



**NAZMU'L FERAİD VE CEM'UL FEVAİD İSİMLİ
RİSALENİN KELAM İLMİ AÇISINDAN
DEĞERLENDİRİLMESİ**

**2022
YÜKSEK LİSANS TEZİ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ**

MUHAMMET YAFES OKAN

TEZ DANIŞMANI

DR. ÖĞR. ÜYESİ MUSTAFA YILDIZ

**NAZMU'L FERAİD VE CEM'ÜL FEVAİD İSİMLİ RİSALENİN
KELAM İLMİ AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ**

MUHAMMET YAFES OKAN

TEZ DANIŞMANI

DR. ÖĞR. ÜYESİ MUSTAFA YILDIZ

T.C.

Karabük Üniversitesi

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalında

Yüksek Lisans Tezi

Olarak Hazırlanmıştır

Karabük

Ocak 2022

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER.....	1
TEZ ONAY SAYFASI	4
DOĞRULUK BEYANI	5
ÖNSÖZ.....	6
ÖZ.....	8
ABSTRACT.....	9
ARŞİV KAYIT BİLGİLERİ.....	10
ARCHIVE RECORD INFORMATION	11
KISALTMALAR.....	12
ARAŞTIRMANIN KONUSU.....	13
ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ	13
ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ.....	14
ARAŞTIRMA PROBLEMLERİ	15
KAPSAM VE SINIRLILIKLAR/KARŞILAŞILAN GÜÇLÜKLER.....	15
GİRİŞ	17
1.BİRİNCİ BÖLÜM	19
NAZMU'L FERAİD VE CEM'UL FEVAİD İSİMLİ ESERİN MÜELLİFE NİSBETİ.....	19
1.1. Eserin Müellifi Hakkında İddialar	19
1.1.1.Abdurrahim b. Ali el- Müeyyed el-Amâsi	20
1.1.2. Şeyhzâde Abdurrahman b. Ali.....	21
1.1.3. Muhyiddin Mehmet Kocavi.....	22
1.2. Eserin Asıl Müellife Aidiyeti:.....	23
2.İKİNCİ BÖLÜM	25
NAZMUL FERAİD VE CEMUL FEVAİD İSİMLİ ESERİN KONULARI İTİBARIYLA DEĞERLENDİRİLMESİ	25
2.1.MARİFETULLAH	25
2.1.1.Allah'a İman Aklen Vacip Midir?	25
2.2. İMAN	29
2.2.2. İman Ziyade ve Noksanı Kabul Eder mi?	32
2.2.3. Mukallidin İmanı.....	36
2.2.4. İman Mahluk Mudur Değil Midir?.....	39
2.2.5. İmanda İstisna	42
2.2.6. İman ve İslam	45

2.2.8. Ye's Hâlinde Tевbe ve İmanın Kabul Durumu	51
2.2.9. İman İbreti Havatimiye Midir?	54
2.2.10. Kafirlerle Farz ve Vacipleri Terk Ettiklerinden Dolayıp Azap Olunur Mu?.....	56
2.2.11. Küfrü Af Aklen Caiz Mi?.....	58
2.3. NÜBÜVVET,	61
2.3.1. Peygamberler Ahirete İrtihalden Sonra Hakikaten Peygamber Midir Yoksa Hükümde Midir?	62
2.3.2. Nübüvvetin Erkek Olması.....	64
2.4. SIFATLAR.....	68
2.4.1.Vucûbun Mevcûdiyyeti ve Zat Üzerine Zait Olup Olmaması.....	69
2.4.2 Beka Vucudu Müstemir Midir Yoksa Vucud Üzerine Zâit Midir?	72
2.4.3. Kudret.....	76
2.4.4. Allah'ın İrade Sifatının Kapsayıcılığı ve Rızasının Durumu.....	79
2.4.5. Semi ve Basir Sıfatları	82
2.4.6. Kelam Sıfatı.....	85
2.4.7. Kelamı Nefsinin İşitilip İşitilmemesi.....	88
2.4.8. Tekvin Sıfatı	91
2.4.9. İsim ve Müsemmâ	95
2.4.10. Eşyanın Vücudun Kün Emrine Taalluk Edip Etmemesi	99
2.4.11. Hikmetin Sıfatı Ezeliyye Midir?.....	101
2.5. FİİLER	103
2.5.1. Kaza ve Kader	103
2.5.2. Teklifi ma la Yutak	106
2.5.3. İlahi Fillerdeki Hüküm ve Hikmetler	109
2.5.4. Hüsün ve Kubuh	112
2.5.5Allah Kabih Olan İş ile Muttasif Olur mu?	116
2.5.6. Allah'ın Vaidinden Hâlfî Meselesi.....	119
2.5.7. Kulun Kudretinin Maktûra Tesiri Var Mıdır?	121
2.5.8. Kudretin İki Zıdda Olan Geçerliliği Meselesi.....	127
2.5.9. İnsanın Meleklerden Efdal Olup Olmaması.....	129
2.6. DİĞER MESELELER	132
2.6.1. Müteşâbihat Bahsi	132
2.6.2. Tевfîk Bahsi	135
2.6.3. Nakli Deliller Medlûlunde Kat'ilik İfade Eder Mi?	137
3.ÜÇÜNCÜ BÖLÜM.....	142

NAZMU'L FERAİD VE CEM'UL FEVAİD İSİMLİ ESERİN DEĞERLENDİRİLMESİ	142
3.1. Eserin Yazılış Amacı:	143
3.2.Eserin Kullandığı Metod:	144
3.3. Eserde Kaynakların Kullanımı:	147
3.4. Eserin Değerlendirilmesi:	148
SONUÇ.....	152
KAYNAKÇA.....	155
ÖZ GEÇMİŞ	163

TEZ ONAY SAYFASI

Muhammet Yafes Okan tarafından hazırlanan “NAZMU’L FERAİD VE CEM’UL FEVAİD ADLI RİSALENİN KELAM İLMİ AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ” başlıklı bu tezin Temel İslam Bilimleri Yüksek Lisans Tezi olarak uygun olduğunu onaylarım.

Dr. Öğr. Üyesi: Mustafa Yıldız

Temel İslam Bilimleri ABD

Ünvanı, Adı SOYADI (Kurumu)

İmzası

Başkan : Doç. Dr. İbrahim YENEN (K.Ü.)

.....

Üye : Dr. Öğr. Üyesi Mustafa YILDIZ (KBÜ)

.....

Üye : Dr. Öğr. Üyesi Mustafa GÖREGEN (KBÜ)

.....

KBÜ Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Yönetim Kurulu, bu tez ile, Yüksek Lisans Tezi derecesini onamıştır.

Prof. Dr. Hasan SOLMAZ

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Müdürü

DOĞRULUK BEYANI

Yüksek lisans olarak sunduğum bu çalışmayı bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı herhangi bir yola tevessül etmeden yazdığımı, araştırmamı yaparken hangi tür alıntıların intihal kusuru sayılacağını bildiğimi, intihal kusuru sayılabilecek herhangi bir bölüme araştırmamda yer vermediğimi, yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu ve bu eserlere metin içerisinde uygun şekilde atıf yaptığımı beyan ederim.

Enstitü tarafından belli bir zamana bağlı olmaksızın, tezimle ilgili yaptığım bu beyana aykırı bir durumun saptanması durumunda, ortaya çıkacak ahlaki ve hukuki tüm sonuçlara katlanmayı kabul ederim.

Adı Soyadı: Muhammet Yafes Okan

İmza:

ÖNSÖZ

İslam tarihi incelendiğinde ilk dönem müslümanların dini anlama noktasında ortaya çıkan görüşleri zaman içerisinde kendilerini takip eden insanlar tarafında mezhepsel fırkalar hâlini almıştır. Bu noktada İslam geleneği içerisinde belirli itikadi fırkalar meydana gelmiştir. Bunların içerisinde hiç kuşkusuz en önemli iki mezhep ise Eş'arîyye ve Mâturîdiye'dir. İslam dünyasının en önemli iki itikadi mezhebi olarak kabul edilen bu iki ekol üzerine daha sonraları çeşitli eserler telif edilmiştir. Bunlardan kimi mezheplerin görüşlerini aktarırken kimi de mezhepler arasında ki farklara işaret etmektedir.

Eş'arîlik ve Mâturîdililik arasında ki farklar üzerine zaman içerisinde pek çok eser meydana getirilmiştir. Ancak Eş'arî ve Mâturîdiler arasında ki görüş ayrılıklarını konu edinen eserlerin kahir ekseriyetinde söz konusu ihtilaflar yalnızca temel başlıklar olarak sıralanmış ya da çok kısa olarak ifade edilmiştir. İki tarafın görüşlerinin detayına veyahut bu görüşlerin temellendirilmesi için naklî ve akli delillere yer verilmemiştir. Ayrıca İki mezhep arasında ki görüş farklılıklarını ele alan diğer eserlerde, söz konusu ekoller arasında ki ihtilafın sayısı farklı zikredilmiştir. Binaenaleyh bu görüş farklılıkları kimisine göre on, on beş iken kimisine göre ise otuz kırk olarak bilinmektedir. Ne var ki bu sayıyı yetmiş üçe kadar yükseltenler bulunmaktadır.

Bununla birlikte çalışma konusu edindiğimiz Şeyhzâde Abdurrahim b. Ali el-Hanefî'ye nispet edilen Nazmu'l-Feraid ve Cem'ul-Fevaid isimli eser iki mezhebin temel kaynaklarından yararlanmakta ve iki ekol arasında ihtilaf edilen meseleleri kırk olarak belirlemektedir. Nitekim kendisi, konuları iki mezhebin âlimlerinden delil getirerek ele almakta, yeri geldiğinde karşı mezhep mensubu âlimlerin görüşlerini diğer mezhebin görüşünü temellendirmek için kullanmaktadır. Bu açıdan eserimiz iki mezhep arasında ki ihtilafların ele alıp kullanmış olduğu metod, kaynak ve özgünlük bakımından diğerlerinden ayrılmaktadır. Ayrıca daha fazla malumat bizlere sunmakla bu konuda diğer eserlerden bariz bir şekilde ayrılmaktadır.

Nazmu'l-Feraid eserinin daha sonradan Osmanlıcaya çevrilmiş hali olan İzahu'l-Akaid üzerinde birtakım çalışmalar yapılmış olsa da bu çalışmalar eserin orijinali olan söz konusu Nazmu'l-Feraid adlı eserden birçok konuda farklılık arz etmekte ayrıca eseri bütüncül olarak değerlendirme fırsatından uzak kalmaktadır.

Biz de söz konusu eserde, müellifin kaleminde kullandığı yöntem ve farklılıkları göstermek, eserin temel karakteristik özelliklerini ortaya koymak ve müellife özgü bakış açısını tespit edip değerlendirmek, bunu yaparken de iki mezhep arasında ki ihtilafların ele alındığı her bir konuyu kapsamlıca ortaya koyduktan sonra genel bir değerlendirmede bulunmayı hedefledik. Binaenaleyh Şeyhzade Abdurrahim b. Ali'nin elde ettiğimiz bulgular neticesinde tespitini yapmak, alanında en kapsamlı eserlerden bir tanesi olan Nazmu'l-Feraid adlı eserin kendine özgü metodunu ortaya koymak ve okuyucuyla buluşturup ilim dünyasına kazandırmayı amaç edindik.

Tezimiz bir tek kişinin ürünü değildir. Bu çalışmama vesile olup daha önce danışman hocalığımı yapan, teşvik ve önerileriyle bana her daim yol gösteren Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Göregen hocamıza, tüm yoğunluğuna rağmen çalışmamızın bitirilmesinde bana rehberlik yapan, engin hoşgörü ve gayretine mazhar olduğumuz kıymetli danışman hocamız Dr. Öğretim Üyesi Mustafa Yıldız'a, vakit ayırıp kıymetli görüşleriyle bizlere yön veren Doç. Dr. Mustafa Selim Yılmaz'a, aynı zamanda çalışma süremiz boyunca bizlerden ilgi ve alakalarını esirgemeyen sevgili dostlarım Muhammetnur Korkmaz, Cemal Tüzcü, Hüseyin Bolat, Talha Şahin ve Uğur Bekrek'e, dualarını hiçbir zaman esirgemeyen kıymetli aile büyüklerime ve bu çalışmayı ortaya çıkarmamda bana her zaman destek olan sevgili eşime en içten minnet ve şükranlarımı sunarım.

Hataları ve eksikleri kaçınılmaz olarak barındıran naçizane tezimizin, diğer çalışmalar için bir aşama, katkısı olan herkes için sadaka-i cariyeye olmasını, her daim ilim ve irfan yolunda olmayı yüce Allah'tan niyaz ederim. Gayret bizden tevfik Allah'tandır.

ÖZ

Şeyhzâde Abdurrahim b. Ali el Amâsi'nin Nazmu'l Ferâid ve Cem'ul Fevaid isimli eser, iki mezhep arasında ki ihtilafları inceleyen bir çalışmadır. Bizde iki mezhep arasında ortaya çıkan ihtilafları eser bağlamında değerlendirmeye gayret gösterdik. Aynı zamanda söz konusu eseri günümüz ilim dünyasına kazandırmaya çalıştık. Bu şekilde vardığımız bulguları çalışmamızda aktardık.

Çalışmamız üç ana bölümden müteşekkildir. Birinci bölümde Nazmu'l-Ferâid adlı eserin müellife aidiyetinin tespitine yönelik bilgi aktarımları mevcuttur. İkinci bölümde eserde yer alan konular ayrıntılı bir şekilde değerlendirme usulüyle birlikte ele alınmaktadır. Üçüncü bölüm ise eserin kendine özgü metotlarını, müellifin kaynakları kullanım tarzını ve eseri yazma amacını içermektedir. Son olarak tüm dengelim usulü ile incelediğimiz eserin genel değerlendirmesi yapılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Mâturîdî, Eş'arî, Nazmu'l Ferâid, İhtilaf,

ABSTRACT

Şeyhzade Abdurrahim b. Ali el Amasi's Nazmu'l Feraid ve Cem'ul Fevaid is a study that examines the conflicts between the two sects. We have tried to evaluate the conflicts between the two sects in the context of the work. At the same time, we tried to bring the work in a question to today's scientific world. In this way, we conveyed the findings we reached in our study.

Our work consists of three main parts. In the first part, there are information transfers for the determination of the ownership of the work named Nazmu'l-Ferâid. In the second part, the subjects in the work are discussed in detail together with the evaluation method. The third part includes the unique methods of the work, the author's way of using the sources and the purpose of writing the work. Finally, a general evaluation of the work, which we examined with the deductive method, is made.

Keywords: Mâturîdî, Eş'arî, Nazmu'l Ferâid, Dispute

ARŞİV KAYIT BİLGİLERİ

Tezin Adı	Nazmu'l-Feraid ve Cemu'l-Fevaid Adlı Risalenin Kalam İlmi Açısından Değerlendirilmesi
Tezin Yazarı	Muhammet Yafes OKAN
Tezin Danışmanı	Dr. Öğretim Üyesi Mustafa YILDIZ
Tezin Derecesi	Yüksek Lisans
Tezin Tarihi	20.01.2022
Tezin Alanı	Temel İslam Bilimleri
Tezin Yeri	KBÜ/SBE
Tezin Sayfa Sayısı	162
Anahtar Kelimeler	Eş'ari , Mâturîdi, Şeyhzâde, Nazmu'l-Feraid, İhtilaf

ARCHIVE RECORD INFORMATION

Name of the Thesis	Evaluation of the Treatise Named Nazmu'l-Feraid and Cemu'l-Fevaid in Terms of Kalam
Author of the Thesis	Muhammet Yafes OKAN
Advisor of the Thesis	Dr. Öğretim Üyesi Mustafa YILDIZ
Status of the Thesis	Degree
Date of the Thesis	20.01.2022
Field of the Thesis	Basic Islamic sciences
Place of the Thesis	Institute of Social Sciences, Karabük University
Total Page Number	162
Keywords	Eşari, Mâturîdi, Şeyhzâde, Nazmu'l-Feraid, Dispute

KISALTMALAR

a.s.: Aleyhisselam

c.: Cilt

çev.: Çeviren

İSAM: İslam Ansiklopedisi

Hız.: Hazreti

Haz: Hazırlayan

h.: Hicri

m.: Miladi

ö. Ölümü

r.a.: Radıyallahu anh

s.: Sayfa

Sav.: Sallahu aleyhi ve sellem

Ter.: Tercüme

vs.: Vesaire

Yay.: Yayınları

ARAŞTIRMANIN KONUSU

Tezimizin konusu; “*Nazmu’l-Ferâid ve Cem’ul-Fevâid*” isimli eser ile ön plana çıkan, 18. yy. döneminin ilk yarısında yaşadığı kanaat getirdiğimiz Şeyhzâde Abdurrahim b. Ali el Amâsi’nin İlm-i Kelam açısından sunmuş olduğu katkıları üzerine bina edilmiştir. Bu bağlamda çalışmamız, bu denli önemli bir zatın hayatı, eserleri ve kaleme aldığı Nazmu’l-Ferâid ve Cem’ul-Fevâid adlı eseriyle kelam ilmine katkıları ve değerlendirmesinden oluşmaktadır. Çalışma, Şeyhzâde Abdurrahim Efendi’nin her ne kadar hakkında yeteri kadar bilgi bulunmasa da kendisinin kaynaklardan tespit edilmesi, yapmış olduğu diğer çalışmaların ortaya çıkartılması ve eser bağlamında konuların öznel bir metod ile tekrar ele alınıp İlm-i kelama sunmuş olduğu katkıların değerlendirilmesinden ibarettir.

ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ

İslam aleminin büyük bir kısmını Ehl’i-Sünnet dediğimiz yapı oluşturmaktadır. Ehl’i-Sünnet’in temel bileşenlerini ise kendi içerisinde Eş’arîlik ve Mâturîdîlik diye ifade edilen iki mezhep meydana getirmektedir. Asırlar içerisinde kendi sistemlerini oturtan bu iki mezhep, İslam toplumunun dini anlama noktasında kahir ekseriyetinin takip ettiği yollardan olmuştur. Bu sebeple Eş’arîlik ve Mâturîdîlik arasında zaman içerisinde yorum farklılıklarından ortaya çıkan ihtilafların ele alınması ve doğru bir yöntem ile açıklığa kavuşturulması her dönem oldukça önem arz etmiştir. Bu noktada iki mezhep arasında ki ihtilafları konusal bağlamda lokal olarak kaleme alan âlimler olduğu gibi müstakil başlıklar altında bütüncül olarak ele alanlarda bulunmaktadır.

Şeyhzâde Abdurrahim b. Ali’nin kaleme aldığı Nazmu’l-Ferâid ve Cem’ul-Fevâid adlı eserde iki mezhep arasındaki farkları deliller ışığında ortaya çıkarmak için yazılmış ciddi çalışmalardan kabul edilmektedir. Zira yazıldığı dönem sonrasında da yapılan çalışmalara kaynaklık eden bu eserin, İslam dünyasında en fazla mensuplarının bulunduğu iki ekol üzerine müstakil ve hacimli bir çalışma olması hasebiyle ilmî literatürde kendisine verilen ehemmiyeti kaybetmeyecek derecede kıymete hâiz olmuştur.

Bizde son dönem çalışmaların kaynağı haline gelen Nazmu'l-Ferâid ve Cem'ul-Fevâid isimli asıl metni tez konusu edinerek kendi sahasında temayüz etmiş olan bu eseri ilk önce eserin müellife olan nispetini tespit etmekte, eserin hattizatında ki önemine binaen aidiyeti problemi tartışılmakta ve bir kanıya varılarak fikri zenginlik elde edilmektedir. Diğer yandan ise eserin daha rahat anlaşılıp günümüze kazandırılması için kullanılan metod ve yöntemler tespit edilmekte, işlenmiş olan konular için detaylıca izahlara yer verilerek eserin anlaşılması daha kolay hale getirilmektedir. Öte yanda Müellifimizin yazmış olduğu bu eserin kelimine sağladığı katkıları veya olumsuz neticeleri kapsamlı bir şekilde değerlendirilerek yeni fikri birikimlerin elde edilmesi ve ilim camiasına kazandırılması hedeflenmiştir.

ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

“Nazmu'l-Feraid ve Cem'ul-Fevaid İsimli Risalenin Kelami Açıdan Değerlendirilmesi” adlı araştırmamızda öncelikli olarak eserin müellife aidiyeti noktasında geniş çaplı araştırmalar yaparak eserin müellifini tespit etmeye çalıştık. Bunu yaparken çeşitli tabakat kitapları, rical kitapları, bildiriler ve klasik kaynaklara başvurduk. Şeyhzâde ile alakalı geniş kapsamlı bir tarama ile gerekli malumatlara ulaştığımızı düşünsek te son tahlilde hayatıyla ilgili pek fazla bilgi elde edemedik. Ancak Nazmu'l-Feraid ve Cem'ul-Fevaid adlı esere nispet edilen kişilerin yanlış olduğunu ortaya koyarak doğru olduğuna kanaat getirdiğimiz Şeyhzâde Abdurrahim b. Ali el- Hanefî'yi tesbît ettik.

“Nazmu'l-Feraid ve Cem'ul-Fevaid İsimli Risalenin Kelami Açıdan Değerlendirilmesi” konulu tezimizi ele alırken, öncelikli olarak eserde geçen konularla alakalı kapsamlı literatür taraması gerçekleştirdik. Daha sonra her bir konu için Kur'an-ı Kerim ve Sünnet'te ki karşılıklarını tespit etmeye gayret ettik. Tespitte bulunduğumuz taktirde ayet ve hadislerle konuları desteklemeye çalıştık. Binaenaleyh konuların klasik kelimelerinde nasıl ele alındığına dair tezimizde yer verdik.

