü kişiyi taaddüd-i kudemâya götürür ki bunun yanlışlığı ortadadır. Öte yandan mahallin hâdis ve dolayısıyla mümkün varlık olduğu kabul edilebilir. Bu durumda da Allah'ın varlığını sürdürmek için ihtiyaç duyduğu mahalli sonradan yarattığı iddia edilmiş olur.¹¹⁷ Böylesi bir iddianın ise devre sebebiyet vereceği de ortadadır. Çünkü savunulan iddiaya göre Allah varlığını devam ettirebilmek için mahalle, mahal de meydana gelebilmek için Allah'a muhtaçtır. Bununla birlikte Allah'ın cevher ve araz olmamasına da benzer deliller öne sürüleceği için bu iki vasıftan ayrıca bahsedilmeyecektir.

Celali sıfatlardan bir diğeri de Allah'ın görülemeyeceği üzerinedir. Bu husus rü'yetullah¹¹⁸ tabiri ile terimleşmiş ve kelam ekolleri arasında önemli ihtilafların meydana geldiği bir mevzu olagelmıştır. Bu konuda İslam filozofları ve Mu'tezilîler Allah'ın görülemeyeceğini kabul etmişlerdir. Buna karşın Mücessime ve Kerramiye fırkaları ise Allah'ın göz ile görülebileceğini iddia etmişlerdir.¹¹⁹ Eş'arî kelamcılar ise Allah'ın mücerret bir varlık olmasını kabul etmelerine karşın onun görülmesini de imkân sahasında değerlendirmişlerdir.¹²⁰ Ancak Şîa kelamcıları Eş'arî görüşü isabetsiz bularak Mu'tezilî

¹¹⁵ Cisimler, ekvan-ı erbaa'dan hali kalamazlar ki bunlar içtima, iftirak, hareket ve sükundur. Detaylı bilgi için bk. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/181-187; Yusuf Şevki Yavuz, "İslam Kelamında Araz Nazariyesi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5-6 (1993), 73.

¹¹⁶ Kerramiye ekolü Allah'ın zatının hâdislere mahal olabileceğini iddia etmişse de bu görüş reddedilmiştir. Detaylı bilgi için bk. İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Nehcü'l-Hakk ve Keşfü's-Sıdk*, 56; Suyûrî, *en-Nâfi' Yevme'l-Haşr fi Şerhi'l-Bâbi'l-Hâdi Aşer*, 19.

¹¹⁷ Sübhani, *el-İlâhiyyât*, 1/110-111.

¹¹⁸ Temel Yeşilyurt, "Rü'yetullah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008).

¹¹⁹ Suyûrî, *en-Nâfi' Yevme'l-Haşr fi Şerhi'l-Bâbi'l-Hâdi Aşer*, 22.

¹²⁰ İbn Fûrek, *Mücerredü Makalâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 79; el-Hillî, *en-Nâfi'n Yevmi'l-Haşer fi Şerhi'l-Bâbi'l-Hâdi Aşar*, 22; Eşari, "kullar Allah'ı hululsuz ve keyfiyetsiz görecektir" diyerek iki görüş arasında orta bir yol izlemiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Hikmet Mavil, *Ebü'l-Hasan El-Eş'arî'nin Kelâm Sistemi ve Kaynakları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2011), 68.

kanaati benimsemiş, bu konudaki yaklaşımlarını da birtakım delillerle temellendirmişlerdir. Bu delillerden ilkinde göre Allah'ın görülebileceğinin kabulü onun bir cihette olduğunu ikrar etmeyi gerektirir.¹²¹ Oysa bir cihette bulunabilmenin şartıysa cisim olmaktır ki daha önce geçtiği üzere cisim olmak Allah için muhaldir.¹²² Yine bilinmektedir ki görme eylemi gerçekleştiği zaman bir cismin ya tamamı ya da bir kısmı görülür. Görülen nesnenin, görme sahasının sınırları içerisinde olması halinde tamamı müşahede edilir. Öte yandan kendisine bakıldığı zaman bir kısmı müşahede edilen nesne de cüzlerden oluşmaktadır. Şu hâlde her iki durum da Allah için imkansızdır ve bu sebeple o görülemez.¹²³ Şîî mütekellimler akli önermelerin yanında kendi görüşlerini tasdik edecek nakli delillerden¹²⁴ de istifade etmişlerdir. Hz. Musa'nın Allah'ı görme talebine geleceği de kesin olarak nefyederek şekilde “لن” harf-i ceri ile cevap verilmesi¹²⁵ bu minvalde örnek olarak verilebilir. Buna ilaveten Allah, Kur'an-ı Kerim'de rü'yeti zatından nefyederek kendini methetmiştir.¹²⁶ Şu hâlde Allah'ın zatında rü'yetin gerçekleşmesi noksanlık ifade edecektir ki o her türlü eksiklikten uzaktır.¹²⁷ Buna binaen rü'yet Allah'ın zatından nefyedilerek celali sıfatlar arasında zikredilmiştir. Bununla birlikte Allah'ın bir mekânda bulunmaması da benzer deliller ile temellendirildiği için ayrıca işlenmeyecek olup onun başkasına hulul etmeyeceği konusu ele alınacaktır.

Allah'tan nefyedilen bir vasıf daha vardır ki buna göre Allah bir başkasına hulul etmez. Çünkü, Allah'ın bir başka varlığa hulul ettiği iddiası onun zatiyla bağdaşmayacak

¹²¹ Çünkü görme fiilinin tahakkuk edebilmesi için fail ile nesnenin karşılıklı olması gerekir. Karşılıklı olmak bir cihette olmayı gerektirir. Bir cihette olan her şey de bir mekânda bulunması hasebiyle cevherlerden ve arazlardan oluşur. Dolayısıyla her mekânda bulunan cisimdir. Allah hakkında cisim denemez, bu sebeple Allah görülemez. Ayrıntılı bilgi için bk. Suyûrî, *en-Nâfi' Yevme'l-Haşr fî Şerhi'l-Bâbi'l-Hâdi Aşer*, 22.

¹²² Eşarilere göre görülebilir olmanın şartı cisim olmak değil, mevcut olmaktır. Şu durumda onlara göre Allah var olduğu için görülebilir. Allah'ın görülebileceğini temellendiren bu gibi akli ve nakli delillerin detayları ve iddialara verilen cevaplara erişmek için bk. İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Mi'râcü'l-Yakîn fî Şerhi Nehci'l-Müsterşidin fî Usuli'd-Din*, 210-213; Tûsî, *Telhisu'l-Muhassal*, 222-223.

¹²³ Bu hususta ileri sürülen başkaca deliller için bk. Sübhani, *el-İlâhiyyât*, 1/127-128.

¹²⁴ Rü'yetullah'a ilişkin rivayetlere erişmek için bk. İbn Bâbeveyh, *et-Tevhîd*, 104-119.

¹²⁵ A'raf / 143.

¹²⁶ En'âm / 103.

¹²⁷ İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Mi'râcü'l-Yakîn fî Şerhi Nehci'l-Müsterşidin fî Usuli'd-Din*, 210.

bazı mahzurları beraberinde getirir.¹²⁸ Buna göre Allah'ın bir başka varlığa hululü ya vaciptir yahut mümkündür. Allah'ın söz konusu bu varlığa hulul etmeye mecbur olması onun kendinden başka bir varlığa ihtiyaç duyduğunu da ifade eder. Bilindiği üzere her muhtaç olan da mümkündür.¹²⁹ Şu takdirde Allah'ın mümkün varlık olduğu neticesi ile karşılaşılır ki varılan sonuç, teorinin ön kabulleri ile çelişir. Ayrıca, mümkün varlıkların cevher ve arazlardan mürekkep olduğu bilinmektedir. Yine, Allah'ın bir başka varlığa hululü vacip işlerden ise bu durum ya Allah'ın hâdis olmasını yahut hulul ettiği mahallin de zatıyla birlikte kadim olmasını gerektirir. Bununla birlikte hululün mümkün olduğu varsayımı da Allah için söz konusu edilemez. Bu iddianın gereğince de eğer Allah bir mahalle hulul etmeye mecbur değilse bu durumda söz konusu eylem ve mahalden müstağnidir. Oysa, Şîî kelmecılara göre Allah'ın müstağni olduğu bir eylemi yapması muhaldir. Buradan hareketle Allah için hululün her halükârda muhal olduğu iddia edilebilir.¹³⁰

Şîa kelmecıları celali sıfatların sonuncusuna Allah'ın bir başkası ile birleşmesi imkansızdır diyerek işaret etmişlerdir. İttihat, iki farklı varlığın birleşerek bir başka üçüncü varlığa dönüşmeleri şeklinde tarif edilmiştir.¹³¹ Bununla birlikte ittihat hem mecazen hem de gerçek anlamıyla kullanılabilir. Sözelimi, “su, hava oldu” ibaresi ittihadın mecazi kullanımına bir örnektir. Zira su, su olma hüviyetini yitirmiş ve hava

¹²⁸ “Allah'ın belirli bir varlığa hulul etmesi mümkün değildir. Zira hulul bir varlığa tahsis edilmeyi, başkasına muhtaç olmayı, bir yerde ve yönde bulunmayı, parçalara bölünmeyi, başka bir nesneye bitişip onunla tek varlık haline gelmeyi, yapısal değişmeyi ve aşağı varlıklara intikal etmeyi gerektirir. Bütün bunlar hâdis olan ve maddeden ibaret bulunan mevcutlara ait özellikler olup hulul eden varlığın araz, cevher veya cisim olmasını gerektirir. Halbuki Allah Teâlâ vâcibü'l-vücûd olup mümkün veya hâdis değildir, madde üstü yetkin bir varlıktır, cevher yahut da araz olmaktan ve bunlara ait nitelikler taşımaktan münezzehtir.” Ayrıntılı bilgi için bk. Kürşat Demirci, “Hulul”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998).

¹²⁹ Sübhani, *el-İlâhiyyât*, 1/111.

¹³⁰ Kaynaklarda hulul inancı Hristiyanlar ve mutasavvıflara atfedilmektedir. Tûsî, *Telhisu'l-Muhassal*, 260-262; el-Hillî, *en-Nâfîn Yevmi'l-Haşer fi Şerhi'l-Bâbi'l-Hâdi Aşar*, 20; Bağdadi (ö. 429/1037-38) eserinde el-Hululiyeye başlığını bu görüşe sahip firkalara hasretmiştir. Sebeiyye, Hallaciyye ilgili bölümde adı geçen firkalardan bazısıdır. Abdülkahir Bağdadi, *el-Fark beyne'l-Fırak* (Kahire: Dârü't-Tevfikıyye li't-Türâs, 2010), 177-183; Celali sıfatlar içerisinde her ne kadar Allah'ın hulul etmeyeceği belirtilse de kimi gulat Şîî firkaları bu görüşü benimsemiştir. Örneğin; Dürziler, Fatimi halifesi Hâkim Biemrillah (ö. 411/1021) için bu iddiayı öne sürmüştür. Ayrıntılı bilgi için bk. Philip Hitti, *The Origins of The Druze People and Religion* (New York: Columbia University Press, 1928), 26-31.

¹³¹ “صيرورة شيتين شيئا آخر” şeklinde de tarif edilmiştir. Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 10.

suretiyle nitelenmiştir. Örnekteki haliyle ittihadın Allah haricindeki varlıklar için kullanımı mümkündür.¹³² Hakiki anlamıyla ittihattan kasıt iki farklı varlığın birleşerek üçüncü bir varlık halini almasıdır. Ancak bu manasıyla ittihadın butlanı zorunludur. Şayet varlıklar ittihat ettikten sonra oldukları hal üzere kalıyorsa, bir başka deyişle iki varlıktan da hala bahsedilebiliyorsa, ittihat gerçekleşmemiş olur. Öte yandan eğer ittihat neticesinde varlıklardan biri kaybolup öteki varlığını koruyorsa benzer şekilde ittihat gerçekleşmez. Çünkü madum ile mevcudun ittihadı mümkün değildir. Son bir durum söz konusu olabilir ki buna göre her iki varlık da mevcudiyetini yitirir ve üçüncü başka bir varlık meydana gelir. Ancak bu haliyle de her ikisinin de yok edilip başka bir varlığın meydana getirilmesi söz konusu olur, dolayısıyla yine ittihattan bahsedilemez.¹³³ Buradan anlaşılacağı üzere hakiki anlamda ittihat haddizatında imkansızdır. Son tahlilde mecazi anlamıyla da gerçek kullanımıyla da Allah'ın bir başkası ile birleşmesinin mümkün olmadığı söylenebilir.

Mücerret bir varlık olması sebebiyle Allah'ın zatı insanlar tarafından mutlak suretle kavranamaz.¹³⁴ Şu takdirde onu bilmenin yegâne yolu onun kendisini bildirdiği isim ve

¹³² Allah'ın başkalarından etkilenmesi ve başkalarının parçası haline gelmesi; ayrıca keвне ve fesada uğraması imkansızdır, bu sebeple mecazen ittihat ona atfedilemez. Öte yandan hakiki manasıyla ittihat haddizatında imkansızdır. Dolayısıyla her iki haliyle de Allah için ittihat tasavvur edilemez. Ayrıntılı bilgi için bk. İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Keşfü'l-Fevâid fi Şerhi Kavâidi'l-Akâid*, 224.

¹³³ Suyûri, *en-Nâfi' Yevme'l-Haşr fi Şerhi'l-Bâbi'l-Hâdi Aşer*, 21.

¹³⁴ Razi (ö. 606/1210) Allah'ın zatının bilinmemesini dört hususla temellendirmiştir. Bunlardan ilki, tanımın gereği olan tasavvur ve tasdik üzerine bina edilmiştir. Buna göre bir hükümden (tasdik) önce konunun (mevzu) ve yüklem (mahmul) bilgisi (tasavvur) gereklidir. Oysa Allah'a ilişkin böyle bir bilgiye sahip olunmadığı için onun tanımı yapılamaz. Tanımı yapılamayan şeyin özünün bilindiği de iddia edilemez. İkinci önerme de benzer şekilde tanım üzerinden temellendirilmiştir. Olası bir sıfatlarının bilinmesiyle zatının da bilindiği iddiasına karşı zat ve sıfatlar arasındaki ayrıma dikkat çekilmiştir. Üçüncü temellendirme biçimine göre insanların tanrıya dair mutlaka bir bilgisi vardır. Bu bilgi ancak üç türlü olabilir. Bunlardan ilki tanrının zatının, tanrı sayesinde bilinmesidir ki bu bilgi onun özünün bilindiği anlamına gelmektedir. Bu tür bilginin imkansızlığı ilk maddede temellendirilmiştir. Tanrıya dair oluşabilecek ikinci tür bilgi onun sıfatlarının zatı ile olan ilişkisi bakımından değil de bizzat kendisinden dolayı bilinmesidir. Ancak bu tür bilgi onun zatına dair herhangi bir şey ifade etmez. Örneğin bilginin özelliklerini anlamak bilgiyi tanrının bir sıfatı olarak algılamaktan başkadır. Üçüncü ve son duruma göre ise sıfatları onun zatıyla olan ilişkileri bakımından bilmektir ki bu tür bilgi onun zatına dair bir bilgiyi ifade etse de zatının künhüne vakıf olmayı sağlamaz. Dört hususun sonuncusu ise tanrının kendi kendine var olan bir cevher oluşuna ilişkindir. Bu bilginin zatın bilgisini verip vermediği üzerinde tartışma sürdürülmüştür. Ayrıntılı bilgi için bk. Binyamin Abrahamov, "Fahr al-Din al-Razi on the Knowability of God's Essence and Attributes", *Arabica* 49/2 (Nisan 2002), 230.

sıfatlarını bilmektir.¹³⁵ Bu bağlamda bilinen ilk husus gereğince Allah her türlü kemalle muttasıf ve bütün eksikliklerden münezzehtir. Binaenaleyh İslam alimleri de Allah'ın mükemmelliğini muhafaza ederken ilahi zata yaşaymayacak vasıfları da ondan defetmek için sıfatlar nazariyesini ispat ve tenzih arasında kurgulamışlardır.¹³⁶ Şîa kelamcılarının sıfat telakkisinin de celali ve cemali olarak ikili bir yapı göstermesi de benzer anlayışın bir yansımasıdır denebilir. Bu bağlamda Şîi mütekellimler Allah'a kudret, ilim, hayat, sem', basar, irade, kelim ve ginâ vasıflarını atfederek onun kemalini tahkim etmişlerdir. Aynı zamanda Allah cisim, cevher ve araz değildir, o görülemez, bir mekânda bulunmaz, başkasına hulûl etmez ve başka bir varlıkla birleşmez, ilkeleriyle de onu eksikliklerden tenzih etmişlerdir.

3. İmamet Nazariyesi ve Tanrı Tasavvuru ile Bağdaşmayan Olaylar

Kelam, kat'i deliller kullanmak suretiyle muhaliflerin ilzamlarını reddetmeye ve akaid-i diniyyeyi ispat etmeye yarayan ilim olarak tarif edilmiştir.¹³⁷ Tanımın kelam ekollerinin hepsini kuşattığı düşünüldüğünde kelamcılarının bütün söylem ve usul farklılıklarına rağmen ortak bir zeminde müşterek bir maksatla faaliyet gösterdiklerini ifade etmek mümkündür. Bununla birlikte hiç şüphe yok ki işaret edilen farklılıklar neticesinde kelamcılar ekollere ayrıışmışlardır. Mutezile, Eş'arıyye, Maturidiyye ve Şîa fırkalarını bu bağlamda örnek olarak zikretmek yerinde ve mümkündür. Bu fırkaların teşekkülü kader, iman-amel ilişkisi, ilahi sıfatlar ve imamet gibi bir dizi konu ekseninde gerçekleşmiştir. Sözelimi Şîa'nın bir fırka olarak neşet etmesi, imamet meselesine dayanmaktadır.¹³⁸ Şîi kelamcılar bu konuya ilişkin nas ile tayin ve imamların masumiyeti

¹³⁵ Sübhani, *el-İlâhiyyât*, 1/144.

¹³⁶ Muhammed Hüseyin Tabâtabâi, "The Shi'i View of God", *Shi'ism Doctrines, Thought, and Spirituality* (New York: State University of New York Press, 1988), 116.

¹³⁷ Ebü'l-Fazl Adudüddîn İcî, *el-Mevâkıf fi 'ilmi'l-keâm* (Beyrut: Alemü'l-Kütüb, ts.), 7.

¹³⁸ Şîa'nın doğuşu hakkında hem Şîilerce hem de muhaliflerince birbirinden farklı görüşler beyan edilmiştir. Bu bağlamda Şîiler; ilk Şîi nitelikli ayrıışmaları Hz. Peygamber dönemine kadar götürmüşlerdir. Öte yandan Şîiliğin Hz. Osman döneminde yaşanan karışıklıklarla neticesinde ortaya çıktığı öne sürüldüğü gibi Hz. Ali'nin hilafetiyle doğduğu da dillendirilen iddialar arasındadır. Ayrıntılı bilgi için bk. Hasan Onat, "Şîiliğin Doğuşu Meselesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36/1-2 (01 Haziran 1997), 20-21; Bir başka çalışmada ise Onat, bir hareketin Şîi olarak nitelendirilebilmesi için kurucu bazı fikirlerin bahse

gibi sair kelamcılardan farklı fikirler beyan ederek ayrılmışlardır. Bununla birlikte tarihi süreç içerisinde Şîî nazariye ile bağdaşmayan bazı olaylar tecrübe edildiğinde Şîa kelamcıları fikir-hadise irtibatını tesis edebilmek için imamete dair teorilerini dönüştürmüşlerdir. Şîî mütekellimleri teorilerini dönüştürmeye zorlayan söz konusu olaylar bu bölümün genel temasını oluşturacaktır.

Bu minvalde örnek olarak verilebilecek olayların ilki¹³⁹ ve en önemlisi Cafer es-Sadık (ö. 148/765) döneminde yaşanmıştır. Bilindiği üzere Şîî kelamcılar, imametın nas ile tayin edildiği iddiasını savunmaktadırlar.¹⁴⁰ Bu anlayıştan vasilik düşüncesi neşet etmiş, vasî denildiğinde de Ali ve neslinden gelen on iki imam anlaşılmıştır.¹⁴¹ Cafer es-Sadık da yedinci ve kendisinden sonra gelecek imam olarak büyük oğlu İsmail'e (ö.

konu olan harekette gözlemlenebilmesini gerekli görmüştür. Buna göre Ali b. Ebi Talib'in vasiliği, imametın nass ve tayinle olup onun soyuna tahsisi, vahyin sürekliliği anlayışı ve Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer'in hilafetlerinin meşru olmadığı görüşleri kurucu fikirlerdendir. Bu manasıyla birinci asrın sonlarında ilk Şîî denebilecek bazı fikirlerin bazı ilk tezahürlerine tesadüf edilebileceğini belirtmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Hasan Onat, *Emeviler Devri Şîî Hareketleri ve Günümüz Şîîliği* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2022), 121.

¹³⁹ Bu nitelikteki ilk olayları daha erken döneme dayandıran çalışmalar da mevcuttur. Buna göre Musab b. Zübeyr (ö. 72/691), Muhtar es-Sekafi (ö. 67/687) taraftarlarıyla savaşmaları üzere bir ordu hazırladığında Muhtar es-Sekafi, Ahmet b. Şumayt komutasında otuz bin kişilik karşı güç oluşturmuştur. Hazırladığı bu orduyu da Allah'tan aldığını iddia ettiği vahye istinaden zaferle müjdelemiştir. Ancak Ahmet b. Şumayt komutasındaki ordusu savaşta hezimate uğramıştır. Muharebe sonrasında savaşın sonucunun vadettiği gibi gerçekleşmemesinin sebebi kendisine sorulduğunda o bedâ görüşü ile mukabelede bulunmuştur. Şehristânî, *El-Milel ve'n-Nihal*, 1/171, Nebil Ahmet Hüseyin Cidaye, “Akidetü'l-beda ve mekanetühe'l-akidiyye fi mezhebi'ş-şîati'l-imamiyye”, *Mecelletü'z-Zerka' li'l-buhusi ve'd-dirasati'l-insaniyye* 22/1 (2022), 198; Muhammed Hasan Ribah Buhey, “Akidetü'l-beda: arz ve nakz”, *Mecelletü'l-camiati'l-islamiyye li'l-dirasati'l-islamiyye* 11/3 (2003), 152; Abd b. Iyd b. Süleyman er-Raud, “Mefhumu'l-beda inde's-sünneti ve'l-imamiyyeti min'eş-şîa”, *Mute li'l-buhusi ve'd-dirasat - silsiletü'l-ulumi'l-insaniyyeti ve'l-ictimaiyye* 18/5 (ts.), 249. Bununla birlikte Muhtar'ın imam olmaması onun gelecektekenden verdiği haberlerin mutlak doğru olmasını gerektirmez. Dolayısıyla Şîîler bu olayla imamet nazariyelerinin çeliştiğini inkâr edebilirler. Bir başka deyişle bu olay Şîîler için bir ilzam teşkil etmez.

¹⁴⁰ Tûsî, “Risâletü'l-İmâme”, 1/426-427; Şîî düşüncede imamet inancının tarihi gelişimi dikkate alındığında Cafer es-Sadık'ın ölümüne kadar henüz nass ve tayin fikri geliştirilmemiş, ancak nass ve tayin düşüncesinin nüveleri oluşmuştur. Detaylı bilgi için krş. Veysi Ünverdi, *Mutezile ve İmamet* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020), 83. Bu tespitin doğruluğu kabul edildiğinde Cafer es-Sadık'ın kendisinden sonra oğlunu imam olarak tayin ettiğine dair aktarılan rivayetlerin tekrar değerlendirilmesi gerekmektedir. Şayet bu rivayetler sahih ve dolayısıyla tayin söz konusu ise söz konusu fikrin Cafer es-Sadık'tan önce de uygulanageldiği söylenebilir. Yine bu tespitin doğruluğu kabul edilirse Cafer es-Sadık'ın ölümü sonrası yaşanan ihtilaflarda olası bir dağılmanın önüne geçmek için nass ve tayin fikrinin onun ölümü sonrası tesis edilmiş olması muhtemeldir.

¹⁴¹ Mustafa Öz, “Vasî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012).

138/755-56 [?]) işaret etmiştir. Ne var ki Cafer es-Sadık henüz hayattayken büyük oğlu vefat etmiştir.

Netice itibarıyla ismet sıfatıyla kuşandığı kabul edilen imamın verdiği bilgi yanlışlanmış, tayin ile tespit edildiği iddia edilen imam da imamlık yapmadan vefat etmiştir. Hal böyleyken Cafer es-Sadık'ın ölümü üzerine imametın kime intikal ettiği tartışma konusu olmuştur.¹⁴² Ayrıca imamete ilişkin kurulan teori sarsılmış, fikir-hadise irtibatının yeniden sağlanması için teorinin dönüştürülmesi zorunlu bir hal almıştır.¹⁴³ Bu durumun neticesinde Şîa kelimcileri imamet nazariyelerini bedâ görüşü ile desteklemiş, halihazırda açıklamakta zorlandıkları hususları bu izah biçimi ile yorumlamışlardır. Bu sebeple çalışmanın ikinci bölümü bedâ nazariyesinin izahına tahsis edilip Şîi kelimcilerin bu görüşle neyi kastettikleri ortaya konulacaktır.

¹⁴² Cafer es-Sadık'tan sonra imametın hangi oğluna geçtiği tartışılmış olup bu tartışma Şîa'da esaslı bölünmelere sebep olmuştur. Onun beş oğlunu da ayrı ayrı hak sahibi görüp kendilerini takip eden kimseler olmuş ve her biri kendi imamının haklılığını ortaya koymak için temellendirmelerde bulunmuştur. Ayrıntılı bilgi için bk. Şehristânî, *El-Milel ve'n-Nihal*, 1993, 1/39, 193-200; Mehmet Atalan, *Şîiliğin Farklılaşma Sürecinde Ca'fer es-Sâdık'ın Yeri* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004), 146-153.

¹⁴³ Benzer bir olayın onuncu imam Ali el-Hadi'nin (ö. 254/868) babasının kendisinden sonra imam olarak onu göstermesine karşın babasından önce ölmesiyle tekrar ettiği iddia edilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Cidaye, "Akidetü'l-beda ve mekânethü'l-akidiyye fi mezhebi'ş-şîati'l-imamiyye", 198. Ancak bu bilgi tetkike muhtaç olup, doğrulanamamıştır. Kaldı ki başkaca kaynaklarda bu gibi bir bilgiye rastlanmadığı gibi ölüm tarihleri de önce babası sonra kendisi olacak şekilde verilmiştir.

İKİNCİ BÖLÜM

ŞİA'NIN BEDÂ SAVUNUSU

İslâm fikir tarihinde, itikadî hususlarda ayrışarak kendilerine has telakkilere sahip bulunan gruplar fırka¹⁴⁴ ismiyle anılmıştır. Mu'tezile, Eş'ariyye, Mâturîdiyye ve Şîa bahse konu edilen fırkalar arasında gösterilebilir. İtikadî fırkaların her birini diğerinden ayıran, tartışmaların cereyan ettiği çokça konu olagelmıştır. Bu gibi görüş ayrılıklarına sebep olan konulardan biri de hiç şüphesiz bedâ düşüncesidir. Şîa ile Ehl-i sünnet uleması tarafından farklı endişe ve delillerden hareketle zıt görüşler ileri sürülen bu konuda ilk olarak Şîi alimlerin görüşleri ele alınacaktır. Zira bir mezhebi doğru ve eksiksiz anlamak için öncelikle söz konusu mezhebe mensup kimselerin kendilerini nasıl ifade ettiklerini bilmek gerekmektedir.¹⁴⁵

1. Anlamı İtibarıyla Bedâ

Klasik kelim kitaplarında dil ile yoğun bir etkileşimin olduğunu ifade etmek mümkündür. Öyle ki kelimciler herhangi bir meseleyi ele alırken önce konuya ilişkin terimleri dil bilimcilerin nasıl anlamlandırdıklarını tespit etmişler, sonrasında meseleyi Arap dilindeki kullanımına uygun bir şekilde izah etme yolunu izlemişlerdir.¹⁴⁶ Takip edilen bu yöntem erken dönemden itibaren dil ve düşünce arasındaki irtibatın¹⁴⁷ kelimciler tarafından fark edildiğine delalet etmektedir. Şîa kelimcileri de bir konuya dair fikir üretmeden önce meselenin üzerine bina edildiği terimlerin anlamlarını tespit ederek benzer yöntemi takip etmişlerdir. Bu sebeple bedâ düşüncesinin inşa edildiği zeminin

¹⁴⁴ Bekir Topaloğlu, "Fırka", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996).

¹⁴⁵ Onat, "Şiiliğin Doğuşu Meselesi", 79.

¹⁴⁶ "Kelimcilerin, bu şekilde dilin otoritesine dayalı bir düşünce sistemi inşa etmeleri, ilahî vahyin üzerine indiği anlam dünyasını ön plana çıkarmalarına imkân vermiştir." Mehmet Bulgen, "Klasik Dönem Keliminde Dilin Gücü", *Nazariyat* 5/1 (Nisan 2019), 57.

¹⁴⁷ İşaret edilen çalışmada temel olarak kişilerin düşünce biçimlerinin anadilleri tarafından şekillendiği öne sürülmekte olup zaman algısı üzerinden bu tez ispat edilmeye çalışılmıştır. Buna göre Mandarin dilini konuşanlar zamanı dikey olarak tasavvur ederken İngilizce konuşanlar zamanı yatay bir biçimde anlamaktadırlar. Lera Boroditsky, "Does Language Shape Thought?: Mandarin and English Speakers' Conceptions of Time", *Cognitive Psychology* 43/1 (Ağustos 2001), 18.

doğru kavranması için mevzubahis teorinin üzerine tesis edildiği “bedâ” kelimesi üzerinde durulacaktır.

1.1. Sözlük Anlamı

Klasik ve modern sözlüklerde bedâ kelimesinin müşterek bir anlam üzerine tarif edildiği ifade edilebilir. Söz konusu tariflerin ise daha çok iki anlam üzerine öbeğlendiği tespit edilmektedir. Bununla birlikte her iki mananın da anlamca birbirine yakın olduğunu ifade etmek mümkündür.

Bu tariflerden ilkinde göre bedâ kelimesi “بدء” belirlemek, ortaya çıkmak anlamına gelen “بدو” kökünden türetilmiştir.¹⁴⁸ Dolayısıyla “بدء” kelimesinin “ظهور” sözcüğü ile aynı anlama sahip olduğunu söylemek mümkündür.¹⁴⁹ Buna binaen denilebilir ki bir kimse “أبدى الشيء” cümlesiyle de “أظهره” ifadesiyle de aynı manayı kastetmektedir.¹⁵⁰ Zira her iki ifade tarzıyla da kişi bir şey ortaya çıkardığını belirtmektedir. Sonuç olarak ilk anlamı itibara alındığında bedâ, gizlilik sonrası açığa çıkmayı ifade etmektedir. Nitekim Kâdî Abdülcebâr (ö. 415/1025) da kişiye öncesinde açık olmayan bir halin zuhur etmesi durumunda “بدا له” cümlesinin o kişiye sarf edileceğini söyleyerek bu duruma işaret etmiştir.¹⁵¹ Öte yandan çöldeki yerleşim yerlerini Arapların badiye olarak isimlendirmeleri de bedânın bu anlamıyla irtibatlıdır.¹⁵² Kur’ân-ı Kerîm ve hadis-i şeriflerde¹⁵³ bedâ kelimesi bu anlamıyla pek çok kez kullanılmıştır. Örneğin “De ki: “İçinizdekileri

¹⁴⁸ Ebu’l-Hüseyn İbn Fâris, *Mu’cemu Mekâyisi’l-Luga* (Beyrut: Daru’l-Fikr, 1979), 212; Bu çalışmada kelimenin masdarı farklı olarak “بدا” gösterilmiş, bununla birlikte aynı manaya geldiği belirtilmiştir. Menaf Haydar Alusi, “El-beda’ü ve ehemmiyyetühü fi’l-fikri’l-islami”, *Adabü’l-Kufe* 10/33 (2017), 471.

¹⁴⁹ İsmail b. Hammâd Cevheri, *Tâcü’l-Luga ve Sihâhu’l-’Arabiyye*, thk. Enes Muhammed Şamî (Kahire: Daru’l-Hadis, 2009), 78.

¹⁵⁰ Fahrüddin Tarihî, *Mecma’u’l-Bahreyn*, thk. Ahmed Hüseyini (Beyrut: Müessesetü’t-Tarihî’l-Arabi, 2007), 1/34.

¹⁵¹ Ebü’l-Hasen Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğni fi ebvâbi’t-tevhîd ve’l-’adl*, thk. İbrahim el-Ebyari (Kahire: Müessesetü’l-Mısriyyeti li’t-Telif, 1965), 11/25.

¹⁵² Badiyelerin bir anda görünmesi sebebi ile bu isimlendirme tercih edilmiş olabilir. Ayrıntılı bilgi için bk. Râgıb İsfahânî, *el-Müfredât fi Garibi’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Keylani (Beyrut: Daru’l-Marife, ty.), 40.

¹⁵³ “من يبد لنا صفحته نقم عليه كتاب الله، اي من يظهر لنا فعله الذي كان يخفيه اقمننا عليه الحد” hadisi şerifi delil olarak verilmiş olup, bedâ kelimesi zikredilen hadisi şerifte de açığa çıkarma anlamına sahiptir. Ayrıntılı bilgi için bk. Ebu’l-Fazl İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, thk. Abdullah Ali Kebir - Muhammed Ahmed Hasbullah (Kahire: Daru’l-Mearif, 1119), 234-235.

gizleseniz de açığa vursanız da Allah onu bilir... Allah her şeye kâdirdir” ayeti bedânın ilk anlamıyla kullanıldığı yerlerdendir.¹⁵⁴ Yine “Ağacın meyvesini tattıklarında ayıp yerleri kendilerine göründü”¹⁵⁵ ayetini de bedânın ilk anlamıyla kullanıldığı örnekler arasında zikretmek imkân dahilindedir.¹⁵⁶

Sözlüklerde bedâ kelimesine verilen bir diğer anlam ise öncesinde bulunmayan bir fikrin kişide neşet etmesidir. Sözgelimi bir kimse “بدا لي بداء” diyerek zihninde yeni bir fikrin zuhur ettiğini ifade eder. Benzer şekilde “بدا له الأمر” ibaresinden maksat kişide bir konuya ilişkin fikrin oluşmasıdır.¹⁵⁷ Seyyid Şerîf Cürcânî de (ö. 816/1413) kişide daha önce bulunmayan bir fikrin meydana gelmesi¹⁵⁸ tarifıyla bedâyı işaret edilen anlamına uygun tarif etmiştir. Buna ilaveten Arapların Ebu'l-Bedâvât “أبو البداوات” lakabıyla “أبو الأراء” Ebu'l-Ârâ' anlamını kastettikleri aktarılmıştır. Buna göre Araplar fikir sahibi, sağduyulu bir kimseyi methetmek için bu vasfı kullanmışlardır.¹⁵⁹ Bedâ kelimesinin Kur'an'da bu anlamıyla da geçtiğini tespit etmek mümkündür. Örneğin “Sonunda -kesin delilleri görmelerine rağmen- onu bir zamana kadar zindana atmak (yetkililerce) gerekli ve uygun görüldü”¹⁶⁰ ayetindeki “حَتَّىٰ جِئَ” ibaresinden hareketle yöneticilerde Yusuf'u

¹⁵⁴ *Âl-i İmrân/29*; Her iki eserde de ayette geçen bedâ kelimesine doğrudan izhar olma anlamı verilmiştir. Muînüddin İcî, *Câmiu'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'an* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 1/235; Celâleddin Mahallî - Celâleddin Süyûtî, *Tefsîrü'l-Celaleyn* (Kahire: Daru'l-Hadis, 1431), 69.