Bununla birlikte güncel kelami eserler, makaleler ve sempozyum gibi bilgi merkezlerinden faydalanarak çalışmamızı destekledik. Ayrıca Müellifin eserinde kullanmış olduğu yöntemleri, risale üzerinde ki tespitlerimiz üzerinden tezimizde ifade edip müellifin amaç ve gayretlerini izah etmeye çalıştık. Tüm bunların üzerine

Nazmu'l-Feraid ve Cem'ul-Fevaid isimli eserimizde geçen her bir konuyu kapsamlı olarak ele alıp toplumumuza kazandırmayı amaç edindik. Bunu yaparken de Şeyhzâde'nin konuya yaklaşımının ortaya koymaya çalıştık. Son olarak eser içinde iki mezhep arasında cereyan eden ihtilafli konuları kelami bir bakış açısı ile değerlendirip ön yargı ve ön koşullardan uzak bir şekilde ortaya koymaya çalıştık.

Böylelikle Şeyhzâde Abdurrahim b. Ali ve Nazmu'l-Ferâid ve Cem'ul-Fevâid isimli eserinde ki kelami bakış açısı ve yöntemine ulaşarak anlamaya, anladıklarımızı aktarmaya gayret ettik. Çalışmamız boyunca imkân dâhilinde birinci el kaynaklara ulaşmaya gayret edip, onlardan istifade etmeye çalıştık.

ARAŞTIRMA PROBLEMLERİ

Nazm'ul-Feraid ve Cem'ul-Fevaid isim Eserin Değerlendirilmesi hakkında sağlıklı bir sonuca ulaşmak için şu sorulara yeterli derecede cevap bulunması gerekir:

1. Eserin Müellifine ulaşıldı mı? Bunun tespiti yapılmış mıdır?
2. Şeyhzâde'nin hayatı hakkında bilgi var mıdır? Yoksa bunun sebebi nedir?
3. Eser hakkında nasıl bir değerlendirmeye varılmıştır?
4. Nazmu'l Ferâid adlı eserin kelam ilmi açısından değeri nedir?
5. Eserin yazılma amacı nedir? Eserde ne gibi kaynaklar kullanılmıştır?
6. Eserde ne gibi yöntemler kullanılmıştır?
7. Şeyhzâde'nin konulara yaklaşımı nedir? Güncel mukayesesi yapılmış mıdır?

Yapılan bu çalışma içerisinde bu sorulara cevap aranacaktır.

KAPSAM VE SINIRLILIKLAR/KARŞILAŞILAN GÜÇLÜKLER

Bu çalışmamızda Şeyhzâde Abdurrahim b. Ali el Amâsi'nin hayatı eserleri ve Nazmu'l-Feraid ve Cem'ul-Fevaid isimli eserinde ki bilgileri analiz ederek ortaya koymaya çalıştık. Bununla birlikte Şeyhzâde hakkında kendisine nispetle birden fazla kişinin tarih içerisinde aktarılmış olması, eserin aidiyeti noktasında problemler ortaya çıkarmıştır. Dolayısıyla Şeyhzâde hakkında yapılan yanlış aidiyetler, kendisi hakkında

bilgi edinmemizi son derece kısıtlamıştır. Buna ilaveten Nazmu'l-Feraid ve Cem'ul-Fevaid isimli eserinde Eş'arî ve Mâturîdi mezheplerinin görüşlerini aktarırken genellikle nakle başvurması ve görüşünü serdetmemesi de Şeyhzâde'nin kendi görüşlerini anlama noktasında problem oluşturmaktadır.

Çalışmamızı sınırlayan bir diğer etken ise eserde yer alan her bir konuyu klasik kelimelerden desteklediğimiz için birçok kelimelerin eserini tarayıp, Şeyhzâde'nin değindiği konuları aslı kaynaklardan ulaşılmaya çalışmak olmuştur. Bunu gerçekleştirirken Arapça kaynakları tercüme etmemiz ve daha sonra eseri anlama noktasında bağ kurmaya çalışmamızda gerekti. Yapılan bu tarama ve ilişkilendirme çalışmalarını, tezimizde karşılaştığımız güçlükler kapsamında ele alabiliriz.

GİRİŞ

Hz. Peygamberin hayatta iken meydana gelen olaylarla ilgili olarak ayetler inmekte, Hz. Peygamber bu ayetleri inananlara tebliğ ve tavzih etmekteydi. Mü'minler de bu ayetleri duydukları zaman tam bir teslimiyet içerisinde iman etmekteydi. Nitekim Hz. Peygamber insanların akıllarına takılan sorular bizzat Rasullaha sorulmakta ve kendisinden aldıkları cevaplar doğrultusunda dinî hayatlarını sürdürmeye çalıştılar. Asr'ı-Saadet olarak nitelenen bu asırda ki mü'minler, inen ayetleri takip etmekte, öğrenip uygulama ve İslam uğruna mücadele etme gayreti içine girdiler. Bu sebeple Hz. Peygamber hayatta iken Müslümanlar arasında doğan anlaşmazlıklar bizzat Allah'ın Rasulü tarafından çözüme kavuşturulduğundan, dolaylı olarak insanlar arasında bir ihtilaf mevzusu ortaya çıkmamıştı. Dolayısıyla dinin temel kaynakları olan Kur'an ve Sünnet bağlamında ihtilaf olmasının yanı sıra Kur'an ve Sünnet, Ashab'ı- Kiram tarafından büyük bir dikkat ile muhafaza ediliyordu.

Hz. Peygamberin ahirete irtihali sonrasında ise Müslümanlar içerisinde otorite dağılmış, gerek dinî gerek siyasi ve sosyal anlamda kurulan düzen bozulmaya başlamıştır. Bunun bir sonucu olarak Müslümanlar arasında ilk ihtilaflar zuhur etmiştir. Hilafet ile başlayan siyasi çatışmaların yerini müslümanlar arasında savaşların ortaya çıkmasına bırakmıştır. Beraberinde yaşanan gerilimler ise dinin idrak edilmesi açısından farklı yorumların gün yüzüne çıkmasına olanak sağlamıştır. Bu sebeple dinin anlaşılmasında birbirlerinden farklı bakış açıları ve uygulamalar tezahür etmiş, Hz. Peygamber döneminde ki gibi Müslümanlar, dinî yaşamaya değil, din üzerinden tartışmaya başlamıştır. Bu noktada İslam dininin temel kaynaklarını anlamada farklı yaklaşım ve yöntemlerin ortaya çıkması, zaman içerisinde o yaklaşımların sistematik bir şekilde fikirler manzumesine dönüşmesine imkân sağlamıştır. İşte bu fikirler manzumesi mezhepleri meydana getirmiştir.

İslam geleneğine yapmış oldukları hizmet açısından değerlendirildiği zaman Eş'arîlik ve Mâturîdîlik diğer mezheplere göre çok daha kıymete haiz bir konuma sahiptir. Dinî kavramların teşekkülü, inançsal konuların ele alınması ve şekillenmesinde neş'et ettiği dönemden zamanımıza kadar her iki mezhebinde payı çok fazladır. Her iki

mezhebinde tarihi süreç içerisinde birbirleriyle olan ilişkileri, temelde kendilerinin karakteristik özelliklerini meydana çıkması noktasında oldukça mühimdir. İki mezhep arasında oluşan görüş ayrılıklarının kaleme alındığı eserler bu durumun bir göstergesi olarak ele alınmaktadır. Bu görüş ayrılıklarını kısa hacimli ele alan eserler bulunduğu gibi müstakil anlamda hacimli yazılmış eserlerde mevcuttur.

Bu anlamda Şeyhzâde Abdurrahim b. Ali'nin kaleme aldığı Nazmu'l Feraid ve Cem'ul Fevaid adlı risale, Ehli Sünnetin en büyük iki ekolü arasında ki ihtilafları kapsamlı bir şekilde ele alması ve müstakil bir mahiyet teşkil etmesi bakımından son derece kıymete şayan bir eser olarak kabul edilmektedir. Bu sayede söz konusu çalışma ile bu alan da çalışacak kişiler için bütüncül bir bilgi sağlanmaktadır. Aynı zamanda Ehli Sünnet içerisinde Müslümanların kahir ekseriyetinin söz konusu iki mezhebe mensup olduğu düşünüldüğünde yapmış olduğumuz çalışmanın ilim camiasının hizmetine sunulması en büyük hedefimizi oluşturmaktadır.

1. BİRİNCİ BÖLÜM

NAZMU'L FERÂİD VE CEM'UL FEVAİD İSİMLİ ESERİN MÜELLİFE NİSBETİ

1.1. Eserin Müellifi Hakkında İddialar

Eserimizin muhtevasına girmeden önce müellifimiz hakkında bilgi vermenin gerekli olduğu düşüncesindeyiz. Ne var ki yapmış olduğumuz araştırmalar neticesinde Müellifimizin hayatı hakkında maalesef pek fazla malumat bulamasak da var olan bilgiler müellifimizin başka isimlerle karıştırıldığına dair malumatlar olmakla birlikte bizleri eserin sahibine götürecek bir takım ip uçları çalışmamızda paylaşılmıştır. Zatiyla alakalı bu bilgiler müellifimizin vefat tarihinin yanlış tarihlerle karıştırılmasına, dolayısıyla hakkında ki değerlendirmelerde bizi farklı yanlışlar yapmamıza sebebiyet verecektir. Bu nedenle müellifimizin diğer şahıslarla karıştırılmaması ve kendisine nispet edilen yanlış tarihleri düzeltmek uygun olacaktır.

Nazmu'l-Ferâid ve Cem'ul-Fevâid isimli eserimizin Müellife aidiyeti noktasında muhtelif izahlara yer verilmektedir. Kaynaklarda Müellifimize ait asıl isim Abdurrahim b. Ali el-Amâsi (ö. 1721) olarak verilmekte olup Şeyhzâde lakabı ile bilindiği belirtilmektedir. Nitekim Bursalı Mehmet Tâhir Bey'in söylemiyle kendisi Bafrâ Müftüsü olan Şeyhzâde Efendi'dir.¹ Onun isminin de Abdurrahim b. Ali olması bazı karışıklara zemin hazırlamıştır. Bununla birlikte isim benzerliğinden kaynaklı daha çok iki kişi ile, ayrıca Beyzâvi tefsirine yaptığı zannedilen Haşiye'den dolayı da Muhyiddin Mehmet Kocavî ile karıştırılmasına sebebiyet vermiştir

Biz de Nazmu'l-Ferâid adlı eserin müellifinin bu kişiler olmadığını zikretmekle beraber bu kimseleri, eserin müellifinden ayırma amaçlı tanıtmak istiyoruz. Bu şekilde aynı zamanda doğru isim-eser nispetini gerçekleştirmiş olacağız.

¹Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, c. 1 (İstanbul: Matbayı Amire, 1333), 334.

1.1.1. Abdurrahim b. Ali el- Müeyyed el-Amâsi

Müellifimize benzetilen zatlardan ilki Abdurrahim b. Ali el- Müeyyed el- Amâsi (ö.1537)' dir. Bu kişi Müeyyedzâde Ali Efendi'nin oğludur. Aynı zamanda Amasyalı olan bu kişi Hacı Halîfe diye anılmakta olup İskilipli zaviyesinde şeyh olmuştur.²

II. Beyazıt ve I. Selim döneminde Osmanlı ilim ve devlet adamlarından bir tanesidir. Doğduğu şehir olan Amasya da bilindik bir ailenin çocuğu olan bu zatın babası Yakut Paşa Zaviyesi şeyhi Alâüddin Ali Çelebi, dedesi ise Kâzerûniyye tarikatı şeyhlerinden Şemsüddin Müeyyed Çelebi olup Müeyyedzâde lakabını dedesinden dolayı almaktadır.³

Babası, Fâtihin oğlu Şeyhzâde II Beyazıt'ın nişancısı olduğu için kendisi de onunla iyi ilişkiler geliştirmiş ve onunla yakınlık kurma imkânında bulunmuştur. Şeyhzâde ile yakınlığını hazmedemeyen bazı kimselerin ona attığı iftira sonucunda II Beyazıtın yardımı ile önce Hâlep'e oradan da Şiraz'a sefer yapmıştır. Gittiği Hâlepte Zemahşerî den dersler okuyup kendini geliştiren bu zat daha sonra Şiraz'a gidip Devvâni' den aklî ve İslami ilimler okumuştur.⁴ İkinci Beyazıt'ın padişah olmasıyla memleketine geri dönen bu zat, akabinde İstanbul da Müderrislik, Edirne'de kadılık yaptıktan sonra Anadolu ve Rumeli Kazaskerliği görevini icra etmiştir. Bu görevden emekliye ayrılan Müeyyedzâde, Yavuz Selim'in tahta geçmesi sonrasında kadılık ve kazaskerliğe bir süre daha devam ettikten sonra en son Çaldıran Muharebesine katılmış, geri gelmesinden az bir müddet sonra vefat eylemiştir. Kabri merhum Ebû Eyyüp el-Ensari'nin türbesinin yakınlarında olan Müeyyadzâde Abdurrahman Efendi Ebûssuûd, Hâfız'ı-Acem, Necati Bey gibi pek çok âlim ve şairi koruması altına alıp onların yetiştirilmesine aracı olmuştur. Aynı zamanda şiire de üst düzey hakim olan Müeyyedzâde, Arapça, Farsça ve Türkçe şiirler kaleme aldığı bilinmektedir.⁵

Asıl öz geçmişi yukarıda anlatıldığı gibi olan Müeyyedzâde'nin kimi âlimlerce yanlış anlaşılıp üzerinde çalışma yaptığımız eserin yazarı olarak addedildiği gözükmektedir. Örneğin Bağdatlı İsmâil Paşa eserinde, Nazmu'l-Ferâid eserinin yazarı olarak Abdurrahim b. Ali el-Müeyyed el- Amâsi adını zikredip sûfi bir kimliğinin olduğunu

²Mehmet Süreyya, *Sicilli Osmâni* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996), 6/135.

³Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 6. bs (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018), 228.

⁴Taşköprülüzade İsamuddin Ebu'l-Hayr Ahmet Efendi, *Osmanlı Bilginleri*, 2. Bs (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019), 234.

⁵Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 229.

dile getirmekte ve ölüm yılı olarak ise 1537 yılını göstermektedir.⁶ Bununla birlikte kimi kaynaklarda müellifin Akîdetu't-Tahâviyye eserine şerh yazdığı da nakledilmektedir.⁷

İsmâil Paşa, Şeyhzâde Abdurrahim b. Ali'nin Müeyyedzâdeler'den olduğu manasından "el-Müeyyed" nisbesini kullanmakta ve sûfi bir kimliğinin olduğunu söylemektedir. Yine kendisinin ölüm yılı için vermiş olduğu tarihe bakılacak olursa Nazmu'l-Ferâid adlı eserin müellifinin bu kimse olmadığını anlayabiliriz. İsmâil Paşa'nın sunmuş olduğu malumatlar içerisinde doğru olanlar ise bu eserin müellifinin Şeyhzâde lâkabı ile bilinmekte olan Abdurrahim b. Ali olduğu gerçeğidir. Bununla birlikte müellifimize nispet edilen vefat tarihi, lâkabı için kullandığı "el-Müeyyed" tabiri ve tasavvûfi bir kişiliğinin olduğuna dair söylemler doğru gözükmemektedir.⁸

Aynı şekilde Nazmu'l-Ferâid adlı eserin yazarının 1537 yılında vefat eden Abdürrahim b. Ali el- Müeyyed el-Amâsi olmadığını bir başka delili ise, eserin içerisinde zikredilen Ali el- Kâri (ö.1606) ve Beyazizâde Ahmet Efendi (ö.1687) gibi zatlara atıfta bulunulmasıdır.⁹ Bu durum, eserin Abdurrahim b. Ali el-Müeyyed el-Amâsi'ye ait olmadığını göstermektedir.

Bununla birlikte müellifimiz hakkında asıl vefat tarihinin 1721 olarak belirlenmesinde ki temel kaynağın Carl Brockelman olduğu bilinmektedir.¹⁰ Bütün bunlar göz önüne alındığında zikredilen bu tarihin takribi olduğuna kanaat getirecek olursak müellifimizin vefat tarihinin 18. yy' ın ilk yarısı olduğunu söyleyebiliriz.

1.1.2. Şeyhzâde Abdurrahman b. Ali

Müellifimizin isminin karıştırıldığı bir başka kişi ise Şeyhizâde Abdurrahman b. Ali'dir. Kimi kaynak kitaplarda, Nazmu'l-Ferâid adlı eserin müellifinin isim benzerliğinden dolayı fakih hüviyeti ile tanınmış ve Damat Efendi olarak bilinen Şeyhizâde Abdurrahman'a nispet edildiği gözlemlenmektedir.¹¹

⁶İsmail Paşa el-Bağdâdi, *Hediyyetü'l Arifin*, c.1 (İstanbul: Müessesetü'l Tarihu'l Arabi, 1951), 563.

⁷Ömer Rıza Kehhale, *Mucemu'l Müellifin*, 1. bs, c. 2 (Müessesetü'r-Risâle, 1993), 134.

⁸İsmail Paşa el-Bağdâdi, *İzahu'l Meknun*, c. 2 (Beyrût: Daru İhyau-t Turâsu-l Arabi, 2008), 659.

⁹Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 288.

¹⁰İbrahim BAYRAM, "Şeyhzâde ve Nazmu'l-Ferâid Adlı Eseri" (Uluslararası Âlimler Sempozyumu, Amasya: Amasya Üniversitesi İlahiyat Fâkültesi, 2017), 1/532.

¹¹Yusuf b. İlyan b. Musa Serkis, *Mu'cemü'l-matbûâti'l-Arabiyye ve'l-Muarrebe*, c. 2 (Beyrût: Matbaat'u Serkis, 1928), 1170; Tahsin Özcan, "ŞEYHİZADE" (İstanbul: DİA, 2010), 39/86.

Osmanlı âlimlerinden olan bu zat Gelibolu'ludur. Babası Şeyhi Mehmet Efendi'ye nispet edilerek Şeyhizâde olarak nitelenmektedir. Aynı zamanda dönemin Şeyhülislamı Abdurrahim Efendi'nin damadı olması hasebiyle Damat Efendi şeklinde de bilinmiştir. Hayatının kısa bir özetini geçmek gerekirse Şeyhizâde Damat Abdurrahman eğitimini tamamladıktan sonra çeşitli yerlerde müderrislik yapmıştır. Önce Merdûmiye medresesine tayin edilen Şeyhzâde Abdurrahman ardından Şeyhulislam Hüseyin Efendi Medresesine, oradan da Kasım Paşa Medresesinde hocalığa devam etmiştir. Daha sonra kadılık görevine geçtiğini gördüğümüz bu zat, meslek hayatı içerisinde istikrar sağlayamadığına şahit olmaktayız. Kadılık görevinde önce Selânik bölgesine atanan Şeyhzâde Abdurrahman, geçen bir yılın ardından azledilerek Edirne kadılığına geçiş yapmaktadır. Nihayetinde oradan da azledilerek İstanbul'a kadılık görevi için gelmektedir. Bir yıl sonra İstanbul dan da azledilmekte ardından ikinci kere İstanbul kadılığına getirilmektedir. Sonra ki zamanlarda Anadolu Kazaskerliğine getirilen zat, buradan emekli olduktan sonra tekrar Anadolu kazaskerliğine sonra ki yıl da Rumeli kazaskerliğine getirildikten sonra aynı yıl azledilmektedir. Bundan sonra yakın bir zamanda (1667 yılında) vefat eden Şeyhzâde Abdurrahman, Edirne kapının hâricinde Emir Buhari tekkesi muhitinde defnolunmuştur.¹²

1.1.3. Muhyiddin Mehmet Kocavi

Şeyhzâde Abdürrahim Efendi el- Amâsi (ö.1721)' nin karıştırılmış olduğu bir başka zat ise “Şeyhzâde” olarak bilinen, özellikle Kadı Beydâvi Tefsirine yaptığı meşhur haşiye' si bulunan İzmitli Muhyiddin Mehmed Kocaevi'dir. (ö.1544)¹³

Nitekim bu zatın kaleme aldığı haşiye, müellifimize nispet edilmektedir. Ortaya çıkan bu yanlış anlaşılmanın en temel sebeplerinden bir tanesi ise Hacı Ali Efendizade Muhammed Emin tarafından Nazmu'l-Ferâid üzerine İzâhü'l-Akâid Nazmü'l-Ferâid tercümesi ismiyle yaptığı çeviridir. Zira eserin mukaddime kısmında Şeyhzâde Abdurrahim b. Ali'nin yukarıda zikredilen Şeyhzâde'nin bu şekil bir haşiyesinin

¹²Özel, *Haneî Fıkıh Âlimleri*, 308-9.

¹³Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*,334; Özcan, “ŞEYHİZADE”, 39/86.

olduğuna yer vermektedir.¹⁴ Lakin bu haşıye Şeyhzâde diye anılan Muhyiddin Mehmed Kocavi'ye (ö.1543) nispet edilen meşhur eserdir.¹⁵

Nitekim onun hayatını inceleyecek olursak Kendisi Osmanlı müfessirlerinden olup İzmitlidir. Şeyh Muhyiddin el-Kocevi'nin kızıyla evlenmiştir. İstanbul da farklı medreselerde hocalık yaptıktan sonra emekliliğe ayrılan bu zat, kalan zamanını uzlete çekilerek mescidinde tefsir dersleri vermek suretiyle geçirdiği nakledilir. Kendisi günümüzde meşhur olarak bilinen Kadı Beyzâvi'nin şerhinin yazarıdır. Kabri ise İstanbul'un Emir Buhari çevresinde Hoca Hayruddin Mescidindedir.¹⁶

1.2. Eserin Asıl Müellife Aidiyeti:

Söz konusu müellifin kimliği hakkında ki karışıklık, klasik yazılı metinlerde belirgin olmayan ancak ortaya çıkan bazı derleme ve özet çalışmalarında giderilmiştir. Nitekim müellifin, müstakil olmayan bununla birlikte derleme mahiyetinde çalışmalara imza attığı gözlemlenmektedir. Söz konusu müellife ait olan eserlerin başında Hanefî fıkıh âlimi İbrahim Hâlebi'nin Mülteka'l-Ebhur isimli eserine İzâhu'l-Mesâil ve Keşfü'd-Delâil adıyla yaptığı şerh mevcuttur. Muhammed b. Ahmed el-Kurtûbî'nin et-Tezkire fi Ahvâli'l-Mevtâve'l-Âhire isimli eserine Muhtasarı Tezkireti'l-Kurtûbî ismi ile özet çalışması ve Celaleddîn es-Suyûtî'nin ahiret ahvali ile ilgili eseri olan el-Büdûr's-Sâfire isimli esere yazdığını Müntehabu Büdüri's-Sâfire söz konusu müellifin eserleri arasındadır.

Yukarıda saymış olduğumuz eserlerin söz konusu olan müellife aidiyetinin temellendirilmesine gelirse, Müellif aynı Nazmu'l-Ferâid isimli eserinde olduğu gibi diğer eserlerinde de hamdele ve salve getirdikten sonra “*Şeriat-i garrâ ile parlak ve cömert Hanefî mezhebi hazinelerinin hizmetkârı, ahiret saadetine ulaşma emelinde olan Şeyhzâde diye meşhur Abddurahim b. Ali der ki.*” şeklinde ifadeler izhar etmesi eserin söz konusu müellife ait olduğunun göstergesidir Aynı zamanda eserin mukaddime kısmında “*O'na temiz bir kalp ile gelmekten başka ne malın ne de evladın*

¹⁴ Abdürrahim b. Ali Şeyhzâde, *İzahü'l-akaid: Nazmü'l-feraid tercümesi*, çev. Hacı Ali Efendizâde Muhammed Emin, Müşterekü'l-Menfaa Osmanlı Matbaâsı (Dersââdet, 1338), 3.

¹⁵ Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, 334.

¹⁶ Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 241; Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 334.

*fayda vereceği o günde*¹⁷ ayetine yer verilmesi, eserlerin Şeyhzâde lakaplı söz konusu müellife nispet edilmesini doğrulamaktadır.

Müellifin klasik yazılı kaynaklarda yer almayan ancak Nazmu'l-Ferâid adlı eserinde kendisine nispet ettiğini düşündüğümüz diğer bir telifi ise "*Tehzîbu'l-İşârât*" isimli çalışmadır. Nitekim Nazmu'l-Ferâid isimli yapıtının kelimeler sıfatı bahsinde "*Tehzîbu'l-İşârât eserinde açıkladığımız*" şeklinde ifadenin kullanımı bu eseri kendisinin yazdığı şeklinde bir kanıtı ortaya koymaktadır. Zira kendisinin bir Mâturîdi bilgini olması hasebiyle Eş'arîler'in görüşlerine yer verdikten sonra karşı savunma olarak bu eseri öne sürmesi ve "bilesin ki" tarzında bir hitap ile paylaşması¹⁸, "*Tehzîbu'l-İşârât*" adlı eserin müellife ait olduğunun bir göstergesidir.¹⁹

Sonuç olarak söz konusu müellifin asıl ismi, Abdurrahim b. Ali Şeyhzâde el-Hanefî'dir denebilir. Kendisi zaman zaman Abdurrahman b. Ali el Müeyyyed el-Amasi, Şeyhzâde Abdurrahman b. Ali veya Muhyiddin Mehmed Kocavi gibi isimlerle karıştırılmaktadır. Binaenaleyh müellifimiz hakkında asıl vefat tarihinin 1721 olarak belirlendiği temel kaynağın Carl Brockelmann olduğu bilinmektedir.²⁰ Bütün bunlar göz önüne alındığında zikredilen bu tarihin takribi olduğuna kanaat getirecek olursak müellifimizin vefat tarihinin 18. yy'ın ilk yarısı olduğunu söyleyebiliriz. Ancak kendisi dönemin Bafra müftüsü olan²¹ ve 18. Asrın başlarında vefat eden ilmi bir şahsiyettir.²²

¹⁷ Şuara,26/88-89. Şeyhzâde Abdurrahim b. Ali, *Nazmu'l-Ferâid ve Cemü'l-Fevâid*, 1. Bs (Kahire: Matbaatü'l-Edebiyye, 1317), 3.

¹⁸Şeyhzâde, *Nazmu'l-Ferâid*, 13,15.

¹⁹ BAYRAM, "*Şeyhzâde ve Nazmu'l-Ferâid Adlı Eseri*",534.

²⁰ BAYRAM, "*Şeyhzâde ve Nazmu'l-Ferâid Adlı Eseri*", 532.

²¹ Özcan, "*Şeyhzâde*", s. 86;

²² Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*,334.

2. İKİNCİ BÖLÜM

NAZMUL FERAİD VE CEMUL FEVAİD İSİMLİ ESERİN KONULARI İTİBARIYLA DEĞERLENDİRİLMESİ

2.1.MARİFETULLAH

2.1.1.Allah'a İman Aklen Vacip Midir?

Marifetullah Allah'ın bilinmesi olarak tarif edilmekte olup bir şeyin tefekkür ve tedebbür yolu ile idrak edilmesi manasına gelmektedir. Mastar olarak kullanıldığında “*bilmek, tanımak, idrak etmek*” gibi anlamlara gelmektedir.²³ Akaid açısından ise esas olan Allah'ı bilmek değil O'nun varlığına inanmaktır. Ne var ki bilgi, inanmak için bir ön koşul olduğu için O'nu bilmek, tanımak, daha sonra tasdik etmek söz konusudur.²⁴

Eş'arî âlimlerinden Cüveyni, Ehli hakkın marifetullah'ın vacip olması konusunda fikir birliğinde olduğunu beyan etmektedir. Ona göre marifetullah'a ulaşmak nazar ile gerçekleşmektedir. Bu açıdan bakıldığında Cüveyni'nin yaklaşımı Mâturîdi ile benzerlik gösteriyor gibi olsa da arasında farklar vardır. Mâturîdi marifetullah'ın vucûbiyetini aklen temellendirirken Cüveyni, marifatullah'ın vucûbiyetinin aklı olmasını nakle dayalı olarak temellendirmektedir.²⁵ Lekâni, Cüveynî'nin görüşüne

²³ Rağîb el-İsfehânî, *Müfredatu'l Eلفazul Kur'an*, 4. bs (Beyrût: Daru'l-Lekâi, 2009), 560.

²⁴ Bekir Topaloğlu- İlyas Çelebi, *Kelam Terimler Sözlüğü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019), 222.

²⁵ İmam Harameyn el Cüveyni, *Kitâbu'l İrşad ilâ Kavâdiu-l Edilleti fî Usûli-l İtikad*, 1. Bs (Kâhire: Mektebetu-s Sigâfetu-d Diniyye, 2009), 15-18.

benzer bir görüş sunarak Eş'âriler'in ahkâmın bilinmesinin şeriatla sabit olduğunu ancak bunun içinde aklın da şart koşulması gerektiğini dile getirir.²⁶ İmam Gazzâli de Cüveyni gibi düşünmekte olup şeriat gelmese de Allah'ı bilmenin zorunlu olduğunu savunanları eleştirmektedir.²⁷ Yukarı da açıkladığımız gibi Cüveynî, nazar ve istidlali marifatullâh'a ulaşmada gerekli görmektedir. Bu onun her ne kadar akılcı bir tutum içinde olduğunun göstergesi olsa da aslında kendisi vacibu'l-vucûd'un akıl ile idrak edilemeyeceğini, nazarın gerekliliğini ise sadece din aracılığıyla idrak edilebileceğini söylemektedir.

Cüveyni, marifetullah'ın aklen vacip olmasına itirazını kesp yönünden de ele almakta ve bunu şöyle açıklamaktadır. Bütün yaratılmışları yaratan Allah'tır. Kulun kesp ettiği şeyler de Allah'ın yarattığı şeylerdir. Bu sebeple kulun Allah'ı bilmesi şer'an vacip iken bir şeyi yine aklen vacip kılmak anlamsız gelmektedir.²⁸

Bağdâdi' de bütün vaciplerin dinin vacip kılmasıyla gerçekleştiğini söylemektedir. Buna göre yer yüzünde kendilerine İslam'ın daveti ulaşmayan kimseler eğer adalet ve tevhid hususlarında Allah'a inanır buna rağmen dinin hükümleri ve Rasulleri hakkında bilgisi yoksa yine de müslüman hükmünde sayılırlar. Bilmedikleri hükümlerden dolayı kendilerine bir delil getirilmediği için ise mazur sayılırlar. İçlerinden küfre ve sapkınlığa düşenler ise kâfir olarak addedilirler. Bununla beraber herhangi bir şeriat kendilerine ulaşmamışsa mükellef olunmamakla birlikte ahirette de sevap ya da azap olmaz. Lakin Allah bu kimselere azap ederse adaletinden, nimetlendirirse fazlındandır.²⁹ Görüldüğü üzere Eş'âriler içerisinde bir insanın teklife muhatap olabilmesinin ön koşulu akıl değil ilahi hitaptır. Akıl ise ilahi emirleri anlamaya bir âlet konumundadır. Bundan dolayı yalnız akıl ve düşünce marifetullah için yeterli gelmez. Eş'âriler bunu; “Biz bir Peygamber göndermedikçe azap etmeyiz.”³⁰ ayeti ile

²⁶İbrahim bin Muhammed bin Ahmed eş-Şâfi el-Bâcûri, *Tuhfetu'l Mürîd Şerhu Cevharetü-t Tevhid*, 2. bs (Beyrût: Dâru'l Kütübü-l İlmîyye, 2004), 39.

²⁷Ebû Hâmid Muḥammed b. Muḥammed el-Gazzâlî (ö.505/1112), *el-İktisâdî'l-İtikâd* (nşr. Dâru'l-Kutubi'l-İlmîyye), Beyrût 1424/2004. s. 101.

²⁸Cüveyni, *Kitâbu'l İrşad*,161.

²⁹Ebû Mansûr' Abdulkâhir b. Tâhir et-Temîmî' Abdulkâhir el-Bağdâdî (ö.429/1038), *Usûlu'd-Dîn* (nşr. İbrâhîm Muḥammed Ramağân), Mektebetu'l-Hilâl, Beyrût 2003, s. 208-209.

³⁰ el- İsrâ, 17/15.

delillendirmekte, ilahi azabın ancak kendisinden önce bir uyarıcının gelip uyarması hâlinde gerçekleşebileceği ifade eder.³¹

Ebû Hanîfe ve taraftarlarına göre ise akıl, bazı şeylerin güzelliği ve çirkinliği ile imanın gerekliliğini ve nimete şükrünü bilmeye yarayan bir alet konumundadır. Mu'tezile düşüncesinde akıl bunu zorunlu olarak gerektirmekte ve kulun fiilinin yaratıcısı olarak düşünülmektedir. Hanefî ve taraftarlarına göre ise akıl, bilmek için bir alettir. Onlara göre marifeti hakiki manada zorunlu kılan Allah'tır. Ancak bunu akıl aracılığı ile yapmaktadır. Binaenaleyh Ebû Hanîfe 'ye göre yaratıcıyı bilme konusunda akıl için özür kabul edilemez. Bu anlamda, Hanefî görüşüne göre bir Peygamber gönderilmemiş olsaydı dahi insanların akılları ile onu bilmesi vacip olurdu.³²

Mâturîdî'de Hanefîlerle aynı görüşte olup teklif içerisinde bazı ahkâmın ancak akıl ile bilinebileceğini ifade etmektedir. Nitekim marifeti gerekli kılanın Allah olduğunu, aklın yalnız marifeti anlamada vasıta olduğu ifade etmektedir.³³

Pezdevî bu konuda Mâturîdîler'in de içlerinde bulunduğu Semerkand âlimlerinin Mu'tezile'nin görüşüne yakın bir rey ile ilahi hitabın gelmeden önce Allah'a iman ve şükrün gerekliliğini dile getirir. O, Kerhî'nin Muhtasar'ında ki bir görüşünü zikretmektedir. Buna göre Ebû Hanîfe'nin, "*Alemdeki varlık mucizelerini ve ayetlerini gören kimse için yaratıcıyı tanımada özür kabul edilemez*" dediği nakledilmektedir. Bu görüşte olan Mâturîdîler Kur'an'dan deliller getirmişlerdir. Örneğin; "*Göklerin ve yerin hükümranlığını, Allah'ın yarattığı her şeyi ve ecellerin yaklaşmış olması ihtimalini düşünmüyorlar mı?*"³⁴ ve "*Bu insanlar devenin nasıl yaratıldığına bir bakmazlar mı?*"³⁵ gibi ayetlere binaen Mâturîdîler, Allah tefekkür, düşünce ve nazarı, yaratıcıyı bilmek ve tanımak için insanlara vacip kıldığı noktasında görüşlerini sunmaktadır.

Pezdevî konuyla bağlantılı olarak Şafiî ve bazı Eş'arîler'e göre küçük çocuğun imanının olmadığı görüşünü nakletmektedir. Onlar, herhangi bir davetçinin daveti

³¹ Halil Taşpınar, "*Mâturîdiyye ile Eş'ariyye Mezhepleri Arasında İhtilaf Mı? Sûni Dalgalanma Mı?*", Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt X/1, s. 213-250, Haziran 2006,

³² İmam Ekmeleddin el Bâberti el Hanefî, *Şerhu Vasiyyetu İmam Ebu Hanîfe*, 1. bs (Dâru'l Fetih, 2009), 54-55.

³³ Şemseddin Ahmed bin Süleyman el Maruf İbni Kemal, *Mesâilul İhtilaf beyne-l Eş'ariyye ve-l Mâturîdiyye*, 2. Bs (Dâru'l Fetih, 2011), 42.

³⁴ A'raf, 7/185.

³⁵ Gaşiye, 88/17.

ulaşmaksızın bir kimsenin imanının sahih olmadığı görüşüne sahiptirler.³⁶ Bununla beraber Mâturîdi ve Irak ekolünün ekserisi ise bu konuda akıl sahibi bir küçük çocuğun marifetullah'ın vucûbuna hükmetmişlerken³⁷ bazıları da buluşdan önce de vucûbiyetin olamayacağına hüküm vermiştir.³⁸

Nitekim Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin marifetullah meselesindeki görüşleri konuyu özetleyecek mahiyettedir. Kendisi marifetullah hakkında üç temel görüşün ortaya çıktığını aktarmaktadır. İlki Mu'tezile'nin iman ve ahkam konusunda ki vucûbun delillerinin akıl olduğunu ileri sürmesidir. İkincisi Eş'arîler'in bu konuda ki delilin nakil olduğu görüşüdür. Üçüncüsü ise Sâlimî'nin Ehli-sünnet olarak vasıflandırdığı Hanefîler'in görüşleridir. Buna göre bir şeyin vacib olmasının mercii Allah'tır. Bu sebeple şeriat ve ahkam konusunda vucûbun delili de nakildir. Bununla birlikte marifetullah gibi iman konuları ise akılla gerçekleşmektedir. Dolayısıyla Sâlimî, akıl Allah'ın bilgisinin tahakkuku için bir istidlal vâsıtası ve hitaba yönelmede bir sebep olarak görmektedir. Lakin akıl, Mu'tezile'nin bahsettiği gibi marifetin veya hitaba yönelmenin vucûbiyeti için bir delil değildir.³⁹

Eserin Müellifinin konu hakkında ki nakilleri de yukarıda ki anlattıklarımıza uygun düşmektedir. Nitekim kendisi Eş'arîler'in, Peygamber göndermeden aklın Allah'ı ve diğer dinî hükümleri anlayamayacağı görüşünü aktarmaktadır. Buna delil olarak ise "Biz, bir Peygamber göndermedikçe azap etmeyiz."⁴⁰ ayetini delil getirmektedir. Buna karşın Mâturîdîler'in söz konusu ayette geçen "azap etmeyiz" sözünün bu dünya azabı olduğunu, ahirette ki azabın olmayacağı görüşünü paylaşmaktadır.⁴¹ Hulasa şunu söyleyebiliriz ki Allah'ı bilmek, Eş'arî geleneğe göre aklen değil şer'an vacip iken, Mâturîdi gelenekte ise kişi Allah'ı sahip olduğu akli ile idrak edebilmektedir. Çünkü akıl sahibi bir insan, imanın vucûbiyetini, teklifi hükümlerle ilgili bazı ahkamı, şükür ve nimet gibi idrakleri anlayabilmektedir.⁴²

³⁶ İmam ebi Yusr Muhammed el Pezdevi, *Usûlu'd-Din* (Kâhire: Mektebetu'l Ezheriyye Litturas, 2005), 214-15.

³⁷ Bâberti, *Şerhu Vasiyye*, 56.

³⁸ Ali el Kâri, *Dav'ul Meâli ala Manzûmeti Bid'il Emali*, 1. Bs (Dâru'l Beyrûti, 2006), 106.

³⁹ Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eş'arîlik Mâturîdîlik İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 307.

⁴⁰ İsrâ, 17/15.

⁴¹ Şeyhzâde, *Nazmu'l-Ferâid*, 36.

⁴² İbni Kemal, *Mesâilü'l İhtilaf*, 42.

2.2. İMAN

Sözlükte “*güvende bulunmak, korkusuz olmak*” gibi anlamlara gelen ve “*emn*” kökünden gelen iman “*güvenmek, itaatini izhar etmek, inanmak*” demek olup; “*Kesin karar vermek ve tasdik*” manalarında kullanılmaktadır. Terim olarak ise “*Peygamberin şeriat adına getirdiği her şey*” anlamına gelmektedir.⁴³

İmam Eş’arî’ye göre iman tasdiktir. Bunu da açıklarken Allah’ın indirmiş olduğu Kur’an’ın tasdiklenmesi olduğunu söyler. Nitekim imanın lügat anlamına bakıldığında Allah’ın inzal buyurduğu Kur’an demektir ki bu da onu tasdik etmek manasındadır.⁴⁴ İmanı tasdik olarak tanımlayan İmam Eş’arî ve önde gelen takipçileri olan Bakıllâni,⁴⁵ Bağdâdi,⁴⁶ Cüveyni,⁴⁷ ve Gazzâli, bu tasdik in gerçekleşme mahallinin kalp olduğunu vurgulamaktadır. Çünkü onlara göre tasdik kalpte gerçekleşmektedir. Bu da Allah’ı ve Rasulünü tasdik etmektir.⁴⁸

Eş’arî İmamlarından Cüveyni’ye göre iman, Allah’ın varlığını ve birliğini tasdik etmenin yanında bu tasdik ancak bilgi yani marifetin olmasıyla mümkündür. Nitekim Cüveyni, Arapçanın yapısı gereği “imanın tasdik olduğunun anlaşılabilceğini söylemektedir. “*Fakat biz doğru söyleyenler olsak da sen bize iman etmezsin*”⁴⁹ ayeti gereği bu lafzın ‘*Sen bizi tasdik edici değilsin*’ manasında kullanıldığı ifade edilmiştir. Yine aşağıda zikredilen ayetlerinde imanın kalp ile tasdik olduğuna delil olarak gösterilmektedir. “*İşte onların kalplerine Allah imanı yazmıştır.*”⁵⁰

“*Ağızlarıyla “iman ettik”. Dedikleri halde kalpleri iman etmeyenlerden ve Yahudilerden küfür içinde koşanlar seni üzmesin.*”⁵¹

⁴³ el-İsfehânî, *el-Müfredât fî Elfâzî'l-Kur'an*, 91. Mecduddin Muhammed bin Yakub Feyruzâbâdi, *el-Kâmus el-Muhit*, 2. Bs (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2005), 1176. Mustafa Sinanoğlu, “*İman*”, Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi (DİA) (Ankara:Türkiye Diyanet Vakfı,1999), c. XXVII, s. 276

⁴⁴ Ebû'l-Hasen 'Alî b. İsmâ'îlel-Eş'arî (ö.324/936), *el-Luma 'fi'r-Red 'alâ Ehli'z-Zeyğve'l-Bida' (nşr. Hamûde Ğarâbe)*. s. 123.

⁴⁵ Ebubekir Muhammed bin Tayyib Bakıllâni, *el- İnsaf fî ma Yecibu İtikâduhû ve lâ Yecüzü'l- Cehlühîh*, 2. bs (Kâhire, 2000), 52.

⁴⁶ Bağdâdi, *Usûlu'd-Dîn*. 198.

⁴⁷ Cüveyni, *Kitâbu'l İrşad*, 306.

⁴⁸ İmamü'l Kebir ebi'l-Muzaffer el İsferyâni, *et-Tabsir fî'd-Din ve Temyizü'l- Fırkati'n-Nâciyeti ani'l-Fıraki'l-Hâlikin*, 1. Bs (Beyrût: Alemü'l-Kütüb, 1983), 190.

⁴⁹ Yusuf 12/17

⁵⁰ Mücâdele, 58/22.

⁵¹ Nahl, 16/106.

“Allah doğru yolu gösterip, imana muvaffak kıldığı insanın kalbini İslam’a açar.”⁵²
Tüm bu ayetler imanın mahallinin kalp olduğu, dilin ise sadece bunu beyan etme noktasında işlev gördüğüne dair Eş’arîler’in kullanmış olduğu argümanlar arasında yer almaktadır.

Cüveyni başka bir delil öne sürerek, Ehli Sünnet’e göre fasık bir kimsenin mü’min olarak nitelendirilmesinin esas alındığını, bu kimsenin mü’min olarak nitelendirilmesinin tasdik edici olmasından kaynaklandığını ifade etmektedir.⁵³ Dolayısıyla Eş’arîler, dil ile kalbin tasdiki arasında farklılığa dikkat çekmektedirler. Onlara göre dilin tasdiki insanın dış dünyası, kalbin tasdiki ise insanın iç dünyasıyla alakalı bir iletişim şeklidir. Dolayısıyla Eş’arîler’de dil, insanlarla iletişimini sağlarken kalp ise Allah ile olan iletişimin temelini teşkil etmektedir. İman da kişi ile Allah arasında yapılan bir ahit olması münasebetiyle Eş’arîler, İmanın kalp ile tasdikine ayrı bir önem vermektedirler.⁵⁴

Ebû Hanîfe’ye göre İman: Dil ile ikrar, kalp ile tasdiktir.⁵⁵ O, imanı asıl ve fer’i olarak ikiye ayırmaktadır. Asıl olanı, kişinin küfrü terk etmesi yâni rabbini tasdik etmesi ve inanılması gereken dinin hükümleriyle mükellefin fiillerini yerine getirmesi olarak açıklamıştır. Fer’i olan ise kişinin kendisini terk etmesiyle küfre girmeyeceği şeyler olarak nitelemiştir. Bunlara örnek olarak ise namaz, farizalar ve vecibeleri göstermiştir.⁵⁶

Ebû Hanîfe’ye göre, yalnızca ikrar etmek yeterli değildir. Eğer öyle olsaydı tüm münafıklar mü’min olurdu. Kendisi, sadece marifet ile de iman gerçekleşmiş olmadığını, eğer olsaydı Ehli kitabın hepsi mü’min olması gerektiğini ifade etmektedir.⁵⁷ Ebû Hanîfe, dil ile ikrarı sadece dünya da İslam ahkâmının yürütülmesi için şart koşmaktadır.⁵⁸

⁵² “Allah doğru yolu gösterip, imana muvaffak kıldığı insanın kalbini İslam’a açar. Saptırmak istediklerinin kalbini sanki semaya çıkıyormuşçasına daraltır. Allah inanmayanların üstüne bir murdarlık verir” En’am,6/125.