¹⁵⁵ “بَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا” A'râf/22.

¹⁵⁶ Hem Beyzâvî hem Neseî, ayette geçmekte olan bedâ kelimesini belirlemek, görünmek olarak anlamış, her ikisi de ayetin tefsirinde “ظهر” fiilini kullanmayı tercih etmiştir. Nâsirüddîn Ebû Saîd Beyzâvî, *Envârü't-Tenzil ve Esrârü't-Te'vil*, thk. Muhammed Abdurrahman Maraşlı (Beyrut: Daru'l-İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1431), 3/9; Ebü'l-Berekât Neseî, *Medârikü't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vil*, thk. Yusuf Ali Bedivî (Beyrut: Daru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998), 1/560.

¹⁵⁷ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 234.

¹⁵⁸ “ظهور الرأي بعد ان لم يكن” şeklinde geçmektedir. es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 39; Tehanevi de kelimenin izahında Bedaiyye isimle firkadan bahsederek Allah hakkında bedâyı mümkün gördüklerini belirtmiştir. Muhammed Hâmid Tehânevî, *Keşşâfü Istilâhâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm* (Beyrut: Mektebetü Lübnanü Nâşirün, 1996), 1/313.

¹⁵⁹ Ferra'nın “من أمر ذي بدوات ما يزال له” ifadesi örnek olarak sunulmuştur. Ayrıntılı bilgi için bk. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 234.

¹⁶⁰ Yusuf/35. *ثُمَّ بَدَأَ لَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا رَأَوُا آيَاتِ لَيْسَ جُنَّةٌ حَتَّىٰ جِئَ*

zindana atma fikrinin o ana kadar mevcut olmadığı anlaşılmaktadır ki bu haliyle ayet zikredilen anlamların ikincisine bir örnektir.¹⁶¹

Sonuç itibarıyla bedâ kelimesine her ne kadar iki farklı sözlük anlamı verilmişse de söz konusu tariflerin manaca birbirlerine yakın olduğu söylenebilir. Her iki anlamda da daha önce bulunmayan bir halin varlığı¹⁶² söz konusudur. Buradan hareketle bedânın daha çok bilgi eksikliği, pişmanlık ve cehalet neticesinde meydana geldiği ifade edilebilir.¹⁶³ Öte yandan ayet ve hadislerin bazısında bedâ Allah'a atfedilmektedir.¹⁶⁴ Oysa Şîa kelimcilerinin cemali sıfatlar arasında zikrettikleri ilim sıfatı gereğince Allah'a cehalet ve noksanlık ifade eden diğer sıfatların atfedilmesi mümkün değildir. Hal böyleyken Allah'a atfedilen ve imamet nazariyesini yakından ilgilendiren bedâ sözlük anlamından sıyrılarak terimleşmiştir.

1.2. Terim Anlamı

Bedâ her ne kadar sözlük anlamından sıyrılarak terim anlam kazanmışsa da kelimenin bu yeni anlamının bütünüyle bir başka manaya sahip olduğu söylenemez. Bu haliyle sözcük daha önce verilmiş ilahi bir kararın meydana gelen yeni şartlar neticesinde değişmesini ifade etmektedir.¹⁶⁵ Böylelikle kelimenin terim anlamıyla da sonradan meydana gelen bir hali ifade ettiği söylenebilir. Buna bağlı olarak da bedâ terimi yer yer tanrının değişkenliği olarak da izah ve tercüme edilmiştir.¹⁶⁶

¹⁶¹ Yer yer bedâ "بدء" ile "بدأ" başlamak anlamındaki "bede'e" fiilinin birbiri yerine kullanıldığını tespit etmek mümkündür. Bu bağlamda İbn Revaha'nın şu beyti zikredilebilir; "ولو عبدنا غيره /بسم الإله و به بدينا" /شقينا

"وحبذا ربا وحب دينا" İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 234.

¹⁶² Hûî, bedâ kelimesinin ibdâ sözcüğünden mülhem olduğunu iddia etmektedir. Bu haliyle her iki kelime de izhar anlamına gelmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Âyetullâh Ebü'l-Kâsım Hûî, *Prolegomena to the Qur'an* (New York: Oxford University Press, 1998), 259.

¹⁶³ Muzaffer, *Akaidü'l-İmamiyye*, 45.

¹⁶⁴ "بدأ الله عزّ وجلّ ان يبتليهم..." ibaresiyle başlayan hadiste bedâ Allah'a atfedilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 234.

¹⁶⁵ Ignaz Goldziher - Arthur Stanley Tritton, "Badâ'", *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, ed. Peri Bearman (Leiden: Brill, 1979), 1/850.

¹⁶⁶ Mohammad Ali Amir-Moezzi, "Badâ'", *Encyclopaedia of Islam, Third Edition*, ed. Kate Fleet (Leiden: Brill, 2015), 1.

Şehristani (ö. 548/1153) tanrı için bedâ söz konusu edildiğinde üç ihtimalin mümkün olabileceğini belirtmiştir. Bu kapsamda bedâ ilk olarak ilahi ilimde gerçekleşebilir ki bununla bir olayın, Allah'ın ilmine aykırı bir şekilde meydana gelmesi ifade edilir. İkinci durumda ise bedâ Allah'ın iradesinde gerçekleşebilir. İradede bedânın tahakkuk etmesi ile ilahi zatın vermiş olduğu bir hükmün yanlışlığının açığa çıkması kastedilir. Üçüncü ve son ihtimalde ise bedâ Allah'ın emirlerinde vuku bulabilir. Böyle bir durumda ise Allah daha önce emrettiği bir buyruktan sonra o emre zıt başka bir şeyi emreder.¹⁶⁷

Şu takdirde denilebilir ki gelecek ve gayb bilgisine sahip olmayan insanlar için yeni bir bilginin açığa çıkması anlamında bedâ söz konusu edilebilir. Öte yandan benzer bir telakkinin kayıtsız ve şaşmaz bir ilme sahip olan Allah için kabul edilmesi beraberinde pek çok problemi getirmektedir.¹⁶⁸ Sözü edilen problemlerden en barizi ilahi ilmin hadis özellikleri barındırdığına dair kabuldür. Bu sebeple Şîi kelamcılar bedânın Allah için söz konusu edildiğinde bu anlamıyla kullanıldığını reddederler.¹⁶⁹ Ayrıca Şîa kelimasında Allah'a atfedilen bedânın başka bir anlam taşımadığına yönelik iddialar mesnetsiz ithamlar olarak değerlendirilir.¹⁷⁰

Şîa kelamcıları Allah'a atfedilen bedânın mecaz anlam taşıdığını ifade etmişlerdir. Onlara göre bununla da Allah'ın yaratmış olduğu kaderi değiştirebileceği kastedilmektedir. Aksi halde Yahudilerin Allah hakkındaki iddiaları ikrar edilmiş olur ki

¹⁶⁷ Şehristânî, *El-Mîlel ve'n-Nihal*, 1993, 1/171-172.

¹⁶⁸ Afzal Sumar, "Bada: Change in Divine Destiny and Decree", *Journal of Shi'a Islamic Studies* 1 (01 Haziran 2008), 2.

¹⁶⁹ Aşırı Şîi gruplardan Hişamiyye fırkasına göre Allah, şeyleri olmadan önce değil, olduktan sonra bilir. Bilgisi ne kadimdir ne de hadistir. Çünkü bilgi sıfattır, sıfat ise vasfedilemez. Bununla birlikte bu görüş ana akım tarafından kabul görmemiştir. Ayrıntılı bilgi için bk.Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2021, 3/774.

¹⁷⁰ Zeydiyye'nin tâli fırkalarından Süleymâniyye veya Cerriyye'nin kurucusu Süleyman b. Cerir'den nakille F. Razi ve el-Ka'bî el-Belhî tarafından dile getirilen iddiaları Meclisî bu kabilden değerlendirir. Bu söyleme göre Şîi imamlar taraftarlarına iktidar ve kudret vadeder. Ancak bu vaatler gerçekleşmeyince bedâyı Allah'a atfederler. Fahrüddin Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb* (Beirut: Daru'l-Fikr, 1981), 19/67. Razi tarafından dile getirilen bu iddia Cafer-i Sadık'ın kendinden sonra oğlu İsmail'i vasi tayin etmesine rağmen İsmail'in babasından önce vefat etmesi hadisesine işaret etmektedir. Bununla birlikte Tûsî söz konusu rivayetin ahad haber olduğunu ve bu sebeple üzerine ilim terettüp etmeyeceğini ifade etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Muhammed Bâkır Meclisî, *Bihâru'l-Envâr* (Beirut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1983), 4/123.

bu takdirde Allah'ın lanetine muhatap olunur.¹⁷¹ Zira onlar Allah'ın hüküm vermekten elini çektiğini iddia etmektedir.¹⁷² Buna karşın kelamcılar Allah'ın kenara çekildiğini reddederken onun her an yaratma halinde bulunduğunu kabul ederler.¹⁷³ Kaldı ki bedânın bu manasına delalet eden ayet-i kerimelere ve hadis-i şeriflere rastlamak mümkündür.

2. Bedânın Tahakkuk Ettiği İddia Edilen Olaylar

Şîi kelamcılar nazarında nazil olan kimi ayetler ve rivayet edilen bazı hadisler doğrudan bedâdan bahsetmeseler dahi işaret ettikleri mana gereğince bedâyı mümkün kılarlar. Bu sebeple söz konusu ayet ve hadisler Şîi kelamcılarca bedânın delillendirilmesinde kullanılmıştır. Bununla birlikte Kur'an-ı Kerim ve hadislerde gerçekleşeceği bildirilen birtakım hadiseler de vardır ki bu olaylar haber edildiği şekliyle tahakkuk etmemiştir. Bu gibi olayları Şîi kelamcılar bedâ düşüncesi ile izaha kavuşturmuşlar ve böylesi olayların başka bir şekilde açıklanamayacağını iddia etmişlerdir. Bununla birlikte söz konusu olayların açıklığa kavuşturulmaması durumunda da peygamberlerin ismetine zarar geleceğini kabul etmişlerdir. Bu başlık altında ilk olarak

¹⁷¹ “وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلَعْنُوا بِمَا قَالُوا” Mâide Suresi/ 64, “Yahudiler “Allah'ın eli bağlanmış!” dediler. Asıl kendi elleri bağlanmış ve söyledikleri yüzünden lânetlenmişlerdir...” ayetini tefsir ederken Râzî okuyucuya farklı vecihler sunmuştur. Bu vecihlerin dördüncüsüne göre ayette zikredilen Yahudi topluluğu Allah'ın mucib bi'z-zât olmasından hareketle mahlukatın ondan yalnızca tek bir yol ile meydana gelebileceğini ifade etmişler ve bunun neticesinde ise Allah'ın mahlukatı meydana geliş şekliyle farklı bir halde yaratmaya güç yetiremeyeceğini söylemişlerdir. Böylelikle Allah yaratmasında mecbur ve onu değiştirmekten aciz olur. Ayrıntılı bilgi için bk. Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 12/43-44.

¹⁷² “قَالَتِ الْيَهُودُ إِنَّ اللَّهَ قَدْ فَرَّغَ مِنَ الْأَمْرِ” şeklinde geçmekte, detaylı bilgi için bk. Abd Ali b. Cuma Arusi Huveyzi, *Tefsiru Nuru's-Sekaleyn* (Beyrut: Müessesetü't-Tarihi'l-Arabi, ts.), 2/262, Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, 4/117.

¹⁷³ “كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ” Rahman Suresi/29, Üsâme b. Ali Süleyman, “El-Beda' 'inde'r-rafidati ve'n-nedmi 'inde'l-yehud (el-halkatü's-saniyetü)”, *et-Tevhid* 36/430 (2007), 69. Şîi mütakellimlerin yaklaşımı ile Yahudi inancı arasında işaret edilen farklılardan hareketle bedânın Şia'ya Yahudilerden geçtiği iddiasının isabetsiz olduğu söylenebilir. Bu iddiaya temel oluşturan delil ise Yaratılış kitabında geçmekte olan tanrının insanı yarattığına pişman olduğu ifadesidir. Bununla birlikte pişmanlığın zorunlu sonucunun bedâ olduğu söylenemeyeceği gibi Yahudilerin neshi dahi kabul etmemeleri bedâyı da reddedecekleri anlamına gelmektedir. Alâeddin Üsmendi, *Lübâbü'l-keîm*, thk. M. Sait Özervarlı (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2019), 119. Kaldı ki Şehristani de Yahudilerin neshi reddettikleri gibi bedâyı da kabul etmediklerini belirtmiştir. Ebü'l-Feth Şehristânî, *El-Milel ve'n-Nihal* (Kahire: Müessesetü'l-Halebî, 1431), 2/16. Sonuç itibarıyla denilebilir ki bedânın Yahudi menşei olduğu iddiası ümmetin Mecusileri olarak Mutezile'nin gösterilmesinde olduğu gibi Şia'ya hasımlarınca yakıştırılmış pejoratif bir ifadedir.

bedâyı mümkün kılan ayet ve hadisler tespit edilecek, daha sonra Kur'an-ı Kerim ve hadis-i şeriflerde haber edildiği şekliyle gerçekleşmeyen olaylar aktarılacaktır.

2.1. Bedâya İmkân Veren Ayetler

Hız. Nuh'un kavmine söylediği sözlerin aktarıldığı ayetler bu bağlamda zikredilebilir. Ayette belirtildiği üzere Hız. Nuh, kavmine "Rabbinizden bağışlanmanızı dileyin; O, çok bağışlayıcıdır. Dileyin ki üzerinize gökten bol bol yağmur indirsın. Mallar ve oğullar vererek sizi desteklesin, size bahçeler versin ve sizin için ırmaklar akıtsın"¹⁷⁴ buyurmuştur. Hız. Nuh'un sözlerinden hareketle dua ve istiğfarın yağmura, berekete, mala ve mülke sebep kılındığı söylenebilir. Buna karşın dua ve istiğfarda bulunmamaları durumunda mal, mülk ve bereketin kendilerinden çekileceği sonucunu çıkarmak mümkündür. Dolayısıyla Allah'ın kaderi, kulunun fiilleri neticesinde değiştirebileceği ayetle sabittir ki Şîi kelamcılarının bedâ ile kastettikleri mana da budur.¹⁷⁵

"Bir toplum kendisindekini değiştirmedikçe Allah onlarda bulunanı değiştirmez"¹⁷⁶ ayetinde de "Allah, bir topluluğa lütfettiği nimetini, onlar kendilerini değiştirmedikçe değiştirmez"¹⁷⁷ ayetinde de Allah'ın bir toplumu değiştirmesinin şartı o toplumun kendini değiştirmesidir. Dolayısıyla Allah'ın fiilini bir başka olaya bağlaması eylemlerinde değişikliği mümkün kılar. Hal böyleyken kulun fiillerinin, kaderinde müessir olduğunu kabul etmek bedâyı da ikrar etmeyi gerektirir.¹⁷⁸

Yine Şîi kelamcılara göre insanların yapıp etmelerinin kaderlerinde etkili olduğunu ifade eden "O ülkelerin halkı inansalar ve günahıtan sakınsalardı, elbette onların üstüne gökten ve yerden nice bereket kapıları açardık. Fakat yalanladılar; biz de ettikleri yüzünden onları yakalayiverdik"¹⁷⁹ ayeti de bu kapsamda örnek olarak verilebilir. Benzer

¹⁷⁴ Nuh Suresi/10-12.

¹⁷⁵ Şeyh Müfid, *Evâilü'l-Makâlât*, 25.

¹⁷⁶ Ra'd Suresi/11.

¹⁷⁷ Enfâl Suresi/53.

¹⁷⁸ Cafer Sübhani, *El-Beda' fi dav'il- kitabi ve 's-sünneti* (Tahran: Muâviniyyetü'l-riaseti li'l-alakati'd-düveliyeti fi münazzameti'l-i'lami'l-islami, 1986), 29-30.

¹⁷⁹ A'râf Suresi/ 96.

şekilde “Kim Allah’a saygısızlıktan sakınırsa, Allah ona bir çıkış yolu gösterir ve ona hiç beklemediği yerden rızık verir”¹⁸⁰ ayetinde ve “Eğer şükrederseniz size (nimetimi) daha çok vereceğim, nankörlük ederseniz hiç şüphesiz azabım pek şiddetlidir”¹⁸¹ ayetinde de Allah’ın fiili, kulun fiiline bağlanmıştır. Şu durumda kulun fiilinde meydana gelecek olası bir değişim Allah’ın fiilini de etkileyecektir. Kaldı ki bedâ ile tarif edilen de Allah’ın fiillerinde değişim salahiyetine sahip olmasıdır.¹⁸²

Bunun yanı sıra kimi ayetlerde dua ile kaderin değişebileceği bildirilmiştir. Sözelimi “Nûh’u da hatırla; daha önce o dua etmişti, biz de duasını kabul edip kendisini ve yakınlarını büyük sıkıntıdan kurtarmıştık”¹⁸³ ayeti ve “Eyyûb’u da an! Hani rabbine, “Başıma bu dert geldi. Ama sen merhametlilerin en üstünüsün” diye niyaz etmişti. Bunun üzerine biz, tarafımızdan bir rahmet ve kulluk edenler için anılacak bir örnek olmak üzere onun duasını kabul ettik; kendisinde dert ve sıkıntı olarak ne varsa giderdik; ona aile efradını, ayrıca bunlarla birlikte bir mislini daha verdik”¹⁸⁴ ayeti duanın kadere tesirine dair verilebilecek örneklerdendir.

Sonuç olarak insanların amelleriyle kaderlerini değiştirebileceğini, dua ve istiğfarın da kader üzerinde etkili olabileceğini belirten ayetler Şîa kelamcıları tarafından bedâya delil olarak getirilmiştir. Zira bu ayetler neticesinde kaderin birtakım fiillerle değişebileceği kabul edilirse Allah’ın eylemlerinde değişim kabul edilmiş olur ki Şîi kelamcıları da bedâ ile bu anlamı kastetmektedir.¹⁸⁵

2.2. Bedâya İmkân Veren Rivayetler

¹⁸⁰ Talâk Suresi/2-3.

¹⁸¹ İbrahim Suresi/7.

¹⁸² İbn Bâbeveyh, *el-İ'tikadât*, 40-41; İbn Bâbeveyh, *et-Tevhîd*, 335.

¹⁸³ Enbiya Suresi/76.

¹⁸⁴ Enbiya Suresi/83-84.

¹⁸⁵ Sübhani, *El-Beda' fi dav'il- kitabi ve 's-sünneti*, 30. Ayrıca teracci ifade eden ayetler de bu anlamda delil olarak zikredilmiş olup bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Ali Abdullah Hasan Fevvaz, “Tenzihu'l-lahi teala ani'l-beda fi'l-ilm: dirasetün akidiyyetün”, *Havliyyat Adabi Ayni Şems* 44 (2016), 451-453.

Bedâyı mümkün kılan rivayetlerin bir kısmı yalnızca Şîî hadis kitaplarında geçmektedir. Bu sebeple bedâya itiraz edenler için bu rivayetler herhangi bir bilgi değeri taşımamaktadır. Öte yandan Ehl-i sünnet hadis kitaplarında aktarılan birtakım rivayetlerde de bedâya olanak sağlanmaktadır. Dolayısıyla esas ilzâmın bu rivayetlerde gerçekleştiğini ifade etmek mümkündür. Bu sebeple mevzubahis rivayetler zikredilen ayrıma riayet edilerek iki ayrı başlık altında ele alınacaktır.

2.2.1. Her İki Mezhepte Kabul Gören Rivayetler

Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) türünün en geniş örneklerinden olan *el-Müsned* adlı eserinde yer verdiği hadis-i şerif bu konuda örnek olarak zikredilebilir. Buna göre Hz. Peygamber "kişi günahı sebebiyle kendisine isabet edecek bir rızıktan mahrum olur, kader de ancak dua ile değişir ve ömür yalnızca takvayla uzar" buyurmuştur.¹⁸⁶ Benzer şekilde Hâkim en-Nîsâbûrî (ö. 405/1014) *el-Müstedrek*'te Hz. Muhammed'in "tedbir almak kaderden korumaz, ancak Allah dua mucibince kaderden dilediğini değiştirir"¹⁸⁷ buyurduğunu aktarmıştır. Her iki hadiste de Allah'ın takdirini birtakım şartlarla değiştirebileceği ifade edilmektedir.

Başka bir hadis-i şerifte ise "Günahı dua olarak istemeyip sıla-i rahime aykırı dua etmedikçe Allah, Müslüman kulunun duasını ya kabul eder yahut duasına mukabil bir şerri o kuldandan defeder"¹⁸⁸ buyurulmuştur. Benzer şekilde Hz. Muhammed'in "Kim rızıkının bollaştırılmasını yahut ecelinin geciktirilmesini arzu ederse, akrabasıyla irtibatını sürdürsün"¹⁸⁹ buyurmuştur. Her iki hadisten hareketle kulun fiilleri neticesinde kaderde değişimin mümkün olduğu ifade edilebilir. Zikredilen hadislere binaen kaderde değişimin

¹⁸⁶ Ebu Nuaym (ö. 430/1038) *Hilyetü'l-Evliyâ'sında* ve Mizzi (ö. 742/1341) *Tehzibü'l-Kemâl fî esmâ'i'r-ricâl*'inde bu hadisin tahririni yapmıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. Ebû Abdillâh Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb Arnaûd (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 37/111.

¹⁸⁷ Hâkim Nîsâbûrî, *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn* (Beyrut: Dâru'l-Te'sîl, 2014), 4/221.

¹⁸⁸ Muhammed Nâsirüddin Elbânî, *Sahîhu'l-Câmi'i's-Sağîr ve Ziyâdâtüh*, thk. Züheyr Sâvîş (Beyrut: el-Mektebü'l-İslami, 1988), 985.

¹⁸⁹ Muhyiddin Ebî Zekerîyya Nevevi, *Riyâzü's-Sâlihîn min Hadîsi Seyyidi'l-Mürselîn* (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2014), 155.

kabul edilmesi bedânın da ikrarını gerektirir. Zira Şîî kelamcılar da bedâ ile Allah'ın takdirine mecbur olmadığını ifade ve iddia etmişlerdir.

Ayrıca konuyla ilgili ayetlerin tefsirlerinde de bedâyâ imkân verecek yaklaşımlara rastlanmaktadır. Sözelimi “Allah dilediğini siler, dilediğini de yerinde bırakır; ana kitap onun katındadır”¹⁹⁰ ayetini tefsir ederken Râzî (ö. 606/1210) böyle bir yaklaşım sergilemektedir.¹⁹¹ Ona göre Allah, ilahi iradenin veya Müslümanların maslahatının gerektirdiklerine bağlı olarak bir hükmü belli bir zamanda yürürlüğe koyarken başka bir zamanda onu yürürlükten kaldırabilir.¹⁹² Bunun da ötesinde ilgili ayetin izahında iki yorum biçimi olduğunu belirterek her iki kavli de aktarır. Bunlardan ilkinde ayet umum ifade etmektedir. Dolayısıyla Allah rızıkta, ecelden, iman ve küfürden dilediğini silip dilediğini bırakabilir. İkinci görüş ise ayetin hususi bir hüküm ifade ettiği kanaatindedir ki bununla neshi kastetmektedirler.¹⁹³ Sonuç olarak Şîî kelamcılara göre bu iki görüşü kabul ederken bedâyâ reddetmek mutaassıp bir tavırdan ibarettir. Zira Şîî kelamcılarının bedâ ile kastettikleri bu manadan öte değildir.

2.2.2. Yalnızca Şîî Kaynaklarda Geçen Rivayetler

Cafer-i Sâdık'tan rivayet edildiğine göre sıla-i rahim ömrü uzatır, öyle ki bir kişinin üç senelik ömrü kalsa ve sıla-i rahimde bulunsa Allah onun ömrüne otuz sene daha ilave eder ve böylelikle otuz üç sene daha yaşar. Fakat akraba ile ilişkisini keserse ilave edilen otuz sene tekrar silinir.¹⁹⁴ Ayrıca takva ve sıla-i rahmin kıyamet günü hesabı kolaylaştıracağı, ömrü uzatacağı, belalardan koruyacağı ve gizli verilen sadakanın

¹⁹⁰ Ra'd Suresi/39.

¹⁹¹ Şîî kelamcılar tarafından müfteri olarak nitelenen ve bedâyâ kati suretle reddeden Râzî'nin bütün bir kelam düşüncesinde bedâyâ kapı aralayacak yorum biçimlerinden de imtina etmesi gerekli olup böyle bir tutum sergileyip sergilemediğinin tespiti için bu gibi konularda Râzî ve görüşleri hususen tercih edilmiştir.

¹⁹² Tefsirde belirtilen ilahi iradenin gereği ibaresi ehl-i sünnet yaklaşımını ifade ederken Müslümanların maslahatı ibaresi Mutezili yaklaşımın ifadesidir. Ayrıntılı bilgi için bk. Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 19/65.

¹⁹³ İkinci görüş altında bir vecih daha zikredilmektedir. Buna göre ayette kastedilen mana Allah'ın yazıcı meleklerin kayda geçirdiği ne günah ne de sevap olan hususları silmesidir. Bu görüşe Ebu Bekir el-Esam (ö. 200/816) karşı çıkmıştır. Bu görüşü reddetmesine temel sebep amel defterinde büyük küçük hiçbir şeyin eksik bırakılmayacağını bildiren ayetlerdir. Ayrıntılı bilgi için bk. Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 19/66.

¹⁹⁴ Muhammed b. Ya'küb Küleynî, *Usulü'l-Kâfi* (Beyrut: Daru'l-Murtada, 2005), 2/528.

Allah'ın gazabını söndüreceği rivayeti¹⁹⁵ de Cafer-i Sâdık'tan nakledilmiştir. Benzer şekilde Muhammed el-Bâkır'dan (ö. 114/733 [?]) sıla-i rahmin ahlakı güzelleştirip ömrü uzattığına ve rızıkı artırdığına dair sözleri aktarılmıştır.¹⁹⁶

Öte yandan duanın kaderi değiştirebileceğine dair aktarılan rivayetler de bedâya imkân vermektedir. Bu bağlamda Ali b. el-Hüseyin'den (ö. 94/712) aktarılan duanın başa gelecek belayı defedeceği¹⁹⁷ rivayetini örnek olarak zikretmek mümkündür. Yine “Dua ediniz, çünkü dua takdir edilmiş dahi olsa belayı defeder”¹⁹⁸ rivayeti de örnek olarak verilebilir. Sonuç olarak denilebilir ki zikredilen bütün rivayetler kişinin fiilleriyle kaderini değiştirebileceğine işaret etmektedir. Kaderde değişikliğin kabul edilmesi ise bedâ inancını gerekli kılar.

2.3. Kur'an-ı Kerim'de Zikredilen Olaylar

Hız. İbrahim ve oğlu Hız. İsmail arasında gerçekleşen kurban hadisesi bu olaylardan ilki olarak gösterilebilir. Buna göre Allah, Kur'an-ı Kerim'de Hız. İsmail'in babasının eliyle kurban edileceğini haber etmiştir. Zira Hız. İbrahim rüyasında oğlunu kurban ettiğini görmüş ve bu durumu oğluna haber vermiştir.¹⁹⁹ Bilindiği üzere peygamberlerin rüyaları da vahiy olarak kabul edilmektedir.²⁰⁰ Ayrıca Hız. İsmail'in “Babacığım, sana buyurulanı yap” ifadesi de rüyanın vahiy ve dolayısıyla emir telakki edildiğini göstermektedir. Buradan hareketle denilebilir ki Hız. İbrahim yapmaya koyulduğu bütün bu işleri vahiy yoluyla öğrenmiştir. Ne var ki Hız. İbrahim'in haber verdiği olayların hiçbiri gerçekleşmemiştir. Oysa peygamberler sahip oldukları ismet sıfatı gereğince yalan söyleyemezler. Hal böyleyken Şii kelamcılara göre bu meselenin izah edilmesi ancak bedâ ile mümkündür.

¹⁹⁵ Muhammed b. Ya'küb Küleynî, *Usulü'l-Kâfi* (Beyrut: Daru'l-Murtada, 2005), 2/531.

¹⁹⁶ Muhammed b. Ya'küb Küleynî, *Usulü'l-Kâfi* (Beyrut: Daru'l-Murtada, 2005), 2/528.

¹⁹⁷ Muhammed b. Ya'küb Küleynî, *Usulü'l-Kâfi* (Beyrut: Daru'l-Murtada, 2005), 2/717.

¹⁹⁸ Muhammed b. Ya'küb Küleynî, *Usulü'l-Kâfi* (Beyrut: Daru'l-Murtada, 2005), 2/717.

¹⁹⁹ Sâffât Suresi/ 101-103.

²⁰⁰ Ebü'l-Fazl Celâlüddin Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr* (Beyrut: Daru'l-Fikr, 2011), 7/104.

Hız. Yunus'un kavmi hakkında nazil olan ayetleri de bu çerçevede değerlendirmek mümkündür.²⁰¹ Buna göre küfürleri sebebiyle azabı hak ettikten sonra iman etmeleri hiçbir kavme fayda etmemişse de Yunus kavmi bundan istisna edilmiştir. Zira Hız. Yunus, Nineva halkına, kötü yoldan dönmedikleri takdirde kırk gün sonra helâk edileceklerini bildirmek üzere gönderilmiştir. Kırk günün ardından ise şehrin dışına çıkarak ilahi azabı beklemeye başlamıştır.²⁰² Ne var ki kavmin iman edip Allah'a yönelmeleri neticesinde azap vadedilmiş olmasına rağmen gerçekleşmemiştir.²⁰³ Netice itibarıyla kavminin helak edilmesini beklerken bağışlandığını gören Hız. Yunus yalancı durumuna düşmüştür.²⁰⁴ Halbuki sahip olduğu ismet sıfatı sebebiyle Hız. Yunus'un yalan söylemesi düşünülemez. Bu sebeple yaşadığı durumun izaha kavuşturulması gerekir ki bu da Şîî kelimcılara göre ancak bedâ ile mümkündür.

Benzer bir şekilde Hız. Musa ve kavmi hakkında nazil olan ayetlerde²⁰⁵ zikredilen olaylar da bedânın tahakkuk ettiği hadiselerdendir. Zira Hız. Musa ve kavmine firavunun helakından sonra ilahi bir kitap vadedilmişti.²⁰⁶ Firavunun helak olmasından sonra Hız. Musa kutsal kitabı almak üzere kavmine otuz gün kendilerinden ayrılacağını söylemiş, kardeşi Hız. Harun'u da yerine vekil bırakmıştı. Bununla birlikte Allah'ın on gün daha ilave etmesi neticesinde Hız. Musa vadettiği gün kavmine dönmemiş²⁰⁷ ve verdiği haberde yalancı durumuna düşmüştü. Öte yandan peygamberler günahattan korunduğu için Hız. Musa'nın yalan söylemesi mümkün değildir. Şu takdirde bu mesele de Şîî kelimcılar nazarında yalnızca bedâ düşüncesi²⁰⁸ ile açıklanabilir.

²⁰¹ Yunus Suresi/98.

²⁰² Ömer Faruk Harman, "Yûnus", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013).

²⁰³ Ebû'l-Fidâ' İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm* (Beyrut: Daru İbn Hazm, 2000), 945.

²⁰⁴ Ebû İshak Ahmed Sa'lebî, *Arâisü'l-Mecâlis* (Beyrut: Daru'l-Marife, ts.), 367.

²⁰⁵ A'râf Suresi/ 142.

²⁰⁶ Beyzâvî, *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vil*, 3/33.

²⁰⁷ Kavmin fitneye düşmesinin mikatın sonuna ilave edilen on günde gerçekleştiğine yönelik rivayetler vardır. Ayrıntılı bilgi için bk. Sübhani, *El-Beda' fi dav'il- kitabi ve's-sünneti*, 52.

²⁰⁸ Çalışma boyunca sürdürülen araştırmalar neticesinde Şîî kelimcilerin bedâyı bir düşünce biçiminden öte bir inanç biçimi olarak benimsedikleri tespit edildiği için bundan sonraki bölümlerde bedâ bir düşünce olarak değil, bir inanç olarak kabul edilecektir.

2.4. Hadis-i Şeriflerde Rivayet Edilen Olaylar

Şîî kelamcılar tarafından hem Şîî eserlerde hem de Ehl-i sünnet hadis kaynaklarında yer alan bazı rivayetler bedâya delil olarak getirilmiştir. Bununla birlikte kimi rivayetler her iki mezhep tarafından da kabul edilirken kalan bazı rivayetler yalnızca Şîî hadis kitaplarında geçmektedir. Dolayısıyla bu sadette rivayet edilen hadisler işaret edilen ayrıma uygun şekilde iki ayrı başlık olarak ele alınacaktır.

2.4.1. Her İki Mezhepte Kabul Gören Rivayetler

İsrailoğullarından kel, kör ve alacalı üç kişinin halini anlatan hadis-i şerif²⁰⁹ her iki mezhep tarafından itibar edilen rivayetlerdendir. Hadisin ilk kısmında geçmekte olan “بدا...بَلَّ عَلَى أَنَّهُ يَفْرِكُمْ فِيهَا مَا بَدَأَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ، فَهَذَا حِينَ بَدَأَ” ifadesiyle bedâ doğrudan Allah’a isnat edilmiştir. Hadis-i şeriften hareketle Allah’ın, iradesinde meydana gelen değişiklikle o üç kişiyi imtihan etmeye karar verdiği iddia edilebilir.