⁵³ Cüveyni, *Kitâbu'l İrşad*, 307.

⁵⁴ Mustafa Özgen, *Eş’arî ve Mâturîdi Mezhepleri Arasındaki Görüş Farklılıkları* (Konya: Palet Yayınları, 2017), 81.

⁵⁵ Bâberti, *Şerhu Vasiyye* 50.

⁵⁶ Ebû Hanîfe en-Nu’ mân b. Şâbit (ö.150/767), *el-Fıkhul-Ekber* (nşr.), Mektebetu'l-Furkân, BAE 1419/1999. s.55.

⁵⁷ İmam Azam Ebû Hanîfe en-Nu’ mân b. Şâbit, *el-Vasiyye* (nşr. Cemîl’ Abdullâh, 1430/2009), s.14.

⁵⁸ İmam Azam Ebû Hanîfe en-Nu’ mân b. Şâbit, *el-Âlim ve'l mütealim*, (nşr. Muhammed Zâhid el keveseri, Kâhire,1368), s. 13.

İmam Mâturîdi ise imanın kalpte tasdik ile olacağını ifade etmektedir.⁵⁹ Nitekim kendisi imanın kalp ile tasdik olduğunu kabul ederken Hz. Yakub'un oğullarının durumunu haber verildiği “*Biz doğru söylesek de sen bize inanacak (iman) değilsin*”⁶⁰ şeklinde ki ayeti delil göstermektedir.⁶¹ Yine Allah’u Teâlâ’nın münafıklar hakkında ‘*Kalpleri iman etmediği halde ağızlarıyla inandık diyenler*’⁶² şeklindeki ayet, ikrarın hakiki bir iman şekli olmadığını tezahürüdür. Başka bir ayette Allah ‘*Bedeviler inandık*’ dediler. “*De ki siz iman etmediniz ama ‘boyun eğdik’ deyin, iman sizin kalplerinize henüz yerleşmemiştir.*”⁶³ buyurarak bedevi kimselerin asıl kalp ile iman etmedikçe sözleriyle beyanlarının asıl iman olmayacağı vurgulanmıştır. Öyle ki iman dil ile ikrardan ibaret olsaydı bedevilerin bu ikrarıyla kendileri sadık kimseler olurdu.⁶⁴ Diğer ayette ise ‘*Münafıklar mutlaka sizden olduklarına dair yemin ederler. Hâlbuki onlar sizden değildirler*’⁶⁵ buyurarak münafık kimselerin sözlerinde yalancı olduklarını haber vermiş dolayısıyla imanın ikrarla sabit olamayacağını bir delili olmuştur. “*Kelime-i şهادeti dilleriyle ifade edinceye kadar insanlarla savaşın*” hitabının bulunduğu⁶⁶ hadiste dil ile ikrar iman yerine geçtiği veya kalp ile oluşmayacağını iddiasının bir delil arz etme durumu yoktur. Burada kelimeyi şهادet söylemi, kalpteki imana rehber olması anlamını taşımaktadır. Bu tarz bir durumda ki kimsenin ifadelerinin içeriğine bağlı olarak da zahiri hükümler geçerli olabilir. Çünkü işin gerçeğinin bilinme imkânı yoktur.⁶⁷

İmam Mâturîdi konunun anlaşılması için aklî delillere de başvurmakta ve şöyle açıklamaktadır: İmanımızı sağlayan şey kalptir. Lugat manasında iman ‘tasdik demektir. Tasdikin baskı altında tutulamayan yeri ise kalptir. Çünkü bu alana kimse müdahale edemez. Mâturîdi’ye göre imanla mükellef olmanın şartı ancak aklın olmasıyla gereklilik kazanır. Bununla birlikte imanı oluşturan hususların mahiyetinin bilinmesi de aklını tefekkür ve istidlali ile mümkündür. Bu taktirde iman zihnin

⁵⁹ Ebî Mansur Muhammed bin Muhammed el-Mâturidi es-Semerkindi, *Te’vilâtu’l Kur’an*, c. 5 (İstanbul: Dâru’l-Mizan, 2006), 39. Saadettin Mesud bin Ömer Taftazâni, *Şerhu-l Akâidu’n-Nesefiyye* (Beyrût: İhyâ Turâsu-l Arabiyye), 115.

⁶⁰ Bakara, 177.

⁶¹ İmam Meymun bin Muhammed en-Nesefi, *Bahru’l Kelam*, 2. Bs (Mektebetu’l-Dâru’l Fünûn, 2000), 152.

⁶² Mâide, 5/41.

⁶³ Hucûrat 49/14

⁶⁴ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el- Maturidi, (ö.333/945), *et-Tevhîd* (nşr. Fethullâh Hâlif), Dâru’l-Câmi’âti’l-Mısriyye, İskenderiye, s 373.

⁶⁵ Tevbe 9 /56.

⁶⁶ Buhâri, İman, 28.

⁶⁷ Mâturîdi, *et-Tevhîd*, 376.

(kalbin) konusuyla ilgilidir. Allah’u Teâla’nın pek çok yerde “*Ey iman edenler*” şeklinde hitap ettiğini söyleyen İmam Mâturîdi, Allah’ın, şahısları kendilerini iman sâhibi olarak nitelemesinde, kendilerinde o anda iman mevcut olduğu ve böyle bir şeyin ise ancak kalpte meydana gelebileceğini dile getirir.

Mâturîdîler dil ile ikrarı ise dünya ki ahkâmın yürütülmesi için şart koşulmuştur. Bu manada kişi kalbinde tasdik bulundurduğu halde dil ile ikrar etmezse Allah nezdinde mü’min, dünya ahkâmı çerçevesinde kâfir sayılabilmektedir.⁶⁸ Mâturîdîler bu manada kalbin tasdikine asli rükün, dilin ikrarı olmadan imanın oluştuğu durumlara da zait rükün denmiştir. Zorlama anında kalben iman edip lafzen dışa vurmayan kimsenin durumu buna bir örnektir. Aynı şekilde küfür ifade eden bir lafız söylemeye zorlanan kimse, eğer iman sahibi biri ise mü’min olarak kabul edilmektedir. Dolayısıyla Mâturîdîler’de kalpte başlayan tasdik, lisanda ortaya çıkarak tamamlanabilmektedir. Kalpte olan iman asli iken dilde meydana gelen iman zait rükün kabul edilebilir.⁶⁹

İmam Mâturîdi, imanın iki nev’i olan kalp ve dil kısımlarından dil ile ikrarı, dünya da müslüman ahkâmının yürütülmesi için şart koştuğundan, imanı sadece dil ile ikrar ve marifet olarak tanımlayan kesimlere karşı çıkmıştır. Ona göre iman tasdiktir ve marifet tasdike ileten bir yoldur.⁷⁰

Şeyhzâde ise Mâturîdîler’in görüşlerine yer vermekte ve tasdikini asli bir rükun olduğunu, ikrarın ise ona tabi olan bir rükun addedildiğini aktarmakta ve yalnızca ikrarın muteber kabul edilmediği nakletmek Mâturîdîler’den yana bir tavır sergilediği gözükmektedir.⁷¹ Bize göre Eş’arîler’in imanı içinde marifet bulunan tasdik ile açıklaması ile Mâturîdîler’in buna maslahat icabı ikrarı eklemesi arasında aslî olarak hiçbir fark bulunmamaktadır. Bir grup ikrarı şart görmezken diğer grup ise ikrarın gerekliliğini ifade etmektedir. Dolayısıyla iki mezhep arasında ihtilafmış gibi gözükken bu durumun aslında böyle olmadığı sonucu çıkarılabilmektedir. Bu açıdan bakıldığında iki mezhebin de görüşleri dikkate alındığı zaman iman hakikatine dair ciddi bir görüş ayrılığının bulunmadığını söyleyebiliriz.

2.2.2. İman Ziyade ve Noksanı Kabul Eder mi?

⁶⁸ Nureddin es-Sâbûni, *Kitâbu'l-Bidâye min Kifâyeti fi'l-Hidâye fi Usûlu-d Din* (Dâru'l Maârif bi Mısır, 1969), 152-53.

⁶⁹ Pezdevi, *Usulu'd-Din*, 150-151.

⁷⁰ Mâturîdi, *et-Tevhîd*, 377.

⁷¹ Şeyhzâde, *Nazmu'l-Ferâid*, 38.

İman konusunun beraberinde getirdiği diğer bir mesele olan imanda artma ve eksilmenin söz konusu olup olmaması, iki mezhep arasında ki bu tartışmanın daha çok imanın evsafi itibari ile herhangi bir değişim olup olmaması ile ilgidir. Zira zati olarak imanda artma ve eksilmesinin olamayacağı ile ilgili fikir birliği sağlanmıştır.⁷² Buna göre ameli imandan bir cüz sayan, Ehl'i Hâdis, Mu'tezile ve İmam Şâfii gibi selef âlimlerine göre iman artar ve eksilir. Buna mukâbil Eş'arî ve Mâtürîdi ameli imandan bir cüz kabul etmedikleri halde, imanda ki artma ve eksilmeyi inananlar arasında imanın kemâle ermesi veya fazileti bakımından ele almaktadırlar. Buna göre her iki mezhep içinde iman kavramının zati açısından herhangi bir artma ve eksilmeden söz edilmemektedir.⁷³

Eş'arîler'e göre amel imandan bir cüz olmadığı halde iman artıp eksilmesi mümkündür.⁷⁴ Zira imanın ibadet ile bağı, imanın değişmesine sebep olacak kadar yakın bir bağıdır.⁷⁵ Binaenaleyh Eş'arîler görüşlerini desteklemek için şu ayetleri delil getirmektedirler;

*“İmanlarına iman katsınlar diye...”*⁷⁶

*İman edenlerin imanlarını arttırsın diye...”*⁷⁷

*“O, müminlerin kalplerine imanlarını katmerli bir iman ile arttırmalı için manevi kuvvet indirendir.”*⁷⁸ Ayrıca yukarıda işaret edilen ayetler bağlamında Peygamberler ve velilerin imanının diğer insanların imanlarından daha çok olması da iman artma ve eksilmesinin bir sonucu olarak tezahür etmektedir.⁷⁹

Eş'arî geleneğe Bağdâdi, konuyu hem kendi çerçevesinden açıklamakta hem de biraz daha ayrıntıya inerek imanda artma ve eksilme konusunda Eş'arîlik içerisinde üç farklı görüşün olduğunu aktarmaktadır. Buna göre imanı yalnızca ikrar olarak görenler

⁷² Pezdevi, *Usulu'd-Din*, 156.

⁷³ İmam Mes'ûd bin Ömer bin Abdillâh eş-Şehir Saâdettin et-Taftazâni, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2. bs, c. 5 (Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1998), 211.

⁷⁴ Bâcuri, *Tuhfetu'l Mürîd*, 60.

⁷⁵ Taftazâni, *Şerhu'l-Makâsîd*, 211.

⁷⁶ **İmanlarına iman katsınlar diye müminlerin kalplerine güven indiren O'dur. Semaların ve arzın orduları Allah'ındır. O, Alim ve Hakimdir. Fetih, 48/4.**

⁷⁷ **Cehennem işlerine bakmak üzere sadece melekleri vazifelendirdik. Onların sayılarını da kafirler için bir imtihan yaptık. Böylece kendilerine kitap verilenler iyice öğrensin, iman edenlerin imanını arttırsın hem kendilerine kitap verilenler hem müminler şüpheye düşmesinler. Kalplerinde hastalık bulunanlar ve kafirler de “Allah bu misalle ne demek istemiştir? Desinler. Müddessir, 74/31.**

⁷⁸ Fetih, 48/4.

⁷⁹ Taftazâni, *Şerhu'l-Makâsîd*, 211.

artma ve eksilmeye karşı çıkmış, imanı tasdik olarak görenler eksilmeye karşı çıkmakla birlikte imanın artması konusunda fikir ayrılığına düşmüşlerdir. İbadetleri iman içinde görenler ise imanda artma ve eksilmeyi kabul etmişlerdir. Bağdâdi, bütün bu görüşleri naklettikten sonra kendisi imanda artmanın olabileceği görüşünü paylaşmıştır.⁸⁰

Bakıllâni imanın artması ve eksilmesini inkâr etmemekle birlikte bunun iki farklı açıdan anlaşılabilceğini söylemiştir. Kendisine göre imanın artması ve eksilmesi tasdik bulunmaksızın ikrar ve amel de söz konusu ise bu makbuldür. Ancak tasdik söz konusu ise imanda artma ve eksilmeden söz edilemez. Çünkü tasdik edilecek şeyler her zaman bellidir ve değişme göstermez.⁸¹

Cüveyni ise imanın tasdik olarak düşünülmesi durumunda bir bilginin başka bir bilgiye üstünlüğü olmadığı gibi bir tasdikinde tasdik olma bakımından diğerine üstünlüğünün bulunmadığını, dolayısıyla bu şekilde imanda artma ve eksilmenin bulunamayacağını söylemiştir. Cüveyni bununla beraber Eş'arî ekol içerisinde 'el Kalânîsi' gibi imanı taat olarak yorumlayanların bulunduğunu ve bu şekilde bakıldığında artma ve eksilmenin kabul edilmesi gerektiğini naklederken kendisi bu görüşü tercih etmediğini paylaşmaktadır.⁸²

Bakıllâni imanda artma ve eksilmenin suret açısından değil, hüküm açısından olabileceğini ifade etmektedir. Bu açıklama baz alındığı zaman imanda ki değişim, tasdik, amel, ikrar gibi imanın her türlü tarifinde geçerli olabilmektedir. Örneğin buradaki artma durumu imanın mahiyeti olan tasdik değil de onun karşılığı olan sevabın artması şeklinde ifade edilmektedir. Binaenaleyh tasdik edilecek şeyler belli olup değişmemektedir. Misal vermek gerekirse şu ayette ki ortaya çıkan farklılıktan kasıt, imanın mahiyetinde ki farklılık olmamaktadır. “*Sizden fetihten önce infakta bulunup savaşanlar, diğerleriyle aynı değildir. Onlar, fetihten sonra infak edip savaşanlardan daha büyük derecelere sahiptirler. Allah, onların hepsine en güzeli vaat etmiştir. Allah yaptıklarınızdan haberdardır.*” Elbette ki sahabeler bu ayeti aynı seviye de tasdik etmişlerdir. Ancak fetihten önce infak eden sahabeler diğerlerine göre daha fazla ecir elde etmişlerdir. Bu mana ashabın, imanın aslı olan tasdikte birbirlerinden herhangi bir farkı olmamasına rağmen, sevap elde etme noktasında farklılıklar

⁸⁰ Bağdâdi, *Usulu'd-Din*, 201.

⁸¹ Bakıllâni, *el-İnsaf*, 54.

⁸² Cüveyni, *Kitabu'l-İrşad*, 308.

mevcuttur. Dolayısıyla Bakıllâni'ye göre imanın değişebileceğini kabul edenler kâmil imanı, değişmeyeceğini kabul edenler ise imanın aslı olan tasdik'i kastetmektedirler.⁸³

İmam Ebû Hanîfe ve takipçilerine göre ise iman artmaz ve eksilmez.⁸⁴ Bu konuda İmam Ebû Hanîfe, el-Vasiyye isimli eserinde; “*Biz imanın artmadığını ve eksilmediğini kabul ederiz. Çünkü imanın artması küfrün azalması, imanun azalması da küfrün artması ile tasavvur edilebilir. Bir kişinin aynı anda hem mü'min hem de kafir olması tasavvur edilebilir mi? Mü'min hakikaten mü'min kafirde hakikaten kafirdir. Küfürde şüphe olmadığı gibi imanda da şüphe yoktur. Çünkü Allah'ü Teâla Kur'an'ı kerimde “İşte bunlar hakikaten müminlerdir⁸⁵” ve “İşte bunlar hakikaten kafirlerdir⁸⁶” buyurmaktadır. Ümmet'i Muhammed'in âsi ve günahkarları da mü'mindirler şeklinde ifade etmektedir⁸⁷*

Ebû Hanîfe ile aynı çizgide olan İmam Mâturîdi bunun sebebinin tasdik olduğunu, tastikin de artma ve azalmayı kabul etmeyeceği konusunda fikir beyan eder. Konuyla alakalı olarak ‘*İmanlarına iman katsınlar*’ diye tercüme edilen ayetin sahabeyle ilgili olduğu ifade eder. Çünkü Kur'an her an nazil olmaktadır ve onlarında her an iman ettiklerini dolayısıyla şu an da vahyin kesildiğini ve bu durumun sahabeyle alakalı olduğunu, bizi kapsamadığını ifade etmektedir.⁸⁸

Nesefi imanın tasdik olduğunu tasdikte de artmanın olmayacağını bununda imanda artma ve eksilmenin mümkün olmadığını delil olduğunu ifade eder. O, taatlerin yapılmasıyla imanın artmasının, günahların işlenmesi ile de imanın azalmasının gerçekleşmeyeceğini dile getirir.⁸⁹

Şeyhzâde'nin Ebû Hanîfe'den naklettiğine göre Eş'arîler'in bu konuda öne sürdüğü ayetler, sahabe zamanına ait özel bir durumun neticesidir. Zira sahabe dönemi farzlar tedricen nazil olmaktadır. Her gelen farzın sonrasında onlara da iman etmekteydiler. Bu durum ise İslamın teşekkül edildiği o dönemle sınırlıydı. Dolayısıyla sahabe döneminden sonra yeni bir hüküm gelmemekteydi. Bu ise mevcut olan itikadi

⁸³Bakıllâni, *el- İnsaf*, 54-55.

⁸⁴Taftazâni, *Şerhu'l-Akâid*, 117. ⁸⁴Nesefi, *Bahru'l Kelam*, 156. Bâberti, *Şerhu Vasiyye*, 14.

⁸⁵ Enfal,4.

⁸⁶ Nisa, 151.

⁸⁷ Bâberti, *Şerhu Vasiyye*,14.

⁸⁸ Nesefi, *Bahru'l Kelam*,157.

⁸⁹Ebû'l-Mu'in Meymûn b. Muhammed en-Nesefi, (ö.508/1115), *et-Temhid fî Usûli'd-Dîn* (nşr. Muhammed 'Abdurrahmân eş-Şâgûl), Mektebetu'r-Ravdâ. s. 149.

birikimin hepsine toptan inanmayı gerektiriyordu. Sonuçta sahabe sonrası iman edilecek şeylerin hepsine inanmak gerekmektedir. Bu açıdan bakıldığında ise imanda değişiklik mümkün gözükmemektedir.⁹⁰

Netice itibariyle Eş'arîler'in iman kavramına verdikleri manaya göre birbirinden farklı yaklaşımlarına ve tam bir görüş birliği olmayan tutumlarına karşın Mâturîdîler imanda artma ve eksilmeyi kabul etmemişler ve bunda icma etmişlerdir. Bu konuda Nureddin es Sâbûni, imanda artma ve eksilme gibi bir düşüncüyü İmam Şâfi'ye nispet edip, imanın aslının tasdik olacağını bundan dolayı imanda artma ve eksilmenin olmayacağını dile getirir.⁹¹

Bize göre ise imanın kendisinde bir değişmeden ziyade, kuvvetinde bir değişim olması muhtemeldir. Yahut imanın kendisini meydana getiren tasdik kavramı üzerinden olaya bakarsak, imanda herhangi bir ziyade ve noksandan söz etmemiz mümkün gözükmemektedir. Öz olarak şunu söyleyebiliriz ki imanda ziyade ve noksanın oluşup oluşmama durumu, iman kavramında zatı hakkında ki ihtilaftan dolayı değil, imanın temel vasfının tanımlanması durumuna göre gelişmiştir.

2.2.3. Mukallidin İmanı

“Sarmak, dolamak” manasındaki “kald” kökünün tef'îl kalıbında türeyen taklid kelimesi “*Kişinin bir işi üstlenmesi veya bir kanaati kendisine kabul ettirmesi*” demektir. Terim olarak “*Kişinin hata etmeyeceğine güvendiği kimsenin dinî kanaatlerini benimsemesi*” şeklinde tanımlanmakta olup bu kimseye “mukallid” denilmektedir.⁹² Ayrıca muhatabından herhangi bir kanıt istemeksizin başkasının fikrini onaylamak manasındaki taklit kelimesinin ismi failidir.⁹³

İmam Eş'arî'ye göre iman akıl yolu ve yardımıyla bilinmesi gerekli olup lisan ile ifade edilmesi şart değildir. Bu sebeple kendisi mukallidin imanın sahih olmadığını ifade eder.⁹⁴ Eş'arîler bu konu da “*Eğer bilmiyorsanız zikir ehline sorunuz*”⁹⁵ mealindeki ayeti delil getirmektedir. Nitekim bu ayet, fıkıhla ilgili konuları sorup öğrenmeye

⁹⁰ Şeyhzâde, *Nazmu'l-Ferâid*, 40. Nesefî, *Bahru'l Kelam*,158.

⁹¹ Sâbûni, *Kitâbu'l-Bidâye*, 155.

⁹² Topaloğlu- Çelebi, *Kelam Terimler Sözlüğü*, 326.

⁹³ Mustafa Selim Yılmaz, *Atlas Kavramı / Kelam II*, (Ankara, Gazi Kitapevi, 2020) 236.

⁹⁴ Bâcûri, *Tuhfetu'l Mürîd*, 43. Sâbûni, *Kitâbu'l-Bidâye*, 154.

⁹⁵ “**Senden önce de sadece kendilerine vahyettiğimiz erkekleri gönderdik. Eğer bilmiyorsanız bilenlere sorun.**” Nahl, 16/43.

teşvik etmekte iken “Allah’tan başka bir ilah olmadığını bil”⁹⁶ mealinde ki ayet, hiçbir şeyi bilmeden kuru bir ittibanın mümkün olmadığını dile getirmektedir. Bu manada Kur’an’ı Kerim inananlara, Peygambere tabi olmayı emrederken taklit üzere inananları da kötölemişdir.⁹⁷ Eş’arîler, iman konusunda kişinin şüphe etmeyecek derecede kesin kez inanması gerektiğini ifade ederler. Bu sebeple de marifetsiz tasdiki iman saymamalarının bir uzantısı olarak da taklidi imanı kabul etmemektedirler.⁹⁸ Bu noktada da şu ayeti delil olarak öne sürmektedirler. “İnsanlardan bazıları bilgisi olmadan Allah hakkında tartışmaya girer ve her inatçı şeytana tabi olur.”⁹⁹ Bu konu hakkında Bağdâdi, taklidi olarak inanan ve bundan dolayı şüpheye düşen kimsenin mü’min olarak addedilemeyeceğini söyler. Bununla birlikte taklidi imana sahip olup herhangi bir şüphesi bulunmayan kimse hakkında da farklı görüşler vardır.

İmam Şâfi, İmam Mâlik, Evzâi, Süfyân es Sevri, Ebû Hanîfe, Ahmed b. Hanbel, Ehl-Zâhir, Ehli Hâdis’in kelimelerinden Abdullah b. Said, el Hâris b. Esed el Muhâsibi, Âbdulaziz el Mekki, El Becelî, Ebû Abdillâh el Kerabîsi ve El Kalânisi gibi bir kısım âlimler ise şüphe olmadığı sürece mukallidin imanının geçerli olduğu görüşünü kabul etmişlerdir. Bağdâdi de bu görüşü benimsemektedir.¹⁰⁰ Diğer bir görüşü benimseyen grup ise, mukallidin mü’min olarak tanımlanamayacağını, aynı zamanda kafir ya da müşrikte denemeyeceğini söylemektedir. Dolayısıyla Allah bu tarz bir kimseyi bağışlaması mümkündür denmiştir.¹⁰¹

Mâtürîdîler’e göre delilsiz bir şekilde inanan kimse İslam dairesinde sayılır.¹⁰² Çünkü mukallidin imanının içinde hakiki tasdik vardır. Bu vesile ile Allah’a inanan ve sair taatlerini yerine getiren kimse mut’îdir. Eğer delil ve nazar olmaksızın inanan âsi bir kimse ise o kimse fasık kimse olarak kabul edilir. Böyle birisine ise Allah ister mağfiretiyle muamele eder ister günahlarından ötürü azap eder. Ancak cennete girmesi ise imkânsız değildir. Bununla birlikte mukallidin imanı kişiye fayda vermez. Çünkü dinî yaşamada elde edilen sevap ancak bir meşakkate binaen ortaya çıkmaktadır. Mukallit olan kimse ise dinin asıllarını anlamada gerek düşünce gerek istidlal gerekse

⁹⁶ Muhammed,19.

⁹⁷ Hasan bin Abdülhasan (Ebu Uzbe), *er-Ravzatü’l- Behiyye fi ma Beyne’l-Eş’aire ve’l Mâturidiyye*, 1. Bs (Mecalis Dâiratü’l- Maârif, 1322), 22.

⁹⁸ Taftazâni, *Şerhu’l-Makâsid*, 221.

⁹⁹ Hac,22/3

¹⁰⁰ Ebu Bereket en Nesefi, *İtimad fî İtikad* (Kâhire: Mektebetü’l Ezheriyyetu Litturâs, 2011), 385.

¹⁰¹ Bağdâdi, *Usûlu’d-Din*, 202-204.

¹⁰² Nesefi, *İtimad fî İtikad*, 385.

kalbini şüphelerden arındırma noktasında herhangi bir çabaya girmemiştir. Dolayısıyla bunları yapan kimse Allah'ın rızasına ve sevabına nail olmuş olur. Ancak bu şekilde kişiye imanı fayda verebilir.¹⁰³

Sâbûni, imanı tasdik olarak görmekte olup taklide sıcak bakmamaktadır. Kendisi, mukallidin imanını, bir dağ başında büyüyen ve evrenin yaratılışı ile onu yaratan hakkında asla düşünmediği halde bundan haberdar edilmesi üzerine tasdik eden kimsenin imanını mukallid olarak saymakta, buna karşın bir İslam beldesinde yaşayıp rabbinin eserlerini müşahede eden ve yücelten kimse taklit değil tahkik mertebesindedir.¹⁰⁴

Mütekellimlerin bir kısmı ise imanın sübutu için delillere dayalı bir itikadın olması gerektiğini düşünmektedir. Mâturîdi ve Rustuğfâni bu görüşe muhalefet etmişlerdir. Onlar, imanı her türlü meselede olsa dahi aklî delillere dayandırmanın şart olmadığını bununla beraber Peygamberin sözünün doğruluğunu tasdik etmek, mucizelerini kabul etmek, Allah'ın vahdaniyetine inanmanın gerekli olduğunu, zaten bütün bunların aklî delil olarak yeterli olabileceğini ileri sürmüşlerdir. Aynı şekilde Ebû Abdullah el-Hâlîmi ve Ehli Hâdiste bu görüşe sahiptir. Ayrıca aralarında Ebû Mansur bin Eyüp'ün de bulunduğu Ehli Hadisten bazıları da sadece icmali olarak tastikin iman için yeterli olduğunu savunmuşlardır. Buna göre itikadın sahih olmasında Kur'an ve Sünnet naslarının olması yeterlidir. Çünkü her biri delil niteliğindedir.¹⁰⁵

Şeyhzâde'nin konuyla ilgili aktarımlarına baktığımız zaman ise Mâturîdîler de aslında Eş'arîler gibi istidlale önem vermiş olmalarına karşın bunu şart olarak ortaya koşmadığını görmekteyiz. Bu konuda Eş'arîler'in Mâturîdîlerden biraz daha katı olduklarını ve iman için marifeti şart koştuklarını söyleyebiliriz. Bununla birlikte iki mezhepte imanın kuvvetli olması konusunda delillerin aranması noktasında görüş beyan etmektedir.¹⁰⁶ Nitekim bir mü'minin inanç esaslarını ilim ve istidlalle temellendirmesi, onun imanının mukallidin imanından daha üstün olduğunu ifadesidir. Bu bağlamda Eş'arîler'in imanın muhafazası için daha katı bir tutum içerisinde olduklarını, bunun dinin doğru yaşanması adına daha sağlam bir metod olduğunu söylemek mümkündür.

¹⁰³ Ebu'l Muîn Meymun bin Muhammed en- Neseî, *Tabsîrâtu'l-Edille fi Usulu'd- Din* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993), 1/39-40.

¹⁰⁴ Sâbûni, *Kitâbu'l-Bidâye*, 154-155.

¹⁰⁵ Neseî, *Tabsîrâtu'l-Edille*, 1/42.

¹⁰⁶ Şeyhzâde, *Nazmu'l-Ferâid*, 41-42.

2.2.4. İman Mahluk Mudur Değil Midir?

İman fiilinin yaratılmış olup olmaması hakkında ki görüş farklılıkları aslında iman fiilinin veyahut hidayetin insana ait bir fiil mi yoksa Allah'a ait bir fiil mi olduğu üzerinden şekillenmektedir. İmanın insana ait bir fiil olması durumunda onun mahluk olması gerekir. Zira sonradan meydana gelen varlığın fiilinin de sonradan ortaya çıkması gerekir. Bununla birlikte iman, Allah'ın insanlara ilahi bir fiili olarak telakki edilirse, imanın ezeli olup mahluk olmadığına hükmedilir. Çünkü Allah'ın fiillerinde sonradanlık olamaz.¹⁰⁷

Konu hakkında İmam Eş'arî, imanı iki çeşit olarak addetmiştir. Bunlardan ilki Allah'ın imanı olup ezeldir. Diğeri ise yaratılmışların imanıdır ki o da mahluktur. Eş'arî bu şekilde Allah'ın imanı ile insanların imanını ikiye ayırmaktadır.¹⁰⁸İbni Asâkir mensubu bulunduğu Eş'arî ekolünde iman meselesiyle ilgili biri Allah'a diğeri insanlara nispetle mutavassıt bir yol takip edildiğini dile getirirken bunun en bariz örneğini İmam Bakıllâni' de görmekteyiz.

Bakıllâni imanı kadim ve hâdis olarak ikiye ayırmaktadır. Ona göre kadim olan iman Allah'a aittir. Çünkü Allah kendisini mü'min olarak vasıflandırmıştır. *Bu durum "Allah kendisinden başka hiçbir ilah olmadığına şahitlik etti"*¹⁰⁹ ayeti üzere ezelde kendini tasdik etmesi demektir. Ayrıca "*el- mü'min*" ismi, imanın Allah'a ait bir fiil olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda iman, Allah'ın kadim kelamıyla kendi birliğine dair verdiği haberi tasdik etmesi demektir ki Allah'ın tasdik etmesi sonradan yaratılmış olamaz.

Bakıllâni hâdis olan imanı ise yaratılmışların imanı şeklinde tanımlamaktadır. Çünkü Allah onların kalplerinde bu imanı yaratmıştır. "*Allah size imanı sevdirdi ve onu kalbinize bir zinet kıldı*"¹¹⁰ ayeti gereğince kulun imanı kulun sıfatını oluşturmaktadır. Dolayısıyla Bakıllâni, mahlûkun sıfatının da mahluk olduğunu beyan ederek mezhebinin ikili bakış açısını yansıtmaktadır.¹¹¹ Buna göre İmam Bakıllâni¹¹² ve

¹⁰⁷ Ebu'l Kasım el-Hâkim *es-Semerkandi, Sevâdu'l Âzam Tercemesi* (İstanbul: Yasin Yayınevi, 2012), 62.

¹⁰⁸İbn 'Asâkir, Ebû'l-Kâsım Ali b. el-Hasen, *Tebyinu Kizbi'l-Mufteri fî-mâ Nusibe ile 'l-İmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1983), 151.

¹⁰⁹ Âl-i İmran 3/18.

¹¹⁰Hucûrat 49/7.

¹¹¹ Bakıllâni, *el- İnsaf*, 51.

¹¹² Bakıllâni, *el- İnsaf*, 51.

Mâturîdîler'den Pezdevi¹¹³ve Ali el Kari¹¹⁴gibi bilginler imanın yaratılmış olmadığı görüşüne sahiptirler.

İmam Ebû Hanîfe hakkında ise iki farklı görüş bulunmaktadır. Pezdevi Nuh b. Meryem'den naklettiği bilgiye göre Ebû Hanîfe, İmanın yaratılmış olduğunu benimseyen kimsenin Kur'an'ın' da yaratılmış olduğunu benimsemiş olur şeklindeki ifadesidir.¹¹⁵ Buna göre Pezdevi Ebû Hanîfe'nin İmanın mahluk olmadığını görüşünü savunduğunu dile getirmektedir. Diğer bir rivayette ise İbn-i Hümmam, Ebû Hanîfe'nin "el-Vasiyyet" risalesinde "*İnsanın bütün amelleri ikrar ve marifeti ile mahluktur*" şeklindeki ifadesine yer vermektedir.¹¹⁶Ayrıca el-Bâberti'nin Şerhu'l Vasiyye isimli eserin' de Ebû Hanîfe'nin imanın mahluk olduğuna dair ifadelerini nakletmesi,¹¹⁷ve Beyazîzâde el Fıkhü'l Ekber de hem iman hem de küfrün insanın kendi eylemi olduğunu, imanında dâhil olmak üzere her şeyin mahluk olduğunu naklettiği eseri,¹¹⁸ Ebû Hanîfe'nin imanı mahluk kabul ettiğiyle alakalı görüşleri destekler niteliktedir.

İmanın mahluk olup olmaması meselesi her ne kadar Eş'arîler ile Mâturîdîler arasında dile gelmiş bir durum gibi gözükse de temelinde bu mevzu Mâturîdîler içerisinde münakaşa edilmiştir. Binaenaleyh Ebû Azbe, iki mezhebin görüş farklılıklarını açıkladığı kendi eserinde imanın yaratılmış olup olmadığı tartışmasını ekseriyetle Mâturîdîlerin kendi içerisinde yaptığı münakaşalardan saymaktadır. Zira ona göre bu mesele Mâturîdîlerce kulun fiilinin mahluk kabul edilmesinin sonucu olarak bir problem teşkil etmektedir.¹¹⁹

İmanın mahlukiyeti konusunda Hanefî ekole mensup mâverâunnehir âlimleri, Buhara Hanefîleri ve Semerkand Hanefîlere olarak ikiye ayrılmışlardır. Buhara Hanefîleri Ebû Hanîfe'nin görüşünü esas alarak imanın yaratılmasını Allah'ın kelam sıfatına benzetmektedirler. Dolayısıyla onlara göre Kur'an'ın yaratılmasını ifade etmek ne kadar yanlış ise imanın mahluk olduğunu söylemekte o kadar yanlıştır. Nitekim imanın ezeliğini kabul eden bu âlimler, iman mahluk kabul edildiği takdirde "*Lâ İlâhe*

¹¹³ Pezdevi, *Usulu-d-Din*, 158.

¹¹⁴Kemâleddin Ahmed Beyazîzâde, *İşâretü'l Meram*, 1. Bs (Beyrût: Dâru'l Kütübü'l-İlmiyye, 2007), 219.

¹¹⁵ Pezdevi, *Usulu-d Din*, 158.

¹¹⁶ Kemal bin Hummam el Hanefî, *el Müsâyera fi İlmi Kelam*, 1. Bs (Mısır: Dâru'l- Kütübü'l Mülkiyye, 193.

¹¹⁷Bâberti, Şerhu Vasiyye, 96.

¹¹⁸ Beyazîzâde, *İşâretü'l Meram*, 219.

¹¹⁹ Ebû Uzbe, *er-Ravzatü'l- Behiyye*, 71.

İllallah” ifadesinin’ de mahluk olacağı kaygısıyla İman meselesini de Allah’ın Kelam sıfatı gibi değerlendirmektedirler. Zira ayeti kerimede “*Allah, hak ve adaleti ayakta tutarak, kendinden başka tanrı olmadığını bildirdi; melekler ve ilim sahipleri de bunu ikrar ettiler. (Evet) O’ndan başka tanrı yoktur; O mutlak güç ve hikmet sahibidir.*” buyrulması, imanın mahluk olmadığının bir delilidir. Çünkü Lâ İlâhe İllallah diyen kimse Allah’ın sözünü ifade etmiş olur. Nitekim imanın mahluk olduğunu kabul eden kimse imanına şehadeti sağlayan bu kelimeleri mahluk kabul etmiş olur. Buna göre Allah’ın kelamının yaratılmamış ve ezeli olduğu düşünüldüğünde böyle bir şey mümkün değildir denmiştir.¹²⁰

Buharalı Mâtûrîdîler imanın yaratılmasını Allah’ın hidayetine ve tevfikine vermektedirler. Bu sıfatlar fiili sıfatları olduklarından dolayı ezeli kabul edilmektedirler. Bu bağlamda imanında ezeli olduğu düşüncesine sahip olmuşlardır. Semerkand Hanefileri ise duruma daha çok insan fiilleri mesabesinden bakarak imanın mahluk olduğunu söylemektedirler. Bu konuda net bir tavır çizerek imanın yaratılmış olduğunu kabul eden Semerkandlı Hanefiler, imanın hidayet ve tevfik manasında kullanılmasını da kabul etmemektedirler. Zira onlar imanı Allah’ın ezeli sıfatlarına değil’ de doğrudan insanlara nispet etmektedirler.¹²¹

İmam Mâtûrîdî, imanın yaratılmış olduğunu delillendirirken onu bilinen bir şey olarak görmektedir. Ona göre imanı bilmemek diye bir şey olamaz. Zira kişinin imanla emredilmesi, terkinin yasaklanması, iman edene mükâfat etmeyene ise mücazatın verilecek olması imanın kulun fiili olduğuna karine teşkil etmektedir. İmanın yaratıldığına delil olarak Mâtûrîdî bazı ayetleri zikretmektedir. Örneğin “*Allah, her şeyin yaratıcıdır.*”¹²²ve “*Sizi ve yaptığınız şeyleri Allah yaratmıştır.*”¹²³şeklinde ayetleri delil getirmektedir.

Mâtûrîdî’ye göre iman eğer ezelden beri var olsaydı aklen ve naklen imkânsız olurdu. Zira kişinin ezelde mevcut olmadığı halde imanının kendi fiili olması mümkün değildir. Aynı şekilde iman Allah’ın fiili olsaydı herkes zorunlu olarak mü’min olurdu.

¹²⁰ el-Hanefî, *El Müsâyera fi İlmi Kelam*, 191.

¹²¹ Bâberti, *Şerhu Vasîyye*, 96.

¹²² En’am 6/102.

¹²³ Saffat 37/96.

Dolayısıyla imanı insanın kendi fiili olarak kabul eden Mâturîdi imanının mahluk olduğunu savunmaktadır.¹²⁴

Mâturîdi, insanın imanının yerini kalp olduğunu açıkladıktan sonra Allah'ın onu kalbinde yarattığını dile getirmiştir. Nitekim ayet'i kerîme'de “*Allah size imanı sevdirmiş ve onu gönüllerinize güzel göstermiştir.*”¹²⁵ ifadesinin imanın kalpte olduğuna ve onun fiilinin bulunduğuna işaret etmektedir. Mâturîdi bu şekilde yaratılmış olmayan bir şeyin kalpte bulunmasının akıl ve mantıktan uzak olduğunu ifade etmektedir.¹²⁶

Sonuç olarak İmanın yaratılma problemi Kur'an'ın yaratılması meselesinden beri tartışılmış. Eş'arîler ve Buhara Hanefileri, imanı Allah'ın ezeli sözü kabul edip yaratılmadığını kabul etmişlerdir. Sonra ki Eş'arî'ye mensup olanlar ise Allah'a nispet edilen ezeli iman ile kullara nispet edilen mahluk olan iman fiilini birleştirip daha uzlaşmacı bir yol izlemişlerdir. Semerkand Hanefileri olarak isimlendirdiğimiz Mâturîdi ekolüne mensup kelamcılarca ise iman fiili Allah'ın değil, insanın fiili olduğunu dolayısıyla mahluk olduğu görüşünü sahiplenmişlerdir.

Ne var ki Şeyhzâde bu noktada kendi görüşünü beyan etmeyip mezhepler arasında ki fikirleri nakletmekle yetinmiştir.¹²⁷ Nihayetinde bu mesele, mezheplerin kendi belirgin çizgileri olmasından ziyade kendi ekolleri içerisinde farklı görüşlerin mündemiç olduğu bir mesele olmuştur. İncelendiği zaman her iki mezhebinde kendi içerisinde öne sürmüş olduğu delillerin mantıki ve uygun olduğunu müşahede etmekteyiz. Konu itibarıyla iki mezhepte Allah'ın sıfat ve fiillerinin kadim, insan fiillerinin ise mahluk olduğunda ittifak hâlinindedir.

Bize göre asıl tartışma, imanın kimin fiili meselesi olduğundan ve imanın bir tarafı Allah ile bağlantılıyken diğer tarafı insan sorumluluğunda olması hasebiyle her iki mezhepte kendi zaviyesinden doğru bir yargıya vardığı sonucuna ulaşılabilir. Zira tek bir hakikat olmasına rağmen pek çok doğru olabilmektedir.

2.2.5. İmanda İstisna

¹²⁴ Mâturîdi, *et-Tevhîd*, 385.

¹²⁵ Hucûrat 49/7.

¹²⁶ Mâturîdi, *et-Tevhîd*, 387.

¹²⁷ Şeyhzâde, *Nazmu'l-Ferâid*, 44.

İmanda istisna konusu Eş'arîler ve Mâturîdîler arasında fer'i bir ihtilaf sayılmaktadır. Eş'arîler imanda istisnanın yapılması gerektiğini savunurken Mâturîdîler yapılmaması gerektiğini ifade ederler. Bu bağlamda Eş'arîler içinde bazı farklı görüşte olanlar bulunsa da Mâturîdîler açısından bu konuda ittifak mevcuttur. Bu ihtilafın cevabı ise ileride geleceği şekliyle imanın şu anda mı yoksa son nefeste mi muteber olduğu sorusuyla doğru orantılı olarak şekillenmiştir. Çünkü imanda istisna konusu, imanın sıhhat şartıyla ilgili bir mevzu değil, kişinin Allah indinde ki hali ile alakalı bir mevzudur. Dolayısıyla Eş'arîler'e göre şu an da mümin olan bir kimsenin son nefeste ki durumu üzerinde ki endişesine binaen imanda istisnayı savunmuşlardır.¹²⁸ Dolayısıyla bu mesele iki mezhep arasındaki farklı bakış açısından kaynaklanan yorum farklılıklarını meydana getirmiştir. Her ne kadar Mâturîdilik ve Eş'arîlik arasında farklı bir bakış açısı olduğunu söylesek de bu konu Eş'arîlik içerisinde de farklı görüşler mevcuttur.

Bağdâdi eserinde Ashabu'l-Hâdis'in imanı tasdik olarak görenlerin bu meselede ihtilaf yaşadıklarını ifade etmektedir. Buna binaen Ebû Sehl Muammed b. Süleyman es-Sulûki ve İbn Fûrek, imanda istisnanın mevcûdiyetine kabul ederken Eş'arî gelenek içerisinde ki Ebû Abdillâh b. Mücâhid, Bakıllâni, Ebû İshak el-İsferâyîni gibi kimseler imanda istisna olamayacağını söylemişlerdir.