Hayber’in fethi sonrası Müslümanlar ile Yahudiler arasında gerçekleşen anlaşmanın ve sonrasında cereyan eden olayların aktarıldığı hadiste²¹⁰ de bedâ Allah’a atfedilmektedir. Buna göre Hayber kalesi Müslümanlar tarafından fethedildiğinde Hayber’in hurmalık ve tarlaları da onların eline geçmişti. Bununla birlikte Müslümanların emrinde ele geçirilen bahçelerde çalıştırılabilecek kimse yoktu. Bunun üzerine Hz. Muhammed, Yahudilere bahçelerde çalışmalarını karşılığında elde edilen mahsulden Allah ve resulünün uygun gördüğü bir kısmını “ما بدأ الله ورسوله...” teklif etmişti. Hayber, Müslümanlar tarafından fethedilmesine rağmen Hz. Ömer dönemine kadar bu teklifi kabul eden Yahudilerin elinde kalmıştı. Hz. Ömer, hilafeti döneminde Yahudileri Hayber’den çıkarmaya karar verince Yahudilerin itirazına “بل على أنه يفركم فيها ما بدأ الله ورسوله، فهذا حين بدأ” şeklinde cevap vererek Allah’a bedâ atfetmiştir.

²⁰⁹ Müslim, Zühd ve Rekâik, 10.

²¹⁰ Abdurrezzak, Musannef, 8/102

Benzer şekilde mahşer meydanından haber veren hadis-i şerif²¹¹ de Allah'a bedâ atfedilen rivayetlerdendir. Buna göre Allah, kıyamet günü bütün kavimleri geniş bir alanda bir araya toplayıp insanların hesabını görmeye karar verdiğinde “فإذا بدا لله عز و جل أن يصدع... بين خلقه...” her kavme kendilerini ateşten kurtarması için dünya hayatında taptıkları varlığı getirir. Hadis-i şerifte yer alan ifadeden hareketle Allah'ın iradesinde meydana gelen bir değişimden bahsetmek mümkündür. Nitekim bu durumun doğrudan “بدا” lafzıyla ifade edilmesi de bu düşüncüyü desteklemektedir.

Allah'a bedâ atfedilen hadislerden bir başkası da Abdullah b. Amr'dan (ö. 65/684-85) nakille kıyamet alametlerinden bahseden rivayettir.²¹² Buna göre Müslümanlardan üç kişi Medine'de Mervan'ı dinliyorlardı. Bu esnada o kıyamet alametlerinden ilki deccalin çıkmasıdır deyince içlerinden biri Abdullah b. Amr'a gitmiş ve Mervan'dan işittiklerini sormuştu. Bunun üzerine Abdullah b. Amr, Resulullah'tan ezberlediği bir hadisi zikrederek cevap vermişti. Buna göre kıyamet alametlerinden ilki güneşin batıdan doğması ve kuşluk vaktinde dabbenin çıkmasıdır. Sonrasında Abdullah b. Amr güneşin her batışından sonra arşın altında secde edip tekrar dönmek için izin aldığını belirtmiş. Allah'ın güneşin batıdan doğmasını istediğinde de “حتى إذا بدا لله أن تطلع من مغربها...” güneşin dönüşüne müsaade edilmeyeceğini ve böylelikle onun batıdan doğacağını söylemişti. Önceki rivayetlerde olduğu gibi bu hadiste de bedâ Allah'ın iradesinde değişikliği belirtecek şekilde doğrudan ilahi zata atfedilmiştir.

2.4.2. Yalnızca Şîi Kaynaklarda Geçen Rivayetler

Hiz. Davud ve ölüm meleği arasında geçen hadiselerden haber veren rivayet²¹³ Şîi kaynaklarda Allah'a bedâ atfedilen rivayetlerdendir. İşaret edilen rivayette Hiz. Davud'a gelen ölüm meleği huzurundaki bir gencin yedi gün içerisinde vefat edeceğini bildirmiştir. Bunun üzerine genç bir hafta sonra yine Hiz. Davud'un meclisine gelince Hiz. Davud gencin ölmesini beklemiş ancak genç ölmeyince ertesi gün tekrar görüşmek üzere

²¹¹ İbn Hanbel, IV, 407

²¹² İbn Hanbel, II, 201

²¹³ Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, 4/111-112.

sözleşmişlerdir. Günler geçmesine rağmen gencin ölmemesi sonrasında Hz. Davud, ölüm meleği ile tekrar karşılaştığında bu durum karşısında duyduğu taaccübü ifade edince ölüm meleği ona, Allah'ın gence merhamet ettiğini ve onun ecelini otuz yıl ötelediğini bildirmiştir.

Bir başka rivayete göre²¹⁴ Allah, Hz. Âdem'e kendinden sonra gelecek peygamberlerin isimlerini ve ömürlerini göstermişti. Soyundan gelecek Davud isimli peygamberin ömrünün kendi ömrüne kıyasla çok az olduğunu gören Hz. Âdem, Allah'a niyazda bulunarak kendi ömründen otuz yılın Hz. Davud'un ömrüne eklenmesini talep etmişti. Bunun üzerine Allah, Hz. Adem'e vermiş olduğu ömürden otuz yılı silerek Hz. Davud'a tayin ettiği ömre otuz yıl ilave etmiştir.²¹⁵

Benzer şekilde Allah'a bedâ isnat edilen bir başka rivayete göre²¹⁶ Allah, peygamberlerinden birine dönemin yöneticisine gidip belli bir tarihte öleceğini haber etmesini vahyetmiştir. Peygamberin, öleceğini bildirmesi üzerine devrin yöneticisi çocuklarını büyütene, işlerini bitirene değin canını almaması için Allah'a dua etmiştir. Bu dua üzerine Allah, peygamberine tekrar vahyederek o kulunun ömrünü on beş yıl uzattığını bildirmiştir.

Bedânın delillendirildiği bir başka rivayete göre²¹⁷ Hz. Muhammed kendisine “السلام عليك” “Ölüm senin üzerine olsun” diyen bir Yahudi'ye “و عليك” “Senin de” karşılığında bulunmuş. Ardından da bu Yahudi'nin bir yılanın ısırması neticesinde öleceği haberini vermişti. Öte yandan Hz. Muhammed'in gerçekleşeceğini bildirdiği olay haber verdiği şekliyle vuku bulmayınca o Yahudi'ye ne yaptığı sorulmuş, Yahudi de elinde bulunan iki ekmekten birini ihtiyaç sahibi bir kimseye verdiğini ifade etmişti. Bunun üzerine Hz.

²¹⁴ Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, 4/102-103.

²¹⁵ Ebu Ca'fer et-Tûsî, bu rivayeti izah ederken “يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُنْبِئُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ” “Allah dilediğini siler, dilediğini de yerinde bırakır; ana kitap onun katındadır” ayetiyle istidlalde bulunmuştur. Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, 4/102.

²¹⁶ Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, 4/95.

²¹⁷ Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, 4/121-122.

Muhammed, sadaka insanı kötü ölümden korur buyurarak kişinin yapıp ettikleriyle kaderini değiştirebileceğini bildirmiştir.

Şîî kaynaklarda yer alan başka bir rivayete göre²¹⁸ Hz. İsa karmaşanın hâkim olduğu bir topluluğun yanından geçerken söz konusu karışıklığın sebebini sormuştu. Bunun üzerine bir düğün merasimi yapıldığını öğrenince bugün oynar, yarın ağlarlar demişti. Bu sözlerinin sebebi sorulduğunda ise gelinin bu gece öleceğini haber vermişti. Öte yandan ertesi gün kadın, Hz. İsa'nın haber verdiğinin aksine ölmeyince kadına o gece ne yaptığı sorulmuş, o da önceki gecelerden farklı olarak bir dilenciye yardım ettiğini söylemişti. Hz. İsa da yaptığı bu iyilik sebebiyle kendinden ölümün uzaklaştırıldığını ifade ederek Allah'ın iradesinde bir değişikliği ihsas etmiştir.

Bu bağlamda zikredilebilecek son rivayete²¹⁹ göre Hz. Ali yetmiş yıl belanın ardından yetmiş yıl rahatın geleceğinden haber vermişti. Ancak Müslümanlar yetmiş yıl geçmesine rağmen rahat yüzü göremeyince Ebû Ca'fer bu durumu Hz. Hüseyin'in (ö. 61/680) öldürülmesi ile ilişkilendirmişti. Zira Hz. Hüseyin'in öldürülmesi sebebiyle Allah insanlara gazap ederek gelecek olan rahatlık dönemini yüz kırk yıl ertelemiştir. Bu açıklamasına ilaveten Allah dilediğini siler, dilediğini de yerinde bırakır; ana kitap onun katındadır" ayetini de zikretmişti.

Bu gibi rivayetlerin adedini artırmak mümkün olmakla birlikte zikredilen rivayetler Şîî düşüncesindeki bedâ anlayışını yansıtmak için yeterlidir. İşaret edilen rivayetlerden hareketle denilebilir ki bedâ ile daha çok dua ve salih ameller sayesinde kulun akıbetinin değişmesi kastedilmektedir.²²⁰ Netice itibarıyla bedâ, Şîî alimlere göre her Müslümanın kabul etmesi gereken ve imanına fayda veren bir inançtır.

2.5. Şîî Kelamcılara Göre Bedâ İnançının Gerekliliği

²¹⁸ Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, 4/94.

²¹⁹ Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, 4/120.

²²⁰ Bu söylemi desteklemek için dua ve salih amelin kaderi değiştireceğine dair varit olan hadis-i şeriflere işaret edilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Sübhani, *El-Beda' fi dav'il- kitabi ve's-sünneti*, 30.

Şîî kelamcılara göre iman ile bedâ inancı arasında bir mülazemet ilişkisinden bahsetmek mümkündür. Zira Müslüman sahip olduğu tanrı tasavvuru gereğince²²¹ Allah'ın her türlü kemal ifade eden sıfatla muttasıf olduğuna inanmaktadır. Bedâ da alemin, Allah'ın kudret ve hükümrancılığının altında olduğuna ilişkin sarıh bir itiraftır.²²² Yine daha önce ifade edildiği üzere celali sıfatlar Allah'ı her türlü eksiklikten tenzih etmektedir. Oysa bedâ inancının inkârı Allah'ın daha önceden takdir ettiği kaderi değiştirmeye güç yetiremeyeceği anlamına gelmektedir.²²³ Bir başka deyişle bedânın reddi Allah'ın kimi hususlarda aciz olduğunu kabul etmeyi gerektirir. Ancak celali sıfatlar uyarınca Allah'ın herhangi bir kusurla nitelenmesi ve bu sebeple bedânın kabul edilmemesi mümkün değildir.

Ayrıca bütün celali sıfatlar Allah'ın mahlukatla benzeşmediğine dair farklı izah biçimleridir. Her biri Allah'tan başkaca noksanlığı nefyederken esasında yaratılanlarla Allah arasındaki muhtemel benzerlikleri ortadan kaldırmaktadır. Benzer şekilde bedâ ilahi ilim ile yaratılanların bilgisi arasındaki farkın ifade edilmesidir.²²⁴ Zira bir peygamber yahut imam dahi söz konusu olsa mahlukat, ilahi ilmin kuşattığı bilgileri ihata edemez. Öyle ki insanların içinden bir kısmı Allah'ın bildirmesiyle alim de olsa onların yalnızca Allah'ın zatının vakıf olduğu ilm-i mahzunu bilmesi mümkün değildir. Benzer şekilde Allah bildirmediğçe mahlukat her ne kadar alim de olsa onun iradesi hususunda cahildir.

Bedâ inancı gereğince kişi kaderini birtakım fiillerle değiştirebileceğini bilir.²²⁵ Böylelikle insanlar, dualarının kabulü ve başlarına gelebilecek afetlerin def'i için

²²¹ Âgâ Büzürg-i Tahrânî, *ez-Zerîa ilâ Tesânîfi 'ş-Şîa* (Beyrut: Daru'l-Edva, 1983), 3/52.

²²² Ebu'l-Kasım Hûî, "El-Beda'ü fi't-tekvîn", *Risaletani fi'l-beda'* (Kum: Yârân, 1414), 43.

²²³ Hûî, "El-Beda'ü fi't-tekvîn", 45.

²²⁴ Hûî, "El-Beda'ü fi't-tekvîn", 43.

²²⁵ Kulun; sadaka, ihsan, anne- babaya iyi davranma ve sıla-i rahim gibi bazı amellerle kaderini değiştirebileceğine işaret eden hadis-i şerifler delil olarak getirilmektedir. Benzer şekilde Nuh suresinin on birinci ayetinde yağmuru yağmasına ve mülkün artmasına sebep olarak istiğfarın gösterilmesi; Ra'd suresinin on birinci ayetinde Allah'ın bir kavmi değiştirmesine o kavmin kendisini değiştirmesinin şart koşulması bu bağlamda zikredilen ayetlerdendir. İlaveten A'raf Suresinin doksan altıncı, Talak suresinin otuz ikinci, İbrahim suresinin yedinci, Enbiya suresinin yetmiş altıncı, Enfal suresinin otuz üçüncü ve Yunus suresinin doksan sekizinci ayetini örnek olarak göstermek mümkündür. "Sübhani, *El-Beda'ü fi dav'il- kitabi ve's-sünneti*, 29.

tazarruda²²⁶ bulunurlar. Bu durum da haliyle kulun, rabbine yönelmesini beraberinde getirecektir.²²⁷ Zira takdir edilmiş hususlar henüz gerçekleşmedikçe değişmesi muhtemeldir. Örneğin kıyamet kopmadıkça yahut kişi ömrünü tüketmedikçe cehennem ehlinden olsa da tövbe ve salih amel ile affedilmesi muhtemeldir. Bu sebeple kul ömür boyu korku ve ümit arasında bir hayat sürer ki Müslümana da bu hal yaraşır. Ayrıca bedâ inancıyla kul zahire bakıp birtakım engelleri sebep görerek kimi olayların gerçekleşmesini imkânsız addetmez. Bilakis Allah'ın kudretinin bütün illet ve sebeplerin ötesinde olduğunu bilir. Bu sebeple Allah'a kulluk ve O'nu yüceltmede hiçbir şeyin bedâ mertebesinde olamayacağı, kulluğun en bariz ve yetkin ifadesinin bedânın kabulü olduğu aktarılmıştır.²²⁸

Öte yandan Şîî kelamcılara göre bedânın inkârı kulun rabbine niyazda bulunmasını anlamsız kılar. Zira aksi takdirde kula ancak kaderinde yazılan isabet edecektir. Hal böyleyken bir kimse istediği bir şey için dua etse de o kaderinde takdir edilmemişse kendisine nasip olmayacaktır. Ancak bir başka kimse hiçbir dua etmese de istediği şey kaderinde takdir edilmişse ona isabet edecektir.²²⁹ Bu durum kulun tedbir ve duasını anlamsızlaştırarak insanları cebre²³⁰ sürükleyecektir. Şu hâlde denilebilir ki bedânın bir inanç olarak benimsenmesi zaruridir.²³¹

Ne var ki bedânın bir inanç olarak benimsenmesiyle birlikte zihinlerde Allah'la alakalı birtakım sorular teşekkül etmiştir. İlahi ilim ve iradede değişimin imkânı beliren başlıca sorular arasında gösterilebilir. Mezheplerin kendi düşünce ve metodolojilerinde sistematik bütünlük ve tutarlılık sağlama gayretleri göz önünde bulundurulduğunda Şîî

²²⁶ Hz. Ömer'in şakilerden olmaktan sığındığı duası bu kapsamda örnek olarak verilebilir.

²²⁷ Muhammed Kasım b. Muhammed Rıza, "Sirâcü'l-Hüdâ fi Beda'i Hakikati'l-Beda", *Resâ'ilü'l-Beda* (Tahran: Dânişgâh Şehit Behşeti, 1399), 3/144.

²²⁸ Gulam Mirza b. Abdülazim Kâşânî, "Risâletü'l-Beda", *Resâ'ilü'l-Beda* (Tahran: Dânişgâh-ı Şehid Bihîştî, 1399), 2/71.

²²⁹ Sübhani, *El-Beda' fi dav'il- kitabi ve's-sünneti*, 36.

²³⁰ Ayrıntılı bilgi için bk. İrfan Abdülhamîd Fettâh, "Cebriyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993).

²³¹ Ali Muhammed Hasan Ali, "Cühudu'l-medraseti'l-eşariyyeti fi'r-reddi ala akideti'l-beda inde's-şiatil-isna aşeriyye", *Mecelletü'l-ilmîyyetü li-külliyeti usulî'd-din ve'd-daveti bi'z-zekazik* 4/31 (2019), 2978.

kelamcılarının bu gibi soruları söz konusu metodolojiyi koruyarak cevaplandırmaları gerekmiştir. Bu sebeple çalışmanın bir sonraki başlığında Şî kelamcılarının işaret edilen konulara ilişkin yaklaşımları ele alınacaktır.

2.6. İlahi İlimde Değişim

Bedâ inancı bahse konu edildiğinde tartışmaya medar olan ilk husus ilahi ilimde değişimin imkanıyla alakalıdır. Şî kelamcılara göre Allah'ın ilmi, zatıyla birlikte kadimdir. Bu sebeple Allah'ın mahlukata dair bilgisi ezelden mevcut olup herhangi bir değişime uğramaz.²³² Fakat bedâ inancının benimsenmesi durumunda ilahi ilmin değiştiği kanısı oluşmaktadır. Şu durumda bedâ ve ilahi ilim arasında mevcut olduğu iddia edilen tenakuz giderilmelidir.

Şî kelamcılar bu sebeple ilahi ilmi ikiye taksim etmişlerdir. İşaret edilen ayrıma göre Allah meknun ve mahzun²³³ olmak üzere iki ayrı ilme vakıftır. Mahzun ilim yalnızca ilahi zatın hâkim olduğu bilgi olup ne melekler ne de peygamberler bu bilgiye erişebilir. Öte yandan meknun ilim ise Allah'ın melek ve peygamberlerinden dilediğine bahşettiği bilgiyi ifade eder. Bu tür bilgide bedânın gerçekleşmesi mümkün değildir. Zira Allah zatını, meleklerini veya peygamberlerini yalancı durumuna düşürmez. Öte yandan Allah zatına hasrettiği mahzun ilminde dilediği tasarrufta bulunabilir. Bu ilminde dilediğini ötelere dilediğini öne çeker ki bedâ da bu noktada tahakkuk eder.²³⁴

İlahi ilmi ikili taksime tabi tutan başkaca kaynaklara rastlamak da mümkündür. Bununla birlikte ortak kanı farklı terim ve tabirlerle tarif edilmiştir. Örneğin Allah'ın değişme kabul etmeyen zati ilminin yanında değişimin ve dolayısıyla bedânın mümkün

²³² Hüî, "El-Beda'ü fi't-tekvîn", 32; Muhammed Hüseyin Kâşifülgâtâ, *Aslü's-Şi'ati ve Usulüha* (Tahran: Mektebetü İ'timâdi'l-Kâzîmî, 2006), 263.

²³³ Söz konusu ilimlerin farklı şekillerde isimlendirmelerine de rastlamak mümkündür. Örnek olarak mebzul ve mekfuf isimlendirmeleri verilebilir. Ayrıntılı bilgi için bk. Fehmi Soğukoğlu, "Mütakaddimîn Kelâm Dönemi Şî Kaynaklarda Bedâ - Levh-i Mahfûz İlişkisi", *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 15/2 (31 Temmuz 2017), 398.

²³⁴ العلم علمان: فعلم عند الله مخزون لم يطلع عليه أحد من خلقه، وعلم علمه ملائكته ورسله، فما علمه ملائكته ورسله فانه سيكون، لا " " العلم علمان: فعلم عند الله مخزون لم يطلع عليه أحد من خلقه، وعلم علمه ملائكته ولا رسله، وعلم عنده مخزون يقدم منه ما يشاء ويثبت ما يشاء "şekliyle Muhammed el-Bâkir'dan rivayet edilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Küleynî, *Usulü'l-Kâfi*, 1/105.

olduğu fiili ilmi mevcuttur. Bu taksime göre ilahi ilmin farklı mertebeleri ve çeşitli mahalleri vardır. Söz konusu mahallerin ilki ve mertebelerin en yükseği zati ilimdir. Zati ilimde eşyaya dair bütün bilgiler bulunup bu bilgilerde herhangi bir değişim mümkün değildir. Öte yandan fiili ilme gelince ilahi ilmin levh-i mahfuza nakşedilmesi gibi Allah'ın kimi fiilleri onun fiili ilmini temsil eder.²³⁵

Zati ilimden farklı olarak fiili ilimde eşyanın bütün bilgisi bulunmayıp tedrici bir aktarım vardır. Dolayısıyla fiili ilimde bir olay ve sebebinin bilgisine muttali olunduktan sonra başka bir sebep o olayın yokluğunu gerektirebilir. Bu nedenle denilebilir ki fiili ilim, mahv ve ispatın mümkün olduğu mertebedir. Daha açık bir ifadeyle fiili ilim levh-i mahfuza, meleklere ya da peygamberlere ilahi ilimden tezahür eden kısımdır. Allah'a bedânın atfedildiği durumlarda kastedilen ilim de fiili olandır.²³⁶

Şîa kelâmcılar tarafından benimsenen ilahi ilim anlayışının Kur'an-ı Kerim'de yer alan kimi ifadelerin yorumlanmasında da yansımaları olmuştur. Bunların başında levh-i mahfuz ve ümmü'l-kitab ayrımını zikretmek mümkündür. Buna göre ümmü'l-kitab, Allah'ın zatına mahsus kıldığı mahzun ilme denk düşmektedir. Daha önce ifade edildiği üzere bu saklı bilgiye ne mukarreb bir meleğin ne peygamberin ne de bir velinin muttali olması mümkündür.²³⁷ Öte yandan melek ve peygamberlere bahşedilen bilgi levh-i mahfuz'da bulunmaktadır. Bununla birlikte levh-i mahfuz'da bulunan bilgilerin değişikliğe uğraması mümkündür. Sözgelimi Allah kimi zaman ümmü'l-kitab'ta bulunan ilminden bazı hususları levh-i mahfuza resmedebilir. Burada bulunan ilme erişen bir meleğin bildirmesiyle söz konusu bilgiden haberdar olan peygamber bunu ümmetine haber verebilir. Ne var ki gerçekleşeceği bildirilen olay peygamberin haber verdiği aksilikte meydana gelebilir. Çünkü Allah o bilgiyi levh-i mahfuz'dan silip yerine başka bir bilgi icat etmiştir.²³⁸ Ancak buradan hareketle bedânın, Allah'ın ilminde gerçekleşmeyip

²³⁵ Sübhani, *El-Beda' fi dav'il- kitabi ve's-sünneti*, 59.

²³⁶ Sübhani, *El-Beda' fi dav'il- kitabi ve's-sünneti*, 59.

²³⁷ Orhan Aktepe, "Kelâm İlmi Açısından Bedâ' Anlayışı", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/23 (15 Haziran 2011), 106.

²³⁸ Kâşifülgitâ, *Aslü'ş-Şi'ati ve Usulüha*, 264.

mahlukatın erişebildiği levh-i mahfuzda meydana gelecek bir değişimi ifade ettiği söylenmelidir. Şu takdirde esas değişiklik Allah'ın ilim ve iradesinde olmayıp ilahi bilgiye muttali olamayan insanda vuku bulmaktadır.²³⁹

Nitekim Hz. İsa tarafından öleceği haber edilen gelinle alakalı bilgide böyle bir değişim olmuştur. Zira Hz. İsa kadının öleceği bilgisine sahip olsa da bu hükmün şartlarının bilgisine vakıf değildir. Kadının sadaka vermesi ile hükmün şartları değişmiş ve bu sebeple ölümü ötelenmiştir. Dolayısıyla Allah, hikmeti veya kullarının faydası gereğince hükümlerini değiştirebilir. Şu durumda tekvini bilgide meydana gelen bedâ, şer'i hükümlerde meydana gelen neshe benzetilebilir.²⁴⁰

Bedâ inancının izahında benimsenen ilim anlayışı irade, kader gibi kimi konulara yönelik yaklaşımı da etkilemiştir. Bu bağlamda ilahi ilimden sorulan Mûsâ el-Kâzım'ın (ö. 183/799) bildirdiğine göre Allah'ın bilgisi, irade ve fiillerine sebkât etmiştir. Buradan hareketle Allah'ın bildiğini istediği, istediğini irade ettiği, irade ettiğini takdir ettiği, takdir ettiğine hükmettiği ve hükmüne uygun olarak da fiilini tamamladığı söylenebilir.²⁴¹

Şîî kelamcılar ilahi ilme bağlı olarak kader anlayışlarını da yapılandırmışlardır. Bu kapsamda ilahi hükmün üç ayrı kısımda ele alındığı söylenebilir. İlk olarak yalnızca ilahi zatın bilip onun haricinde mahlukatından kimsenin erişemediği hükmüne işaret edilmelidir. İlahi hükmün bu kısmının bir değişikliğe uğramayacağı aşîkardır. Bu sebeple ilahi hükmün bu kısmında bedâ bahse konu edilemez. Ne var ki doğrudan bu hükümde bedâ gerçekleşmese de bedânın buradan neşet ettiğini ifade eden rivayetler mevcuttur.²⁴² Bu noktada Me'mûn'un (ö. 218/833) huzurunda Süleyman el-Mervezî ve Ali er-Rıza (ö. 203/818) arasında gerçekleşen münazarada Ali er-Rıza'nın aktardığı rivayet örnek olarak

²³⁹ Aktepe, "Kelâm İlmi Açısından Bedâ' Anlayışı", 106.

²⁴⁰ Kâşîfûlgitâ, *Aslü 'ş-Şi'ati ve Usulüha*, 264.

²⁴¹ Muhammed Hüseyin Kâşîfûlgitâ, *ed-Dîn ve'l-İslam* (Kum: el-Mecmau'l-Alemi li Ehli'l-Beyt, 1432), 1/413.

²⁴² Mir Taki Hüseyin Gürgânî, *Nibrâsu'l-Hüdâ fi İbdâ'i'l-Bedâ* (Kum: Çâp ve Neşr İsrâ, 1393), 258-259; Hûî, "El-Beda'ü fi't-tekvîn", 36.

verilebilir. Buna göre Allah'ın yalnızca zatının bildiği mahzun ilmi bulunmaktadır ki bedâ da zatına hasrettiği ilminde gerçekleşmektedir.²⁴³

İlahi hükmün ikinci nevi ise melek veya peygamberlerin, meydana geleceğini kati şekilde bildikleri olayları ifade eder. Benzer şekilde bu hükümde de değişiklikten ve dolayısıyla bedâdan bahsedilemez. Şeriatın esaslarından addedilen nübüvvet, kıyamet gibi hususlarla alakalı verilen haberler bu bağlamda değerlendirilebilir. Hz. İsa'nın kendinden sonra gelecek Ahmet isimli bir peygamberden haber vermesi ya da Hz. Muhammed'in peygamberlerin sonuncusu olduğunu bildirmesi bu tür hükümlerdendir. Bu gibi haberlerde bedâ ihtimali hikmete aykırı olup insanların dalaletine sebep olabileceği için mümkün değildir.²⁴⁴ Allah'ın melek veya peygamberlerinden herhangi birine gerçekleşeceğini bildirdiği hüküm değişmez. Zira Allah zatını, meleklerini ve peygamberlerini yalanlamaz, sözleri de verilen hükmün değişmeyeceğini ifade eden rivayetlerdendir.²⁴⁵ Bu yönüyle ilk iki hüküm birbirine benzerken bedânın ilk hükümden kaynaklı meydana gelmesi iki hükmü birbirinden ayırmaktadır.

Melek yahut peygamberlerin kesinlik bildirmeden tahakkuk edeceğini haber verdiği olaylar ilahi hükmün üçüncü ve son kısmını oluşturmaktadır. Bu gibi olayların vukuu ilahi zatın iradesinin haber verilen olaya aykırı olmamasına bağlıdır.²⁴⁶ Tanrının iradesine bağlı olarak bedâ ilahi hükmün bu kısmında gerçekleşebilir. Kaldı ki bu noktada bedânın tahakkuk etmesinde aklen bir mahzur bulunmadığı gibi kitap ve sünnetle de herhangi bir çelişki yoktur. Zira bu noktada Allah'a bedâ atfedilmesi cehaleti ya da yalanı gerektirmez. Daha önce ifade edildiği üzere değişimin bilgisi mahzun ilimde bulunduğu için cehaleti

²⁴³ İki alim arasında gerçekleşen münazarada bedâya ilişkin uzunca bir muhavere gerçekleşmiştir. Bu rivayetin ardından Mervezî, Kur'an-ı Kerim'den bedâya delil isteyince er-Rıza Zariyat suresinin elli dördüncü ve elli beşinci ayetlerini zikretmiştir. Buna göre Allah, ilk ayette peygamberine yüz çevirmesini emrederken ikinci ayette öğüt vermeye devam etmesini emretmektedir. er-Rıza ayetleri zikrettikten sonra bedâyı inkar etmek suretiyle Yahudilere benzediğini iddia etmiştir. Rivayete göre tartışmanın sonunda Mervezî bedâ düşüncesini ikrar etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Şeyh Sadûk İbn Bâbeveyh, *Uyûnu Ahbâri'r-Rıza* (Kum: Matba'atü Sitâre, 1431), 1/233.

²⁴⁴ Gürgânî, *Nibrâsu'l-Hüdâ fi İbdâ'i'l-Bedâ*, 259; Hûî, "El-Beda'ü fi't-tekvîn", 36.

²⁴⁵ İbn Bâbeveyh, *Uyûnu Ahbâri'r-Rıza*, 1/235.

²⁴⁶ Gürgânî, *Nibrâsu'l-Hüdâ fi İbdâ'i'l-Bedâ*, 260; Hûî, "El-Beda'ü fi't-tekvîn", 37.

gerektirmez. Bununla birlikte ilahi hükmün bu kısmındaki olayların gerçekleşmesi tanrının iradesinin haber verilen olaya aykırı olmamasına bağlanmıştır. Dolayısıyla bu hususta bedâ ile Allah’a yalan da atfedilmez. Çünkü bu olayların doğrudan gerçekleşeceği değil ilahi irade ile mutabık olursa vuku bulacağı bildirilmiştir. Şu hâlde meydana geleceği bildirilen olayın gerçekleşmemesi yalana sebebiyet vermez, bilakis ilahi iradenin ilgili olaya farklı biçimde taalluk ettiğini gösterir.²⁴⁷ Nitekim Kadir gecesi dünya semasına inip o sene olacakları yazan melek ve Allah arasında geçen rivayet de buna işaret etmektedir. Buna göre Allah yazılanlardan bir hususu ötelemek, öne çekmek veya silmek istediğinde meleğe dilediğini silip iradesine uygun şekilde yazmasını emreder.²⁴⁸

2.7. Şî Alimlerin Bedâ Telakkileri

Şî kelimeler literatürüne başvurulduğunda eserlerin büyük bir çoğunluğunda bedâ konusunun işlendiği müşahede edilmektedir. Hiç şüphe yok ki bir mezhebin herhangi bir konuya ilişkin yaklaşımını kavramak o mezhebe mensup alimlerin eserlerine başvurmakla mümkündür. Bedâ inancının anlaşılması için de ilk olarak İmâmiyye’nin en önemli âlimlerinden biri olarak kabul edilen İbn Bâbeveyh’in (ö. 381/991) söz ve eserlerine başvurmak yerindedir. Buna göre bedâ cahil kimi insanların zannettiği gibi Allah’a nedamet atfetmek anlamına gelmemektedir.

Şî kelimelerine göre bedâ, Allah’ın bir varlığı başka bir varlıktan önce yaratması ve sonra onu yok etmesi ardından da bir başka varlık yaratmasıdır. Yahut bir buyruğu emretmesi sonrasında emrettiğini nehyetmesi veya öncesinde nehyettiğini kullarına emretmesidir. Bu da Hz. Muhammed’le sabık şeriatların neshi ve kıblenin değiştirilmesi gibi örneklerde tahakkuk etmiştir. Zira Allah emirlerinde insanların menfaatini gözetir.²⁴⁹ Dolayısıyla bir eylemi insanların yararına olacağını bildiğinde emrettiği gibi bir başka vakitte aynı fiilin insanlara fayda vermeyeceğini bilerek ondan menedebilir. Sonuç olarak

²⁴⁷ Gurgânî, *Nibrâsu'l-Hüdâ fi İbdâ'i'l-Bedâ*, 261.

²⁴⁸ Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, 4/99-100.

²⁴⁹ Bu yaklaşım, Mutezili düşüncedeki aslah teorisinin Şîa kelamındaki yansımaları olarak değerlendirilebilir. Aslah teorisi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Avni İlhan, “Aslah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991).

Allah'ın dilediğini yapıp dilediğini terk ettiğini, emir ve nehiyelerinde özgür olduğunu ikrar etmenin zorunlu neticesi bedâyı kabul etmektir. Bu sebeple Allah bedâdan daha faziletli bir şeyle yüceltilmemiştir.²⁵⁰

Bu bağlamda başvurulabilecek bir diğer kaynak ise İmâmiyye Şîası'nın önde gelen kelam alimlerinden Şeyh Müfid'in eserleridir. *Evâilü'l-Makâlat* adlı eserde belirtildiğine göre bedâ inancı, akli zorunluluğun neticesi olmayıp nassın bir gereğidir.²⁵¹ Bununla birlikte bedâ Allah'a nispet edildiğinde sözlük anlamından farklı olarak bir fikir değişikliğini yahut öncesinde gizli olan bir bilginin açığa çıkmasını ifade etmez. Zira Allah'ın bütün fiilleri henüz gerçekleşmeden önce ezelden zatına aşikardır.²⁵² Allah'a atfedildiği zaman bedâ ile insanların olmasını beklemediği, gerçekleşeceğine dair genel kanaat bulunmayan bir olayın vuku bulması kastedilmektedir.²⁵³ Meydana geleceğine dair beklenti bulunan bir olayın gerçekleşmesi durumunda ise bedâ lafzı kullanılmaz.²⁵⁴ Bu sebeple İsmail b. Cafer es-Sâdik'ın (ö. 138/755-56 [?]) ölümünde olduğu gibi bir bedâ hiç olmamıştır, rivayeti aktarılmıştır.²⁵⁵ Zira onun babasından önce ölmesi insanlar tarafından beklenen bir olay değildi.

Kur'an-ı Kerim'de de beyan edildiği üzere iki türlü ecel bulunmaktadır.²⁵⁶ Yine ayette nazil olduğu üzere ecel-i kazâ kişinin yapıp etmelerine göre değişebilir.²⁵⁷ Benzer şekilde

²⁵⁰ İbn Bâbeveyh, *et-Tevhîd*, 335-336.