Ehli Hadis'ten imanı taat olarak görenler ise bu meselede muvafat görüşünü ortaya çıkarmışlardır. Bu görüşe göre bir kimsenin Allah'a imanı ile Allah katında mü'min olması farklı şeylerdir. İmanda istisna bir kimsenin Allah indinde ki durumuna göre yapılabilir. İmanın konusunda istisna yapılamaz denmiştir.¹²⁹

Bakıllâni, kişinin geçmiş ve şimdiki zamanda kişinin gerçekten mü'min olduğunu söylemesi caiz olduğunu ancak gelecekte ki bir durumda "*İnşallah mü'minim.*" ifadesini kullanabileceğini söyler. İmanda istisna geçmiş ve şimdi ki halde kullanımının caiz olmadığı görüşündedir. Bunu şu ayeti kerime ile delillendirmektedir; "*Allah izin verirse demeden hiçbir şey için "şu işi yarın*

¹²⁸ Muhammed bin el Hasan bin Furek, *Mücerredü'l Makâlat*, 1. Bs (Kâhire: Mektebetu-s Sigâfetu-d Dîniyye, 2005), 165. Neseî, *Kitâbü't- Temhid*, 152.

¹²⁹ Bağdâdi, *Usulu'd-Din*, s.202.

yapacağım” deme! Unuttuğun taktirde rabbini an ve “umarım rabbim bana, doğru en yakın yolu gösterir” de.”¹³⁰

Eş'arî imamlarından Cüveyni, imanda istisna konusunda Mâturîdîler'e benzer bir görüş sunmaktadır. Ona, kendi mezhebinde imanda istisnayı kabul ettiklerini ve bu konu hakkında ne düşündüğü sorulduğunda kendisi, imanın şimdiki halde kesin olarak varlığına işaret etmiş bundan şüphe duyulamayacağını söylemiştir. O, imanda istisnayı kabul edenlerin temel amacı son nefeste iman üzere ölümün belirli olmadığından dolayı taktirini Allah'ın meşiyetine bırakmaları olduğunu söylemektedir.¹³¹

Hanefî Mâturîdi kesim ise imanın yakınlık ifade ettiğini, kişinin içerisinde tasdik bulunan iman ile ancak tam bir şekilde iman sahibi olabileceğini ifade ederken, tereddüt barındıran bir inanç anlayışını kabul etmemektedir.¹³² Bu konuda İmam Mâturîdi, asıl olan şeyin, imanın kesinlik içermesiyle ilişkili olduğunu ifade eder. Çünkü tamamı bulunursa tam bir iman oluşturacak olan bir kavramda istisna yapılırsa o kavram oluşmuş olmaz. Mâturîdi buna örnek olarak, “*Allahtan başka tanrının bulunmadığına tanıklık ederim inşaallah*” ya da “*Muhammed Allah'ın Rasulüdür inşaallah*” ifadesini göstermiştir. Ahiretin vukusu, meleklerle, Peygamberlere ve kitaplara imanı dile getirmek de aynı durumda olduğundan bahsetmektedir.¹³³

Nureddin es Sâbûni, kendisinde tasdik ve ikrarın bulunduğu kimseyi hakiki mü'min olarak tanımlamakta, bu sebeple imanda istisna kullanılmasının yanlış olduğunu savunmaktadır.¹³⁴

Sâbûni ile aynı düşüncede olan Nesefî, Ehli Sünnete göre kişi eğer imanlıysa hiçbir şüphe duymadan “*Ben gerçekten müminim*” diyerek imanında ikrarda bulunur. Hâdis Ehline göre ise bu kimse “*Ben Allah'ı Teâla dilerse mü'mini*” demelidir. Nesefî, istisna yapmanın yanlış olduğunu, boşanma, evlilik gibi bütün sözleşmeleri ortadan kaldırdığı gibi iman akdini de ortadan kaldırdığını, hatta kişinin “*Ben müminim inşaallah*” derse, İslam dininden çıkacağını dile getirir. Çünkü bu sözü imanda bir şüphe anlamına gelmektedir.¹³⁵

¹³⁰ Kehf, 18/23-24.

¹³¹ Cüveyni, *Kitâbu'l İrşad*, 308-309.

¹³² Taftazânî, *Şerhu'l Makâsîd*, 215. Bâberti, *Şerhu Vasiyye*, 68.

¹³³ Mâturîdi, *et-Tevhîd*, 388.

¹³⁴ Sâbûni, *Kitâbu'l-Bidâye*, 155.

¹³⁵ Nesefî, *Bahru'l Kelam*, 153-154.

Nesefî bu konuyu aynı zamanda kişinin son halde ki iman meselesi üzerinden anlatmaktadır. Ona göre, İmanın tasdik ve gerçek bir olay olduğu bilindiğinde bu durumun yokluğu veya zıtlığı, daha önce mevcut olmadığı anlaşılmaz. Buna örnek olarak ayakta duran daha sonra oturan kimse ile genç iken yaşlanan kimseyi örnek verilmiştir. Bu tarz misaller ile Eş'arîler'in ve ona tabi olan kişinin son durumu hakkındaki görüşlerinin yanlış olduğu anlaşılmaktadır. Yâni ömrü mü'min olarak geçen kimsenin sonunda da mü'min olduğu açığa çıkmaktadır. Nesefîye göre; eğer Eş'arîler gibi düşünülseydi ihtiyar, genç bir kimse ile hatta beşikte emzirilen bir bebek iken hatta annesinin karnında cenin iken ihtiyardır. Nesefî, böyle bir hükme varmanın inkâr olduğunu beyan etmektedir. Dolayısıyla imam Nesefî, “*Biz inşaallah müminiz*” sözlerinin yanlışlığını dile getirir. Çünkü bu aynı “*İnşallah ben gencim*” demesi, yine uzun boylu birisinin “*Ben inşaallah uzun boyluyum*” demesi kabilinden heyzean olduğunu ifade eder.¹³⁶

Şeyhzâde bu konu hakkında iki mezhebin görüşünü vermekle birlikte konunun son kısmında bunun furû sayılabilecek bir mevzu olduğunu dile getirmekte ve görüş beyan etmediği anlaşılrsa da¹³⁷ bu mana bizler tartışmanın lafzi bir boyutta kaldığını ve her iki mezhebinde kendi metodolojileri üzerinden vardıkları yargıların isabetli olduğunu dikkat çekmekte fayda sağlayacağı görüşündeyiz. Ayrıca Son nefeste iman ve imanın tasdik mi yoksa taat olarak mı anlaşıldığı meseleleri, özellikle Eş'arîler açısından değişen hükümlerin ortaya çıkmasına, konunun diğer konularla bağlantılı olduğunu ve müstakil bir hüviyetinin olmadığını bizlere göstermektedir. Binaenaleyh şu an itibariyle gerçek bir mü'min olduklarını ifade eden Mâturîdîler'in hakikate daha yakın olduklarını düşünmekteyiz. Nitekim insan, var olması itibariyle bir takım sorumluluk ve bilince sahip bir canlıdır. Dolayısıyla kişinin inancı kesin olmasaydı sorumluluğunda kendisine verilmemesi gerekirdi. Ayrıca şu an da ki imanımızı yok saymak veya şüpheye düşürmek, kişiyi ye'se ve kulluğun zayıflamasına sebebiyet vereceği de unutulmamalıdır. Son olarak Allah, hür iradeleri ile tercihte bulunabilme ve bunu uygulayabilme Kudretini verdiği insana, bunun karşılığında bazı sonuçlar imanın insan iradesi ile ilişkisini ortaya koyma noktasında dikkat çekici olduğunu vurgulamak isteriz.

2.2.6. İman ve İslam

¹³⁶ Nesefî, *Temhid*, s. 152-154.

¹³⁷ Şeyhzâde, *Nazmu'l-Ferâid*, 49.

Âlimler islam ile imanın aynı olup olmaması hakkında fikir yürütmüşlerdir. İmanın bütün iyilikler için kullanılan bir kavram olduğunu düşünenler arasında bazı farklı görüşler olsa da sonuçta her biri islam ve imanın aynı olduğu konusunda hemfikirdir. Bu kesim ‘İslamdan başka bir din arayan kimseden bulacağı hiçbir din kabul edilmeyecektir’¹³⁸ ayetini delil olarak almaktadır. Bu grubun içerisinde bazıları da yukarıda beyan ettiğimiz Hucurat suresi 14. ayet ile Cibril hadisini esas alarak islam ile imanın farklı şeyler olduğuna kanaat getirmektedir. İmanın tasdikten başka bir şey olmadığını savunan âlimler ise bu konuda ihtilafa düşmüşlerdir.¹³⁹ İman ve İslam kavramları kimi âlimlere göre aynı şeyi ifade ederken kimilerine göre ise farklı manalar taşımaktadır. Bu noktada Eş’arî ve Mâturîdi birbirinden farklı görüşlere sahiptir. Burada iki mezhebinde görüşü ve farklılıkları ele alınacaktır.

Eş’arîler’e göre her iman islam ancak her islam iman değildir.¹⁴⁰ Onlar, İslamın imandan daha genel bir kavram olduğunu ve aynı anlama gelmediklerini söylemektedir.¹⁴¹ Eş’arîler’e göre insanın Allah’a boyun eğdiği anlamına gelen itaatler islam’dır. İman ise islam’a ait hasletlerdendir.¹⁴² Bakıllâni, bir kimsenin tasdikleyici olup iman etmemesi muhal iken tasdik edipte taat göstermeyeninin durumunun muhal olmadığını beyan etmektedir. Bunun örneği her nebinin salih olup her salih kimsenin nebi olmaması gibidir. Bakıllâni bu görüşünü şu ayetle delil göstermektedir;

“Bedeviler, “iman ettik dediler.” Şunu söyle: “Henüz iman gönüllerinize yerleşmediğine göre sadece boyun eğdiniz. Bununla beraber Allah’a ve Rasulüne itaat ederseniz yaptığınız hiçbir şeyi boşa çıkarmaz; Allah çok bağışlayıcı çok esirgeyendir”¹⁴³ ayeti onlarda imanın bulunmadığını, yalnızca islamın mevcudiyenin göstergesidir. Aynı şekilde ‘Boyun eğmelerini sana bir iyilik yapmış gibi gösteriyorlar. Onlara şöyle de: “Teslim olmanızı bana yapılmış bir iyilik saymayın! Eğer dürüst olacaksanız, asıl Allah sizin için iman yolunu açarak o size lütufta bulunmuştur.”¹⁴⁴ ayeti Bakıllâni’ye göre islam ile imanın mugayir olduğunun delilidir. Aynı zamanda Cibril hadisi, Eş’arîler içerisinde imam ve İslam arasındaki farkı gösteren deliller arasında yer almaktadır. Buna göre Cebrail (as) dinî tebliğ için

¹³⁸ Âli İmran, 3/85.

¹³⁹ Mâturîdi, *et-Tevhîd*, 393-394.

¹⁴⁰ Bâcûri, *Tuhfetu'l Mürid*, 57.

¹⁴¹ Bakıllâni, *el- İnsaf*, 56.

¹⁴² Bakıllâni, *Temhîdu'l-evâil ve Telhisu'd- Delâi*, 1. Bs (Beyrût: Kütübü's- Sigâfiyye, 1987), 392.

¹⁴³ Hucûrat, 49/13.

¹⁴⁴ Hucûrat, 49/17.

Rasulullah'a (s.a.) iman ile islam'ı sorduğun da Peygamber efendimiz cevaben şöyle buyurur;

“*Cebraîl (a.s) “Bana imandan haber ver” dediği zaman iman” Allah’a, meleklerine, kitaplarına, öldükten sonra tekrar dirilmeye inanmak demektir” cevabını vermiştir. Bunun üzerine Cebraîl (as) İslam nedir? dedi, Rasul’u Ekrem de cevabında, İslam Allah’a ibadet etmen, şirk koşmaman, namazını kılman, zekatını vermen ve ramazan orucunu tutmandır olarak buyurdu.*”¹⁴⁵ Buna göre iman, Eş’arîler de hadiste geçen maddeleri tasdik etmek, İslam ise ameller konusunda edasını gerçekleştirmektir. Dolayısıyla Bakillâni, imanın mahallinin kalp, islamın yerinin ise sair azalar olduğu konusunda beyanda bulunur.¹⁴⁶ Binaenaleyh Eş’arîler, bu kavramların farklı manaları ifade ettiğini, tek bir noktada birleşemeyeceklerini, islamın imandan daha genel ve kapsayıcı olduğunu vurgulamışlardır.¹⁴⁷

Mâturidiler’e göre iman ve islam aynı mana olan müradif kelimelerdir.¹⁴⁸ Nitekim İman, Allah’ın rububiyetini ve birliğini kalpte tasdik etmek anlamındadır. İslam ise insanın kendini Allah’a teslim etmesiyle kalbindeki tasdiki dışarıya yansıtması demektir. Bu manada kişi, tastik ettiği ve dinî buyruklarını kabul ettiği varlığa kendisini teslim etmektedir. Dolayısıyla Mâturîdîler bu iki kavramı, aynı olan şeyin farklı açılardan tezahürü olarak addetmektedir. Binaenaleyh şu ayeti iman ve İslam kavramlarının aynı manaya geldiği noktasında delil göstermektedirler: “*Mûsa dedi ki: Ey kavmim! Eğer Allah’a inanıyorsanız ve O’na teslim olduysanız (müslimin) sadece O’na güvenip dayanın.*” Bu ayette kişileri mü’min yapan esaslar sayesinde kendileri için islam kelimesi kullanılması, iki kavramın tek manaya işareti olarak anlaşılmalıdır.¹⁴⁹

Ebû Hanîfe de bu konuda islam ve imanın aslında aynı olduğunu dile getirmekle beraber dil açısından kastedilen mana farklılıkların olabileceğini beyan eder.¹⁵⁰ Bu şu şekilde açıklanmaktadır; İslam bir dinin adı olarak bilindiği halde imanın böyle bir kullanımı yoktur. Bundan dolayı daru’l islam ve daru’l küfür denildiği halde daru’l

¹⁴⁵ Buhâri, İman, *Tecrid’i Sarih, Kâmil mîras tercemesi*, Ankara, 1987, c.1, s. 56.

¹⁴⁶ Bakillâni, *el- İnsaf*, 56.

¹⁴⁷ Bâcûri, *Tuhfetu’l Mürîd*, 57.

¹⁴⁸ Muhyiddin Muhammed bin Behâeddin, *Şerhu-l Fıkhu’l Ekber*, (Mektebetu-l Hakika, 2011) 388.

¹⁴⁹ el-Mâturîdî, *Te’vilâtu’l Kur’an*, 7: 98.

¹⁵⁰ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu’l-Ekber*, 57.

iman ve daru'l tekzib denmemiştir. ¹⁵¹ Bu ifadelerden hareketle her ikisi de nihai anlamda aynı noktada birleşmişlerdir. Bunun en açık göstergesi islam ile imandan biriyle nitelenebilen bir kimse, diğeriyle de nitelenebilmektedir. Dolayısıyla birisinin bulunmasıyla diğeri de mevcut olur. ¹⁵² Cenab'ı Hak “*Allah nezdinde hak din islam'dan ibarettir.*”¹⁵³ buyurmuştur. Diğeri bir ayette ise “*İslamdan başka din arayan kimseden bulacağı hiçbir din kabul edilmeyecektir.*”¹⁵⁴ şeklinde ifade edilmektedir. Bu takdirde;

- Bir kimse ya Allah katında makbul olan dini benimsemiş olmaktadır
- Veya tamamını değil de bir kısmını benimsemiş olabilmektedir.
- Yahut Allah'ın dininden başkasını benimsemiştir.
- Eğer ikinci ve üçüncü şıkların benimsenemeyeceği ortaya konarsa mü'min diye vasıflanacak kimsenin dinin tamamını benimsemiş olmanın gereği ortaya çıkmaktadır.

İslam ile imanın aynı olduğu Kur'an'ın kendisiyle de sabittir. Cenâb'ı Hak ayetinde: “*Allah'a ve bize indirilene, Mûsa ve İsa'ya verilenlerle rableri tarafından diğeri Peygamberlere verilenlere, hiçbirisi arasında fark gözetmeksizin iman ettik; biz sadece O'na teslim (müsluman) olduk' deyiniz*”¹⁵⁵ buyurmakta, mü'min olanları aynı zamanda islam kavramıyla nitelemektedir. Son olarak İslam mezhepleri bir kimsenin imandan çıkmasıyla islam dan da çıkacağı konusunda ittifak etmektedir. Bunun tam aksi de aynı hükümdedir.¹⁵⁶ Sâbûni bu konuda aynı görüşleri paylaşmakta olup iman ile islamın aynı şeyler olduğunu dile getirmektedir. ¹⁵⁷

Yukarıda yapmış olduğumuz açıklamalara ek olarak Müellif, iki mezhebin görüşlerine farklı kaynaklardan birçok örnekle izah etmiştir. O' Eş'arîlerce bu iki kavramın farklı manalar ifade ettiğini aktarmaktadır. Buna göre iman, tasdik manasında kalp ile ilişkili iken, İslam ise kişinin amellerini göstergesidir. Ancak yukarıda izah ettiğimiz üzere Eş'arîler de İslam, imanı içine alan bir yapıya sahiptir. Dolayısıyla iki mezhep açısından iman ve islamın birbirlerine çok yakın hatta bir olarak tanımlandığı

¹⁵¹ Taftazâni, *Şerhu'l Makâsıd*, 207-8.

¹⁵² Neseî, *İtimad fi İtikad*, 393-394.

¹⁵³ Âli İmran, 3/19.

¹⁵⁴ Âli İmran, 3/85.

¹⁵⁵ Bakara, 2/84.

¹⁵⁶ Mâturîdi, *et-Tevhîd*, 393-398.

¹⁵⁷ Sâbûni, *Kitabu'l Bidâye*, 157.

çıkarmında bulunabilmekteyiz. Onlar açısından fark sadece dilsel anlamda ortaya çıksa da bu iki kavramın bir kullanılmasını değiştirmez.¹⁵⁸ Sonuç olarak iki mezhep arasında asli bir ihtilafın yanı sıra sözgelimi bir ihtilaftan söz etmenin mümkün olduğunu söyleyebiliriz.

2.2.7. Saadet ve Şakavet Tebeddül Eder Mi?

Kişinin işlerinde ilahi manada hayır ve berekete nail olması anlamına gelen saadet kelimesinin zıttı ise şakavettir.¹⁵⁹ Saadet ve Şakavet konusunda iki mezhepte farklı görüşlere yer vermektedir. Öncelikli olarak iki mezhepte dünya hayatında iman ile ölen kimsenin said, küfür üzere ölen kimsenin şaki olması konusunda hemfikirdirler. Burada ki temel ayrım dünya iken kişinin ölmeden önceki durumunun değişip değişmediğiyle ilgilidir. Yani bir kimse hayatı boyunca iman ya da küfür üzere mi yaşayıp ölür? yoksa bu durum tebeddül eder mi?

Eş'arîler'e göre kişinin inanma durumunu açıklayan said ve şaki hiçbir zaman tebeddül etmemektedir. Bir kimse mü'min ise her zaman mü'min, kafir ise her zaman kafirdir. İmam Eş'arî¹⁶⁰, Lekâni¹⁶¹ gibi bilginler bu görüştedirler.

Eş'arîler meseleye Allah'ın ezeli ilmiyle olup bitecek her şeyi bilmesi ve kapsamı açısından bakmaktadırlar. Buna göre Allah'ın bir kimseyi mü'min olarak ezelde bilmesi ve yazmasıyla diğer bir kimseyi kâfir olarak bilmesi ve yazması, o kişilerin Allah'ın ezeli ilmi doğrultusunda hayatlarını son kısımlarında da o şekilde ahirete gitmelerini sağlayacaktır. Buna göre saadet ve şakavet ezelde belirlenmiş tebeddül etmeyen kurallardır. Örneğin mü'min bir kişi yaşamının bir kesiminde şakilerin yaptığı amelleri yapabilmektedir. Ancak ölmeden önce imanlı yani said insanın yaptığı amelleri yapmakta ve cennete girmektedir. Nihayetinde kişinin hakiki mü'min ya da kâfir olduğu Allah'ın ezeli yazgısı ile son nefeste ortaya çıkmaktadır. Nitekim meşhur Hadis'i-Şerifte "*Sizden birisi, cennetliklerin yaptığı işleri yapar ve kendisi ile cennet arasında sadece bir arşın mesafe kalır da sonra anne karnında yazılan hükmü öne geçer, cehennemliklerin yaptığı işleri yapar ve cehenneme girer. Yine sizden biri cehennemliklerin yaptığı işleri yapar ve kendisi ile cehennem arasında bir arşın mesafe kalır; sonra anne karnında yazılan yazının hükmü öne geçer ve o kişi*

¹⁵⁸ Şeyhâde, *Nazmu'l-Ferâid*, 44-45.

¹⁵⁹ el-İsfehânî, *Müfredât*, 410.

¹⁶⁰İbni Kemal Paşa, *Mesâilul İhtilaf*, 57.

¹⁶¹Bâcûri, *Tuhfetu'l Mürîd*, 115.

cennetliklerin yaptığı işleri yapmaya devam eder de cennete gider.” hadisi Eş’arîler tarafından delil gösterilmektedir.¹⁶²

Eş’arîler’e göre bu durum şunu gösteriyor ki Allah bir kimsenin saadetine annesinin karnında iken hükmederse o kimse gerçekten said olur, annesinin karnında iken Allah’ın şakavetle hükmettiği kimse ise gerçekten şaki olmaktadır. Eş’arîler de bu hadisi örnek alarak akıbetin sonda olduğuna işaret etmişlerdir.¹⁶³ Dolayısıyla Eş’arîler de kişinin inanç durumu son nefeste kendisinde yazılı olan durum doğrultusunda olmaktadır. Binaenaleyh kişi son nefesinde imanlı olarak yazılmış ise önceki hayatında küfür üzere yaşasa da imanlı kabul edilmektedir. Eş’arîler de ki temel belirleyici nokta kişinin tüm hayatını ahir zamandaki durumunun belirleyici olmasıdır.¹⁶⁴

Mâturîdiler ise saadet/iman ve şakavet/küfür vasıflarının tebedellül edebileceğini ifade etmektedirler.¹⁶⁵ Zira mü’min bir kimse hayatı içerisinde kâfir olması mümkün iken kâfir bir kimsenin de mümin olabilmesi mümkündür. Bir kimse kâfir iken Allah’ın gazabına müstahak iken, mü’min olduğunda değildir. Bu sebeple Allah’ı tasdik eden kimse ben gerçekten mü’minim demelidir. Nitekim ayeti kerime de *“Onlar gerçekten müminlerdir.”*¹⁶⁶ hitabı onların hallerinin sebatına işaret etmektedir.¹⁶⁷

Mâturîdiler, Kur’an da iman ve küfrün değişebileceğiyle alakalı ayetleri delil almaktadırlar. Mesela *“Kim inanmayı reddederse ameli kesinlikle boşa gider”*¹⁶⁸ ayetinde amellerin boşa gitmesinin ancak küfürle olabileceğine hükmedilmiştir. Bu ise daha önce mü’min olan kimsenin kâfir olacağı manasına gelmektedir. Dolayısıyla Mâturîdiler bu ayet üzerinden şimdiki durumun değerlendirildiği gibi gelecekte ki bir durumun da değerlendirilip değişebileceği anlamaktadır.¹⁶⁹ Binaenaleyh Mâturîdiler İblisin Allah’a ibadet ettiği zaman da Allah ve melekler katında mü’min olduğunu dile getirmektedirler. Aynı şekilde onlar, Ebû Bekir ve Ömer (ra) puta taptıkları dönemlerde kâfir olduklarını sonradan Müslümanlığa döndüklerini savunmaktadırlar. Aynı şekilde iman ve küfrün

¹⁶² İsa bin Abdulah bin Muhammed bin Mâni el Hamîri, *Kalâid fi Tahrîri’l Fevâid*, 1. bs (Evkâfi Diniyye, 2009), 257.

¹⁶³ Pezdevi, *Usulu-d Din*, 178.

¹⁶⁴ Nesefi, *İtimad fi İtikad*, 383.

¹⁶⁵ Ebû Uzbe, *er-Ravzatü’l- Behiyye fi ma beyne’l-Eşâire ve’l Mâturidiyye*, 8.

¹⁶⁶ Enfâl, 8/4.

¹⁶⁷ Nesefi, *İtimad fi İtikad*, 382.

¹⁶⁸ Mâide, 5/5.

¹⁶⁹ Pezdevi, *Usulu'd-Din*, 178.

tebeddülâtı olmasaydı, kimsede bir değişikliğin olmaması gerektiğini, bu durumda müşriklerle savaşmanın ve onları İslam'a çağırmanın anlamsız hale gelmiş olduğunu dile getirmektedirler.¹⁷⁰

Sübki, imam Eş'arî'nin bu konuda ki lafızlarının anlaşılır olmadığını söylemektedir. Çünkü İmam Eş'arî, Hz. Ömer'in Müslümanlığından önce puta taptığı zamanlarda kâfir olmadığına değil, ileride iman edeceği için Allah'ın gazap etmediğini açıklamaya çalışmıştır. Subki ise bu durumu bir kimsenin yakinen bildiği hizmetlisinin şu anda kendisine isyan etmesine rağmen ileride itaat edeceğini ve en yakın arkadaşı olacağını bildiği için ona kızmamasına benzetmektedir.¹⁷¹

Bize göre bu söylem, Eş'arîler tarafından tutarsız gözüken bir meselenin anlaşılabilir bir hâle büründürülmesi çabasıdır. Zira bir kimse ya kâfirdir ya da mü'min'dir. Allah'ın puta tapan kâfirin o zamanda mü'min kabul edip azap etmemesi temel bilgilerimizle çelişkili durmaktadır.

Eş'arîler tarafından kişinin doğmasından evvel kendisi hakkında verilen birçok hükmün olması ve bunların değiştirilememesi durumunun ifade edilmesi, kişiye çok dar bir alan bırakmakta hatta kişiyi mü'min ya da kâfir olma konusunda kısmi bir zorunluluğa itmektedir. Bu ise insanoğlunun dünyaya indirilmesine asıl sebep olan imtihan kavramını oldukça zora sokmaktadır.

Hasılı Eş'arîler'e göre kişinin mü'min ya da kâfir olması, onun son durumu itibarıyla olmaktadır. Mâturîdîler'e göre ise mü'min veya kâfir olmak şu an sabit olan vasıflar üzerinden olup kişinin şu an ki haline göre farklılık arz etmektedir. Bununla birlikte iki mezhebin ihtilafı asli değil lafzi olarak ele alınmaktadır. Zira Şeyhzâde Abdurrahim b. Ali eserinde, her iki tarafın görüşlerini söz konusu mezheplere mensup âlimlerin dilinden naklederken Eş'arîler ve Mâturîdîler'in saadet ve şekavet hakkındaki ihtilaflarının sözde kaldığını dile getirmektedir.¹⁷² Bu mana her iki mezhebe mensup âlimlerde aynı noktaya farklı açılardan bakmakta görüşlerini dile getirdiklerini ifade edebiliriz.

2.2.8. Ye's Hâlinde Tevbe ve İmanın Kabul Durumu

¹⁷⁰el-Hâkim es-Semerkandî, *Sevâdu'l-Âzam Tercemesi*, 223.

¹⁷¹Tâceddin Ebi Nasr Abdülvehhab b. Ali b. AbdulKâfi es-Sübki, *es-Seyfül-Meşhur fi Şerhi Akidet-i Ebi Mansur*, 1. bs thk, Mustafa Saim Bayram (İstanbul, 2000), 45.

¹⁷²Şeyhzâde, *Nazmu'l-Ferâid*, 47-48. Bâcûri, *Tuhfetu'l Mürid*, 117.

Yeis, “Yeise” fiilinden türemiş bir mastardır.¹⁷³ Zıddı reca olan bu kavram, kurtuluştan ümidi kesmek manasındadır.¹⁷⁴ Dini literatürde ise “*Kulun Allah’ın rahmet ve yardımından ümidini kesmesi*” olarak tarif edilmektedir.¹⁷⁵

Kelami açıdan bakıldığında ise ye’s kavramı etrafında üç meselenin şekillendiğini görmekteyiz. Bunlardan ilki Allah’ın rahmetinden ümidini kesenlerdir. Bu kimselerin durumu gerek Kur’an gerek hadislerde yasaklanmış bir durum olup, âlimlerce kişiyi küfre götürmeye sebep olmaktadır.¹⁷⁶ İkincisi ölüm zamanının gelmekte olduğu, hayattan ilişkisinin kesilmek üzere iken iman etmenin geçerli olmadığıdır. Çünkü böyle bir dönemde kişinin irade hürriyeti ortadan kalktığı, gayb alemiyle ilgili imani konuların hissettirildiği bir zamandır. Oysa tövbe ve iman iradi faaliyetlerdir. Üçüncüsü mesele ise kişinin son nefesinde imanının kabul edilmeyeceği gibi tövbesinin de kabul edilip edilmemesi mevzudur.¹⁷⁷ İki mezhep bu konuda ihtilaf edip farklı cevaplar vermişlerdir.

Eş’arîler, nasıl son nefeste iman kabul olmuyorsa aynı şekilde son nefeste tövbenin de kabul olmayacağı görüşündedirler.¹⁷⁸ Nitekim onlar, görüşlerini şu ayeti kerime ile delillendirmektedirler: “*Yoksa kötülükleri yapıp yapıp içlerinden birine ölüm gelip çattığında “Ben şimdi tövbe ettim” diyenlerle kafir olarak ölenler için kabul edilecek bir tövbe yoktur. Onlar için acı bir azab hazırlanmıştır.*”¹⁷⁹ Bir başka ayette ise; “*Azabımızı gördüklerinde artık inanmaları kendilerine fayda vermeyecektir.*”¹⁸⁰ buyruğu onların son nefeste tövbelerinin geçersizliğine delil olarak gösterilmiştir.¹⁸¹

Eş’arîler, “*Geri gönderilseler bile yine kendilerine yasaklanan şeylere döneceklerdir.*”¹⁸² ayetinin anlam itibariyle yapılan yanlışları bir daha yapmamayı içermektedir. Halbuki tövbe aynı şeyi tekrar işlememek olarak tanımlandırılmıştır.¹⁸³ Bu manada velev ki son anda ki tövbe kabul olsaydı gayb’a olan imanın bir manası kalmayacaktı. Zira “*Onlar gayba iman ederler, namazını kılarlar*” ayeti bizleri gayba

¹⁷³ el-İsfehânî, *el-Müfredât*, 892.

¹⁷⁴ Feyruzâbâdi, *el-Kâmus el-Muhit*, 2. bs. thk, (Beyrût: Müessesetü’r-Risale, 2005), 582.

¹⁷⁵ Mustafa Çağrıncı, “Yeis” (İstanbul: DİA, 2013), 43d: 397-398.

¹⁷⁶ Taftazânî, *Şerhu-l Akâidu'n-Neseftiyye*, 156.

¹⁷⁷ Topaloğlu- Çelebi, *Kelam Terimler Sözlüğü*, 372.

¹⁷⁸ Bâcurî, *Tuhfetul Mürîd*, 216.

¹⁷⁹ Nîsa, 4/18

¹⁸⁰ Mü’min, 40/85.

¹⁸¹ Fahreddin er- Râzi, *Metâlibu'l-Âliye min ’el İlmi İlâhi*, 1. bs, c. 10. (Beyrût: Dâru'l Kitâbu'l Arabî, 1987), 7.

¹⁸² En’am, 6/28.

¹⁸³ Bâcûri, *Tuhfetul Mürîd*, 216.

inanmakla sorumlu kılmaktadır. Ancak son nefesle birlikte gaybi olan alemde bazı şeyleri müşahede edilecektir. Dolayısıyla Eş'arîler, imanın artık gaybi bir mevzu değil şuhûdi bir mevzu olduğunu, bu sebeple tevbe'nin artık geçerliliğini yitirdiğini savunmaktadır.¹⁸⁴

Mâturîdîler iman'ı-ye'sin geçerli olmadığı konusunda Eş'arîlerle hemfikir olmakla beraber tevbe-i ye'sin geçerli olabileceğini savunmaktadır.¹⁸⁵

Mâturîdîler, Eş'arîler'in delil getirdikleri *"Allah'ın kabul edeceği tövbe, ancak bilmeden kötülük edip de sonra tez elden pişmanlık getirenlerin tövbesidir; işte Allah bunların tövbesini kabul eder, Allah her şeyi bilendir, hikmet sahibidir. Yoksa kötülükleri yapıp yapıp içlerinden birine ölüm gelip çattığında "Ben şimdi tövbe ettim" diyenlerle kafir olarak ölenler için kabul edilecek bir tövbe yoktur. Onlar için acı bir azap hazırlanmıştır."*¹⁸⁶ buyurulan bu ayetlerin onların dediği manada kullanılmadığına dikkat çekmişlerdir. Elmalılı, bu iki ayet arasında olan, yani bilerek günah işleyip tevbe etmeyen, aynı zamanda günahında ısrar eden kimsenin can çekişme noktasına gelip henüz ye's halinde bulunmayan kimsenin durumunun Allah'ın dilemesine bağlı olduğunu ifade etmektedir. Buna göre henüz ye's halinde bulunmayan kimsenin küfürden imana tövbesi geçerli iken ye's halinde bulunan ve can çekişen kimsenin imanı kabul olmadığı ittifak edilen bir meseledir. Zira kişinin iman ettikten sonra salih amel işleyeceği bir müddet bulunması gerekmektedir. Ancak günah işlemiş olan bir müminin son nefesteki tövbesi kabul olabilir. Çünkü *"Allah'ın rahmetinden ümidinizi kesmeyiniz"*¹⁸⁷ ayeti tövbenin kesin kabul edilmesini gerektirmemekle birlikte buna işaret etmektedir.¹⁸⁸

Kanaatimize göre Eş'arîler tövbenin şartlarına ve vaktinde yapılmasına riayet etmek üzere görüşlerini geliştirmişlerdir.¹⁸⁹ Mâturîdîler ise olaya yukarıda geçen ayet üzere rahmet nazarından bakıp, Allah'ın rahmetini kulların zor zamanlarında esirgemeyeceğini düşünmektedirler. Dolayısıyla Eş'arîler'in konuya Allah'ın kadir'i-mutlak olması nazarından baktıklarını, Mâturîdîler'in ise konuyu Allah'ın ilahi hikmet ve rahmeti çerçevesinden yorumladıklarını söylemek mümkündür.

¹⁸⁴ el-Kâri, *Dav'ul Meâli*, 107; Fahreddin er- Razi, *Metâlibul Âliye*, 10/7.

¹⁸⁵ el-Kâri, *Dav'ul Meâli*, 108.

¹⁸⁶ Nisa,4/17-18.

¹⁸⁷ Zümerâ,39/53.

¹⁸⁸ Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur'an Dili* (İstanbul: Zehra Veyn), 4/533. ??????

¹⁸⁹ Bâcûri, *Tuhfetu'l Mürîd*, 216.

2.2.9. İman İbreti Havatimiye Midir?

İmanın vakti konusunda ihtilaf eden Eş'arîler ve Mâturîdîler, kabul olan imanın zamanının şu an da mı yoksa son nefeste mi olduğu sualine farklı cevaplar vermektedir. İmanın vakti konusunda ki bu mesele kelam literatüründe daha çok “*muvâfat iman*” ve “*tencîzi iman*” olarak yer almaktadır. Buna göre “*muvâfat*” kelimesi “*Tam olmak, sözünü yerine getirmek*” manalarında vefa kökünden türemiş “*Sözünde durmak, birine hakkını tam ödemek; benzetmek*” anlamlarına gelmektedir.¹⁹⁰ Terim olarak ise Allah’ın ilmi ile kulun ölüm anında ki iman-küfür durumu hakkındaki ilişkiyi anlatmakta olan bu kavramı ilk olarak İbni Küllab el-Basari kullanmıştır.¹⁹¹ Kelam literatüründe ise bu durum Allah’ın ezeli ilmi doğrultusunda kişinin mü’min olarak irtihal edeceğini bilmesi “*muvâfat iman*” şeklinde ifade edilmektedir.¹⁹²

“Tenciz” kelimesi ise Arapçada “*necez*” kökünden gelmektedir. Bu mana kişinin bir şeyi yapma, ifâ etme, yerine getirme ve gerçekleştirmesini ifade etmektedir.¹⁹³ Kelamî olarak ise kişinin o anda ki imanını açıklamak için bu kelimedenden türetilmiş “*tencîzi iman*” bir kavramdır.

Kelam ekolleri arasında asıl imanın şimdiki iman mı yoksa son nefeste ki iman mı olduğu ihtilafı temelde bir kimsenin mü’min olmasıyla, Allah’ın o kimseyi mü’min sayması arasında ki durumun farklı görülmesiyle ilgilidir.¹⁹⁴

Eş'arîler bu konuda, kişide ki imanın ancak Allah’ın ezeli ilmi doğrultusunda belirli olduğunu, asıl hakikatin (*muvâfat iman*) Allah katında bilinebileceğini söylemektedirler.¹⁹⁵ Eş'arîler, konunun başında değindiğimiz üzere iman etme vasfını ikiye ayırmaktadırlar. Buna göre kişinin insanlar arasında ki inancıyla alakalı bilgisi ile Allah katındaki inancı arasında fark vardır. Nitekim Allah katında bu iman bilgisi kişinin hükmü, meşiyeti, iradesi, rızası, vaadi ve sevabıyla doğrudan ilişkiyken insanlar arasında ki iman bilgisi ise kişinin dış dünya da ki inancıyla alakalı hüküm verilmesi, yaşayışında ki muamelatını ortaya koymak ve ona karşı takınılacak tavırla ilişkilidir. Binaenaleyh asıl nimetlere elde edebilmek ve ahiret saadetine ulaşabilmek ancak Allah’ın bilgisi dahilindedir. Zira Allah’ın mü’min vasfıyla irtihal edeceğini

¹⁹⁰ el-İsfehânî, *Müfredât*, 878.

¹⁹¹ Topaloğlu- Çelebi, *Kelam Terimler Sözlüğü*, 250.

¹⁹² İbn Fûrek, *Mücerredul Makâlat*, 164.

¹⁹³ Serdar Mutçalı, *Mucemü'l Arabi'l Hadis* (İstanbul: Dağarcık, 2012), 892.

¹⁹⁴ Özgen, *Eş'ari ve Mâturidi Mezhepleri Arasındaki Görüş Farklılıkları*, 106.

¹⁹⁵ Bakıllâni, *el- İnsaf*, 24.

bildiği kişi, hayatını kâfir olarak sürdürse bile nihayetinde mü'min olarak irtihal edip ahiret nimetlerine mazhar olabilmektedir.¹⁹⁶ Bunun bir sonucu olarak daha önce anlatıldığı üzere Eş'arîler imanda istisnayı geçerli görmekte olup bunun sebebinin kişinin son nefesinde imanın sabit olacağını (muvâfatı iman) ancak bunun ne olacağını bilmedikleri için “*İnşallah mü'minim*” demesi gerektiğini ifade ederler.¹⁹⁷

Eş'arîler “*muwâfat'ı-ı-ıman*” için delil olarak “*Meleklerle, 'Adem'e secde edin' dediğimizde İblis dışındakiler derhâl secde ettiler; o direndi, büyüklendi ve kafirlerden oldu*”¹⁹⁸ ayetinde “Kane” fiilinin geçmiş zaman manasına geldiğinden, iblisin bu emir gelmeden önce de kâfir olduğuna karine teşkil ettiğini ifade etmişlerdir.¹⁹⁹ Bir başka ayette ise “*Allah izin verirse*” demeden hiçbir şey için, ‘*şu işi yarın yapacağım*’ deme...”²⁰⁰ ifadesinin insanın her fiilinin Allah'ın dilemesiyle alakalı olduğu, son nefeste imanında Allah'ın dilemesi ve rızasına doğrultusunda şekillendiği delil olarak gösterilmiştir.²⁰¹

Mâtürîdîler tastik ve ikrara sahip olan kimsenin şu anda kendisinde iman bulunduğunu, (tencîzi iman) Allah katında da mü'min olduğunu savunmaktadırlar.²⁰² Nitekim kişinin son nefeste kâfir olarak gitmesi dahilinde de bu kaide aynıdır. Bu durum Mâtürîdîler de tıpkı Allah'ın hayatta olan bir kimseyi, şu anda canlı bilmesi, ancak bir süre sonrada öleceğinin Allah'ın ezeli ilminde yazılı olmasına benzemektedir.

Mâtürîdîler'e göre Eş'arîler tarafından delil telakki edilen iblisin secde etmemesi mevzusunda geçen “Kane” den muradın geçmiş zaman anlamı taşıdığı değildir. Onun anlam itibariyle ‘Sare’ manası taşıdığını söyleyen Mâtürîdîler, dönüşlülük ve halden hâle geçiş anlamında kullanıldığını dile getirmektedir. Nitekim bu şekilde düşünüldüğünde ilk zamanda mü'min olarak vasıflanan iblisin kâfire dönüşmesi manasında kullanılmaktadır. Tıpkı Hz. Nuh'un oğlu hakkında “*boğulanlar oldu*” cümlesinde kullanılan “Kane” lafzında daha önce boğulmayan oğlunun daha sonra boğulması gibi bu durumun anlaşılması gibi İblisin de mevcut bulunan imanının küfre

¹⁹⁶ İbn Fûrek, *Mücerredü'l-Makalat*, 165.

¹⁹⁷ el-Hanefi, *El Müsâyera*, 194.

¹⁹⁸ Bakara, 2/34.

¹⁹⁹ Pezdevi, *Usulu-d Din*, 2005, 178.

²⁰⁰ “**Allah izin verirse**” demeden hiçbir şey için, “**Şu işi yarın yapacağım**” deme...**Unuttuğun takdirde rabbini an ve "Umarım rabbim bana, doğruya bundan daha yakın yolu gösterir"** de. Kehf, 18/23.

²⁰¹ el-Hanefi, *El Müsâyera*, 195.

²⁰² Nesefi, *İtimad fî İtikad*, 383.

dönüştüğü anlaşılmaktadır.²⁰³Binaenaleyh eğer İblis Allah'ın emrinden önce kâfir olsaydı Allah ona secde etmesini emretmezdi. Çünkü İblis melek olmazdı. Bu sebeple de kâfir olanın meleklerle bir arada olmaması gerekirdi. ²⁰⁴

Mâturîdî mezhebine mensup İmam Nesefî, imanın gerçek bir vakıa olduğu bilindiğini, imanın yokluğuyla değişmesi halinde daha önce var olmadığını anlaşılamamasına benzetmektedir. Örneğin ilk önce ayakta duran daha sonra oturan ile genç iken yaşlanan kimselerin ayakta durmadığı ve genç olmadığının düşünülmemesi gibi.

Nesefî, Eş'arîler gibi düşünüldüğü taktirde ömrü küfür ile sona eren kimsenin hayatı boyunca Allah ve Rasul'ünü tastik etse, mü'min olarak ibadetlerini yerine getirse bile kâfir olarak öleceğini, bu hükmün ise yanlış olduğunu beyan etmektedir. O, bu düşünceye göre yaşlı bir kimsenin gençken veya beşikte bebekken hatta anne karnında iken bile yaşlı olacağını, bu durumun ise gerçekle bağdaşmayan bir hüküm olduğunu dile getirmektedir.²⁰⁵

Hasılı Mâturîdîler'e göre mü'min ya da kâfir olmak şu an sabit olan vasıflardır. Kişinin şu anki haline göre farklılık göstermektedir. İleride kâfir olacağı Allah nazarında bilinen bir kimse şu an mü'min olduğu için Allah katında mü'min, ileride mü'min olacağı bilinen biri de şu anda kâfir olduğu için Allah katında kâfirdir.²⁰⁶ Sonuç olarak Eş'arîler'e göre kişinin mü'min ya da kâfir olması son durumu itibariyle olmakta iken Mâturîdîler bu vasıfların şu anda sabit olan vasıflar olarak ele almaktadır. Dolayısıyla şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki iki mezhepte meseleyi farklı noktalardan ele alsada sonuç itibariyle imanın önemine dikkat çekmişlerdir. Öyle ki Eş'arîler imanın son nefesine ithafta bulunarak, imanın o zamana kadar korunmasını dile getirmiştir. Mâturîdîler ise şu anda bulunan imanı son nefese kadar korumak için çabalamaya, vakti iman koruma doğrultusunda geçirmeye özendirilmektedir. Aslında iki mezhepte imanı muhafaza edebilme noktasında fikir beyan ettiklerini söyleyebiliriz. Tıpkı farklı pencerelerden aynı yere bakmak gibi.