²⁵¹ Şeyh Müfid, *Evâilü'l-Makâlat*, 53.

²⁵² Muhammed b. Ya'kûb Küleynî, *Usulü'l-Kâfi* (Beyrut: Daru'l-Murtada, 2005), 4/106.

²⁵³ Benzer görüş bu çalışmada da dillendirilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Muhammed Cevad Belaği, "Mes'ebetün fi'l-beda'", *Risaletâni fi'l-beda'* (Kum: Yârân, 1414), 20.

²⁵⁴ Bedâ ile zenginlik sonrası fakirlik, sağlık sonrası hastalık ve yaşam sonrası ölüm kastedilmektedir. Bilhassa Ehlü'l-adl'in ameller neticesinde rızık ve ömrün değişmesiyle ifade ettiklerinin aynıı belirtilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Muhammed b. Nu'man Şeyh Müfid, *Tashîhu İtikâdâti'l-İmâmiyye*, thk. Hüseyin Dergâhî (Kum: el-Mü'temiru'l-Âlemî li Elfiyeti'ş-Şeyhi'l-Müfid, 1413), 65-66.

²⁵⁵ Eserde bedâ Allah'a "على" harf-i ceri ile değil de "من" harf-i ceri ile isnat edilmektedir. Böylelikle gerçekleşen olayın aslında insanlar tarafından beklenmese de Allah tarafından daha önce de bu haliyle gerçekleşeceğinin bilindiğine işaret edilmektedir. Sonuç itibarıyla denilebilir ki bedâ Allah'a atfedilse de insanlar için gerçekleşmiştir. Şeyh Müfid, *Tashîhu İtikâdâti'l-İmâmiyye*, 66; Mohammad Saeedimehr, "Divine Knowledge and the Doctrine of Badâ", *TheoLogica: An International Journal for Philosophy of Religion and Philosophical Theology* 2 (27 Mart 2018), 29.

²⁵⁶ "هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ ثُمَّ أَنْتُمْ تَمْتَرُونَ ﴿٢﴾" En'âm Suresi/ 2.

²⁵⁷ A'râf Suresi/96; Fâtır Suresi/11.

Hız. Nuh kavmine yağmur ve rızkın şartı olarak istiğfar etmelerine işaret edilmiştir.²⁵⁸ Bedâ da bu gibi bir şarta bağlanmış hükümlerde vuku bulmaktadır. Dolayısıyla Allah'ın daha önce verdiği bir karardan cayarak başka bir karara varmasını ifade etmez. Kaldı ki bedânın Allah'a bu anlamıyla isnat edilmesinin imkânsız olduğunu bilen Şîî kelamcılar bedâyı, Allah'ın gazabına, rızasına veya sevmesine benzeterek bedânın da istiare yoluyla ona atfedildiğini öne sürerler.²⁵⁹ Netice olarak denilebilir ki Şîî kelamcılara göre bedâ hakkındaki ihtilaf lafızdan öteye geçip manaya taalluk etmez.²⁶⁰

Şerîf el-Murtazâ (ö. 436/1044) bedâ hakkında yazdıklarıyla İbn Bâbeveyh ve Şeyh Müfid'e yakın bir tavır sergilemektedir. Kelamcıların bedâyı, Allah'ın kulunu belli bir vakitte muayyen bir hususla mükellef kıldıktan sonra o emirden kulunu menetmesi şeklinde tanımladıklarını ifade etmiştir.²⁶¹ Şu takdirde onun da bedâyı nesihle aynı anlamı verdiği söylenebilir. Aksi takdirde bedânın Allah'a atfedilmesi mümkün değildir. Zira Allah, zatıyla alimdir ve dolayısıyla ilminde herhangi bir değişimin meydana gelmesi mümkün değildir. Şerîf el-Murtazâ, eserinde bedânın hakiki manasıyla nesih anlamında kullanıldığını iddia etmiş ve sonrasında nesih ile tahsis arasındaki farklar üzerinde durmuştur.²⁶²

Ebû Ca'fer et-Tûsî (ö. 460/1067) de eserlerinde bedâ inancına ilişkin benzer bir yaklaşım ortaya koymaktadır. Bedânın belirme, zuhur etme anlamına geldiğini ifade ettikten sonra "(İlâhî vaad gerçekleşince) yaptıklarının ne kadar kötü şeyler olduğunu açıkça gördüler..."²⁶³ ayetinde de bedânın bu anlamıyla kullanıldığını belirtmiştir. Bunun yanı sıra bedânın, öncesinde sahip olunmayan bir ilmin öğrenilmesi anlamında da kullanıldığını işaret ettikten sonra bedânın Allah'a atfedilmesinin imkânı üzerinde durmuştur. Ona göre bedâ iki çeşit olup bir yönüyle Allah'a isnat edilmesi mümkünken

²⁵⁸ Nuh Suresi/ 10-11.

²⁵⁹ Şeyh Müfid, *Tashîhu İtikâdâtî'l-İmâmiyye*, 67.

²⁶⁰ Şeyh Müfid, *Evâilü'l-Makâlât*, 54.

²⁶¹ Alemü'l-hüdâ Ebü'l-Kâsım Şerîf el-Murtazâ, *Resâ'ilü's-Şerîf el-Murtazâ*, thk. Seyyid Ahmed Hüseyin (Kum: Daru'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1405), 1/116.

²⁶² Ayrıntılı bilgi için bk. Şerîf el-Murtazâ, *Resâ'ilü's-Şerîf el-Murtazâ*, 1/117-118.

²⁶³ "وَبَدَا لَهُمْ سَيِّئَاتٍ مَا عَمِلُوا وَخَافَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ" Câsiye Suresi/33.

diğer yönüyle mümkün değildir. Buna göre Allah'a atfedilmesi mümkün olan bedâ, nesih ile aynı anlama gelmektedir.²⁶⁴ Dolayısıyla imamlardan nakledilen rivayetlerden Allah'a bedâ atfedilenler buna uygun olarak nesih anlamına hamledilmelidir. Bedânın bu anlamıyla Allah'a nispet edilmesinin illeti nesih ile mükellefin öncesinde sahip olmadığı bir bilgiye vakıf olmasıdır.²⁶⁵ Öte yandan Allah'a nispet edilmesi mümkün olmayan bedâdan kasıt Allah'ın kulunu bir fiili terk etmekle mükellef kılarken aynı zamanda o fiili yapmakla kulunu sorumlu tutmasıdır.²⁶⁶

Tûsî, bedânın tahakkuk edebileceği haberleri de sınırlamıştır. Buna göre Allah meydana gelişi itibarıyla iki farklı olaydan haber vermektedir. Bunlardan ilkinde herhangi bir değişiklikten bahsetmek mümkün değildir. Zatı ve sıfatları hakkında verdiği bilgiler, kâinatta olacağına dair haber verdiği ve gerçekleşen olaylar, iman eden kullarını ödüllendireceğine dair verdiği haberler bu bağlamda örnek olarak gösterilebilir. Haber verilen ikinci tür olaylar ise bağlı olduğu şartların değişmesiyle bulundukları maslahat da değişen ve bunun neticesinde olayın kendisinin de değiştiği durumlardır. Kesinlik ifade edecek şekilde gerçekleşeceği bildirilmedikçe gelecekte verilen haberler bu kapsamda değerlendirilebilir. Zira haber verilen olaylar bağlı olduğu şartlardaki değişim neticesinde belirtildiği şekliyle gerçekleşmeyebilir.²⁶⁷

Şîî kelamındaki bedâ telakkisine ilişkin bilgi edinmek için başvurulabilecek bir başka alim de Muhammed Bâkır Meclîsî'dir (ö. 1110/1698-99 [?]). Ona göre bedâ meselesi

²⁶⁴ Ebû Ca'fer Tûsî, *Kitabu'l-Gaybe*, thk. İbadullah Tahranî - Şeyh Ali Ahmed Nâsîh (Kum: Müessesetü Maârifî'l-İslamiyye, 1425), 429-430.

²⁶⁵ Ebû Ca'fer Tûsî, *el-'Udde fî usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Rıza Kummî (Kum: Matba'atü Sitâre, 1417), 2/495.

²⁶⁶ Allah'a atfedilmesi caiz olmayan bedâ tarif edilirken birtakım hususî şartların belirtilmesi zaruridir. Bunlardan ilkinde göre emredilen fiille, menedilen fiil bütün vecihleriyle ortak olmalıdır. Aksi takdirde böylesi bir durumda bedâ gerçekleşmez. Zira emredilen fiil, menedilen fiilden farklı bir vecihle gelirse bu hasen olabilir. Sözelimi Allah ibadet maksadıyla kendisine secde edilmesini emretmiş, öte yandan ibadet maksadıyla şeytana secde edilmesini ise yasaklamıştır. İki fiil arasında keyfiyet birliği varsa da ayrı vecihler söz konusu olduğu için bedâdan bahsedilemez. Benzer şekilde bedânın tahakkuk edebilmesi için bir fiil aynı zamanda hem emredilmeli hem de nehyedilmelidir. Çünkü bir fiilin belli bir vakitte emredilirken muayyen başka bir vakitte yasaklanması hikmetli olabilir ve bu durumda bedâ söz konusu olmaz. Sonuç olarak tarifte zikredilen şartları taşıyan bedânın Allah'a atfedilmesi mümkün değildir. Ayrıntılı bilgi için bk. Tûsî, *el-'Udde fî usûli'l-fikh*, 2/496-497.

²⁶⁷ Tûsî, *Kitabu'l-Gaybe*, 431-432.

Şîa'nın teferrüt ettiği ve muhaliflerince iftiraya uğradığı bir alandır. Bu bağlamda bedâ iddia edildiği gibi iktidar ve kudret vaaadinin gerçekleşmemesi üzerine Allah'a fikir değişikliğinin atfedilmesi değildir.²⁶⁸ Bilakis bedâ Allah'a mecaz anlamıyla atfedilir ki Kur'an-ı Kerim'de bu gibi mecaz anlatıların pek çok örneği bulunmaktadır. Allah'ın tuzak kurması, hoşnut olması, kızması, istihza etmesi bu kullanımın örneklerinden bazısıdır. Ayrıca ona göre "Allah dilediğini siler, dilediğini de yerinde bırakır; ana kitap onun katındadır"²⁶⁹ ayeti de bedânın imkanını ortaya koymaktadır.

Meclîsî, kaderin takdir edildiği ve ilahi yazgının değişmeyecek şekilde kesinleştiği inancı ile bedânın çeliştiği itirazına da cevap vermiştir. Buna göre silinen veya yerinde bırakılanlar da kaderin takdir edildiği hususlar arasında yer almaktadır. Başka bir ifadeyle denilebilir ki ancak gerçekleşmeyecek olan olaylar silinir ve yalnızca meydana gelecek olaylar yerinde bırakılır.²⁷⁰ Şîi kelamcılarının bedâ meselesine ilişkin yazdıklarını ortaya koyduktan sonra Meclîsî, Allah'ın fikir değiştirmesi gibi Şîi eserlerde yer almayan iddiaların birer iftira olduğunu belirtmiş ve asılsız iddia sahiplerini oldukça sert bir üslupla tenkit etmiştir.²⁷¹

Şîi düşünce yapısında bedâ inancının ifade ettiği anlamı tespit edebilmek için tarihin farklı dönemlerinde yaşamış alimlerin görüşlerine başvurulmalıdır. Meselenin kavranması hususunda klasik dönem alimlerinin söz ve eserleri gibi modern zamanda kaleme alınmış çalışmalar da oldukça önemlidir. Bu maksatla modern dönem Şîi alimlerinden Şerefeddin el-Âmilî'nin (1873-1957) eserlerine²⁷² başvurmak mümkündür. Âmilî ilk olarak Şîi düşüncede Allah'ın eşyayı zatıyla bildiği fikrinin kabul edildiğini belirtmiştir. Dolayısıyla ilahi ilimde herhangi bir değişim veya dönüşümden bahsetmek mümkün değildir. Hal

²⁶⁸ İlgili bölümde F. Razi ve el-Ka'bî el-Belhî'nin isimleri zikredilerek mesnetsiz iddiaların sahibi olarak onlara işaret edilir. Ayrıntılı bilgi için bk. Meclîsî, *Bihâru'l-Envâr*, 4/123.

²⁶⁹ Ra'd Suresi/39.

²⁷⁰ Meclîsî, *Bihâru'l-Envâr*, 4/124-125.

²⁷¹ Meclîsî, *Bihâru'l-Envâr*, 4/125-127.

²⁷² Hususen, *Ecvibetü mesâ'ili Mûsâ Cârullah* isimli eseri zikredilmelidir, söz konusu eser Mûsâ Cârullah'ın Şîa âlimlerine yönelttiği yirmi sorunun cevaplarını içeren bir çalışmadır ve eserin on üçüncü faslı müellifin bedâ meselesine ilişkin yaklaşımını ortaya koymaktadır. Mustafa Öz, "Şerefeddin el-Âmilî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010).

böyleyken bir işin Allah'ın zannettiğinin aksine çıkması gibi bedâ telakkilerinin Şîî yaklaşımı olarak sunulması yalnızca iftiradır.

Şia'ya göre bedâ Allah'ın rızkı kullarına dilediği gibi artırıp azaltması, ecelleri istediği gibi tayin edebilmesidir. Benzer şekilde Allah'ın; iman, küfür, hastalık, sağlık, saadet, şekavet gibi bütün işlerinde tasarruf hakkına sahip olması bedâdır.²⁷³ Kaldı ki Allah'ın takdir ettiği kaderi değiştirmeye muktedir olduğunu ifade eden çokça rivayet mevcuttur. Sadaka vermek ve ana babaya hürmet göstermek suretiyle kişiye takdir edilen rızık ve ömrün değişeceğini haber eden hadisler bu konuda örnek olarak zikredilebilir.²⁷⁴ Benzer şekilde Hz. Aişe'den (ö. 58/678) nakledilen “Tedbir alınarak kaderin önüne geçilemez, ancak Allah kendisine edilen dua mucibince kaderden dilediğini siler”²⁷⁵ rivayeti de Allah'ın kaderi değiştirebileceğine işaret etmektedir.

Âmilî'nin ifade ettiğine göre Şîî kelamcılar bedâyı Allah'a mecazen isnat etmektedir. Çünkü Allah kimi işlerinde insanların zannettiğinin ve birtakım emarelerin zıddına hareket edebilmektedir. Başka bir deyişle Allah'ın fiillerinde işlerin başıyla, nihayeti kimi zaman bağdaşmamaktadır. Bunun gibi durumlarda takdir edilen sonuç bedâyâ benzemektedir ki bu sebeple Allah'a bedâ isnat edilmektedir. Bununla birlikte işaret edilen uyumsuzluk Allah'ın cehaletinden kaynaklanmamaktadır. Bilakis Allah zatıyla alim olup eşyanın ilmüne ezelden sahiptir. Bu sebeple Allah'a ezeli ilminde bulunmayan bir bilginin sonradan zuhur etmesi mümkün değildir.²⁷⁶

²⁷³ “Allah dilediğini siler, dilediğini de yerinde bırakır; ana kitap onun katındadır” istidlal için bu ayeti zikreder. Yine belirtildiğine göre Ömer b. Hattab (ra), Ebû Vail Şakîk b. Seleme (ra) ve Cabir b. Abdullah (ra) da Allah'ın bütün yapıp etmelerinde özgür olduğuna inanmaktadırlar. Öyle ki selef-i salihinden pek çok kimse kendilerini şakilerden değil de saitlerden kılması için Allah'a niyazda bulunmuşlardır. Şerefeddin Âmilî, *Ecvibetü mesâ'ili Mûsâ Cârullah*, nşr. Abdülhüseyn Şerefeddin el-Müsevî (Sayda: Matba'atü İrfan, 1953), 100.

²⁷⁴ Âmilî, *Ecvibetü mesâ'ili Mûsâ Cârullah*, 101.

²⁷⁵ Hâkim Nisâbüri, *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*, thk. Abdüsselâm b. Muhammed b. Ömer Allûş (Lübnan: Daru'l-Marife, 2006), 2/162.

²⁷⁶ Allah'a bedâ isnat edilmesine gösterilen bir diğer sebep de Yahudi tanrı tasavvurudur. Şîî alimler Allah'ın kaderine mecbur olduğu söylemini bedâyâla reddetmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Âmilî, *Ecvibetü mesâ'ili Mûsâ Cârullah*, 102.

Yine Âmili'ye göre bedâ meselesinde Ehl-i sünnet ile Şîa arasında cereyan eden ihtilaf ise lafzi bir ayrışmanın neticesidir. Zira Ehl-i sünnet tarafından reddedilen bedâ telakkisini Şîi kelamcılar da kabul etmemektedir. Buna karşın Şîi bedâ telakkisi ise Müslümanların tamamı tarafından kabul edilmelidir. Nitekim bu konuya işarette bulunan ayet-i kerimeler de mevcuttur. Sözelimi "Göklerde ve yerde bulunanların hepsi O'ndan ister (O'na muhtaçtır). O her an yaratma halindedir"²⁷⁷ ayeti bedânın imkanını ortaya koymaktadır. Öyle ki Hz. Peygamber de bu ayetin manasını Allah'ın günahları affetmesi, meşakkatleri gidermesi, dilediğini yükseltmesi ve dilediğini alçaltması²⁷⁸ şeklinde izah etmiştir. Hiç şüphe yok ki Şîi olsun olmasın hadis-i şerifte belirtilen hususu Müslümanların hepsi kabul etmektedir. Dolayısıyla Şîi alimler bu kabulü bedâ ile isimlendirirken Ehl-i sünnet uleması bu ikrarı bedâ olarak isimlendirmemektedir. Hal böyleyken iki mezhep arasındaki ihtilaf esasında lafzi bir temele dayanmaktadır.²⁷⁹ Şu durumda bedânın Allah'a mecazen atfedildiği de bilinince süregelen ihtilaf anlamını yitirecektir, zira Arap dilinde mecaz kullanımı oldukça yaygındır.²⁸⁰ Sonuç olarak denilebilir ki Âmili eserinde bedâyâ ilişkin yorumlama biçimlerinin bir hulasasını sunmaktadır.

Başvurulan eserlerden hareketle Şîi alimlerin bedâ konusunda ortak bir tutum sergilediklerini tespit etmek mümkündür. Bedâ ile Allah'a herhangi bir cehalet atfedilmediği, bedâ ile kastedilen mananın nesihle aynı olduğu ve bu konudaki ihtilafın lafzi nitelikli olduğu müşterek Şîi yaklaşımın ortak iddialarıdır. Bununla birlikte bedâ meselesine etraflıca vakıf olabilmek için bedâyı reddedenlerin konuyu ele alış şekilleri de incelenmelidir. Bu bağlamda bedâ hakkında yapılmış bir münazaraya başvurmak yerinde olacaktır. Kelam mezheplerinin teşekkülüne bağlı olarak oluşan münazara disiplini mezhepler arasındaki ihtilafı konuların ilmi çerçevede tartışılmasına olanak sağlamıştır. Münazara esnasında iddia edilen savın eksik ve hatalı yanları tespit edilerek hakikatin açığa çıkması hedeflenmiştir. Dolayısıyla bir düşünce etrafında adabına uygun yürütülen

²⁷⁷ "يَسْئَلُهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ" Rahman Suresi/ 29.

²⁷⁸ Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, 29/109-110.

²⁷⁹ Sübhani, *El-Beda' fi dav'il- kitabi ve's-sünneti*, 41.

²⁸⁰ "باب المجاز واسع عند العرب..." şeklinde geçmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Âmilî, *Ecvibetü mesâ'ili Mûsâ Cârullah*, 103.

münazaranın taraflardan her ikisine de yol gösterici nitelikte olacağı aşıkardır. Şîa tarafından kabul edilirken Ehl-i sünnet ve Mutezile tarafından reddedilen bedâ çerçevesinde gerçekleşen münazara bu yönüyle önem arz etmektedir.

2.8. Kerâcekî (ö.449/1057-1058)²⁸¹ ile Mutezili Alimin Bedâ Hakkındaki Münazarası

Eserinde belirttiği üzere Kerâcekî, Mısır'da karşılaştığı Mutezili bir alimle bedâ hakkında tartışmıştır.²⁸² Kerâcekî, içlerinde ilim ehli kimselerin de bulunduğu bir mecliste oturuyorken Mutezili alime bedâyı reddetme sebebini sormuştur. Bunun üzerine Mutezili alim bedânın gizli olan bir bilginin açığa çıkması ve dolayısıyla ilimde değişiklik anlamına geldiğini belirtmiş, ilahi ilimde ise değişimin imkânsız olduğunu söylemiştir.

Akabinde Kerâcekî, bedâya bu anlamı vermesinin sebebini sorunca Mutezili alim bedânın dil alimlerince bu şekilde tanımlandığını ifade etmiştir. Buna göre bedânın, zuhur etme anlamına geldiğine dair herhangi bir tartışma ve ihtilaf yoktur. Buna ilaveten bilinmektedir ki zuhur etme ancak gizli olan bir bilginin ya da zannın açığa çıkmasıyla gerçekleşebilir. Zaten bu durum da ilimde ya da zanda meydana gelen bir değişimin ifadesidir. Sözelimi bir doktor hastasına gül şurubu içmesini önerse ve bunun üzerine hasta ilacı içmek üzere eline alınca elindeki ilaç yerine nilüfer şurubu içmesini söylerse doktorun hastasıyla ilgili daha önce görmediği bir durumun farkına vardığı söylenebilir. Aksi halde doktorun farklı iki tedavi önermesinin bir anlamı olmayacaktır.²⁸³

Kerâcekî, bedânın bundan başka bir anlama gelebileceğini gösterebilmek maksadıyla köle ile efendisi örneğini verir. Bu örneğe göre bir efendi kölesinin sadakat, çalışkanlık gibi kimi özelliklerini sınamak için soğuk bir kış gününde başka bir şehre gitmesini emredebilir. Kölesinin hazırlandığını görüp emri yerine getireceğini anladığında ise

²⁸¹ Asıl adı Ebu'l-Feth Muhammed b. Ali b. Osman olup Kerâcekî nispesiyle meşhur Şîi alim, ayrıntılı bilgi için bk. Muhammed b. Ali Kerâcekî, *Kenzü'l-Fevâid*, thk. Abdullah Ni'me (Lübnan: Daru'l-Edva, 1985), 1/18-25.

²⁸² Kerâcekî, *Kenzü'l-Fevâid*, 1/227.

²⁸³ Kerâcekî, *Kenzü'l-Fevâid*, 1/228.

emrinden vazgeçerek onu göndermeyebilir. Şu takdirde bu örnekteki durum da bedâ kapsamında değerlendirilebilir.²⁸⁴

Öte yandan Mutezili alim, Kerâcekî'nin verdiği örneğin bedâ kapsamında değerlendirilebileceğini kabul ederken iki misalde de herhangi bir farklılığın olmadığını serdetmiştir. Bu iddia üzerine Kerâcekî iki örneğin birbirinden farklı yönleri sahip olduğunu öne sürmüştür.²⁸⁵ Öyle ki ilk örnekte doktor hasta hakkındaki bilgisi değişmeden önce vermiş olduğu reçeteyi uygulamak gayesindeyken ikinci örnekte efendi kölesine verdiği emri bütün vecihleriyle tamamlamak amacı taşııyordu. Ayrıca doktorun vermiş olduğu iki ayrı reçete ancak ilmindeki değişikliklerle izah edilebiliyorken efendinin kararını değiştirmesi zorunlu olarak yeni bir bilgi edinmesiyle ilintili değildir. Zira efendi, kölesinin her iki durumda da emrine itaat edeceğini bilmesine rağmen etrafındakilere kölesinin sadakatini ve çalışkanlığını göstermek için bu işi yapabilir.²⁸⁶ Şu durumda iki örneğin birbirinden farklı anlamlar ifade ettiği ikrar edilmelidir.

Bu izahın ardından Mutezili alim her iki örneğin farklı olduğunun kabul edilmesi durumunda köle ile efendisi örneğinin bedâ kapsamında değerlendirilemeyeceğini iddia etmiştir. Fakat Kerâcekî, bir fiili emreden buyruğu gerçekleşmeden önce aynı fiilden menetmesi bedâdır diyerek bu iddiayı reddetmiştir. Zira örnekte efendi emrettiği hususu kölesi henüz yerine getirmemişken nehyetmiştir. Dolayısıyla köle ve efendi örneği bedâ kapsamında değerlendirilmelidir.²⁸⁷

Mutezili alim her iki örnekte de bedânın tahakkuk ettiğini kabul edip Allah'a atfedilen bedânın hangi örneğe benzediğini sormuş, Kerâcekî ise Hz. İbrahim kıssasını zikrederek Allah'a isnat edildiğinde bedânın köle ve efendisi örneğindeki anlamı ifade ettiğini

²⁸⁴ Kerâcekî, *Kenzü'l-Fevâid*, 1/228.

²⁸⁵ Mutezili alimle münazarasında verdiği örnekten hareketle Kerâcekî'nin bedâyaya zuhur anlamı değil, izhar etme manası verdiği söylenebilir. Zira efendiye kölesinin sadakati veya çalışkanlığı zahir olmamış, bilakis efendi öncesinde bildiği hususları izhar etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Ali, "Cühudu'l-medreseti'l-eşariyye", 3009.

²⁸⁶ Kerâcekî, *Kenzü'l-Fevâid*, 1/229.

²⁸⁷ Kerâcekî, *Kenzü'l-Fevâid*, 1/229.

belirtmiştir.²⁸⁸ Dolayısıyla ona göre bedâ Allah'a atfedildiğinde hiçbir şekilde cehalet ya da ilimde değişiklik ifade etmez.

Münazara sonunda Kerâcekî'nin Mutezili alimi ilzam ettiği ve bedâ görüşünü kabul ettirdiği aktarılır. Ne var ki münazarayı aktaran Kerâcekî'nin hem Şîî hem de münazara taraflarından biri olması hasebiyle verilen bilgilere ihtiyatla yaklaşmakta fayda vardır. Bu sebeple bedâ inancına karşı çıkan alimlerin söz ve eserlerine başvurmak elzemdir. Onların da delil ve görüşleri anlaşıldığı zaman meseleye ilişkin ihtilafa dair yorumda bulunmak kolaylaşacaktır.

²⁸⁸ Münazaranın bu kısmından sonra Hz. İbrahim kıssası özelinde tartışma devam etmiştir. Hz. İbrahim'in oğlunu kurban etmekle emredilip emredilmediği; bu olayda bedânın tahakkuk edip etmediği başlıca tartışılan konulardır. Bununla birlikte Mutezili alimin Hz. İbrahim kıssası özelinde dikkat çekici bir itirazı vardır ki bu itiraz Allah'ın iradesi ve emriyle ilgilidir. Kerâcekî'nin tarif ettiği üzere bedâ Allah'ın bir fiili emredip buyruğu gerçekleşmeden önce aynı fiilden menettiği zaman gerçekleşmektedir. O halde Allah ya emrettiği hususu istememektedir yahut nehyettiği husustan razı değildir. Her iki ihtimalin kabulü de cebri söyleme kapı aralamaktadır. Kerâcekî bu ilzamu kabul eder ancak itirazın yalnızca bedâyı kabul eden Şîîler için değil bu kıssaya iman eden Müslümanlar için de geçerli olduğu belirtir. Ayrıntılı bilgi için bk. Kerâcekî, *Kenzü'l-Fevâid*, 1/229-231.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

BEDÂ İNANCINA MUHALİF YAKLAŞIMLAR

İslâm tarihinde ortaya çıkmış farklı yorum ve telakkilerin değerlendirilmesi zorunluluğu çeşitli din ve mezheplerle ilgili eserlerin kaleme alınmasına ve dolayısıyla fırak yazım geleneğinin oluşmasına sebep olmuştur. Bu literatüre ait eserlerde itikadi fırkaların görüşlerinin tanıtıldığı ve ardından tenkide tâbi tutulduğu dikkate alındığında bu tür eserler üzerinden bedâ inancının farklı mezhep mensuplarınca değerlendirilme biçimlerinin tespitinin mümkün olduğu söylenebilir. Buradan hareketle başvuru eserlerde Şîa mezhebinde bedâ inancına ilişkin üç farklı kanaatin bulunduğu belirtilmektedir.

İşaret edilen görüşlerden ilkinde göre Allah'a bedânın atfı mümkündür. Nitekim Allah yapmak istediği bir işi kendisine yeni ve başka bir durum aşikâr olduğu için yapmayabilir. Yine bedâ sebebiyle bir şeriatla emrettiğini başka bir şeriatla yasaklayabilir. Bununla birlikte bu görüşe göre bedâ hiç kimsenin muttali olmadığı ve bilgisine yalnızca ilahi zatın vakıf olduğu hususlarda vuku bulabilir. İnsanların bilgisine eriştiği hususlarda ise bedânın tahakkuk etmesi mümkün değildir. Bahse konu edilen ikinci görüşün gulat gruplar tarafından benimsendiği söylenebilir. Bu yaklaşıma göre bedâ ile kastedilen Allah'ın ilmine aykırı gerçekleşen kimi olaylardır. Ayrıca onlara göre insanlar bilsin yahut bilmesin her iki durumda da bedâ gerçekleşebilir. Bu bağlamda zikredilen son fırka ise Allah hakkında bedânın söz konusu edilemeyeceği kanaatindedir.²⁸⁹

²⁸⁹Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn*, 1/109. Bahsedilen yaklaşımlardan ikincisini Şîi fırkalara topluca mal etmek mümkün değildir. Zira Allah'a cehalet atfedecek bir bedâ anlayışı yalnızca gulat-ı Şîa tarafından benimsenmiştir. Öte yandan çalışma boyunca Nevbahtî'nin (ö. 311/924) aktardığı rivayetten başka Şîi kelimcilerden bedâyı kabul etmeyen bir isim de tespit edilememiştir. Bu rivayete göre Cafer-i Sadık kendinden sonra imam olarak büyük oğlu İsmail'e işaret ettikten sonra oğlu kendisinden önce vefat edince bir grup Cafer-i Sadık'ın imametini reddetmişlerdir. Zira imam sahip olduğu vasıflar sebebiyle yalan söylemez ve gerçekleşmeyecek olayları insanlara vadetmez. Bunun üzerine Cafer-i Sadık'ın Allah'a bedâ atfetmesini de kabul etmemişler, sonuç olarak Süleyman b. Cerir ve Bütriyye'nin görüşlerini benimsemişlerdir. Ayrıntılı bilgi için bk. Hasen b. Mûsâ Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa* (Kum: İntişârât-ı Danişgâh-ı Edyân ve Mezahib, 1395), 320. Şu hâlde denilebilir ki Şîi kelimcilerin kahir ekseriyeti bedâ konusunda aynı görüşü paylaşmaktadır. Bu görüş de bedâ ile neshe oldukça yakın anlamların verildiği yaklaşımdır. Söz

Ehl-i sünnet kelamcıları sözlük anlamından hareketle bedânın sonradan ortaya çıkan bir durumu ifade etmek için kullanıldığını belirtmişlerdir.²⁹⁰ Sonradan ortaya çıkan durumlar halihazırdaki vaziyette bir yenilenme ve değişimi gerekli kıldığı için bedâ inancının kabulünün zorunlu sonucu Allah'ın ilim, irade ve tekvin sıfatlarında değişimin kabul edilmesidir. Fakat Ehl-i sünnet alimleri tarafından benimsenen sıfat telakkisi Allah'ın vasıflarında değişimi imkânsız kılar. Zira Allah'ın sıfatları da zatı gibi kadimdir ve bu sebeple değişime uğramaları veya zail olmaları mümkün değildir.²⁹¹

Allah'ın ilmi mümkün, zorunlu ve imkânsız bütün mefhumları kuşatır. Zira bilgiyi gerektiren şey, O'nun zatıdır. Bilinmeyi gerektiren şey ise bilinenlerin zatlari ve onların mefhumlarıdır. Zatin bütüne nispeti eşit olduğu için ilahi zat onların bir kısmını biliyorsa hepsini biliyor demektir.²⁹² Buna binaen Allah'ın mevcudatı bildiği gibi madumu da bildiğini ifade etmek mümkündür.²⁹³ Başka bir deyişle Allah'ın ilmi geçmişi kuşattığı gibi geleceği de kapsamaktadır. Yine O açık gizli, külli cüzi²⁹⁴, zat sıfat cinsinden her şeyin

konusu yaklaşımla Allah'a cehaletin atfedilmediği iddia edilmiş ve ayrıca bu anlamıyla bedânın akidenin gerekliliği olduğu iddia edilmiştir. Fakat kimi modern çalışmalarda da benzer üçlü taksim aynen takip edilerek Şia'ya atfedilmiştir. Ne var ki tarif edilen gruplara herhangi bir örnek verilmemiş, dolayısıyla nakledilen bilgiler tahkik edilmemiş, bu sebeple ortaya koyulan çalışmalar geçmişin bir tekrarı olmaktan öteye geçmemiştir. Örneğin bk. Hamdi Akbaş - İsmail Şik, "İlahi İlimde Değişim: Bedâ' Mümkün Mü?", *Uluslararası Bilimsel Araştırmalar Dergisi (IBAD)*, (2018), 362.

²⁹⁰ Seyfeddin Âmidî, *el-İhkam fi Usulî'l-Ahkam*, thk. Abdurrezzak Afifi (Beyrut: el-Mektebü'l-İslami, 1402), 3/109.

²⁹¹ Söz konusu hükmün dayanağı "ما ثبت قدمه استحالة عدمه" kaidesidir. Ayrıntılı bilgi için bk. Eş'arî, *El-Lüma' fi'r-red 'alâ ehli'z-zeyg ve'l-bida*, 120.

²⁹² Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2021, 2/115-116.

²⁹³ Şîi Hişam b. Hakem ve Mutezili Hişam b. Amr Allah'ın madumu bilmediği görüşünü savunmuşlardır. Ebu'l-Hüseyn Hayyat'ın aktardığına göre Cehm b. Safvan da Allah'ın eşyayı yaratılmasıyla birlikte bildiği ve dolayısıyla madumun bilgisine sahip olmadığı kanaatindedir. Bu görüşe kail olan alimler birtakım ayetlerle istidlalde bulunmuştur. Sözelimi Mülk suresinin ilk ayetinde geçen "Hanginizin davranışça daha iyi olduğunu denemek için" ifadesi Allah'ın geleceği bilmediğine delalet etmektedir. Çünkü ibtila zahir olmayan bir şeyin açığa çıkmasını ifade eder. Yine teracci ifade eden ayeti kerimeler de bu bağlamda değerlendirilmektedir. Diğer ayetler ve ayrıntılı bilgi için bk. Nesefi, *Tabsiratü'l Edille fi Usulî'd-Din*, 1/256-257. Bu görüşün benimsenmesi bedâ inancına kapı aralayabilir. Zira madumun bilgisine sahip olmayan Allah, madumun vücut bulmasıyla onun bilgisine erişir ki bu da sonradan ortaya çıkan bir durumu ifade eder. Bedâdan anlaşılan mana da bu olup ehl-i sünnet tarafından bu sebeple reddedilmiştir.

²⁹⁴ Filozofların çoğu değişen tikellerin Allah tarafından bilinmeyeceği iddiasındadır. Onlara göre Allah'ın tikelleri bilmesi halinde bilgisi tikellerle birlikte değişime uğrayacaktır. Söz gelişi Zeyd'in evde olduğunu bildiğinde sonra Zeyd evden çıktığında ya o bilgi gidecek ve Zeyd'in evde olmadığını bilecektir ya da o bilgi olduğu gibi kalacaktır. Birinci durum ilim sıfatında değişimi, ikinci durum ise cehaleti gerektirir. Oysa

bilgisine kadim ilmiyle sahiptir.²⁹⁵ Bedâ inancı Allah’a cehalet ve noksanlık nispet etmeyi gerektirdiği için Mutezile, Ehl-i sünnet ve Zeydiyye tarafından kabul görmemiştir.

Bedâ inancı ile ilişkilendirilen bir diğer sıfat ise iradedir. Kudret sıfatına nispeti birbirine denk olan fiillerden hangisinin gerçekleşeceği bu sıfatla belirlenir. Bu sebeple irade sıfatının yokluğu durumunda bütün fiillerin bir vakitte, aynı biçimde ve ortak vecihlerle gerçekleşmesi gerekir. Oysa alemde süregelen çeşitlilik, hikmet, düzen ve ayrıca eşyanın yaratılış vaktindeki farklılık bütün bu işlerin failinin irade sahibi olduğuna işaret etmektedir.²⁹⁶ Bununla birlikte Allah’ın iradesi diğer sıfatları gibi kadimdir. Zira irade sıfatının hadis olması durumunda o sıfatı yaratmayı tercih edecek başka bir iradeye ihtiyaç duyulurdu ki bu başka irade de üçüncü bir iradeye dayanır ve böylece devam ederek mevcut iradelerde teselsül gerekli olurdu.²⁹⁷ Şu takdirde denilebilir ki Allah, ilahi ilmine uygun bir şekilde kadim olan irade sıfatıyla yaratacaklarını takdir etmiştir. Onun irade ettiklerinde herhangi bir değişim veya yenilenmeden bahsetmek de mümkün değildir.²⁹⁸ Fakat bedâ inancının kabulü ilahi iradede değişimi gerekli kılmaktadır. Ne var

her ikisi de eksiklidir ve Allah’ın ondan tenzih edilmesi gerekir. Ehl-i sünnet’in bu itiraza yönelik cevaplarına ve konu hakkında ayrıntılı bilgiye ulaşmak için bk. Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 2021, 3/123. Filozofların anlayışına göre Allah’ın tikelleri bileceğini kabul etmek bedâ inancını gerekli kılar. Zira Allah eşyanın o andaki bilgisine sahip olup sonrasının bilgisini ancak gerçekleşince bilir. Şu durumda ikinci durumun bilgisi sonradan ortaya çıkan bir durum olup bedâyı ifade eder. Benimsenen bu görüşün bedâyı sebep olduğu da savunulmaktadır. Örneğin bk. Buhey, “Akidetü’l-beda”, 7-8.

²⁹⁵ Ali el-Kârî, *Şerhu Kitabi’l-Fıkhi’l-Ekber*, 34.

²⁹⁶ Ebu’l-Muîn Nesefî, *et-Temhîd li-Kavâidi’t-Tevhîd*, thk. Ali Tarık Ziyat Yılmaz (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2021), 81.

²⁹⁷ Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 2021, 1/141; Gazzâlî irade sıfatı hakkında dört temel yaklaşımdan bahseder. Bunlar illet- malul ilişkisine benzer bir alaka kurarak irade sıfatını nefyeden filozoflar, mahalsiz hadis bir irade anlayışına sahip Mutezililer, hadis bir irade anlayışına sahip Kerramiler ve kadim irade anlayışına sahip Ehl-i sünnettir. Ayrıntılı bilgi için bk. Hüccetü’l-İslâm Ebû Hâmid Gazzâlî, *el-İktisâd fi’l-İtikâd* (Cidde: Dâru’l-Minhâc, 2016), 170. Ayrıca İmam Eş’arî ilahi iradenin kadim olduğunu farklı bir yöntemle ispat etmeye çalışır. Buna göre Allah’ın irade sıfatıyla nitelenmemesi durumunda iradenin zıttı olan gaflet, kerahet veya zorunluluk gibi noksanlıklarla tavsif edilmesi gerekir. Her türlü eksiklikten münezzehe olması sebebiyle bu gibi sıfatlarla anılması mümkün değildir. Şu durumda onun ezelden irade sahibi olduğu kabul edilmelidir. Ayrıntılı bilgi için bk. Eş’arî, *El-Lüma’ fi’r-red ‘alâ ehli’z-zeyg ve’l-bida*, 135.

²⁹⁸ Ehl-i sünnet kelimcileri iradeyi iki ayrı kapsamda değerlendirmişlerdir. Allah’ın mükelleflerin fiillerine taalluk eden iradesi (teşrii irade) emir ifade etmektedir. Bu yönüyle Allah’ın murad ettiği gerçekleşmeyebilir, zira fiilin gerçekleşmesi kulun iradesine bağlıdır. Öte yandan tekvini iradenin tahakkuk etmesi zaruri olup aksi aczi ifade eder ki bu da Allah hakkında söz konusu edilemez. Ayrıntılı bilgi için bk. Ali el-Kârî, *Şerhu Kitabi’l-Fıkhi’l-Ekber*, 39-40.

ki onun irade ettiği hususların meydana gelmemesi acizlik emaresi olup Allah hakkında imkansızdır. Yine ilahi iradenin değişime uğraması tereddüt ve cehalet neticesinde meydana gelir ki bu durumun da ona yakıştırılması mümkün değildir.²⁹⁹ Şu durumda Allah'a atfi mümkün olmayan hususları tazammun ettiği için bedâ inancının reddedilmesi gereklidir.

Kimi hususların ilahi ilme sonradan aşikâr olması anlamı kastedildiğinde bedânın Allah'ın sıfatlarıyla bağdaşmayacağı ortada olup bu yönüyle Ehl-i sünnetin tenkitleri ilzam edici niteliktedir. Bununla birlikte Şîî kelamcılar da işaret edilen mahzurların farkında olarak bedâyâ sözlük anlamından başka manalar vermişlerdir. Bu noktada Şîî kelamcılar tarafından benimsenen hâkim görüşte bedâ ile neshe aynı anlamların verildiği tespit edilmektedir. Dahası iddia edildiğine göre neshin kabul edilmesinin zorunlu neticesi bedânın da ikrar edilmesidir. Şu durumda neshi kabul ederken bedâ inancını reddeden itikadi grupların nesih ile bedâ arasındaki farkı belirginleştirmeleri zaruridir. Bu sebeple bir sonraki başlığın mihverini nesih ve bedâ arasındaki farklar oluşturacaktır.

1. Bedâ ve Nesih Arasındaki Farklar

Bedâ ile nesih arasındaki farkları konu etmeden önce neshin mahiyetine işaret etmek zaruridir. Zira bilindiği üzere iki meselenin mukayese edilebilmesi için her iki konunun da gerekli yönleriyle ihata edilmesi gerekmektedir. Bu sebeple neshin anlamı izaha kavuşturulduktan sonra bedâ ile farklılıkları ortaya koyulacaktır.

1.1. Neshin Mahiyeti

Dil alimlerinin belirttiğine göre nesih bir şeyi izale etmek, ortadan kaldırmak veya nakletmek manalarına karşılık gelmektedir.³⁰⁰ Usul alimleri de nesih kelimesinin diltçilerin

²⁹⁹ Giritli Sırrı Paşa, *Nakdü'l-kelâm fî akâidi'l-İslâm* (İstanbul: Mekteb-i Sanayi Matbaası, 1310), 114-115.

³⁰⁰ Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 202; Abdurrahman Çetin, "Nesih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006).

belirttiği bu iki anlamda kullanıldığında ittifak etmişlerdir.³⁰¹ Detaylardaki farklılıklar bir kenara bırakıldığı zaman neshin terim anlamı üzerinde görüş birliğinden bahsedilebilir. Buna göre nesih, sabit olan şer'i bir hükmün başka bir şer'i hükümle kaldırılmasını ifade etmektedir.³⁰² Dolayısıyla nesih, Allah'a nazaran bir hükmün nihayet bulunduğu beyanından ibarettir.

Neshin hem aklen hem de naklen caiz ve haddizatında vaki olduğu ifade edilmiştir. Ayrıca bilindiği üzere zaman ve zeminin değişimine binaen insanların maslahatları da değişim gösterebilir. Buna bağlı olarak kimi hükümlerde neshin vukuu aklen caiz ve hikmete uygundur.³⁰³ Neshin imkânı usul alimlerinin hemen hepsi tarafından kabul görmüşse de neshin kapsamı üzerinde fikir ayrılıkları ortaya çıkmıştır. İşaret edilen görüş ayrılıklarının temelde mezheplerin hüsün ve kubuh meselesine yaklaşımlarındaki farklılıktan kaynaklandığı iddia edilebilir.³⁰⁴ Bu bağlamda kulun fiillerinin nesihle ilişkisi üç farklı şekilde kurulabilir. Tevhidin aslına taalluk eden ve aklen vacip olan ilk kısımda neshin meydana gelmesi mümkün değildir. Allah'a ve peygamberlerine inanmak bu kısma örnek olarak verilebilir. Zira bu gibi hükümlerin nass ile herhangi bir vakte hasredilmesi yahut şer'i ahkâmın dışında bırakılması mümkün değildir. Buna bağlı olarak alimlerin büyük bir kısmı haberlerde de neshin mümkün olmadığını öne sürmüşlerdir.³⁰⁵ Aklın

³⁰¹ Usulcüler kelimenin iki anlamı üzerinde ittifak etmişlerse de kelimenin her iki anlam arasında müşterek olup olmadığı hususunda ihtilaf vardır. Eğer müşterek değilse bu noktada hangisinin hakikat hangisinin mecaz olduğu da tartışma konusudur. Bu noktada temel iki görüş ortaya koyulmuş olup büyük çoğunluk tarafından benimsenen kanaat kelimenin hakikatte ref ve izale anlamı ifade ettiğiidir. Öte yandan usul alimleri arasında çok karşılık bulmamakla birlikte neshin hakikatte nakil ifade ettiği görüşü de öne sürülmüştür. Ayrıntılı bilgi için bk. Davut İltaş, *Klasik Nesih Teorisi ve Çağdaş Tefsirciler* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 15-16.

³⁰² Ebû Bekr Muhammed İbn Fûrek el-İsfahânî, *el-Hudûd fi'l-Usûl* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslami, 1999), 143.

³⁰³ Yahudiler neshin bedâya sebebiyet vereceğini iddia ederek neshi mümkün addetmemişlerdir. Bu sebeple neshin imkanına ilişkin öne sürülen deliller daha çok Yahudilere cevap niteliğindedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Ebû'l-Usr Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, thk. Saîd Bektaş (Medine: Dâru's-Sîrâc, 2016), 487-488; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuki İslâmîyye ve Istılahatı Fıkhyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1967), 1/98; İltaş, *Klasik Nesih Teorisi ve Çağdaş Tefsirciler*, 45-51.

³⁰⁴ İltaş, *Klasik Nesih Teorisi ve Çağdaş Tefsirciler*, 52.

³⁰⁵ Çünkü peygamberin bilgisini paylaştığı haberler aynı zamanda haber verenin haber verdiğinde sadık ve doğru sözlü olduğu inancını da barındırmaktadır. Haberlerde değişimin imkanının kabul edilmesi durumunda haber verenin doğru sözlülüğüne dair bir şüphe söz konusu olur. Ayrıca üç farklı konuda haber

kabih olduğuna hükmettiği ve hükmü dönemden döneme değişim göstermeyen hususlarda da nesih mümkün değildir. Peygamberleri yalanlamak, Allah'ı inkâr etmek bu manada örnek olarak zikredilebilir. Üçüncü ve son durumda ise emir ve nehyin söz konusu olduğu şer'i hükümlerde nesih vuku bulabilir. Kaldı ki usul alimleri de neshin mahallinin şer'i ahkam olduğu konusunda hemfikirdir.³⁰⁶ Serahsî (ö. 483/1090 [?]) şer'i hükümler ile nesih arasında dört türlü ilişki kurulabileceğini ifade etmiştir. Bunlardan ilki nass ile ebediyete kadar süreceği belirtilen hükümlerdir ki bu gibi hususlar neshe uğramaz. Nassın delaleti ile sonsuza değin bağlayıcılığını koruyacağı anlaşılan hükümlerde de nesih söz konusu edilemez. Benzer şekilde nassın belirtmesiyle belli bir vakitte geçerli olacağı bilinen hükümlerde de işaret edilen vakit içerisindeyken nesih meydana gelmez. Son olarak belirli bir vakitte geçerli olmasıyla sonsuza kadar cari olma ihtimali birbirine denk hükümler bahse konu edilebilir ki bu hükümlerde nesih mümkündür.³⁰⁷

Usul alimleri şer'i ameli hükümlerde neshin meydana gelmesine imkân vermekte birlikte neshin gerçekleşebilmesini birtakım şartlara bağlamışlardır. Ortaya koyulan şartlardan ilkinde göre mensuhun şer'i bir hüküm, hükmü kaldırma delilinin de şer'i bir delil olması gereklidir.³⁰⁸ Dolayısıyla nesih yalnızca Hz. Muhammed döneminde vuku bulabilir. Başka bir ifadeyle icma veya kıyasla şer'i bir hükmün neshe uğrayamayacağı

verilebilir, ilk olarak geçmişte meydana gelmiş olaylardan haber verilebilir ki bu tür bilgilerde herhangi bir değişim ya da haber edilen olayın gerçekleşmemesi mümkün değildir. Yine halihazırda mevcut olan olaylardan haber verilebilir ki bu gibi haberlerde de aynı ihtimal söz konusu değildir. Son olarak gelecekte gerçekleşecek kıyametin kopması gibi kimi olaylardan haber verilebilir ki bu tür haberlerde de nesih mümkün değildir. Çünkü gelecekte verilen haberde değişim ya haber verenin cehaletinden ya da yalanından kaynaklanır. Fakat her iki durum da Allah hakkında muhaldir. Zira bu anlamıyla neshin kabulü bedâya sebebiyet verecektir. Ayrıntılı bilgi için bk. Şemsü'l-Eimme Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebu'l-Vefa Efgani (Haydarâbâd: Lecnetü İhyai'l-Meârifi'l-Osmaniyye, 1993), 2/59; Raud, "Mefhumu'l-beda", 254.

³⁰⁶ Bununla birlikte itikadî, ameli ve ahlaki hükümlerin hepsi şer'i ahkâmın kapsamına girdiği için usul alimleri neshin sözü edilen alanlardan hangisinde söz konusu olacağını tartışmışlardır. Ayrıntılı bilgi için bk. Yunus Apaydın, *İslam Hukuk Usulü* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2016), 281.

³⁰⁷ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/60.

³⁰⁸ Bu sebeple ibadetlerin ilk vacip kılınması nesih olarak değerlendirilmez. Bununla birlikte cahiliye devrinden kimi adetlerin kaldırılmasının nesih kapsamında değerlendirilip değerlendirilemeyeceğine farklı yaklaşımlar vardır. Ayrıntılı bilgi için bk. Muhammed Abdülazîm Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân* (Mısır: Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî, ts.), 2/180; Heyet, *el-Mevsûatü'l-Fıkhîyye* (Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâf ve Şu'ûni'l-İslamiyye, 2001), 40/257; Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, 283; İltaş, *Klasik Nesih Teorisi ve Çağdaş Tefsirciler*, 60.

ifade edilebilir.³⁰⁹ İkinci şarta göre hüküm bir hitapla neshedilmelidir. Bu sebeple hükmün bir kimsenin hayatını kaybetmesi veya aklını yitirmesi neticesinde kalkması nesih olarak değerlendirilemez.³¹⁰ Ayrıca neshedilen hükmün belli bir vakte has hüküm olmaması gerekmektedir. Sözelimi “Orucu geceye kadar tamamlayın”³¹¹ ayetinde olduğu gibi vakitle kayıtlanan bir hüküm tayin edilen vaktin sona ermesiyle kalktığında nesih meydana gelmez. Üzerinde ittifak edilen bir diğer şarta göre neshedici hitap kaldırılan hükümden daha sonra gelmelidir. Böylelikle nesih; şart, istisna gibi hükümlerden ayrılmıştır.³¹²

İmkân, mahal ve şartlarına değinilen neshin varlığı şâri’in bildirmesi, icma, sahabe sözü ve nüzul tarihlerinin bilinmesi ile tespit edilebilir. Usûl-i fikhın önemli ve çok katmanlı konularından biri olan neshin taalluk alanı ele alınan konulardan çok daha geniştir. Bununla birlikte çalışmanın temel konusu olan bedâ ile farklarını tespit edebilmek ve çalışmanın sınırlarını koruyabilmek için neshin ana hatlarıyla araştırılması yeterlidir.

1.2. Bedâ ve Nesih Arasındaki Farkların Tespiti

Bedâ ve nesih arasındaki farklar tespit edilemediğinde ikisinin hükümlerinin birbirine karıştırılması pek muhtemeldir. Nitekim Yahudi ve Şiîler bu iki husustaki farkları göz ardı ederek bedâ ve neshin hükümlerini karıştırmışlardır. Bununla birlikte her iki grubun bu konuya ilişkin tutumu ortak olsa da vardıkları hükümler birbirine zıt mahiyettedir. Daha açık ifadeyle nesih ve bedâyı bir kabul eden Yahudiler neshi imkânsız görürken Şiîler ise bedâyı imkân vermişlerdir.³¹³ Vardıkları hükümler neticesinde Yahudilerin şeriatların

³⁰⁹ Bilmen, *Hukuki İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, 1/99.

³¹⁰ Heyet, *el-Mevsûatü'l-Fıkhiyye*, 40/258; Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, 284; İltaş, *Klasik Nesih Teorisi ve Çağdaş Tefsirciler*, 60.

³¹¹ Bakara Suresi/187.

³¹² Zikredilen şartların yanı sıra ihtilafı bazı şartlar da mevcuttur. Hükmün bir alternatifle neshedilmesi, nasihin mensuhtan daha hafif bir hüküm olması, Kur’an ve sünnetin birbirini neshetmemesi gibi şartların bunlardan bazısıdır. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/63; Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'an*, 2/180; Heyet, *el-Mevsûatü'l-Fıkhiyye*, 40/258; Bilmen, *Hukuki İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, 1/102; Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, 284; İltaş, *Klasik Nesih Teorisi ve Çağdaş Tefsirciler*, 60.

³¹³ Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'an*, 2/182.

değişimini reddetmeleri, Şiîlerin ise Allah'ı cehalet veya yalancılıkla vasfetmeleri kaçınılmazdır.³¹⁴ Bununla birlikte her iki görüşün de zorunlu neticesi Allah'ın kimi eksikliklerle nitelendirilmesidir. Fakat Allah'ın sahip olduğu sıfatlar sebebiyle her türlü eksiklikten tenzih edilmesi gerektiği için zikredilen görüşlerin kabul edilmesi mümkün değildir. Bu sebeple nesih ve bedâ arasındaki farkların tespit edilip Müslüman tanrı tasavvuruna uygun bir yaklaşımın sergilenmesi gereklidir. Bu amaçla çalışmanın bu bölümünde ilgili farklara işaret edilerek nesih ve bedânın farklı hükümlere tabi olduğu ispat edilmeye çalışılacaktır.

Bedâ ve neshi mukayese etmeye sözlük anlamından başlanıldığı takdirde her iki kelimenin de farklı anlamlar ifade ettiği aşıkardır. Daha önce belirtildiği üzere bedâ sözlüklerde gizli olanın ortaya çıkması şeklinde tarif edilirken nesih ise var olan bir şeyin ortadan kaldırılması olarak tanımlanmıştır.³¹⁵ Ayrıca her iki kelimenin terim anlamlarının da birbirinden ayrıştığını ifade etmek mümkündür. Zira bedâ ile verilen bir haberde değişim kastedilirken nesih ile bahse konu edilen vazedilmiş bir hükmün kaldırılmasıdır. Nesih ve bedâ arasındaki bariz ayrımlardan bir diğeri de neshin peygamber dönemi ile kayıtlı olmasıdır. Oysa bedâ her zaman ve mekânda gerçekleşmesi mümkün bir vakiadır. Yine bedâ ile duanın kaderi değiştirdiği iddiası mevcutken nesih ile değişen hükümlerde duanın bir tesiri yoktur.³¹⁶ Zikredilen farklardan hareketle denilebilir ki bedâ ile neshin farklı iki husus olduğu barizdir. Kaldı ki Şiî kelimciler de nesih ile bedâ arasındaki farkları kabul etmekle birlikte bedâyı neshe benzetmektedirler. Başka bir deyişle bedâyı, neshin

³¹⁴ "و هذا الكفر الصريح، و نسبة إلهه تعالى الي الجهل. و...". Gazzâlî bu konudaki şu sözleriyle Şiîleri küfürle itham eder. "و يدل على استحالة ما دل على أنه محيط بكل شيء علماء، و أنه ليس محلاً للحوادث و التغييرات...". Ayrıntılı bilgi için bk. Gazzâlî, *el-Müstasfâ min 'İlmi'l-Usûl*, 1/210-211; Âmidî, *el-İhkam fi Usulu'l-Ahkam*, 3/109-110; Benzer şekilde Urmevi de hem Yahudileri hem de Şiîleri küfürle itham etmektedir. Bununla birlikte Şiîlerin görüşünün tevilinin mümkün olmadığını ve dolayısıyla apaçık küfre düştüklerini iddia ederken Yahudilerin görüşünün küfrü gerektirmeyecek şekilde tevilinin mümkün olduğunu öne sürmüştür. Detaylı bilgi için bk. Safiyyüddîn Urmevî, *Nihâyetü'l-vüsûl ilâ 'ilmi'l-usûl*, ed. Salih b. Yusuf Süleyman - Sa'd b. Salim Suveyh (Mekke: Mektebetü't-Ticariyye, ts.), 6/2239.

³¹⁵ İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî, *et-Telhîs fi Usûli'l-Fıkh*, thk. Beşir Ahmed Ömeri (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 1996), 2/462.

³¹⁶ Raud, "Mefhumu'l-beda", 255.

kabulünün zorunlu neticesi olarak sunmaktadırlar.³¹⁷ Şu durumda esas ispat edilmesi gereken mevzu neshin bedâ inancını beraberinde getirmeyeceği hususudur.

Menâhilü'l-İrfân'dan hareketle denilebilir ki Şî kelamcılara göre Allah'ın şer'i hükümlerin kimisini değiştirmesinin sebebi yeni bir maslahatın belirmesi ve dolayısıyla daha önce zahir olmayan bir fikrin zatına aşikâr olmasıdır. Bu sebeple denilebilir ki nesih zorunlu olarak bedâ inancına sebebiyet verir.³¹⁸ Fakat bu iddia hususen Ehl-i sünnet kelamcıları tarafından isabetsiz bulunmuş ve fasit olarak değerlendirilmiştir. Zira Allah zatına gizli olan bir husus açığa çıktığı veya yeni bir fikir meydana geldiği için şer'i bir hükmü değiştirmez. Bilakis kullarına bildirmeden önce de Allah nasih – mensuh bilgisine sahiptir.³¹⁹ Daha açık bir ifadeyle emrettiği hususun neticesini bilmediğinde bedâ söz konusuken emredilen buyruğun sınırları ve nihyeti önceden bilindiğinde nesih meydana gelmektedir.³²⁰ Buradan hareketle neshin ilimde değil malumda, değişimin yaratıcıda değil yaratılanlarda vuku bulduğu söylenebilir.³²¹ Şu durumda nesih Allah'ın ilminde ve iradesinde değişikliği barındırmadığı için bedâyı gerektirmez. Zira nesih, Allah'ın kadim ilmi ile bildiğini kullarına beyan etmesidir.

Bedâ ve nesih bahse konu edildiğinde Allah'ın ilim sıfatı oldukça belirleyici ve önemli bir hal almaktadır. Zira neshin, bedâyı gerektirmemesi Allah'ın ilminin ezeli olmasına bağlanmaktadır. Nesih, hükmün müddetinin sona ermesinin beyanı olarak tanımlandığında hüküm belli bir süre için konulmuş olup nesih, bu durumun insanlara bildirilmesidir.³²² Böyle bir durumun ilahi ilimde değişimi gerektirmediği ortadadır. Buradan hareketle neshin bedâyı yol açmayacağı kolaylıkla söylenebilir. Bununla birlikte nesih, mutlak bir hükmün kaldırılması olarak tanımlandığında her ne kadar neshedilen hüküm insanlar tarafından mutlak olsa da ilgili hüküm ilahi ilimde nesih vaktine kadar

³¹⁷ Kâşifülgitâ, *Aslü's-Şi'ati ve Usulüha*, 264.

³¹⁸ Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, 2/182.

³¹⁹ Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, 2/182.

³²⁰ İbn Fûrek el-İsfahânî, *el-Hudûd fi'l-Usûl*, 144; Ebû Muhammed İbn Hazm, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Dâru'l-Afâğı'l-Cedide, 1983), 4/68.

³²¹ Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, 2/183.

³²² İltaş, *Klasik Nesih Teorisi ve Çağdaş Tefsirciler*, 36.

emredilmiştir. Dolayısıyla mevzubahis hükmün nesih vakti ezelden tayin edilmiş olup ilahi ilimde malumdur. Nitekim Gazzâlî (ö. 505/1111) neshin bu durumunu mutlak satımın fesih akdi ile sona ermesine benzetmiştir. Buna göre Allah, mutlak satımı, fesihle kesintiye uğrayacağı zamana kadar, mülkiyeti ifade ediyor olarak bilmektedir. Başka bir ifadeyle akdi bizatihi bir süreye hasredilmiş olarak biliyor değildir. Aksine söz konusu akdi feshedecek bir durumun meydana gelmemesi şartıyla bu akdi sürekli bir mülkiyet gerektiriyor olarak bilmektedir. Öte yandan Allah, neshin gerçekleşeceğini ve dolayısıyla hükmün kesintiye uğrayacağını da bilmektedir. Ancak hükmün kesintiye uğraması bir eksiklik taşınması sebebiyle gerçekleşmeyip şartının kesilmesi neticesinde olmuştur.³²³

Emir ve nehyin doğrudan bedâ ile ilişkisi olmadığı gibi haberlerde de neshin meydana gelmesi mümkün değildir. Öte yandan emir ve nehiyelerdeki değişiklik kimi zaman bedâyâ delalet edebilir. Sözgelisi emredilen bir buyruğun aynı zamanda ve emredildiği vecihle menedilmesi bedâyâ işaret edebilir. Bu duruma Zeyd'in önce öğle vakti namaz kılmakla emredilip sonra aynı vakitte namazdan menedilmesi örnek olarak verilebilir. Şüphesiz böyle bir durumda emreden kimsenin daha önce sahip olmadığı bir bilgiye eriştiği, yeni bir fikre kail olduğu veya kasten kabih olanı emrettiği söylenebilir. Fakat her üç durum da Allah için imkansızdır ve bu haliyle nesih için belirtilen şartları taşımadığından neshe örnek olarak da verilemez. Bununla birlikte böyle bir durumun kabulü bedâyâyı beraberinde getirir. Öte yandan emredilen bir husus farklı vecih ve şartlarla nehyedilebilir. Böyle bir durum da fikir değişikliğini ya da cehaleti gerektirmediği için bedâyâyı zorunlu kılmaz.³²⁴ Örneğin Allah, Ramazan ayının sabahlarında yeme içmeyi yasaklarken akşamlarında helal kılmıştır. Yine temizken namaz emredilmiş temiz değilken ise namazdan el çektirilmiştir.³²⁵ Öte yandan emirlerdeki değişimden yola çıkarak haberlerde de değişimin mümkün addedilmesi reddedilmiştir. Çünkü haberlerde de neshin mümkün sayılması

³²³ Gazzâlî, *el-Müstasfâ min 'İlmi'l-Usûl*, 1/211.

³²⁴ Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, 2/182.

³²⁵ Alâeddin Üsmendi, *Bezlu'n-Nazar fi'l-Usûl*, thk. Muhammed Zeki Abdülber (Kahire: Mektebetü Dari't-Türas, 1992), 311-312.

Allah'a cehaletin veya yalancılığın atfını gerekli kılar.³²⁶ Şu durumda hükümler ile haberler bir tutulamayacağından neshin bedâyı gerekli kılmayacağı ifade edilebilir.³²⁷

Neshin bedâyı gerektirmediği savını ispatlama amacındaki çalışmalar en temelde zikredilen iki farka odaklanmaktadır. Bunlardan ilki neshin vukuunun bilgisi gerçekleşmeden önce Allah'a malumken bedâ da belirsizlik söz konusudur. Bu durumda bedânın kabulü ilahi ilmin hadis olduğunu kabul etmeyi gerektirmektedir. İkinci hususa göre nesih yalnızca emirlerde gerçekleşirken bedâ ise haberlerde meydana gelmektedir. Emrin değişmesi ilahi zata herhangi bir eksiklik getirmezken haberlerdeki değişim ilahi zatin cehaletini veya yalancılığını gerektirmektedir. En temelde bu iki fark üzerine inşa edilen ayrıma dayanılarak denilebilir ki bedâ neshin zorunlu neticesi değildir. Bahse konu olan farklara ek olarak Allah'ın nesihle kendini tavsif ederken bedâyı zatına atfetmemesine dikkat çekmek mümkündür. Dolayısıyla denilebilir ki nesih Allah'ın fiili sıfatlarından biriyken bedâ öyle değildir.³²⁸ Sonuç olarak neshin bilgisi tanrı katından olup bildirilmesi tanrıdan insana doğruyken bedânın bilgisi tanrı tarafından olmadığı gibi tanrıya atfı da insanlarca yapılmıştır. Bu sebeple bedâ ve nesih birbirinden farklı hükümlere tabi olup neshin kabulü bedâyı gerekli kılmaz.³²⁹

2. Bedânın İspatında Zikredilen Nasların Delil Değeri

Şîi kelimciler tarafından çokça ayet ve hadis bedâyı delil olarak getirilmiştir. Bunun yanında ayet ve hadislerin işaretinden hareketle bedânın inkâr edilemez bir dini vecibe olduğu iddia edilmiştir. Öyle ki iddiaya göre Allah bedâdan daha faziletli bir şeyle yüceltilmemiştir.³³⁰ Bu sebeple bedâ inancına istidlalde kullanılan ayet ve hadislerin tahlili gerekli bir hal almıştır. Bu amaçla çalışmanın sıradaki bölümünde Şîi kelimcilerin

³²⁶ Raud, "Mefhumu'l-beda", 254.

³²⁷ Ebü'l-Hüseyin Hayyat, *Kitâbü'l-İntisâr ve'r-red 'ale'bni'r-Râvendî el-mülhid* (Beyrut: Daru'l-Arabiyyetü li'l-Kitab, 1993), 127.

³²⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, 4/68.

³²⁹ Bedâ ve nesih arasındaki farklara Cessâs ve Serahsî üzerinden yaklaşarak benzer tespitlerde bulunan bu çalışmaya bk. Ahmet Ekşi, "Cessâs ve Serahsî'de Mütakellimin Metoduna Dair İzler Bağlamında Neshin Akli Delilleri (Nesih-Bedâ Ayrımı)", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 33 (30 Nisan 2019), 49-55.

³³⁰ İbn Bâbeveyh, *et-Tevhid*, 335-336.

bedâya delil olarak getirdikleri ayet ve hadisler ele alınarak delil değerleri üzerinde durulacaktır.

2.1. Zikredilen Ayet-i Kerimelerin Tahlili

Bedâ inancını temellendirmek maksadıyla delil olarak sunulan ayetleri iki ayrı grupta incelemek mümkündür. Zira kimi ayetlerin bedâ ile doğrudan ilişkisi olmasa da manaları gereği bedâyı mümkün kıldıkları iddia edilmiştir. Öte yandan ayetlerde zikredilen kimi olayların ise doğrudan bedâya örneklik teşkil ettiği öne sürülmüştür. Çalışmanın bu bölümünde ilgili ayetler gözetenilerek ilk gruptaki ayetler tahlil edildikten sonra ikinci gruptaki ayetler ele alınacaktır.

2.1.1. Bedâya İmkân Veren Ayetler

Hiç şüphesiz bu bağlamda delil olarak en çok zikredilen ayet “Allah dilediğini siler, dilediğini de yerinde bırakır; ana kitap onun katındadır”³³¹ manasındaki ilahi kelimdir. Şîi kelimciler bu ayetten hareketle Allah’ın gerçekleşeceğini bildirdiği bir olayı kaderi değiştirmek suretiyle meydana getirmeyebileceğini öne sürmüşlerdir. Ne var ki ilgili ayet-i kerime Şîi kaynaklar haricinde hiçbir müfessir tarafından bedâya hamledilmemiştir. Bunun da ötesinde ayeti bedâ ile açıklayan Şîi alimler ayeti bağlamından koparmak ve zorlama yorumlar yapmakla itham edilmiştir.³³² Oysa art arda gelen birkaç ayette doğru anlam bağlam gözetilip siyak ve sibak ilişkisi dikkate alındığında ortaya çıkmaktadır. Bu sebeple bir ayet veya bir cümleyi bağlamından koparıp tek başına anlamlandırmaya çalışmak, birçok yanlış beraberinde getirebilir.³³³ Bundan dolayı ilgili ayetin kendinden önce gelen ayetteki “her ecel için bir kitap vardır” ifadesiyle anlaşılması gerekmektedir. Nitekim söz konusu ilişkiyi dikkate alan müfessirlere göre ilk ayet indirilen her kitaba belli bir süre tayin edildiğini ifade eder, buna bağlı olarak ikinci ayetteki mahv ve ispatla da geçerliliğini yitiren kitaplardaki şer’i hükümlerden kiminin kaldırılması kiminin de

³³¹ Ra’d Suresi/39.

³³² Aktepe, “Kelâm İlmi Açısından Bedâ’ Anlayışı”, 110.

³³³ Ali Bakkal, “Kur’ân’ı Anlamada Siyak- Sibâkın Önemi”, *Tarihten Günümüze Kur’ân İlimleri ve Tefsir Usûlü* (Ankara: Özkan Matbaacılık, 2009), 12-14.

devam ettirilmesi kastedilmektedir. Daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse ikinci ayetle neshe işarette bulunulmuştur.³³⁴ Bununla birlikte ayetin neshe işareti aralarındaki farklar sebebiyle bedâyı gerekli kılmaz. Şu hâlde ilgili ayetin mutlak manada bedâyı gerektirdiği iddiası reddedilir.³³⁵

Bedâya imkân verdiği iddia edilen bir diğer ayet ise “Rabbinizden bağışlanmanızı dileyin; O, çok bağışlayıcıdır. Dileyin ki üzerinize gökten bol bol yağmur indirsin. Mallar ve oğullar vererek sizi desteklesin, size bahçeler versin ve sizin için ırmaklar akıtsın”³³⁶ ifadesidir. Bu ayete binaen Şîh kelamcılar Nuh kavminin durumunu kendi kararlarına bağladığı için Allah’ın akıbetlerini bilmediğini ya da bildiğinin değişebileceğini iddia etmektedirler. Öte yandan tefsir kaynaklarında Hz. Nuh’un bu sözleri kavminin talebi üzerine sarfettiği aktarılmıştır. Buna göre inkâr ve günahları sebebiyle üzerlerine yağmur yağmayan ve çocukları olmayan Nuh kavmi küfürden tövbe etmeye davet edilmiştir. Dolayısıyla iman ve taat, hayır kapılarının açılmasına vesile olurken inkâr ve küfür de sahip olunan nimetlerin zevaline sebep kılınmıştır.³³⁷ Buradan hareketle Hz. Nuh’un sözlerinin esasında bir müjdeyi ve uyarıyı barındırdığı söylenebilir. Zira imanın hem bu dünyada hem de ahirette müjdelenirken, küfrün ise her iki alemde de hüsrana

³³⁴ Gazzâlî, *el-Müstasfâ min ‘İlmi’l-Usûl*, 1/211; Ebû Hayyân Endelüsî, *el-Bahrü’l-Muhît*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcud (Beyrut: Daru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1993), 387; Âmidî, *el-İhkam fi Usuli’l-Ahkam*, 3/111.

³³⁵ Öte yandan ilk ayetteki kitap kelimesinin umum ifade ettiği görüşünü benimseyen alimler ikinci ayetteki mahv ve ispatı da bütün eşyaya teşmil etmişlerdir. Zira onlara göre ayetteki “her ecel için bir kitap vardır” ifadesinin “her kitap için ecel vardır” şeklinde anlaşılması yalnızca zaruret halinde geçerlidir. Dolayısıyla ayeti ilk haliyle anlamak gerekir ki bu durumda ayet sonu olan her şeyi kapsar. Ayetin rızık, ecel, saadet ve şekavet gibi hususları da kapsadığı görüşü Hz. Ömer, İbn Mes’ud, Ebu Vâil, Dahhak, İbn Cüreyc, Ka’b el-Ahbâr ve Kelbi tarafından benimsenmiştir. Hatta Hz. Ömer’in dilinden şakilerden ise saitlerden olması için bir dua da aktarılmıştır. Ancak böyle bir duayı hakikaten etmişlerse Ebu Hayyan bunun tevil edilmesini gerekli görür. Zira O; rızık, ecel, saadet ve şekavet gibi hususlarda değişim olmayacağı kanaatindedir. Yine İbn Abbas’tan da bu manada bir kavil aktarmıştır. Detaylı bilgi için bk. Endelüsî, *el-Bahrü’l-Muhît*, 387. Ayrıca “İyilikler kötülükleri giderir” ayetinden hareketle mahv ve ispatın iyiliklerle kötülüklerin silinmesi anlamında olduğuna dair tefsirler de bulunmaktadır. Gazzâlî, *el-Müstasfâ min ‘İlmi’l-Usûl*, 1/211; Âmidî, *el-İhkam fi Usuli’l-Ahkam*, 3/111. Son olarak iki görüşü birleştiren bir yaklaşım daha vardır ki buna göre insanın nutfe halinden yaşlılığına değin geçirdiği her evre için bir ecel vardır. İnsan gençliğe kavuştuğunda çocukluk dönemi kitabından adı silinir ve yetişkin olarak yazılır. Benzer şekilde kafirken Müslüman olan bir kimsenin adı da melekler tarafından kafirler kitabından silinip Müslümanlar kitabına yazılır. Hayyat, *Kitâbü’l-İntisâr ve’r-red ‘ale’bni’r-Râvendî el-mülhid*, 128.

³³⁶ Nuh Suresi/ 10-12.

³³⁷ Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, 19/137; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü’l-‘akli’s-selîm ilâ mezâya’l-Kitâbi’l-Kerîm* (Beyrut: Daru İhyai’t-Türasi’l-Arabi, ts.), 9/38.

sürükleyeceğine işaret edilmiştir. Şu durumda iyilik edenlerin ahirette cennetle müjdelenmesi ile dünyalık nimetler için imanın şart koşulması birbirine benzetilebilir. Her iki durumda da Allah nimetini bahşetmek için kullarını sınamış ve sonucu kulların fiillerine bağlamıştır. Fakat bu durum Allah'ın kullarının akıbetini bilmemesini gerektirmez. Nitekim pek çok ayet-i kerimede ilahi ilmin her şeyi kuşattığına işaret edilmiş olup Allah'ı cehaletle nitelemek mümkün değildir.³³⁸ Şîi kelimacılar tarafından bu kabilde zikredilen “O ülkelerin halkı inansalar ve gûnahtan sakınsalardı, elbette onların üstüne gökten ve yerden nice bereket kapıları açardık. Fakat yalanladılar; biz de ettikleri yüzünden onları yakalayiverdik”³³⁹ veya “Eğer şükrederseniz size (nimetimi) daha çok vereceğim, nankörlük ederseniz hiç şüphesiz azabım pek şiddetlidir”³⁴⁰ ayetlerini de benzer şekilde değerlendirmek mümkündür.

Şu durumda bedâya imkân verdiği iddia edilen ayetlerin mutlak olarak bedâya işaret etmek üzere indirilmediği ortadadır. Bununla birlikte ayetler tevile açık olsa da bedâya tevil edilmeleri mümkün değildir. Çünkü kelim alimlerine göre diğer muhtemel manalar arasından tercih edilen anlamın kastedildiğini kanıtlayan bir delile dayanılması, ayrıca bu tür naslara dil yönünden içermediği bir anlamın yüklenmemesi ve tercih edilen anlamın hem şâriin âdetine hem de aklın ilkelerine uygun bulunması gerekmektedir.³⁴¹ Ne var ki ayetin bedâ ile izah edilmesi bir delile dayanmadığı gibi aklın ilkelerine de uygun değildir.

³³⁸ Bu noktada Şîi kelimacıların Allah'ı geleceği bilmemekle nitelememesinin sebebi tanrıyı insanlarla aynı zamansal düzleme sıkıştırılmalarından ileri gelmektedir. Zira tanrı zamanın da yaratıcısı olup, bizim tabi olduğumuz ölçülebilir ve lineer ilerleyen zamanın bir objesi değildir. Ayrıntılı bilgi için bk. Alan Padgett, “God and Time: Toward a New Doctrine of Divine Timeless Eternity”, *Religious Studies* 25/2 (Haziran 1989), 215. Ayrıca Mutezile'nin Bağdat ekolü tarafından benimsenen ecel anlayışı bu meseleyi çözüme kavuşturmada yardımcı olabilir. Zira buna göre insanın iki ecelinin bulunduğunu iddia etmişlerdir. Buna göre insan herhangi bir dış müdahale olmadan ölürse ecel-i müsemmâya, kaza veya katil sebebiyle ölürse ecel-i kazâya göre ölmüş olur. İkinci durumda ölen kişi kazaya uğramasaydı veya öldürülmeseydi ecel-i müsemmâsına kadar yaşayacaktır. Yine de her ikisinin de bilgisi Allah'ın ezeli ilminde mevcuttur. Tıpkı bunun gibi Nuh kavmi küfürde inat ettikleri için helak edilmiş olsalar da iman etselerdi kendilerine nimetler bahşedilecekti. Her iki durumun bilgisi Allah tarafından apaçık olsa da insanlara gizli olduğu için ihtimal içeren bir dil ve sarth bir üslup kullanılmıştır. Ayrıca Mutezile'nin ecel anlayışı için bk. Cihat Tunç, “Ecel”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994).

³³⁹ A'râf Suresi/ 96.

³⁴⁰ İbrahim Suresi/7.

³⁴¹ H. Yunus Apaydın, “Te'vil (Fıkıh)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012).

Çünkü Allah'ın bedâ ile nitelendirilmesi kaçınılmaz bir şekilde ona bir eksikliğin atfedilmesini gerektirir. Böyle bir durumun da ne nasla ne de akılla kabulü mümkündür.

2.1.2. Kur'an-ı Kerim'de Zikredilen Olaylar

Şîî kelamcılara göre Kur'an-ı Kerim'de zikredilen birtakım olaylar vardır ki izahı yalnızca bedâ ile mümkündür. Çünkü söz konusu kanaate göre bu olaylar haber verildiği şekliyle meydana gelmemiş ve bu sebeple Allah'ın iradesinde ve ilminde değişikliği gerekli kılmıştır. Bu bölümde ilgili iddialar göz önünde bulundurularak işaret edilen olaylar ele alınacak ve bedâyı reddeden alimlerin bu olaylara yaklaşım biçimleri ortaya koyulacaktır.

Hz. İbrahim ve oğlu Hz. İsmail arasında gerçekleşen kurban hadisesi bu olaylardan ilki olarak gösterilmektedir.³⁴² Hz. İbrahim rüyasında oğlunu kurban ettiğini görmüş, ancak olaylar rüyasındaki gibi gerçekleşmemiştir. Buradan hareketle Şîî kelamcılar, bedânın tahakkuk ettiğini ve bu sebeple olayın bildirildiği şekliyle gerçekleşmediğini iddia etmişlerdir. Fakat Hz. İbrahim gelecekte bir haber vermemiş, bilakis oğlunu kurban etmekle emredilmiştir. Dolayısıyla bu olayda meydana gelen değişim haberde değil emirdedir ve bu durumda gerçekleşen olay neshe örneklik teşkil etmektedir.³⁴³ Bununla birlikte kimi alimler rüyanın emir de ifade etmediği görüşündedir. Onlara göre şayet Hz. İbrahim oğlunu kurban etmekle emredilseydi bu durumda oğluna rüyasının tabirini sorması anlamsız bir hal alırdı. Hz. İbrahim de oğluna rüyasının yorumunu sormaz ve emrolunduğu işi yapmaya koyulurdu. Sonuç itibarıyla rüyanın emre delalet ettiği kabul

³⁴² Sâffât Suresi/ 101-102.

³⁴³ Usul alimleri emredilen buyruğun ifa vakti gelmeden neshe uğrayıp uğramayacağı konusunda ihtilaf etmişlerdir. Eş'ariler bu durumu mümkün olarak değerlendirirken Mutezili, Şafii ve Hanefi fakihlerin çoğu mümkün olmadığı görüşündedir. Temel anlayıştaki bu farklılık kurban hadisesine yaklaşımı da etkilemiştir. Buna göre vakti gelmeyen bir fiilin neshini mümkün addeden usulcüler kurban etmenin Hz. İbrahim'e emredildikten sonra neshe uğradığı görüşündedir. Öte yandan neshin ancak ilgili hükmün vakti girdikten sonra mümkün gören alimler de Hz. İbrahim'in bizatihi kurban etme fiili ile değil o fiilin ön hazırlığı ile emredildiği kanaatindedirler. Bu konuda detaylı bilgi için bk. Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 26/153.

edilse dahi izahı nesih ile mümkündür. Nesih ile bedâ arasındaki farklar da ortaya koyulduğu için neshin kabulü bedâyı gerekli kılmaz.

Hız. Yunus'un kavmi hakkında nazil olan ayetler de bu çerçevede delil olarak getirilmiştir.³⁴⁴ Zira Hız. Yunus, Nineva halkına helâk edileceklerini bildirmişse de kavmin iman edip Allah'a yönelmeleri neticesinde azap vadedilmiş olmasına rağmen gerçekleşmemiştir. Sonuç olarak iddiaya göre bedâ tahakkuk ettiği için olay haber verildiği şekliyle meydana gelmemiştir. Bununla birlikte müfessirler ayetteki "قلولا" ibaresinin geçmiş zamanda olumsuzluk ifade ettiği kanaatini paylaşmaktadırlar.³⁴⁵ Dolayısıyla ayet Hız. Yunus kavminden başka inkârcı hiçbir kavmin iman etmediğini bildirerek geçmişten haber vermektedir. Şu durumda ayetten hareketle azap kararının Hız. Yunus kavmi hakkında kesinleştikten sonra kalktığını iddia etmek uzak bir tevil olarak değerlendirilebilir. Bununla birlikte esas iddiaya göre Hız. Yunus'un haber vermesine karşın azabın gerçekleşmemesinin sebebi bedâdır. Bu konuyla alakalı ayetlerde açık bir bilgiye rastlanmadığı için Hız. Yunus ve kavmi arasında geçen olayları tam manasıyla bilmek mümkün değildir. Bununla birlikte tefsirlerde bu konuya ilişkin bazı izahlara rastlanmaktadır. Buna göre kendilerine kırk günlük bir süre tanınan kavim azabın emarelerini müşahede edince iman etmişler ve azap haklarında kesinleşmeden tövbe etmişlerdir. Şu durumda Hız. Yunus'un iddiasında herhangi bir değişimden bahsetmek mümkün değildir, zira kavmi kırkıncı gün girmeden tövbe ederek azaptan kurtulmuştur.³⁴⁶ Sonuç olarak Hız. Yunus ve kavmi arasındaki olayların bedâyâ delil teşkil etmediği ifade edilebilir.

³⁴⁴ Yunus Suresi/ 98. "قُلُوبًا كَانَتْ قَرِيْبَةً أَمْنَتْ فَنَفَعَهَا إِيْمَانُهَا إِلَّا قَوْمٌ بُؤْسٌ لَّمَّا أَمْنُوا كَشَفْنَا عَنْهُمْ عَذَابَ الْجَزْيِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَتَّعْنَاهُمْ إِلَىٰ حِينٍ"

³⁴⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 17/171; Endelüsî, *Bahrü'l-Muhît*, 5/192.

³⁴⁶ Yunus kavmi ile Firavun'un durumlarının birbirine benzemesine rağmen kavmin affedilirken Firavun'un cezalandırılmasından hareketle yöneltlen itirazlara ise Firavun'un azabı görünce tövbe etmesi, kavmin ise azap inmeden önce iman etmesi sebep gösterilmiştir. Bu konu hakkında detaylı bilgi için bk. Endelüsî, *Bahrü'l-Muhît*, 5/192; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 17/172; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm*, 4/176.

Benzer bir şekilde Hz. Musa ve kavmi hakkında nazil olan ayetlerde³⁴⁷ zikredilen olaylar da bedânın tahakkuk ettiği hadiseler arasında zikredilmektedir. Buna göre Hz. Musa ve Allah arasındaki gerçekleşen ahit başta otuz gün olarak belirlenmişken sonrasında on gün daha ilave edilerek kırk güne tamamlanmıştır. Şîi kelamcılara göre ayette ahde sonradan eklendiği belirtilen on günün izahı yalnızca bedâ ile mümkündür. Öte yandan “Musa’ya kırk gece için söz vermiştik”³⁴⁸ ayetinden hareketle ahdin en baştan kırk gün olduğunun belli olduğu ve bu sebeple bedâyâ sebebiyet vermeyeceği iddia edilmiştir.³⁴⁹ Ayrıca Hasan-ı Basri’nin (ö. 110/728) kırk günün otuz ve on gün şeklinde ikiye ayrılarak zikredilmesini “hac sırasında üç gün, döndükten sonra da yedi gün yani tam on gün oruç tutmalıdır”³⁵⁰ ayetindeki kullanıma benzettiği rivayet edilmiştir.³⁵¹ Esasında ayette işaret edilen zaman diliminde gerçekleşen bir olayla günlerin arası ayrılmış, böylelikle günler hac sırasındaki üç gün ve sonrasındaki yedi gün olarak zikredilmiştir. Benzer şekilde Hz. Musa ve Allah arasındaki ahitte ayın dönmesi günler arasında bir ayırım noktası kabul edilmiştir. Zira tefsirlerde ahdin ilk otuz gününün Zilkâde ayına denk gelirken son on gününün Zilhicce ayının başı olduğu belirtilmiştir.³⁵² Şu durumda Zilkâde ayından otuz ve Zilhicce ayından da on gün ilave edilerek Hz. Musa’ya vad edilen ahdin tamamlandığı söylenebilir. Sonuç olarak öncesinde belli olmayıp sonradan meydana gelen ve bedâyâyı anımsatacak herhangi bir durumun Hz. Musa kıssasında da bulunmadığı ifade edilebilir.³⁵³

³⁴⁷ A'râf Suresi/ 142.

³⁴⁸ Bakara Suresi/ 51.

³⁴⁹ Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an ve'l-mübeyyin limâ tezammenehû mine's-sünneti ve âyi'l-furkân*, ed. Abdullah b. Abdulmuhsin Türki (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1467), 9/320; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 3/79.

³⁵⁰ Bakara Suresi/ 196.

³⁵¹ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 3/79.

³⁵² Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 14/235.

³⁵³ Tefsirlerde farklı izah biçimlerine rastlamak mümkündür. Bu izah biçimlerinden birine göre Hz. Musa ahit boyunca oruç tutmakla emredilmiştir. O da Zilkâde ayını tamamlayınca ağız kokusunu gidermek için misvak kullanmıştır. Oruçlunun ağız kokusunun Allah katında misk rüzgarlarından daha güzel kokuyor olması sebebiyle Hz. Musa on gün daha oruçla emredilmiştir. Ebû Müslim İsfahânî'den aktarılan başka bir rivayete göre Taha suresindeki “Seni halkından aceleyle ayrılmaya sevk eden neydi” ayetinden Hz. Musa'nın ahde gelmek için acele ettiği anlaşılmaktadır. Bu durumda Hz. Musa'nın Tur dağında otuz gün geçirdikten sonra Allah'ın ona Sâmirî'nin kavmini saptırdığını bildirmesi neticesinde ahdi tamamlamadan

Netice itibarıyla Hz. İbrahim, Hz. Yunus ve Hz. Musa kıssalarında Şîi kelamcılar tarafından öne sürüldüğü gibi bedânın meydana geldiği söylenemez. Zira Hz. İbrahim kıssası neshe örnek olarak verilebilir ki nesih ve bedâ arasındaki farklar sebebiyle ayetler bedâyâ delil olarak sunulamaz. Hz. Yunus ve Hz. Musa kıssalarında ise meydana gelen olaylar öncesinde haber verildiği şekliyle gerçekleşmiştir. Şu hâlde bu ayetlerin de bedâyâ ispatlamak için sunulmasının herhangi bir delil değeri yoktur. Sonuç olarak Kur'an-ı Kerim'de bedâyâ imkân veren ayet bulunmadığı gibi bedânın gerçekleştiği olayların zikredildiği herhangi bir ayet de yoktur.³⁵⁴

2.2. Zikredilen Hadis-i Şeriflerin Tahlili

Şîi kelamcılar tarafından hem Şîi eserlerde hem de Ehl-i sünnet hadis kaynaklarında yer alan bazı rivayetler bedâyâ delil olarak getirilmiştir. Bununla birlikte kimi rivayetler her iki mezhep tarafından da kabul edilirken kalan bazı rivayetler yalnızca Şîi hadis kitaplarında geçmektedir. Öte yandan Ehl-i sünnet hadis kitaplarında geçen rivayetlerin Şîi kelamcılarca kullanılması metodolojik olarak eleştirilmiştir. Çünkü bahse konu olan hadislerin kimisinin ravileri Şîi alimlere göre gerekli adalete ve zabta sahip değildir.³⁵⁵ Bedânın ispatlanmasında Hz. Ömer'e nispet edilen şakî olarak kaydedilmiş ise saîde çevrilmesini niyaz ettiği duanın delil olarak getirilmesi bu manada örnek olarak verilebilir. Zira Şîa nazarında Hz. Ömer, Hz. Ali'nin hakkı olan imameti gasp ettiği için yalancı ve gasıptır.³⁵⁶ Şu durumda yalancılıkla itham edilen bir kimsenin sözüyle bir inancın temellendirilmesi kabul edilemez olup Şîa'nın bu hususta mezhep içi tutarlılığı

kavmine dönmüş olması mümkündür. Daha sonra tekrar dönerek ahdi vadedildiği gibi kırka tamamladığı söylenebilir. Bu konuda rivayetlerle ilgili ayrıntılı bilgi ve başkaca yorumlar için bk. Ebü'l-Kâsım Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki ğavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*, ed. Halil Me'mun Şeyha (Beyrut: Daru'l-Marife, 2009), 383; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 14/235.

³⁵⁴ Kur'an-ı Kerim'de mazi fiil sigasında dokuz kez geçen bedâ hiçbir yerde Şîi terminolojideki anlamıyla kullanılmamıştır. Başka bir ifadeyle ayetler Allah'ın ilmine öncesinde gizli olup sonradan ortaya çıkan bir hususa işarette bulunmaz. Ayrıntılı bilgi için bk. Saedimehr, "Divine Knowledge and the Doctrine of Badâ", 25.

³⁵⁵ Oysa hadis rivayet edecek kimsenin dininde adl ile mevsuf, hadisinde sıdk ile maruf olması gerekmektedir. Bu konuda detaylı bilgi için bk. Talat Koçyiğit, *Hadis Usûlü* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1967), 43.

³⁵⁶ Halife Keskin, *Kendi İnanç Kaynakları Işığında Şîa İnanç Esasları* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2000), 140-141.

sağlamadığı söylenmelidir. Kaldı ki Hz. Ömer'e atfedilen bu duanın sahih hadis kaynaklarında yer almadığı da ilave edilmelidir.³⁵⁷ Benzer şekilde Ebû Hüreyre'den (ö. 58/678) rivayet edilen kimi hadislerin de delil olarak sunulması aynı çelişkiyi beraberinde getirmektedir. Çünkü Ebû Hüreyre de Şîî hadis alimlerince yalancılıkla itham edilmiştir. Öyle ki ondan nakille bedâya delil olarak aktarılan rivayet Ebu Hüreyre'nin dokuyup çeşitli renklerle süslediği kumaşlardan biri olarak değerlendirilmiştir.³⁵⁸ Hal böyleyken uydurma olarak nitelendirilen hadis Şîî alimler için bu konuda delil değerine sahip değildir. Dolayısıyla bu rivayetin de bedânın temellendirilmesinde zikredilmesi bir anlam ifade etmemektedir. Bununla birlikte Ehl-i sünnet kaynaklarında aktarılıp Allah'a bedâ atfedilen hadisler yine de tahlil edilmiştir. Çünkü bu rivayetler Şîî kelamcılar için delil değeri taşımasa da Ehl-i sünnetin ilzam edilmesinde delil niteliğindedir. Buna karşın Şîî kaynaklarda aktarılan rivayetler Ehl-i sünnet alimlerince muteber kabul edilmediği için hiçbir şekilde değerlendirilmemiştir.

2.3. Ehl-i Sünnet Kaynaklarındaki Hadislerde Bedâ

Ehl-i sünnet hadis kaynaklarında rivayet edilip İsrailoğullarından kel, kör ve alacalı üç kişinin halini anlatan hadis-i şerifin ilk kısmında geçmekte olan “بَدَا لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ أَنْ يَتَلَّبَهُمْ...” ifadesiyle bedâ doğrudan Allah'a isnat edilmiştir. Şîî kelamcılar bedâ fiilinin hadis-i şerifte sarahaten Allah'a isnat edilmesi sebebiyle bedâ inancının kabulünde bu rivayeti delil olarak getirmişlerdir. Ayrıca hadis-i şerifin Sahihayn'da bulunması sebebiyle sıhhatinde herhangi bir şüphe de yoktur.³⁵⁹ Bununla birlikte hadis-i şerif iki farklı tarikle daha rivayet edilmiştir. İşaret edilen tariklerin ilki Şeyban b. Ferrûh (ö. 176/792) rivayeti olup *Sahih-i Müslim*, *Sünen-i Beyhaki* ve İbn Hibbân'ın (ö. 354/965) *el-Müsnedü's-Sahih*'inde bulunmaktadır.³⁶⁰ İlkinden farklı olarak hadis-i şerifin bu tariki “أَرَادَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ”

³⁵⁷ Aktepe, “Kelâm İlmi Açısından Bedâ' Anlayışı”, 111.

³⁵⁸ Abdülhüseyin Şerefüddin Musevî, *Ebû Hüreyre* (Kum: Müessesetü Ensâriyân li't-Tıbbâ'ati ve'n-Neşr, 1965), 166.

³⁵⁹ Hammûd b. Nâyif Muhammed Debusi, “El-ehadisü'n-nebeviyyetü'l-leti veradet fiha nisbetü'l-beda ila'llahi teala: ceman ve tahrigen ve diraseten”, *Mecelletü'ş-şeriatî ve'd-dirâsâti'l-islamiyye* 33/112 (2018), 81.

³⁶⁰ Debusi, “El-ehadisü'n-nebeviyyetü'l-leti veradet fiha nisbetü'l-beda ila'llahi teala: ceman ve tahrigen ve diraseten”, 81.

...أَنَّ يَنْتَلِيَهُمْ” şeklinde rivayet edilmiştir. Amr b. Asım (ö.?) tarafından rivayet edilen diğer tarik ise *Sahih-i Buhari*’de iki farklı yerde geçmektedir. Benzer şekilde bu tarik de “أراد...اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ أَنْ يَنْتَلِيَهُمْ...” şeklinde rivayet edilmiştir. Hadis-i şerifin üç tarikini de inceleyen Elbânî (ö. 1999) iki sebebe işaret ederek İbn Ferrûh ve Amr b. Asım rivayetlerini tercih etmiştir.³⁶¹ Bu sebeplerden ilki, iki sika ravinin³⁶² hadis-i şerifi aynı lafızlarla rivayet etmiş olmalarıken ikinci sebep bedâ lafzının Allah’a atfının imkânsız olmasıdır. İbn Hacer (ö. 852/1449) de bedâ lafzının yalnızca ilk rivayette geçmesinde ravinin etkisini muhtemel görmeye birlikte bedâ fiilini hadis-i şerifte Allah’ın ilminde mevcut olanı açığa çıkarmak istemesi olarak izah etmiştir.³⁶³ Bunun yanında İbnü’l-Esîr (ö. 606/1210) de hadiste geçmekte olan bedâ fiilinin “قضى” hükmetmek anlamında olduğunu ifade etmiştir.³⁶⁴ Son olarak İbn Kurkûl (ö. 569/1174) gibi kimi muhaddisler hadiste yer alan bedâ “بدأ” fiilinin aslında bede’e “بدأ” olduğu kanaatindedir.³⁶⁵ Sonuç olarak zikredilen hadis-i şerifte Allah’a bedâ isnat edilmediği ve buna bağlı olarak hadisin Ehl-i sünneti ilzam etmediği belirtilmelidir.

Şîi iddialara göre Hayber’in fethi sonrası Müslümanlar ile Yahudiler arasında gerçekleşen anlaşmanın ve sonrasında cereyan eden olayların aktarıldığı hadiste de Allah’a bedâ atfedilmektedir. Hadis-i şerifte anlatılan kıssa sahih olsa da Allah’a bedâ atfedilen tarikleri birtakım illetler sebebiyle tenkit edilmiştir.³⁶⁶ Bu illetlerden ilki Allah’a bedâ atfedilen tarikin ravisi Amir b. Abdullah b. Nistas (ö.?) ile ilişkilidir. Çünkü o hadisçiler tarafından bilinmeyen ve hakkında herhangi bir cerh ta’dîl hükmü olmadığından

³⁶¹ Nâsırüddin Elbânî, *Silsiletü’l-ehâdîsi’s-sahîha ve şey’ün min fıkhihâ ve fevâ’idiha* (Riyad: Mektebetü’l-Meârif, 2002), 7/1477-1478.

³⁶² İbn Hacer her iki raviyi de sadûk sıfatıyla nitelemiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. İbn Hacer Askalânî, *Takrîbü’t-Tehzîb*, ed. Ahmed Şagîf Bakistani (Riyad: Dâru’l-Asîme, 2002), 441,738; İbn Hacer el-Askalânî ve Ali el-Kârî gibi hadis âlimleri haklarında sadûk lafzı kullanılan râvilerin sika râvilerle göre zabtı biraz zayıf olsa da bu kusurun onların güvenilirliğini zedelemeyeceğini belirtmişlerdir. Ahmet Yücel, “Sadûk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008).

³⁶³ Elbânî, *Silsiletü’l-ehâdîsi’s-sahîha ve şey’ün min fıkhihâ ve fevâ’idiha*, 7/1478.

³⁶⁴ Mecdüddin İbnü’l-Esîr, *en-Nihâye fî ġarîbi’l-hadis ve’l-eser*, thk. Ahmed b. Muhammed Harrat (Katar: Vizâratü’l-Evkâf ve Şu’ûni’l-İslamiyye, 1963), 1/262.

³⁶⁵ Ebû İshâk İbrâhim b. Yûsuf İbn Kurkûl el-Vehrânî, *Metâli’u’l-envâr ‘alâ sıhâhi’l-âsâr*, thk. Dâru’l-Felâh (Katar: Vizâratü’l-Evkâf ve Şu’ûni’l-İslamiyye, 2012), 1/460.

³⁶⁶ Debusi, “El-ehadisü’n-nebeviyyetü’l-leti veradet fiha nisbetü’l-beda ila’llahi teala: ceman ve tahrîcen ve diraseten”, 86.

durumu meçhul bir ravidir.³⁶⁷ Hadis-i şerifin tenkide uğradığı bir diğer husus senedinin münkati' olmasıdır. Zira tebeu't-tâbiünden olan Abdullah b. Nistas aracısız bir şekilde Hz. Peygamber ve Hayber halkı arasındaki sulhtan haber vermektedir.³⁶⁸ Ayrıca İsrailoğullarından haber edilen hadise benzer şekilde bu rivayetin farklı tariklerinde de bedâ lafzı bulunmamaktadır. Musa b. Ukbe'den (ö. 141/758) rivayet edilen tarik bu anlamda örnek olarak zikredilebilir.³⁶⁹ Bunun haricinde hadis-i şerifin kimi tariklerinde bedâ yalnızca Hz. Peygambere isnat edilmektedir³⁷⁰ ki hadis ilme sahip olduğu için Hz. Muhammed'e bedânın atfedilmesi mümkündür. Sonuç olarak işaret edilen bütün illetlerine rağmen ilgili rivayetin bedâya delil olarak sunulması namazı Mescid-i Aksâ'ya yönelerek kılmak için mensûh emirlere uymak gibidir.

Benzer şekilde mahşer meydanından haber veren hadis-i şerifte de Allah'a bedâ atfedildiği iddia edilmiştir. Fakat istidlalde bulunulan rivayet senedindeki illetler nedeniyle çok zayıf olarak değerlendirilmiş ve bu sebeple de münker hadisler arasında addedilmiştir.³⁷¹ Elbânî de mevzubahis rivayetin ravilerinden Imâratü'l Kureşi'nin meçhul olduğunu belirtmiş, Ali b. Zeyd'i ise hıfzı zayıf olduğu için cerh etmiştir. Sonrasında bahse konu olan hadisin diğer tariklerini zikrederek yalnızca delil olarak getirilen rivayette bedânın Allah'a atfedildiğini belirtmiştir.³⁷² Netice itibarıyla ilgili rivayet Ehl-i sünnet

³⁶⁷ Örneğin İbn Ebû Hâtim'in eserinde Abdullah b. Nistas'ın ismi geçse de hakkında hüküm bildirir herhangi bir ifadeye rastlanmaz. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. İbn Ebû Hâtim Râzî, *el-Cerh ve't-Ta'dîl* (Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1952), 3/326; Bununla birlikte İbn Hibbân, sika kabul ettiği ravilerin tercüme-i hallerine yer verdiği eserinde Abdullah b. Nistâs'ı da zikretmiştir. Ancak bu durum, ravi için bir tadil ifadesi olarak kabul edilemez. Zira İbn Hibbân hakkında cerh ifadesi bulunmayan meçhul ravileri de sika kabul etmiştir. Dolayısıyla İbn Hibbân'ın raviye ilişkin hükmüne temkinli yaklaşmak gereklidir. Ayrıntılı bilgi için bk. Ebû Hâtim İbn Hibbân, *es-Sikât*, ed. Muhammed Abdülmuid Han (Dâiretü'l-Me'ârifî'l-Osmaniyye, 1973), 7/249; Debusi, "El-ehadisü'n-nebeviyyetü'l-leti veradet fiha nisbetü'l-beda ila'llahi teala: ceman ve tahricen ve diraseten", 86-87; Emin Âşıkutlu, "Meçhul", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2003).

³⁶⁸ Debusi, "El-ehadisü'n-nebeviyyetü'l-leti veradet fiha nisbetü'l-beda ila'llahi teala: ceman ve tahricen ve diraseten", 87.

³⁶⁹ Debusi, "El-ehadisü'n-nebeviyyetü'l-leti veradet fiha nisbetü'l-beda ila'llahi teala: ceman ve tahricen ve diraseten", 88.

³⁷⁰ Ebû Ca'fer Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, thk. Şuayb Arnaûd (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994), 7/189.

³⁷¹ Debusi, "El-ehadisü'n-nebeviyyetü'l-leti veradet fiha nisbetü'l-beda ila'llahi teala: ceman ve tahricen ve diraseten", 90.

³⁷² Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi's-sahîha ve şey'ün min fikhîhâ ve fevâ'idihâ*, 2/384-385.

alimleri tarafından münker addedilmektedir, bu sebeple rivayetin bedâ inancının ispatında kullanılması bir delil niteliği taşımaz.

Allah'a bedâ atfedildiği iddia edilen hadislerden bir başkası da Abdullah b. Amr'dan (ö. 65/684-85) nakille kıyamet alametlerinden bahsedilen rivayettir. Rivayette geçen “حتى اذا بدا لله ان تطلع من مغربها” ifadesinden hareketle Şîi kelamcılar, Ehl-i sünnet kaynaklarında da bedânın Allah'a atfedildiğini iddia etmişlerdir. Bununla birlikte Ehl-i sünnet alimleri ilgili rivayetin bir kısmının merfu bir kısmının ise mevkuf olduğunu belirtmişlerdir. Buna göre bedânın Allah'a atfedildiği ibare de mevkuf kısımda yer almaktadır. Öte yandan mevkuf olan Abdullah b. Amr'ın sözleri de farklı lafızlarla aktarılmıştır. Bu rivayetlerin kimisi bedâ lafzıyla aktarılırken bazı rivayetlerin naklinde “أراد” ibaresi tercih edilmiştir.³⁷³ Bu sebeple rivayetin mutlak manada bedâya işaret ettiğini söylemek mümkün değildir. Ayrıca söz konusu hadisin Ebu Zer (ö. 32/653) tarafından aktarılan bir başka tariki hem *Sahih-i Buhari*'de hem de *Sahih-i Müslim*'de tahrir edilmiştir. Ancak Ebu Zer rivayetinde bedâ lafzına rastlanmamaktadır.³⁷⁴ Hal böyleyken zikredilen rivayetin bedâya delil olarak sunulması mümkün değildir.

Sonuç olarak denilebilir ki belirtilen illetler sebebiyle zikredilen rivayetler delil değeri taşımamaktadır. Dolayısıyla bu rivayetlerden hareketle Ehl-i sünnetin ilzam edilmesi mümkün değildir. Öte yandan kulun fiilleri ile kaderinin değişebileceğini bildiren hadis-i şerifler de Şîi kelamcılar tarafından bedâya delil olarak sunulmaktadır.³⁷⁵ Zira iddiaya göre birtakım fiillerle kaderin değişime açık olması bedâyı mümkün kılmaktadır.³⁷⁶ Ne var ki bu iddiaya bütünlüklü ve ikna edici bir cevap verildiğini ifade etmenin güç olduğu söylenmelidir. Bununla birlikte mesele bu yanıyla Allah'ın sıfatları, kader, ef'âl-i ibâd gibi

³⁷³ Debusi, “El-ehadisü'n-nebeviyyetü'l-leti veradet fiha nisbetü'l-beda ila'llahi teala: ceman ve tahricen ve diraseten”, 96.

³⁷⁴ Muhammed b. İsmâil Buhârî, *el-Câmiu's-Sahih* (Şam: Dâru İbn Kesîr, 2002), 792.

³⁷⁵ En temelde sadaka, ana-babaya ihsan, sıla-i rahim gibi amellerin kişinin ömrünü uzatacağına ve belalardan koruyacağına dair hadisler bu bağlamda zikredilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Mahmoud Ayoub, “Divine Preordination and Human Hope a Study of the Concept of Badâ' in Imâmî Shī'ī Tradition”, *Journal of the American Oriental Society* 106/4 (1986), 632.

³⁷⁶ Ahmet Bardak, “Şîa'da Bedâ Anlayışı”, *The Journal of Turk-Islam World Social Studies* 19/19 (21 Ağustos 2019), 307.

çetrefilli pek çok konuyu da ilgilendirmektedir. Dolayısıyla söz konusu iddialara karşı sistematik bir cevap verilebilmesi için özellikle kader meselesinin ve buna bağlı olarak kulların fiilleri konusunun izaha kavuşturulması gerekmektedir. Yine de kimi Ehl-i sünnet alimleri tarafından ilgili hadis-i şeriflerin keyfiyet ifade ettiği ve dolayısıyla kaderin değişimine imkân vermediği belirtilmiştir.³⁷⁷ Bununla birlikte çalışmanın sınırları göz önünde bulundurularak ilgili meselelerin daha sonra yapılacak başkaca çalışmalara konu olması ümit edilmektedir.

3. Bedânın Mümkün Olmadığına Dair Deliller

Şîî kelamcılar tarafından sunulan delillerin değerlendirmesini yapan Ehl-i sünnet kelamcıları ayrıca bedânın mümkün olmadığına ilişkin birtakım deliller getirmişlerdir. Bu delillerin daha çok ilahi ilmin kuşatıcılığı üzerine inşa edildiği söylenebilir. Böylelikle ilahi ilmin şaşmaz, değişmez nitelikte olduğu sonucuna varılmaktadır.

3.1. Kur'an-ı Kerim'den Deliller

Bu anlamda delil olarak “Kıyamet saati hakkındaki bilgi yalnız Allah’ın katındadır; O, yağmuru yağdırmakta; rahimlerdekini bilmektedir. Hiç kimse yarın ne elde edeceğini bilemez; hiç kimse nerede öleceğini bilemez, ama Allah her şeyi bilir, her şeyden haberdardır”³⁷⁸ ayetini bu anlamda zikretmek mümkündür. Benzer şekilde, “Allah her dünyanın karnında neyi taşıdığını, rahimlerin neyi eksiltip neyi artıracığını bilir. O’nun katında her şey bir ölçüye bağlıdır. O, görüneni de görünmeyeni de bilir; O, büyüktür, yücedir. Sizden, sözü gizleyenle onu açıkça söyleyen, geceleyin gizlenenle gündüzün yürüyen O’na göre eşittir.”³⁷⁹ ve “Gaybın anahtarları Allah’ın yanındadır; onları O’ndan başkası bilmez. O, karada ve denizde ne varsa bilir; O’nun bilgisi dışında bir yaprak bile düşmez. O, yerin karanlıklarındaki tek bir taneyi bile bilir. Yaş ve kuru ne varsa hepsi

³⁷⁷ Kılıç Aslan Mavil, “Güncel ‘Kader’ Tartışmalarına Bir Katkı”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, XIV/2 (2016), 437; Yusuf Şevki Yavuz, “Kader”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001).

³⁷⁸ Lokman Suresi/34.

³⁷⁹ Ra’d Suresi/8-10.

apaçık bir kitaptadır.”³⁸⁰ ayetleri de bedânın mümkün olmadığına dair delil olarak sunulabilir. Zira ayetlerde işaret edilen hususların bilgisi yalnızca Allah’ın ilmine hasredilmiş, bunun da ötesinde Allah’ın her şeyden haberdar olduğu vurgulanmıştır.³⁸¹ Bu ayetten hareketle ilahi zatın öncesinde bilmeyip sonradan vakıf olduğu bir durumu ifade eden bedânın imkânsız olduğu iddia edilebilir.

Ayrıca müfessirlere göre “... Onların önlerinde ve arkalarında olanları O bilir. O’nun ilminden hiçbir şeyi -dilediği müstesna- kimse bilgisi içine sığdıramaz.”³⁸² ve “Onların önlerindeki de arkalarındakini de bilir...”³⁸³ ayetlerinde yer alan ön ve arka ifadesiyle Allah’ın geçmiş ve geleceğin bilgisine sahip olduğuna işaret edilmiştir.³⁸⁴ Yine ilahi ilmin, eşyanın bütün bilgisini kapsadığı vurgulanan ayetin devamında yaratılmışların ise külli ilme sahip olmadığına dikkat çekilmiştir. Örnekleri hayli artırılabilir bu gibi ayetlerden ilahi ilmin geçmiş ve geleceği kuşattığı, gizli ve açık her türlü bilgiyi ihtiva ettiği sonuçlarını çıkaran Ehl-i sünnet alimleri bedâyı kabul etmemiştir.

3.2. Hadis-i Şeriflerden Deliller

İlk olarak İbn Abbas’ın (ö. 68/687-88) rivayet ettiği hadis-i şerife işaret etmek mümkündür. Hz. Peygamberle aynı binek üzerinde iken kendisine “Delikanlı! Sana bazı şeyler öğreteceğim, Allah’ı gözet ki O da seni gözet sin. Bir şey istediğinde Allah’tan isteyip bir şey dileyeceğinde de O’ndan dile. Şunu bil ki bütün insanlar sana fayda vermek için toplansa Allah’ın takdiri dışında sana fayda veremezler. Yine insanlar sana zarar vermek için toplansa Allah’ın takdiri dışında sana hiçbir şeyde zarar veremezler. Bu

³⁸⁰ En’âm Suresi/59.

³⁸¹ Bu ayetin tefsirinde Hz. Süleyman ile ölüm meleği arasında geçen kıssa anlatılmaktadır. Buna göre Hz. Süleyman’ın meclisine gelen ölüm meleğinin canını almasından korkan bir kimse Hz. Süleyman’dan rüzgâra emir vererek kendisini Hint diyarına ulaştırmasını istemiş, bu durum karşısında ölüm meleğinin şaşkınlığını fark eden Hz. Süleyman durumu sorunca ölüm meleği o kimsenin canını Hint diyarında almakla emrolunduğunu belirtmiştir. Dolayısıyla bedâ da iddia edildiği gibi meydana gelen olayların Allah’ın irade veya ihbarına mugayir gerçekleşmesi mümkün değildir. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Alâeddin Ali b. Yahyâ Semerkandî, *Bahrü’l-Ulûm*, thk. Şeyh Ali Muhammed Muavviz (Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1993), 3/26; Beyzâvî, *Envârü’t-Tenzil ve Esrârü’t-Te’vil*, 3/218.

³⁸² Bakara Suresi/255.

³⁸³ Hac Suresi/ 76.

³⁸⁴ Nesefî, *Medârikü’t-Tenzil ve Hakâiku’t-Te’vil*, 3/456; Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, 7/6.

konuda kalemler kaldırılmış, sayfalar kurumuştur”³⁸⁵ buyurduğunu rivayet etmiştir. Hadisin son kısmında yer almakta olan “kalemler kaldırılmış, sayfalar kurumuştur” ibaresiyle bu konuda kararın verilmiş ve hükmün kesinleşmiş olduğu ifade edilmiştir. Dolayısıyla insanların verilen hükümden farklı davranabilmeleri ya da olayların belirlendiği halinden farklı meydana gelmesi mümkün değildir.

Abdullah b. Mes'ûd'un (ö. 32/652-53) rivayet ettiğine göre Hz. Muhammed “Sizden birinizin oluşumu, annesinin karnında kırk küsur gece geçince toplanıp tamamlanır. O müddet içerisinde alaka ve mudğa olur. Daha sonra Allah bir melek gönderir ve melek, ona ruh üfler. Bu melek anne rahmindeki canlının rızkını, ecelini, amelini, iyi biri mi, yoksa kötü biri mi olacağını yazmakla emrolunur” buyurmuşlardır.³⁸⁶ Benzer şekilde zikredilen hadisten de hareketle insanların henüz doğmadan haklarında birtakım hükümlerin verildiği ifade edilebilir. Yine kesinleşen bu hükümlerin değişmesi mümkün olmadığı için bedâyı imkânsız kılar.

Ayrıca Ubâde b. Sâmit'in (ö. 34/654) oğlu Velid'e “Oğlum! Sana takdir edilen şeylerin muhakkak başına geleceğini; takdir edilmeyen şeylerin de asla başına gelmeyeceğini bilmedikçe imanın esas tadına varamazsın” nasihatinde bulunduktan sonra Hz. Peygamber'in “Allah Teala'nın ilk yarattığı şey kalemdir. Allah ona: “Yaz!” emrini verdi. Kalem: “Ey Rabbim, neyi yazayım?” diye sordu. Allah Teala: “Kıyamete kadar olacak ve gelecek her şeyin kaderlerini yaz, buyurdu”³⁸⁷ dediğini aktarmıştır. Böylelikle denilebilir ki kıyamete değin meydana gelecek olayların ve yaşayacak insanların bilgisi ilahi ilimde mevcuttur. Öyle ki cennet ehli de cehennemlikler de Allah katında bellidir. Zira rivayet edildiğine göre Hz. Muhammed “Sizden hiç kimse ve yaratılmış bir nefis yoktur ki, muhakkak cennetteki ve cehennemdeki yerini Allah yazmış olmasın. Bunun üzerine bir kimse: Ey Allah'ın Resulü! Öyle ise bizler ameli terk edip yazımız üzere durmayalım mı? dedi. Allah Resulü: "Saadet ehlinde olan kimse saadet ehlinin amelini varacak, şekavet

³⁸⁵ “رُفِعَتِ الْأَقْلَامُ، وَجَفَّتِ الصُّحُفُ” şeklinde ifade edilmiştir. Tirmizi, Sıfatü'l-Kıyâme, 59

³⁸⁶ Buhari, Bed'ü'l-Halk, 6

³⁸⁷ Tirmizi, Kader, 17

ehlinden olan ise şekavet ehlinin ameline varacaktır," buyurdu."³⁸⁸ Başka bir rivayette ise müşrik çocukları hakkında sorulan Hz. Peygamber'in "Allah onların şayet yaşasalarđı yapacaklarını da bilmektedir"³⁸⁹ diyerek Allah'ın ilminin geçmişı kuşattığı gibi geleceği de haiz olduğunu ifade etmiştir.

Sonuç olarak zikredilen hadislerden ve aynı manaya sahip başkaca rivayetlerden hareketle ilahi ilmin değişmez nitelikte olduğunu ifade etmek mümkündür. Bu sebeple ilahi ilimde değişikliği iham edecek herhangi bir düşünce ve yorum, hadis-i şeriflerde işaret edilen Allah tasavvuru ile uyuşmamaktadır. Bu sebeple bedâ inancı da benzer mahzurları beraberinde getireceği için Ehl-i sünnet alimleri tarafından reddedilmektedir.

4. Değerlendirme

İlahi kattan nâzil ve peygamberden sâdır olanın anlaşılması ve yaşanmasında müminlerin yorum ve anlayış farklılığını ifade ettiği için mezhepler, artık ilahi olanı bizzat temsil etmekten çıkarak beşerî bir niteliğe bürünürler. Bununla birlikte pek çok mezhebin çıkışında itikadi ve fıkhi ihtilaflar değil, öncelikle İslam'ın ilk asırlarındaki siyasal tarafgirlikler esas rolü oynamış, bu çatışmalarda dini argümanlar da istihdam edildiği için siyasi dil ister istemez süreç içinde dini bir çehreye bürünmüştür.³⁹⁰ İşaret edilen süreç Şîa'nın oluşumunda da benzer şekilde seyretmiştir. Zira siyasi temellere dayanan ve daha çok toplumun idaresini ilgilendiren imamet meselesine ilişkin görüşleri ile mezhepleşen Şîa, imamlara atfettikleri özelliklerle de ana akımdan ayrılmıştır. Bu bağlamda Şîi alimler tarafından imamların gizli bilgilere sahip olduğu ve ilahi bir kuvvetle desteklendikleri iddia edilmiş, üstelik söz konusu iddia ayet ve hadislerle desteklenmiştir. Ancak konuyla ilgili ayetler manaya delaletinden daha çok, önceden benimsenmiş inançların etkisiyle

³⁸⁸ Buhari, Tefsir, (Leyl) 7.

³⁸⁹ Ebu Davud, Sünne, 17.

³⁹⁰ Mehmet Ali Büyükkara, "Mezhep ve Mezhepçilik", *İlahiyat Akademi Dergisi* 5 (Temmuz 2017), 2.

tevil edilmiştir.³⁹¹ Bahse konu edilen iddia tabii olarak imamın hükümlerinde ve haberlerinde yanılmaz bir konuma erişmesiyle neticelenmiştir. Öte yandan imamların gelecekte verdikleri haberler zaman zaman gerçekleşmemiş, dolayısıyla Şîa mezhebince benimsenen söz konusu ilke bu gibi olaylar neticesinde sarsılmıştır. Yeniden yapılandırılması gereken imamet nazariyesi Şîi kelamcılar tarafından bedâ ile tahkim edilmiştir. Ne var ki karşılaşılan sorunların aşılmasında Şîi kelamcılarının etrafında birleştiği bedâ beraberinde yeni açmazları getirmiştir. İşaret edilen çelişkilere farklı izah biçimleri geliştirilmişse de meselenin bütünüyle çözüme kavuşturulduğunu ifade etmek oldukça zordur.

Akaid-i diniyyenin bedâyı gerekli kıldığı ve bu sebeple bedânın da inanılması gereken bir esas olduğu iddiası kendi içinde başkaca problemleri ihtiva etmektedir. Zira bu iddia kabul edilen görüşe göre ilk olarak Muhtar es-Sekafi tarafından, mezhep görüşü olarak ise Cafer es-Sâdık'tan sonraki dönemde işlenmiştir. Oysa Kur'an-ı Kerim ve hadislerde doğrudan bedâya işaret edilmediği gibi sahabe döneminde de böyle bir görüş benimsenmemiştir. Hal böyleyken Şîi kelamcılarının hicri ikinci asrın ortalarından sonra bu görüşü merkeze almalarının bir sebebi olmalıdır. Nitekim bu sebebin Şîa mezhebinde kabul gören vasi anlayışının kesintiye uğraması olduğu söylenebilir. Zira Cafer es-Sadık yedinci ve kendisinden sonra gelecek imam olarak büyük oğlu İsmail'e işaret etmiştir. Ne var ki Cafer es-Sadık henüz hayattayken vasîsi olarak işaret ettiği oğlu vefat etmiştir. Netice itibarıyla ismet sıfatıyla kuşandığı kabul edilen imamın verdiği bilgi yanlışlanmış, tayin ile tespit edildiği iddia edilen imam da imamlık yapmadan vefat etmiştir. Hal böyleyken imamete ilişkin kurulan teori sarsılmış, fikir-hadise irtibatının yeniden sağlanması için teorinin dönüştürülmesi zorunlu bir hal almıştır. Sonuç olarak siyasi temelli meselenin dini argümanlarla izah edilmesi bedâ ile neticelenmiştir. Oysa karşılaşılan sorun imamlara atfedilen insanüstü özelliklerden kaynaklanmaktadır. Çünkü Kur'an'ın ortaya koyduğu inanç esaslarına en fazla riayet eden Hz. Peygamber'in dahi

³⁹¹ Mehmet Emin Günel, "Gayb Bilgisi Hakkında Kur'an'a Aykırı Yorumların Sebep Olduğu İnanç Problemleri", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49/49 (Haziran 2020), 123.

gaybı bilme iddiası olmadığı gibi kendisi hakkında bunu söyleyenleri de susturmuştur.³⁹² Ancak Şîî imamet nazariyesi imamların gayb bilgisine sahip oldukları kabulü üzerine bina edilmiş olup karşılaşılan problemler de temelde bu iddiadan kaynaklanmıştır.

Bununla birlikte Şîî ilim adamları zaman içinde yaşanan kırılmalarla ortaya çıkan sorunları imamlara daha geniş yetki alanı vererek çözüme kavuşturmaya gayret etmişlerdir. Öte yandan bu çelişkileri telafi etmek için yapılan yorumlarda imamların olağanüstü bir konuma yerleştirilmeleri³⁹³ Allah ile imamların kaçınılmaz şekilde karşı karşıya gelmeleri ile neticelenmiştir. Zira geleceğin bilgisine sahip olan masum imamların bildirdikleri haberlerin gerçekleşmemesi ya kendi kusurlarından yahut Allah'tan kaynaklanmaktadır. Bu durumda meydana gelen değişimlerin Allah temelli olduğu iddia edilerek bedâ düşüncesi ortaya atılmıştır. Ancak Müslüman tanrı tasavvuru ile bedâ düşüncesi temelde bağdaşmayacağı için Şîî kelimciler Allah'ın sıfatlarına ilişkin yeni açıklamalar getirmişlerdir.

Şîî kelimciler bu amaçla ilahi ilmi ikiye taksim etmişlerdir. İşaret edilen ayrıma göre Allah meknun ve mahzun olmak üzere iki ayrı ilme vakıftır. Mahzun ilim yalnızca ilahi zatın hâkim olduğu bilgi olup ne melekler ne de peygamberler bu bilgiye erişebilir. Öte yandan meknun ilim ise Allah'ın melek ve peygamberlerinden dilediğine bahşettiği bilgiyi ifade eder. Bu tür bilgide bedânın gerçekleşmesi mümkün değildir. Zira Allah zatını, meleklerini veya peygamberlerini yalancı durumuna düşürmez. Öte yandan Allah zatına hasrettiği mahzun ilminde dilediği tasarrufta bulunabilir. Bu ilminde dilediğini ötelere dilediğini öne çeker ki bedâ da bu noktada tahakkuk eder.³⁹⁴ Bununla birlikte Allah'a bedânın atfedildiği durumların levh-i mahfuza, meleklere ya da peygamberlere ilahi ilimden tezahür eden kısımda gerçekleştiği kanaatine sahip alimler de vardır.³⁹⁵ Bu durumda bedânın ispat ve izahında mezhep içi bütünlüğün olmaması bedânın bir inanç

³⁹² Günel, "Gayb Bilgisi Hakkında Kur'an'a Aykırı Yorumların Sebep Olduğu İnanç Problemleri", 131.

³⁹³ Metin Bozan, "İmamiyye Şiası'nın Peygamberlik ve İmamet Anlayışlarının Mukayesesi", *Dini Araştırmalar Dergisi* 9/26 (Haziran 2006), 112.

³⁹⁴ Küleynî, *Usulü'l-Kâfi*, 1/105.

³⁹⁵ Sübhani, *El-Beda' fi dav'il- kitabi ve's-sünneti*, 59.

esasından ziyade nazariye olduğuna delalet etmektedir. Bunun yanı sıra her iki izah biçiminin de sorunlu olduğu ifade edilmelidir. Şayet bedâ mahzun ilimde gerçekleşmişse bunu bilmeye imkân yoktur, zira Allah mahzun ilminin bilgisini zatına hasretmiştir. Öte yandan bedânın meknun ilimde meydana gelmesinin zorunlu sonucu Allah'ın yalanla veya cehaletle nitelenmesidir. Kaldı ki kadim ilahi ilmin herhangi bir değişime uğraması başlı başına imkânsız bir kabuldür. Bu durumda ilahi ilimde değişimin ifadesi olan bedânın kabul edilmesi mümkün değildir.

Yine nesihle bedânın aynı hükümler üzerine bina edildiği iddiası Şîa'nın bedâya ilişkin en temel dayanak noktalarındandır. Böylelikle neshi kabul ederken bedânın reddinin mezhep taassubundan kaynaklandığı öne sürülerek Ehl-i sünnet ilzam edilmiştir. Öyle ki iki mezhep arasındaki farkın lafzi bir ayrışmadan ibaret olduğu ve fakat Ehl-i sünnet alimlerinin meselenin özünü göz ardı ettikleri öne sürülmektedir.³⁹⁶ Öte yandan Ehl-i sünnet kaynaklarına başvurulduğunda bedâya yöneltilecek eleştirilerin yalnızca mezhep taassubundan kaynaklandığını ifade etmek hayli güçtür. Çünkü bedâ ve nesih arasındaki farklar etraflıca işlenmiş, dahası bedâya delil olarak sunulan ayet ve hadislerin her biri ele alınmıştır. Bununla birlikte Şîi kelamcılar bedâyı reddeden muarızlarını, Allah'ı kaderine mecbur kılarak Yahudilere benzemekle de itham etmişlerdir. Ancak fâil-i muhtâr tanrı tasavvurunu benimseyen Ehl-i sünnet kelamcıları Allah'ın yalnızca gerçekleşeceğini bildirdiği hususlarda değişiklik yapmasını imkânsız olarak değerlendirmişlerdir. Hiç şüphesiz bu kanaatte Allah'ın yalan yahut cehaletle atfedilmesinin önüne geçme endişesi etkili olmuştur. Dolayısıyla bu konuda Ehl-i sünnetin Yahudilere benzetilmesi pejoratif bir ifade olup sünnî tavrı değersizleştirmek hedeflenmiştir. Benzer şekilde bedânın Yahudi menşeli olduğu iddiası da Şîa'ya hasımlarınca yakıştırılmış bir tahkir ifadesidir. Son tahlilde her iki iddianın da delilden yoksun ve isabetten uzak olduğu söylenmelidir.

³⁹⁶ Sübhani, *El-Beda' fi dav'il- kitabi ve's-sünneti*, 41.

Kelamcılar herhangi bir meseleyi ele alırken önce konuya ilişkin terimleri dil bilimcilerin nasıl anlamlandırdıklarını tespit etmişler, sonrasında meseleyi Arap dilindeki kullanımına uygun bir şekilde izah etme yolunu izlemişlerdir. Ancak söz konusu ilişkinin bedâda tesis edildiği ifade edilemez, nitekim Ehl-i sünnet eleştirilerinin de bu meyanda yoğunlaştığı tespit edilmektedir. Zira Şîa'nın bedâ anlayışında temel iki açmazdan bahsedilebilir. Bunlardan ilki bedâya sözlük anlamının ihtiva ve müsaade etmediği bir ıstılah anlamın yüklenmesidir. Zira bedâ sözlüklerin hepsinde sonradan ortaya çıkan bir durumun karşılığında kullanılırken terim anlamın kelimenin temel anlamından tamamen sıyrılması tenkide açık bir konudur. Öte yandan işaret edilen ikinci açmaz bedâ ile neshin aynı anlamları taşıdığı iddiasıdır. Oysa nesih ve bedâ arasında tam bir eş anlam ilişkisinden bahsedilemez. Bu bağlamda Şîi kelamcılarının iddiası kabul edilse dahi iki sözcük arasında yarı veya bilişsel eş anlamlılık ilişkisinden söz edilebilir. Bu tip sözcükler arasında mutlaka bir fark varsa da söz konusu farklar ancak bir uzmanın anlayabileceği mahiyettedir. Ne var ki bunları söz konusu dilin uzmanı olmayanlar idrak edemeyeceği için bu sözcüklere eş anlamlı denmiştir. Aksine terim olarak bu sözcükler eş değil yakın anlamlıdır.³⁹⁷ Kaldı ki işaret edilen farklara Ehl-i sünnet kelamcıları tarafından dikkat çekilmiştir. Hal böyleyken bedâ ile neshin birbirine kıyasında illiyet bağının tam bir şekilde kurulamadığı ifade edilmelidir. Zira iki terim arasında bulunan farklar fer'in, aslın hükmüne kıyas edilmesine engel olacak mahiyettedir.³⁹⁸

Şîi kelamcıların eserlerinde yer verdikleri görüşlerden hareketle bedânın Allah'a mecazen atfedildiği ifade edilebilir. Bedânın hakiki manasının dışındaki bir anlamla Allah'a atfedilmesinin temel sebebi hiç şüphesiz yok ki bedâ ile ilahi sıfatları bağdaştırma zorluğudur. Şîi kelamcılar mecaz kullanımının Allah için caiz ve ilahi kelamda cari olduğuna dikkat çekerek bu bağlamda Allah'ın tuzak kurması, gelmesi, istihza etmesi gibi örnekleri zikretmişlerdir. Ancak örneklerde zikredilen mecazi kullanımlardan farklı olarak

³⁹⁷ Nurullah Şentürk, "Arap Dilinde Eş Anımlı Sözcükler ve Ortaya Çıkarıcı Nedenler", *Şarkiyat Mecmuası* 41 (2022), 333.

³⁹⁸ Hüseyin Okur, "Kıyas İşleminde İlet Birliğinin Sağlanamaması Hali: Kıyâs Ma'a'l-Fârık", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 36 (30 Ekim 2020), 44.

bedânın Allah'a mecazen atfı da ilahi zatta birtakım eksiklikleri gerektirmektedir. Bu sebepten olacak ki bedânın izahında değişikliğin ilahi ilimde değil insanların bilgisinde gerçekleştiği ifade edilmiştir. Dolayısıyla bedâ her ne kadar Allah'a atfedilse de gerçekleştiği mahal insanlardır. Fakat bu durumda bedânın gerçekleştiği mahal sahibi olarak insanın bedâ ile nitelendirilmesi gerekmektedir. Sonuç olarak bedânın ilahi zata atfı Müslüman tanrı tasavvuru ile bağdaştırılması mümkün olmayan sorunları beraberinde getirmektedir.

Beraberinde taşıdığı bunca probleme rağmen bedânın Şii kelimciler tarafından ısrarla muhafaza edilmesi üzerinde ayrıca konuşulması gereken bir konudur. Zira bedâ, mezhebin benimsemiş olduğu Allah tasavvuru ile bağdaşmamaktadır. Ayrıca mezhebin tanrı telakkisinin teşekkül etmesinde etkili olan Mu'tezilî görüşlerden yalnızca bu konuda ayrışması da oldukça dikkat çekicidir. Hiç şüphe yok ki bu ayrışmaya sebep olan faktör mezhebin üzerine bina edildiği imamet nazariyesinin sürdürülebilirliğini sağlama gayretidir. Zira imamın tayini ancak nas ile gerçekleşirken başa geçecek zatın da masum olması gerekmektedir. Ancak tarihi süreçte tecrübe edilen kimi olaylar neticesinde imamete ilişkin iddialar tıkanmıştır. Bu bağlamda Câfer-i Sadık döneminde yaşanan krizi örnek olarak vermek mümkündür. Hal böyleyken bedânın kabulü Şîa için hayati bir rol oynar. Aksi takdirde yaşanan krizin izaha kavuşturulması imkânsız bir hal alır ki bu da Şîa mezhebinin çözülmesine sebep olur. Zira mezhep, imamet anlayışı üzerine tesis edilmiş, imamet anlayışı da imamın masumiyeti ve nas ile tayini ilkelerine dayandırılmıştır.

Öte yandan bedâ inancı her ne kadar kendi içerisinde bazı illetler barındırıyor olsa da Ehl-i sünnet alimlerinin kimi eleştirileri ilmi tavırdan mahrumdur. Sözelimi bedânın Allah'ı cehaletle nitelemek manası Şii kelimciler tarafından kabul edilmiyorken bu söylemi mutlaklaştırarak Şîa'yı söz konusu kabul üzerinden eleştirmek örnek olarak zikredilebilir. Bu durumda Şîa mezhebi ilzam edilmediği gibi bedâ konusunda iftiraya uğradığını iddia etmektedir. Bu sebeple Ehl-i sünnet eleştirilerinin Şii söylemler odağında ilerlemesi gereklidir, zira haksız eleştiri hasmın haklılığına sebebiyet verebilir.

Bunun yanı sıra iki mezhep arasındaki farklılığın yalnızca lafzi olduğuna ilişkin Şîi iddiadan da bahsetmek yerinde olacaktır. Zira bu iddiaya göre Ehl-i sünnet alimleri bedâyı anlamı itibarıyla ikrar etseler de bu kabullerini bedâ olarak isimlendirmemektedir. Söz konusu iddianın temelde kulun; sadaka, ihsan, anne- babaya iyi davranma ve sıla-i rahim gibi bazı amellerle kaderini değiştirebileceğine işaret eden hadis-i şeriflere dayandığı ifade edilebilir. Ayrıca kimi ayetlerin tefsirinde bu manaya kapı aralayacak rivayetlerin zikredilmesi de söz konusu iddiayı kuvvetlendirmektedir. Doğrusu hadis-i şeriflerde hakiki bir değişimden bahsedildiği kabul edilince metodolojik olarak bedâyı reddetmenin oldukça zor olduğu söylenmelidir. Çünkü bu manada değişimin kabul edilmesi ilahi ilmin değişebilirliğini gündeme taşıyacaktır. Oysa Ehl-i sünnetin bedâyı karşı çıkmasındaki temel etken de ilahi ilmin değişemeyeceği hususudur. Şu hâlde zikredilen hadis-i şeriflerin ilahi sıfatlara uygun şekilde anlaşılması ve bu anlayışa uygun şekilde yorumlanması oldukça önemlidir.

SONUÇ

İslam mezhepleri arasında görüş ayrılıklarına sebep olan konulardan biri de hiç şüphesiz bedâ düşüncesidir. Şîa ile Ehl-i sünnet uleması tarafından farklı endişe ve delillerden hareketle zıt görüşler ileri sürülen bu konuda her iki mezhep de ötekini küfürle itham etmiştir. Oysa meselenin çıkış noktası Müslümanların dünyevi işlerini ilgilendiren yönetimle ilgilidir. Şîa bu noktada Müslümanlara imam olacak kimsenin başkaca insanların sahip olmadığı özellikleri şahsında bulundurmasını şart koşturmuştur. Bu bağlamda imamlarda masumiyetin aranması ve ancak Allah tarafından tayin edilebilecekleri iddiası zikredilebilir. Dolayısıyla dünyaya ait profan bir mesele ilahi olanla irtibatlandırılmıştır. Bunun neticesinde ise gayet insani birtakım hata ve eksiklikler ilahi zatı da ilgilendirir bir hal almıştır. Sonuç olarak kökleri itibarıyla dine temas etmeyen bir mesele insanların birbirini küfürle itham etmesine sebep olmuştur. Zira meselenin uzantıları ilahi zatın sıfatlarına taalluk ederek akidenin sahasına intikal etmiştir. Ne var ki ayet ve hadislerden hareketle bir düşünce inşa edilmemiş, bilakis düşüncelere göre ayet ve hadisler tevil edilmiştir. Hal böyle olunca birbirine zıt dahi olsa her türlü görüşe Kur'an ve hadislerde bir referans bulmak mümkün olmuştur. Dolayısıyla bedânın esas çözümü çarpık lider algısının tashihinden geçmektedir. Ne var ki bu algının düzeltilmesinin oldukça zor olduğu söylenebilir. Zira Şîa'nın mezhepleşme sürecini imamete ilişkin tartışmalarla başlatmak mümkündür. Bu konuda imamlarda aranan vasıflar ve imamların başa geçiş şekline dair iddialar Şîa'nın ayırt edici özellikleri olmuştur. Bununla birlikte tarihi süreç içerisinde Şîi nazariye ile bağdaşmayan bazı olaylar tecrübe edildiğinde Şîa kelimacıları fikir-hadise irtibatını tesis edebilmek için imamete dair teorilerini bedâ ile dönüştürmüşlerdir. Bu sebeple bedâdan vazgeçilmesi Şîi kelimacılarca ortaya koyulan fikri düzlemle tarihte tecrübe edilen olaylar arasındaki irtibatı koparacaktır ki bu da Şîa'nın, mezhebin sacayaklarından biri olan imamete dair iddialarını yitirerek çözümleri ile sonuçlanacaktır.

Bedâ inancı, Şîa'nın mezhep olarak iddialarını sürdürebilmesi konusunda oldukça önemli olduğu için ayet ve hadislerle de delillendirilmiştir. Bunun yanı sıra nesih ile aynı

hükümde oldukları iddia edilerek Ehl-i sünnet ilzam edilmiştir. Buna mukabil Ehl-i sünnet alimlerinin ilgili iddiaları bertaraf ettikleri söylenmelidir. Zira onlar tarafından hem bedâ ile nesih arasındaki farklar izah edilmiş, hem de istidlalde bulunulan ayet ve hadisler izah edilerek bedânın hiçbir şekilde mümkün olmadığı ortaya koyulmuştur. Öte yandan Şîa, bedâyı kabul etmemekle Ehl-i sünnetin Allah'a acziyet atfettiğini iddia ederken Ehl-i sünnet ise bedâyı Allah'a atfeden Şîa'nın ilahi zata cehalet isnadında bulduklarını öne sürmüştür. Ancak bedâyı reddederek Ehl-i sünnetin Allah'ı kaderine mecbur kıldığı iddiası Allah'ın kaldıramayacağı taşı yaratamayacağını ifade edenlerin O'na acizlik atfettikleri iddiasına benzer ki her iki tespit de yanlıştır. Öte yandan bedânın kabulü zorunlu olarak Allah'a ya cehaletin yahut yalancılığın atfedilmesi sonucunu doğurur. Son tahlilde zati sıfatlarda değişimi gerektirdiği ve böylelikle Allah'a atfî mümkün olmayan unsurları barındırdığı için bedânın kabulü mümkün değildir.

Bununla birlikte bedânın her ne kadar kabul edilebilir olmadığı vurgulansa da söz konusu tespitin delillere dayanır ve sistematik bir şekilde sunulması gerekmektedir. Aksi takdirde ilgili iddiaların ilmi bir karşılık bulması mümkün değildir. İşaret edilen hususlara riayet ederek bütünlüklü bir çalışma ortaya koyma çabası içerisinde hazırlanan bu tez de diğer bütün eserlerde olduğu gibi kendine has sınırlılıklara sahiptir. Bu sebeple meselenin bu çalışmada dört başı mamur şekilde ele alındığını ifade etmek güç olup daha sonra yapılacak başkaca çalışmalarda konunun diğer veçheleriyle de ele alınması zaruridir. Bu bağlamda kader meselesine bağlı olarak kulun fiilleri ve bedâ arasındaki ilişki sonraki çalışmalara konu olması temenni edilen temalardandır. Yine benzer şekilde Şîî kelamcılar tarafından bedâyı delil olarak sunulan kulun fiilleri ile kaderinin değişebileceğini bildiren hadis-i şeriflerin de meseleyle ilişkisi ele alınmalıdır. Son tahlilde İslam düşünce tarihinde önemli bir yer edinmiş Şîa'nın ve Şîî fikri yapısında vazgeçilmez bir durumda olan bedânın daha sonra yapılacak çalışmalara da konu olması en temelde Şîa'nın, sonucu itibarıyla de bütün bir İslam düşünce sisteminin daha derinlikli kavranmasını sağlayacaktır. Tüm bu sebeplerle bedânın yeni çalışmalara da konu olması ve nihayetinde bütün yönleriyle ele alınması ümit edilmektedir.

KAYNAKÇA

- Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen Kâdî. *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*. thk. İbrahim el-Ebyari. 16 Cilt. Kahire: Müessesetü'l-Mısriyyeti li't-Telif, 1. Basım, 1965.
- Abrahamov, Binyamin. "Fahr al-Din al-Razi on the Knowability of God's Essence and Attributes". *Arabica* 49/2 (Nisan 2002), 204-230.
- Abuzar, Celil. "Dinin Toplumsal Yaşam Üzerindeki Etkisi". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/26 (01 Aralık 2011), 143-153.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh. *el-Müsned*. thk. Şuayb Arnaûd. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 2001.
- Akbaş, Hamdi - Şik, İsmail. "İlahi İlimde Değişme: Beda' Mümkün Mü?" *Uluslararası Bilimsel Araştırmalar Dergisi (IBAD)*. <https://doi.org/10.21733/ibad.423253>
- Aktepe, Orhan. "Kelâm İlmi Açısından Bedâ' Anlayışı". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/23 (15 Haziran 2011), 97-116.
<https://doi.org/10.17335/suifd.21384>
- Ali, Ali Muhammet Hasan. "Cühudu'l-medreseti'l-eşariyyeti fi'r-reddi ala akideti'l-beda inde'ş-şiati'l-isna aşeriyye". *Mecelletü'l-ilmiyyetü li-külliyeti usuli'd-din ve'd-daveti bi'z-zekazik* 4/31 (2019), 2975-3044.
- Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nürüddîn Alî. *Şerhu Kitabi'l-Fıkhi'l-Ekber*. thk. Ali Muhammed Dandal. Lübnan: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 4. Basım, 2016.
- Altıntaş, Ramazan. "Haşviyye'nin Doğuşu ve Kelami Görüşleri". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (Aralık 1999), 57-100.
- Alusi, Menaf Haydar. "El-beda'ü ve ehemmiyyetühü fi'l-fikri'l-islami". *Adabü'l-Kufe* 10/33 (2017), 471-484.
- Âmidî, Seyfeddin. *el-İhkam fi Usuli'l-Ahkam*. thk. Abdurrezzak Afifi. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslami, 2. Basım, 1402.
- Âmilî, Şerefeddin. *Ecvibetü mesâ'ili Mûsâ Cârullah*. nşr. Abdülhüseyn Şerefeddin el-Müsevî. Sayda: Matba'atü İrfan, 2. Basım, 1953.
- Amir-Moezzi, Mohammad Ali. "Badâ'". *Encyclopaedia of Islam, Third Edition*. ed. Kate Fleet. Leiden: Brill, 2015.
https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/bada-COM_25083?s.num=14
- Apaydın, H. Yunus. "Te'vil (Fıkıh)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/28-31. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Apaydın, Yunus. *İslam Hukuk Usulü*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Arusi Huveyzi, Abd Ali b. Cuma. *Tefsiru Nuru's-Sekaleyn*. thk. Seyyid Ali Âşûr. 8 Cilt. Beyrut: Müessesetü't-Tarihi'l-Arabi, ts.
- Ashmore, Jerome. "Three Aspects of Weltanschauung". *The Sociological Quarterly* 7/2 (1966).
- Askalânî, İbn Hacer. *Takrîbü't-Tehzîb*. thk. Ahmed Şagif Bakistani. Riyad: Dâru'l-Asime, 1. Basım, 2002.
- Âşıkkutlu, Emin. "Meçhul". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/286-288. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

- Atalan, Mehmet. *Şiîliğin Farklılaşma Sürecinde Ca'fer es-Sâdık'ın Yeri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004.
- Ay, Mahmut. "Kelâm'da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları". *Eskiye* 31 (Aralık 2015), 25-50.
- Ayoub, Mahmoud. "Divine Preordination and Human Hope a Study of the Concept of Badâ' in Imâmî Shī'î Tradition". *Journal of the American Oriental Society* 106/4 (1986), 623-632. <https://doi.org/10.2307/603526>
- Bağdadi, Abdülkahir. *el-Fark beyne'l-Fırak*. thk. Mecdi Fethi Seyyid. Kahire: Dârü't-Tevfikıyye li't-Türâs, 2010.
- Bakkal, Ali. "Kur'ân'ı Anlamada Siyak- Sibâkın Önemi". *Tarihten Günümüze Kur'ân İlimleri ve Tefsir Usûlü*. Ankara: Özkan Matbaacılık, 1. Basım, 2009.
- Bardak, Ahmet. "Şîa'da Bedâ Anlayışı". *The Journal of Turk-Islam World Social Studies* 19/19 (21 Ağustos 2019), 304-312. <https://doi.org/10.16989/TIDSAD.1659>
- Belaği, Muhammed Cevad. "Mes'eletün fi'l-beda". *Risaletâni fi'l-beda'*. Kum: Yârân, 1. Basım, 1414.
- Beyzâvî, Nâsırüddîn Ebû Saîd. *Envârü't-Tenzil ve Esrârü't-Te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahman Maraşlı. 5 Cilt. Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1. Basım, 1431.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuki İslâmiyye ve Istilahatı Fıkhıyye Kamusu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1967.
- Boroditsky, Lera. "Does Language Shape Thought?: Mandarin and English Speakers' Conceptions of Time". *Cognitive Psychology* 43/1 (Ağustos 2001), 1-22.
- Bozan, Metin. *İmâmiyye Şiasî'nin Oluşumu*. İstanbul: İsam Yayınları, 2. Basım, 2018.
- Bozan, Metin. "İmamiyye Şiasî'nin Peygamberlik ve İmamet Anlayışlarının Mukayesesi". *Dini Araştırmalar Dergisi* 9/26 (Haziran 2006), 95-112.
- Bozan, Metin. *İmamiyye'nin İmamet Nazariyesi'nin Teşekkül Süreci*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmiu's-Sahîh*. Şam: Dâru İbn Kesîr, 1. Basım, 2002.
- Buhey, Muhammed Hasan Ribah. "Akidetü'l-beda: arz ve nakz". *Mecelletü'l-camiati'l-islamiyye li'l-dirasati'l-islamiyye* 11/3 (2003), 148-189.
- Bulğen, Mehmet. "Klasik Dönem Kelamında Dilin Gücü". *Nazariyat* 5/1 (Nisan 2019), 37-79.
- Bulut, Halil İbrahim - Gül, Özkan. "İmâmiyye Şia'sında İlmü'l-İmam İnancı". *Marife* 5/1 (2005), 77-93.
- Büyükkara, Mehmet Ali. "Mezhep ve Mezhepçilik". *İlahiyat Akademi Dergisi* 5 (Temmuz 2017), 1-10.
- Cevheri, İsmail b. Hammâd. *Tâcü'l-Luga ve Sihâhu'l-'Arabiyye*. thk. Enes Muhammed Şamî. Kahire: Daru'l-Hadis, 1. Basım, 2009.
- Cidaye, Nebil Ahmet Hüseyin. "Akidetü'l-beda ve mekânetühe'l-akidiyye fi mezhebi's-şiatî'l-imamiyye". *Mecelletü'z-Zerka' li'l-buhusi ve'd-dirasati'l-insaniyye* 22/1 (2022), 192-206.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *et-Telhîs fi Usûli'l-Fıkh*. thk. Beşir Ahmed Ömeri. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 1996.

- Çavuş, Beyza Nur. “Şihâbüddîn es-Sühreverdî’de Husûlî ve Huzûrî Bilgi Açısından Bilgiyi Temellendirmede Kendilik Bilgisinin Rolü”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* XXII/2 (2022), 951-972.
- Çelebi, İlyas. “Sıfat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/100-106. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Çetin, Abdurrahman. “Nesih”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/579-581. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Debusi, Hammûd b. Nâyif Muhammed. “El-ehadisü’n-nebeviyyetü’l-leti veradet fiha nisbetü’l-beda ila’llahi teala: ceman ve tahricen ve diraseten”. *Mecelletü’ş-şeriatî ve’d-dirâsâtî’l-islamiyye* 33/112 (2018), 73-108.
- Demirci, Kürşat. “Hulûl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/340-341. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Ebüssuûd Efendi. *İrşâdü’l-‘akli’s-selîm ilâ mezâya’l-Kitâbi’l-Kerîm*. 8 Cilt. Beyrut: Daru İhyai’t-Türasi’l-Arabi, ts.
- Ediwibowo, Safrudin. “The Debates of The Createdness of The Qur’an and Its Impact to The Methodology of Qur’anic Interpretation”. *Ulumuna Journal of Islamic Studies* 2/19 (Aralık 2015), 353-388.
- Ekşi, Ahmet. “Cessâs ve Serahsî’de Mütakellimin Metoduna Dair İzler Bağlamında Neshin Aklî Delilleri (Nesih-Bedâ Ayrımı)”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 33 (30 Nisan 2019), 39-57.
- Elbânî, Muhammed Nâsirüddin. *Sahîhu’l-Câmi’i’s-Sağîr ve Ziyâdâtüh*. thk. Züheyr Sâviş. Beyrut: el-Mektebü’l-İslami, 3. Basım, 1988.
- Elbânî, Nâsirüddin. *Silsiletü’l-ehâdisi’s-sahîha ve şey’ün min fikhîhâ ve fevâ’idiha*. 11 Cilt. Riyad: Mektebetü’l-Meârif, 1. Basım, 2002.
- Endelüsî, Ebû Hayyân. *el-Bahrü’l-Muhît*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcud. 8 Cilt. Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1. Basım, 1993.
- Eş’arî, Ebü’l-Hasan. *El-Lüma’ fi’r-red’alâ ehli’z-zeyg ve’l-bida*. Mısır: Daru’l-Hukemai li’n-Neşri, 1. Basım, 2021.
- Eş’arî, Ebü’l-Hasan. *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü’l-Musallîn*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. 3 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, 1990.
- Fayda, Mustafa. “Hz. Peygamber Sonrasında Halife Seçimi Meselesi ve Hulefâ-yi Râşidîn’in Hilafete Gelme Süreçleri”. *Geçmişten Günümüze Hilafet*. İstanbul: İlem Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Fettâh, İrfan Abdülhamîd. “Cebriyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/205-208. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Fevvaz, Ali Abdullah Hasan. “Tenzihu’l-lahi teala ani’l-beda fi’l-ilm: dirasetün akidiyyetün”. *Havliyyat Adabi Ayni Şems* 44 (2016), 440-470.
- Franke, William - Woods, Chanca Brandon. “Negative Theology”. *Encyclopedia of Sciences and Religions*. ed. Anne Runehov - Lluís Oviedo. 1443-1450. New York: Springer Reference, 1. Basım, ts.
- Gazzâlî, Hüccetü’l-İslâm Ebû Hâmid. *el-İktisâd fi’l-İtikâd*. thk. Enes Muhammed Adnan Şerfâvî. Cidde: Dâru’l-Minhâc, 2016.

- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid. *el-Müstasfâ min 'İlmi'l-Usûl*. 2 Cilt. Beyrut: Darü'r-Risaletü'l-Alemiyye, 2020.
- Goldziher, Ignaz - Tritton, Arthur Stanley. "Badâ". *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. ed. Peri Bearman. C. 1. Leiden: Brill, 1979.
- Günel, Mehmet Emin. "Gayb Bilgisi Hakkında Kur'an'a Aykırı Yorumların Sebep Olduğu İnanç Problemleri". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49/49 (Haziran 2020), 107-136.
- Güneş, Kamil. "Mu'tezilî Düşüncede Kur'an'ın Yaratılmışlığıyla İlgili Belirlenen Aklî Çerçeve ve Bunun Bilimsel Değeri". *Marife* 1/2 (2001), 73-98.
- Gürgânî, Mir Taki Hüseyini. *Nibrâsu'l-Hüdâ fi İbdâ'i'l-Bedâ*. Kum: Çâp ve Neşr İsrâ, 1. Basım, 1393.
- Hamidullah, Muhammed. *İslam Peygamberi Hayatı ve Eseri*. çev. Mehmet Yazgan. İstanbul: Beyan Yayınları, 2017.
- Harman, Ömer Faruk. "Yûnus". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/597-599. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Hayyat, Ebü'l-Hüseyin. *Kitâbü'l-İntisâr ve'r-red 'ale'bni'r-Râvendî el-mülhid*. Beyrut: Daru'l-Arabiyyetü li'l-Kitab, 2. Basım, 1993.
- Heyet. *el-Mevsûatü'l-Fıkhiyye*. 45 Cilt. Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâf ve Şu'ûni'l-İslamiyye, 1. Basım, 2001.
- Hitti, Philip. *The Origins of The Druze People and Religion*. New York: Colombia University Press, 1928.
- Hûî, Âyetullâh Ebü'l-Kâsım. *Prolegomena to the Qur'an*. New York: Oxford University Press, 1998.
- Hûî, Ebu'l-Kasım. "El-Beda'ü fi't-tekvîn". *Risaletani fi'l-beda'*. Kum: Yârân, 1. Basım, 1414.
- Hüseyini, Ebu'l-Feth b. Mahdumi'l-Hadim. *Miftahü'l-Bab*. Meşhed: Müessesetü Çâp ve İntişarat Asitan, 2012.
- İbn Bâbeveyh, Şeyh Sadûk. *el-İ'tikadât*. thk. Asım Abdüsseyyid. Kum: Müessesetü'l-İmami'l-Hâdî, 3. Basım, 1435.
- İbn Bâbeveyh, Şeyh Sadûk. *et-Tevhîd*. thk. Haşim Hüseyini Tahrani. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslami, 10. Basım, 1430.
- İbn Bâbeveyh, Şeyh Sadûk. *Kemâlü'd-dîn ve temâmü'n-ni'me*. thk. Ali Ekber Gaffârî. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbu'ât, 1. Basım, 1991.
- İbn Bâbeveyh, Şeyh Sadûk. *Uyûnu Ahbâri'r-Rıza*. 2 Cilt. Kum: Matba'atü Sitâre, 1. Basım, 1431.
- İbn Bâbeveyh, Şeyh Sadûk. *İlelü's-şerâ'i' ve'l-aḥkâm*. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-Murtada, 1. Basım, 2006.
- İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyin. *Mu'cemu Mekâyîsi'l-Luga*. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1. Basım, 1979.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. *Mücerredü Makalâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. thk. Muhammed Süleymanî. Beyrut: Daru'l-Meşrik, 1. Basım, 1987.
- İbn Fûrek el-İsfahânî, Ebû Bekr Muhammed. *el-Hudûd fi'l-Usûl*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslami, 1. Basım, 1999.

- İbn Hazm, Ebû Muhammed. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Afagi'l-Cedide, 2. Basım, 1983.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim. *es-Sikât*. thk. Muhammed Abdülmuid Han. 10 Cilt. b.y.: Dâiretü'l-Me'ârifî'l-Osmaniyye, 1. Basım, 1973.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ'. *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm*. Beyrut: Daru İbn Hazm, 1. Basım, 2000.
- İbn Kurkûl el-Vehrânî, Ebû İshâk İbrâhim b. Yûsuf. *Metâli'u'l-envâr 'alâ sıhâhi'l-âsâr*. thk. Dâru'l-Felâh. 6 Cilt. Katar: Vizâratü'l-Evkâf ve Şu'ûni'l-İslamiyye, 1. Basım, 2012.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl. *Lisânu'l-Arab*. thk. Abdullah Ali Kebir - Muhammed Ahmed Hasbullah. Kahire: Daru'l-Mearif, 1. Basım, 1119.
- İbn Şehrâşûb, Ebû Ca'fer Reşîdüddîn. *Müteşâbihü'l-Kur'ân ve muhtelifüh*. thk. Hamid Mü'min. Tahran: İntişârât-ı Bîdâr, 1359.
- İbnü'l-Esîr, Mecdüddin. *en-Nihâye fî ğarîbi'l-hadîs ve'l-eser*. thk. Ahmed b. Muhammed Harrat. 10 Cilt. Katar: Vizâratü'l-Evkâf ve Şu'ûni'l-İslamiyye, 1963.
- İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, Cemâlüddîn el-Hasen. *Keşfü'l-Fevâid fî Şerhi Kavâidi'l-Akâid*. thk. Şeyh Hasen Mekki Âmilî. Beyrut: Daru's-Safvet, 1993.
- İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, Cemâlüddîn el-Hasen. *Minhâcu'l-Kerâme*. thk. Abdürrahîm Mübarek. Meşhed: İntişârât-ı Tasua, 1. Basım, 1379.
- İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, Cemâlüddîn el-Hasen. *Mi'râcü'l-Yakîn fî Şerhi Nehci'l-Müstersîdin fî Usuli'd-Din*. thk. Tahir Selamî. Irak: Matba'atü Dari'l-Kefil, 1436.
- İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, Cemâlüddîn el-Hasen. *Nehcü'l-Hakk ve Keşfü's-Sıdk*. thk. Aynullah Hüseyini Urmevi. Kum: Darü'l-Hicre, 4. Basım, 1414.
- İcî, Ebü'l-Fazl Adudüddîn. *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelem*. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, ts.
- İcî, Muînüddin. *Câmiu'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2004.
- İlhan, Avni. "Aslah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/495-496. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- İltaş, Davut. *Klasik Nesih Teorisi ve Çağdaş Tefsirciler*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Basım, 2016.
- İsfahânî, Râgıb. *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Keylani. Beyrut: Daru'l-Marife, ty.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Basım, 2013.
- Kâşânî, Gulam Mirza b. Abdülazim. "Risâletü'l-Beda". *Resâ'ilü'l-Beda*. Tahran: Dânişgâh-ı Şehîd Bihiştî, 1. Basım, 1399.
- Kâşîfülgâtâ, Muhammed Hüseyin. *Aslü's-Şi'ati ve Usulüha*. Tahran: Mektebetü İ'timâdi'l-Kâzımî, 1. Basım, 2006.
- Kâşîfülgâtâ, Muhammed Hüseyin. *ed-Dîn ve'l-İslam*. 2 Cilt. Kum: el-Mecmau'l-Alemi li Ehli'l-Beyt, 1. Basım, 1432.
- Kerâcekî, Muhammed b. Ali. *Kenzü'l-Fevâid*. thk. Abdullah Ni'me. 2 Cilt. Lübnan: Daru'l-Edva, 1. Basım, 1985.

- Keskin, Halife. *Kendi İnanç Kaynakları Işığında Şia İnanç Esasları*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2000.
- Koçyiğit, Talat. *Hadis Usûlü*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1. Basım, 1967.
- Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbâiler'in Kelam Sistemi*. İstanbul: İsam Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Koloğlu, Orhan Şener. "Sıfat Teorileri". *Metafizik*. 2/957-978. İstanbul: Ketebe Yayınevi, 1. Basım, 2021.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân ve'l-mübeyyin limâ tezammenehû mine's-sünneti ve âyi'l-furkân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin Türki. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1467.
- Küleynî, Muhammed b. Ya'küb. *Usulü'l-Kâfi*. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-Murtada, 1. Basım, 2005.
- Mahallî, Celâleddin - Süyûtî, Celâleddin. *Tefsîrû'l-Celaleyn*. Kahire: Daru'l-Hadis, 1. Basım, 1431.
- Mavil, Hikmet. *Ebü'l-Hasan El-Eş'arî'nin Kelâm Sistemi ve Kaynakları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2011.
- Mavil, Kılıç Aslan. "Güncel 'Kader' Tartışmalarına Bir Katkı". *Kelâm Araştırmaları Dergisi*
 Kader XIV/2 (2016), 408-442.
- Meclisî, Muhammed Bâkır. *Bihâru'l-Envâr*. 110 Cilt. Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 3. Basım, 1983.
- Momen, Moojan. *An Introduction to Shi'î Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism*. New Haven: Yale University Press, First Edition., 1987.
- Musevî, Abdülhüseyin Şerefüddin. *Ebü Hüreyre*. Kum: Müessesetü Ensâriyân li't-Tibâ'ati ve'n-Neşr, 1965.
- Muzaffer, Muhammed Rıza. *Akaidü'l-İmamiyye*. thk. Hamid Hanefi Davut. Nefef: Mektebetü'l-Emin, 1968.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn. *et-Temhîd li-Kavâidi't-Tevhîd*. thk. Ali Tarık Ziyat Yılmaz. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1. Basım, 2021.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn. *Tabsiratü'l Edille fî Usuli'd-Din*. thk. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât. *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vil*. thk. Yusuf Ali Bedîvî. 3 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kelimi't-Tayyib, 1. Basım, 1998.
- Nevbahtî, Hasen b. Mûsâ. *Fıraku's-Şia*. Kum: İntişârât-ı Danişgâh-ı Edyân ve Mezahib, 1. Basım, 1395.
- Nevevi, Muhyiddin Ebî Zekeriyya. *Riyâzü's-Sâlihîn min Hadîsi Seyyidi'l-Mürselîn*. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 6. Basım, 2014.
- Ni'me, Abdullah. *Hişâm b. el-Hakem*. Beyrut: Daru'l-Fikri'l-Lübnani, 1985.
- Nîsâbûrî, Hâkim. *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*. thk. Abdusselâm b. Muhammed b. Ömer Allûş. 6 Cilt. Lübnan: Daru'l-Marife, 2. Basım, 2006.
- Nîsâbûrî, Hâkim. *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Te'sîl, 1. Basım, 2014.

- Okur, Hüseyin. “Kıyas İşleminde İlet Birliğinin Sağlanamaması Hali: Kıyâs Ma‘a'l-Fârik”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 36 (30 Ekim 2020), 17-48.
- Onat, Hasan. *Emeviler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 5. Basım, 2022.
- Onat, Hasan. “Şii İmamet Nazariyesi”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32/1-2 (01 Haziran 1992), 89-110.
- Onat, Hasan. “Şiiliğin Doğuşu Meselesi”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36/1-2 (01 Haziran 1997), 79-118.
- Öz, Mustafa. “Şerefeddin el-Âmilî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/552-553. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Öz, Mustafa. “Şia ve Galiyye'de Gayb Anlayışı”. *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları-V (İslam Düşüncesinde Gayb Problemi)*. İstanbul: Ensar Neşriyat, ts.
- Öz, Mustafa. “Vasî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/546-547. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Özler, Mevlüt. *İslam Düşüncesinde Tevhid*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Padgett, Alan. “God and Time: Toward a New Doctrine of Divine Timeless Eternity”. *Religious Studies* 25/2 (Haziran 1989), 209-215.
- Pezdevî, Ebü'l-Usr. *Usûlü'l-Pezdevî*. thk. Saîd Bektaş. Medine: Dâru's-Sîrâc, 2. Basım, 2016.
- Raud, Abd b. İyd b. Süleyman. “Mefhumu'l-beda inde's-sünneti ve'l-imamiyyeti min'eş-şia”. *Mute li'l-buhusi ve'd-dirasat - silsiletü'l-ulumi'l-insaniyyeti ve'l-ictimaiyye* 18/5 (ts.), 241-269.
- Râzî, Ebü Abdillâh Fahrüddîn. *el-Metâlibü'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlâhî*. thk. Ahmed Hicazi Sekâ. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1. Basım, 1987.
- Râzî, Fahrüddin. *Mefâtihu'l-Gayb*. 23 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1. Basım, 1981.
- Râzî, İbn Ebü Hâtim. *el-Cerh ve't-Ta'dîl*. 9 Cilt. Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1. Basım, 1952.
- Rıza, Muhammed Kasım b. Muhammed. “Sirâcü'l-Hüdâ fi Beda'i Hakikati'l-Beda”. *Resâ'ilü'l-Beda*. Tahran: Danişgâh Şehit Behşeti, 1. Basım, 1399.
- Saeedimehr, Mohammad. “Divine Knowledge and the Doctrine of Badâ”. *TheoLogica: An International Journal for Philosophy of Religion and Philosophical Theology* 2 (27 Mart 2018), 23-36. <https://doi.org/10.14428/thl.v2i1.1683>
- Sa'lebî, Ebü İshak Ahmed. *Arâisü'l-Mecâlis*. Beyrut: Daru'l-Marife, ts.
- Semerkandî, Alâeddin Ali b. Yahyâ. *Bahrü'l-Ulûm*. thk. Şeyh Ali Muhammed Muavviz. 3 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1993.
- Serahsî, Şemsü'l-Eimme. *Usûlü's-Serahsî*. thk. Ebu'l-Vefa Efgani. 2 Cilt. Haydarâbâd: Lecnetü İhyai'l-Meârifi'l-Osmaniyye, 1. Basım, 1993.
- Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed. *et-Ta'rîfât*. thk. Muhammed Sıddık Miñşâvî. 1 Cilt. Kahire: Daru'l-Fazile, 2004.
- Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed. *Şerhu'l-Mevâkif*. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2. Basım, 2021.
- Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed. *Şerhu'l-Mevâkif*. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2. Basım, 2021.

- Sırrı Paşa, Giritli. *Nakdü'l-kelâm fî akâidi'l-İslâm*. İstanbul: Mekteb-i Sanayi Matbaası, 2. Basım, 1310.
- Soğukoğlu, Fehmi. "Mütekaddimîn Kelâm Dönemi Şîk Kaynaklarda Bedâ - Levh-i Mahfûz İlişkisi". *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 15/2 (31 Temmuz 2017), 390-401. <https://doi.org/10.18317/kader.316191>
- Sumar, Afzal. "Bada: Change in Divine Destiny and Decree". *Journal of Shi'a Islamic Studies* 1 (01 Haziran 2008), 33-42.
- Suyûrî, Mikdad b. Abdillâh Suyurî. *en-Nâfi' Yevme'l-Haşr fî Şerhi'l-Bâbi'l-Hâdi Aşer*. thk. Mehdi Muhakkik. Meşhed: Müessesetü Çap ve İntişarat Asitan, 2012.
- Sübhani, Cafer. *El-Beda' fî dav'il- kitabi ve's-sünneti*. Tahran: Muâviniyyetü'l-riaseti li'l-alakati'd-düveliyyeti fî münazzameti'l-i'lami'l-islami, 1. Basım, 1986.
- Sübhani, Cafer. *el-İlâhiyyât*. 4 Cilt. Kum: Müessesetü'l-İmam Sadık, 7. Basım, 1430.
- Süleyman, Üsame b. Ali. "El-Beda' 'inde'r-rafidati ve'n-nedmi 'inde'l-yehud (el-halkatü's-saniyetü)". *et-Tevhid* 36/430 (2007), 69-70.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn. *ed-Dürrü'l-mensûr fî't-tefsîr bi'l-me'sûr*. 8 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, 2011.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth. *El-Milel ve'n-Nihal*. 3 Cilt. Kahire: Müessesetü'l-Halebî, 1431.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth. *El-Milel ve'n-Nihal*. thk. Emir Ali Mehna - Ali Hasan Faur. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-Marife, 3. Basım, 1993.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn. *Nihâyetü'l-İkdâm fî 'İlmi'l-Kelâm*. Kahire: Mektebetü's-Sekafeti'd-Diniyye, 1. Basım, 2009.
- Şentürk, Nurullah. "Arap Dilinde Eş Anımlı Sözcükler ve Ortaya Çıkaran Nedenler". *Şarkiyat Mecmuası* 41 (2022), 321-351. <https://doi.org/10.26650/jos.1128300>
- Şeriati, Ali. *Ümmet ve İmamet*. Ankara: Fecr, 1. Basım, 1990.
- Şerîf el-Murtazâ, Alemü'l-hüdâ Ebü'l-Kâsım. *Resâ'ilü's-Şerîf el-Murtazâ*. thk. Seyyid Ahmed Hüseyinî. 4 Cilt. Kum: Daru'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1405.
- Şeyh Müfid, Muhammed b. Nu'man. *Evâilü'l-Makâlât*. thk. Hibatüddîn Şehristani. Tebriz: y.y., 2. Basım, 1371.
- Şeyh Müfid, Muhammed b. Nu'man. *Tashihu İtikâdâti'l-İmâmiyye*. thk. Hüseyin Dergâhî. Kum: el-Mü'temiru'l-Âlemî li Elfiyeti's-Şeyhi'l-Müfid, 1. Basım, 1413.
- Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin. "The Shi'i View of God". *Shi'ism Doctrines, Thought, and Spirituality*. New York: State University of New York Press, 1. Basım, 1988.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Tarihü'l-Ümem ve'l-Mülûk*. ed. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim. 11 Cilt. Mısır: Daru'l-Mearif, 2. Basım, 1960.
- Tahâvî, Ebü Ca'fer. *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*. thk. Şuayb Arnaûd. 16 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1994.
- Tahrânî, Âgâ Büzürg-i. *ez-Zerîa ilâ Tesânifi's-Şîa*. 25 Cilt. Beyrut: Daru'l-Edva, 3. Basım, 1983.
- Tarihî, Fahrüddin. *Mecma'u'l-Bahreyn*. thk. Ahmed Hüseyinî. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü't-Tarihî'l-Arabi, 1. Basım, 2007.
- Tehânevî, Muhammed Hâmid. *Keşşâfû Istilâhâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm*. thk. Ali Dahrûc. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnanü Nâşirûn, 1. Basım, 1996.

- Topaloğlu, Bekir. “Fırka”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/35. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Tunç, Cihat. “Ecel”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/380-382. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Tûsî, Ebû Ca’fer. *el-‘Udde fî usûli’l-fikh*. thk. Muhammed Rıza Kummî. 2 Cilt. Kum: Matba’atü Sitâre, 1. Basım, 1417.
- Tûsî, Ebû Ca’fer. *Kitabu’l-Gaybe*. thk. İbadullah Tahranî - Şeyh Ali Ahmed Nâsîh. Kum: Müessesetü Maârifî’l-İslamiyye, 3. Basım, 1425.
- Tûsî, Ebû Ca’fer Muhammed b. el-Hasen. *Temhîdü’l-usûl fî ‘ilmi’l-keîâm*. thk. Abdülmuhsin Dînî. Tahran: Müessesetü İntişarat, 1352.
- Tûsî, Nasîrüddîn. *el-İfsah fî’l-İmame*. thk. Kısmü’d-Dirâsâti’l-İslamiyye. Kum: Matba’atü Mihr, 2. Basım, 1413.
- Tûsî, Nasîrüddîn. “Risâletü’l-İmâme”. *Telhisu’l-Muhassal*. ed. Abdullah Nurani. Tahran: Müessesetü Mutalaati’l-İslami, 1359.
- Tûsî, Nasîrüddîn. *Telhisu’l-Muhassal*. thk. Abdullah Nurani. 1 Cilt. Tahran: Müessesetü Mutalaati’l-İslami, 1359.
- Urmevî, Safiyyüddîn. *Nihâyetü’l-vüsûl ilâ ‘ilmi’l-usûl*. thk. Salih b. Yusuf Süleyman - Sa’d b. Salim Suveyh. 8 Cilt. Mekke: Mektebetü’t-Ticariyye, ts.
- Üçer, İbrahim Halil. “Sudur Teorisi”. *Metafizik*. İstanbul: Ketebe, 1. Basım, 2021.
- Ümit, Mehmet. *Zeydiyye- Mu’tezile Etkileşimi*. İstanbul: İsam Yayınları, 2. Basım, 2020.
- Ünverdi, Veysi. “Eş’arî Kelâmında İmâmet Nazariyesi: Cüveynî Örneği”. *Usûl İslam Araştırmaları Dergisi* 29 (2018), 39-65.
- Ünverdi, Veysi. *Mutezile ve İmamet*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 1. Basım, 2020.
- Üsmendi, Alâeddin. *Bezlü’n-Nazar fî’l-Usûl*. thk. Muhammed Zeki Abdülber. Kahire: Mektebetü Dari’t-Türas, 1992.
- Üsmendi, Alâeddin. *Lübâbü’l-keîâm*. thk. M. Sait Özerverli. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2. Basım, 2019.
- Üzüm, İlyas. “Kaderiyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/64-65. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Wolfson, Harry Austryn. *The Philosophy of the Kalam*. Londra: Harvard University Press, 1. Basım, 1976.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “İslam Kelâmında Araz Nazariyesi”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5-6 (1993), 71-84.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Kader”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/58-63. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur’an Dili*. ed. Asım Cüneyt Köksal - Murat Kaya. 4 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Basım, 2021.
- Yeşilyurt, Temel. “Rü’yetullah”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/311-314. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Yıldırım, Duran Ali. “Cahiliyeden İslam’a Kur’an’ın Gerçekleştirdiği Karakter Değişimi”. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48 (2019), 421-458.

- Yılmaz, Sinan. *Şii Gelenekte Felsefe Karşıtlığı*. Ankara: Fecr, 1. Basım, 2024.
- Yücel, Ahmet. “Sadûk”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/431. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki ğavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. thk. Halil Me'mun Şeyha. Beyrut: Daru'l-Marife, 3. Basım, 2009.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Mısır: Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî, 3. Basım, ts.