2.2.10. Kafirlerle Farz ve Vacipleri Terk Ettiklerinden Dolayıp

Azap Olunur Mu?

²⁰³Sâbûni, *Kitabu'l Bidâye*, 156.

²⁰⁴es-Semerkandi, *Sevâdu'l-Âzam Tercemesi*, 225.

²⁰⁵ Nesefî, *Kitâbü't- Temhid li Kavâidi't- Tevhid*, 392.

²⁰⁶ es-Semerkandi, *Sevâdul Âzam Tercemesi*, 226.

Bu konuda ki temel ihtilaf, kâfirlerin Allah tarafından mükellef sayıldığı şey onların iman etmesi midir yoksa şer'i hükümlere muhatap olması mıdır? Her iki mezhebin kelam bilgileri farklı görüşler ortaya atmıştır.

Eş'arîler konuyla ilgili olarak kâfirlerin iman etmemelerinden dolayı azab görmelerinin haricinde şer'i hükümlerin yani farz ve vaciplerin terkinden dolayı' da azaba müstahak olacaklarını ifade etmektedir.²⁰⁷

Şeyhzâde Abdurrahim, Eş'arîler'in bu düşüncesinin eksik olduğunu nakletmektedir. Zira o, kâfirler için teklifin şer'i hükümler üzerinden esas alınması durumunda ayette zikri geçen namaz ifadesinin nakıs kalacağını ifade etmektedir. Ona göre tekliften kasıt farz ve vacipler olsaydı Allah ayetinde namazın yanında diğer zekat ve hac gibi farzların da ayette bulunması gerektiğini ifade etmektedir²⁰⁸

Mâturîdîler'de Taftazâni, konu hakkında Şerhu't-Telvihi isimli eserinde İmam Serahsi'nin görüşünü paylaşmaktadır. Buna göre Mâturîdîler, kâfîlerin küfrü doğrultusunda azap göreceklerini, farz veya vacibin terkinden dolayı bir azap ın olmadığını savunmaktadır. Öncelik ve sonralık sıralaması yapan Mâturidiler, kâfirlerin ilk önce iman ile muhatap olunduklarını, cezalar, muamelat ve ibadetlerin ise daha sonra elde edilen şeyler olduğunu ifade etmektedir.²⁰⁹

Mâturîdîler Eş'arîler'in yukarıda delil olarak gösterdiği ayeti te'vil etmekte, kâfirlerin aslında namaz kılmadıkları için değil, namazın farziyetine inanmadıkları için ateşe atıldıklarını söylemektedir. Bu açıdan bakıldığında namaz kavramı Mâturîdîler'de "Namazın farziyetine inanmak" şeklinde "itikad" manasında kullanılmaktadır.²¹⁰ Bu durumda Mâturîdîler, imanı edanın bir vücup şartı olarak görmekte, cünüp bir kimsenin tahir olmadan namaz kılamaması gibi bir kimsenin iman etmeden şer'i hükümlerle sorumlu tutulamayacağını söylemektedir. Dolayısıyla kâfirlerin farzları ve vacipleri terk sebebiyle değil, inanmadıkları için azaba müstahak olmaları gerekmektedir.

²⁰⁷el-Hamîri, *Kalâid fi Tahrîri'l Fevaid*, 316.

²⁰⁸ el-Hamîri, *Kalâid fi Tahrîri'l Fevâid*, 316.

²⁰⁹Saadettin Mesud bin Ömer Taftazâni, *Şerhu-t Telvihi ala-t Tavzihi*, 1. Bs (Beyrût: Dâru'l-Kütübü-l İlmiyye), 1/402.

²¹⁰ Şeyhzâde, *Nazmu'l-Ferâid*, 85. Ebû'l-Berekât 'Abdullâh b. Ahmed en-Nesefî, *Medâriku't-Tenzîl ve Haqâiku't-Te'vil*, (nşr. Mervân Muhammed eş-Şi'âr), c. IV (Beyrût: Dâru'n-Nefâ'is, 2005), 243.

Mâturîdîler, Rasulullah (sav) bir hadisinde “*Onları şehadet etmeye çağır. Eğer kabul ederlerse Allah’ın onlara 5 vakit namazı farz kıldığını öğret.*” emri buyurmasının sevaba nail olmak için yapıldığı söylemektedir. Kafirler nimet ehlinde sayılmadığından dolayı ibadetler onlardan sakittir. Mâturîdîler bu durumu doktorun ölüm halinde olan hastasına ilaç vermesinin faydalı olamayacağı gibi kâfirinde iman etmeden nimet ehlinde sayılamayacağına benzetmektedir.²¹¹ Hz. Peygamber Muaz bin Cebel’i Yemene vali tayin ettiği zaman “*Muaz, Yemenlileri Allahtan başka ibadete layık ilah olmadığını ve benimde Allah’ın Peygamberi olduğumu bilmeye ve tanımaya davet et. Eğer bu ikisini kabul ederlerse, onlara 5 vakit namazın farz kıldığını öğret*”²¹² ifade buyurması sarahaten gösteriyor ki ibadetle mükellefiyetin şartı imanla tezyin olunmasıdır. Dolayısıyla kâfirlerinde mükellef kılınmadığı bir konuda cezalandırılması uygun düşmemektedir.

Kanaatimizce Eş’arîler’in konuyu İmam Şâfi üzerinden fihri açıdan ele alması, kendilerinin Ehli Sünnet’i amme içerisinde metod olarak Selefiler’e daha yakın olmasının bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Bu noktada Eş’arîler meseleye daha çok ibadetin iman derecesinde ehemmiyete haiz olması açısından yaklaşmakta iken Mâturîdîler küfrün imana kalp olmaksızın ibadetle mükellef tutulamayacağı, onun kötülüklerin en büyük kaynağı olması ve azaba sebebiyeti vermesi çerçevesinden bakmaktadır.

2.2.11. Küfrü Af Aklen Caiz Mi?

Ehli Sünnet’in iki büyük mezhebi Eş’arîler ve Mâturidiler kâfirin küfrünün affedilemeyeceği noktasında ittifak halindedirler. Bu konuda pek çok delil bulunmaktadır. Zira Allah cc. “*İnkâr edip ayetlerimizi yalan sayanlara gelince, onlar cehennemlidir ve orada ebedi olarak kalacaklardır. Orası ne kötü bir sondur!*”²¹³ve “*Gerçekleri inkâr eden ve inkarcılığa saplanmış olarak ölenlere gelince, Allah’ın, meleklerin ve bütün insanların laneti onların üzerindedir! Onlar hep lanette kalacaklar, azapları hafifletilmeyecek ve yüzlerine bakılmayacak.*”²¹⁴ buyurması, küfrü affin imkânsız olduğunu gösteren delillerden kabul edilmektedir. Lakin buradaki ihtilaf varsayım olarak kâfirin küfrünün affedilmesinin aklen caiz olup olmamasıyla ilgilidir.

²¹¹ Taftazâni, *Şerhu-t Telvih*, 1/403.

²¹² Buhâri, Zekât, 1.

²¹³ Teğâbün, 64/10.

²¹⁴ Bakara, 2/161-162.

Bu konuda iki mezhepte küfrün aklen affedilip affedilmemesiyle alakalı olarak farklı görüşlerde bulunmuşlardır.

Eş'arîler, kâfirin küfrünün affedilmesinin nakil yoluyla caiz olmadığı söylemekle birlikte bu durumun aklen caiz olabileceği görüşündedirler.²¹⁵ Zira Allah, adaleti gereği dilerse kâfire cezasını verir cehenneme atar, dilerse rahmetinden dolayı affeder cennetine koyar.²¹⁶ Binaenaleyh Eş'arîler'e göre akıl, şirk ve küfre mutlak olarak ceza vermeyi gerektirmemektedir. Aynı şekilde onlara azap uygulamamak hikmete ters düşmemektedir. Aklen muti'ye ceza verilip şirk koşanı ise affetmek mümkündür.²¹⁷ Çünkü onun fiillerinde hikmet şart değildir. O, her şeyi iradesi ve adaleti doğrultusunda gerçekleştirmektedir. Örneğin Allah'ın ahirette masum olan çocuklara ceza vermesi, canlılardan bir kesiminin diğerlerinin hizmetine sunması, yaratılmışların bir kısmını nimetlendirirken diğer kısmını mahrum bırakması, bir kısım insanların kâfir olacağını bildiği halde onları yaratması gibi durumlar caizdir. Eş'arîler'e göre bütün bunlar hikmete uysun ya da uymasın, Allah'ın adaleti doğrultusunda gerçekleşen ilahi fiillerdir.

Eş'arîler'e göre kâfirlere verilen ceza Allah'ın adaletine göredir. Ancak mü'minlere verilen mükâfat onların hakketmeleriyle değil, Allah'ın lütfu gereği olacaktır. Allah isterse kendisine itaat eden mü'min bir kulu cehenneme gönderebileceği gibi isterse de kâfir birisini bağışlayıp cennete koyabilmektedir. Allah bunları yapmış olmakla herhangi bir ahlaksızlık veya zulüm yapmış olmamaktadır. Çünkü zulüm başkasının mülküne tecavüz etmektir. Oysa Allah kendi mülkünden dilediği gibi tasarrufta bulunmaktadır.²¹⁸

Eş'arîler, küfrü affin aklen mümkün olmasını şu ayetle delillendirmektedir. “*Şayet onlara azap edersen, şüphesiz onlar senin kullarıdır. Eğer onları affedersen, hiç kuşku yok ki sen hem izzet hem hikmet sahibisin.*”²¹⁹ Kadı Beyzâvi bu ayeti tefsir ederken Allah'ın mutlak anlamda mülküne sahip olduğunu ve itiraz edilemeyeceği, bu kimselerin azaba müstahak olduğunu ifade etmekle birlikte ayetin son kısmında Allah'ın her şeye kadir olduğunu, dilerse ödüllendirebileceği, dilerse

²¹⁵ Bâcûri, *Tuhfetu'l Mürid*, 206.

²¹⁶ İbn Fûrek, *Mücerredu'l Makâlat*, 168.

²¹⁷ Mestcizade Abdullah bin Osman bin Mûsa Efendi, *El Mesâlik Fi Hilâfîyyat Beyne'l-Mütekellimin Ve'l-Hükemâ* (Beyrût: Dâru's- Sadr),171.

²¹⁸ Eş'arî, *el-Luma*, 116-117.

²¹⁹ Mâide,5/118.

cezalandırabileceğini söylemektedir. Ayrıca devamında ne var ki adaleti gereği cezalandırdığı gibi lütfedip af da edebileceğini dile getirmektedir. Çünkü Hz. İsa'nın ayette “*Eğer onları affedersen*” şeklinde ki hitabı buna delalet etmektedir. Bu durum Eş'arîler de aklen küfrü af olduğuna delil teşkil etmektedir.²²⁰

Mâturîdîlere göre küfrün affedilmesi aklen caiz değildir.²²¹ Çünkü onlara göre akıl bir idrak aletidir. Bu sebeple akıl Allah'ın insanlar için vazettiği sevap veya azabı bilmeye yaramaktadır. Dolayısıyla aklın hüküm koyma yetkisi bulunmamakta ancak koyulan hükmü idrak edebilme potansiyeline sahip olmaktadır. Buna göre Allah eğer küfre sevap vermeyi, imana da ceza vermeyi dileyseydi akıl bunu kabul edebilirdi. Lakin Allah sabit olduğu üzere küfür için azabı tercih etmiştir. Bu sebeple akıl ancak konulan hükmü idrak edebileceğinden onlara göre küfrü af söz konusu olamaz. Binaenaleyh İmam Mâturîdî' de bu sebeple mü'minlerin ebediyen cehennemde kalmasını ve kâfirlerin ebediyen cennette kalmasını aklen imkanı görmektedir.²²² Bir diğer sebep ise, hikmet iyi olan ile kötü olanı ayrılmaktadır. Dolayısıyla kâfirler mü'minler gibi sayılmazlar çünkü denk değildirler. Nitekim “*Yoksa iman edip dünya ve ahirete yararlı işler yapanları yeryüzünde fesat çıkaranlarla bir mi tutacaktık? Yahut günah işlemekten sakınanları günaha batanlar gibi mi sayacaktık?*” ayeti, mü'min ile kâfirin denk olmadığının delili olarak gösterilmiştir. Diğer bir ayet “*Yoksa kötülüğe gömülüp kalanlar, hayatlarını ve ölümlerini, eşit olarak iman edip dünya ve ahiret için yararlı işler yapanların ki gibi mi yapacağımızı zannediyorlar? Hükümleri ne kadar yanlış!*” Mâturîdîlerce delil olarak gösterilmiştir. Bununla birlikte hiçbir zaman güzel olarak nitelenmeyen küfrün mutlak anlamda cezaya maruz kalması Allah'ın adaleti gereğidir. Hikmet küfrün affedilmesine rıza göstermemektedir.²²³

Nihayetinde iki mezhepte Allah'ın küfrü affetmeyeceği konusunda şer'i olarak hemfikirdir. Buradaki ihtilaf varsayım olarak aklen Allah kâfirin küfrünü kabul edip etmeyeceği meselesidir ki bu konuda Eş'arîler aklen affın caiz olduğu görüşüne sahipken Mâturîdîler aklen de affın caiz olamayacağını belirtmektedir. Bu farazi konudaki farklı cevapların en önemli kriterleri, fiillerdeki güzellik ve çirkinliğin akıl

²²⁰ Nasreddin Ebi'l Hayr Abdullah bin Ömer bin Muhammed eş- Şirâzi eş-Şâfi el- Beyzâvi, *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vil*, thk. Muhammed Abdurrahim el Mir'işli, c. 2 (Beyrût: Dâru İhyâu't-Turâsu'l-Arabi), 151.

²²¹ Neseî, *İtimad fî İtikad*, 422.

²²² İbni Kemal Paşa, *Mesâilu'l İhtilaf*, 59-63.

²²³ Neseî, *İtimad fî İtikad*, 422-423.

ile bilinip bilinmemesi ile ilahi fiillerin hikmetle muallel olup olmamasıyla ilgilidir. Buna göre ilahi fiilleri hikmetle muallel sayan Mâtûrîdîler, aklen kâfirin affedilmesini caiz görmezken, ilahi fiillerde Allah'ın mülkünde istediği şekilde tasavvurda bulunabileceğini düşünen Eş'arîler'e göre ise aklen kâfirin affedilmesi caiz görülmüştür.

Sonuç itibariyle konuya farklı açılardan bakılmasının altında yatan en temel sebep, Eş'arî ekolünün temel karakteristik özelliği olan Kadir'i Mutlak tanrı tasavvurudur. Öyle ki Eş'arîler, Allah'ın insanlar üzerindeki mutlak sorgulanamaz gücüne vurgu yapmaktadır. Mâtûrîdîler ise Allah'ın fiilleri üzerinde her zaman hikmetli ve adaletli davrandığını savunması, iki temel farklı yorumun ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.

2.3. NÜBÜVVET,

İslam anlayışının kapsamına baktığımız zaman üç başlık altında özetlemek mümkündür. Bunlar ilahiyat, nübüvvet ve ahirettir. Nübüvvet konusu ise İslam Kelamı içerisinde ana konuların başında gelmekte ve inanılması gereken esasların ikincisini teşkil etmektedir. Bu bağlamda İslam inancı, önem ve kıymetini nübüvvet temeli üzerinden kurmaktadır. Zira Allah cc. Peygamber göndermek suretiyle insanoğluna en büyük ihsanı buyurmuştur. Allah cc. İnsanlarla Peygamberleri aracılığıyla iletişim kurmuş ve mukaddes kelimelerini onlara aktarmıştır. Bu nedenle Allah ile insanlar arasında ki iletişimin yapı taşı olan Peygamberler, İslam anlayışımızda önemli bir konumda yer almaktadır.²²⁴

Hz. Peygamberin daru'l-bekaya irtihali sonrasında ise sonradan ortaya çıkan meseleler sebebiyle insanlar arasında fikri tartışmalar meydana gelmiştir. Bu çatışmalar sonraki zamanlarda nübüvvet alanına da tesir etmekte, mezhepler arasında farklı görüşlerin meydana gelmesine zemin hazırlamaktadır. Bizlerde burada konumuz olan Eş'arî ve Mâtûrîdî mezheplerinin nübüvvet meselesi üzerinden şekillenen fikrî farklılıklarını ele alacağız.

²²⁴ Mustafa Yüce, "Allah-Âlem-İnsan İlişkisi Bağlamında Nübüvvet Meselesi", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XIII/1 (2011): 37.

2.3.1. Peygamberler Ahirete İrtihalden Sonra Hakikaten Peygamber Midir Yoksa Hükümünde Midir?

Nebi ve Rasullerin vefatlarından sonra hakiki değil hükmi olarak nebi olduklarını dile getiren Eş'arîler'e göre Rasullerin risaleti öldükten sonra geçerli değildir.²²⁵ Çünkü onlar nübüvveti âraz olarak nitelendirmektedirler.²²⁶ Bunun sonucunda, bir şeyin hükmü o şeyin aslının varlığına bağlı olması kuralına bina ederler. Risalet makamının hükmü ise Peygamberle sabittir. Nitekim risaletin bağlamı olan teşri ve vahiy, nebi hayatta iken devam etmekle birlikte onun vefatından sonra kesilmektedir.²²⁷

Eş'arîler'in nübüvveti âraz olarak kabul etmeleri, onun sadece dünya için geçerli olduğu kabulüne götürmüştür. Bu sebeple ölümden sonra nebinin hakikiliği gitmiş hükmi olarak nebi olması kalmıştır.²²⁸ Buna örnek olarak kocasından ayrılan kadının beklediği iddetin nikah hükmünde olmasından dolayı nikah yerine geçmesi ve nikahın hükümlerine delalet etmesi gösterilebilir. Zira eşinden ayrıldığı halde beklediği iddet müddeti onun hükmen evli kabul edildiğini gösterir. Aynı şekilde abdestli bir şekilde namaz kılan kimsenin abdesti bozulması ardından abdest almaya gidip tekrar geldikten sonra devam etse o namaz kılınmış hükmündedir. Zira arada abdest için yapmış olduğu fiiller namazdan değildir. O arada hükmen namazda sayılması, onun namazını kaldığı yerden bitirmesine olanak sağlar. Eş'arîler'e göre nebinin vefatından sonraki nübüvveti buna benzemektedir.²²⁹

Mâturîdîler, Peygamberliğin hayatta olduğu gibi ölümünden sonra da süreceğini ve Peygamberler öldükten sonra Peygamber olarak kalacakları görüşündedirler. Zira onlar nübüvveti ruha verilmiş bir sıfat olarak görmektedirler. Ruhla beraber olan nübüvvet, bu sebeple dünyada olduğu gibi ahirette de buna haizdir. Dolayısıyla gerek vahyin inkıtaya uğraması gerek tebliğ vazifesinin yerine getirilememesi nübüvvette zarar vermemektedir.²³⁰

İsferâyîni Ehli Sünnet'in, Allah'ın, Rasulünü gönderip görevini yerine getirmesi bağlamında kabrinde Rasul, aynı zamanda mürsel olduğu görüşüne yer vermektedir. İsfehani bunu, bir kimsenin kendisine düşen fiili gerçekleştirilmemesine rağmen dünya

²²⁵ Ebû Uzbe, *er-Ravzatü'l- Behiyye*, 15.

²²⁶ Neseî, *Bahru'l Kelam*, 205.

²²⁷ Hamîri, *Kalâid fî Tahrîri'l Fevâid*, 278.

²²⁸ Şeyhzâde, *Nazmu'l-Ferâid*, 49.

²²⁹ Neseî, *Bahru'l Kelam*, 105.

²³⁰ Beyazîzâde, *İşaretü'l Meram*, 279.

da mü'min olması hasebiyle bu vasfı hakkettiğini, dolayısıyla kabirde de o kimsenin mü'min olarak isimlendirilmesi gerektiğine benzetmektedir. Bir başka örnek ise, şu an da yapmıyor olsa' da “terzi, “marangoz”, “boyacı” gibi işlerle uğraşanlar kimselerin bu isimlerle anılıyor olmalarıdır. Zira bu kimseler, mesleklerini şu an da yaptıkları için değil, geçmişte icra ettikleri için o isimlerle anılmaktadır.²³¹

Mâtürîdîler tarafından nebinin vefatından sonraki durumu, uyku halindeki yeme, içme ve başka şeylerle meşgul olma duruma benzetilir. Buna göre Peygamber görevini yapamadığı için Peygamberliği yok sayılamaz. Zira Peygamberliğin kabulü, bilfiil vazifenin yapılmasından dolayı değil, “*Sen benim Rasulüm ve nebimsin*” hitabı gereğince gerçekleşmektedir. Böylece Mâtürîdîler Allah'ın kelamı ezeli ve değişmez olması hasebiyle, nübüvvetinde değişmezliğinin göstergesi kabul etmişlerdir. Aynı şekilde Hz. Peygamber'e “*Ne zaman peygamber oldun?*” şeklinde sorulan bir soruya cevaben “*Adem su ve çamur arasındayken ben Peygamberdim*” buyurması, onun Peygamberlik vasfının çok önceden belli edilip eksilmediğini göstermektedir.²³²

Nesefî, nebilerin kabirde de olsa nebi olduğunu dile getirip eğer inkar edilmesi durumunda ona iman edip Müslüman olanın imanında sahih olmayacağını ifade etmektedir. Aynı şekilde Nesefî, ezanlarda söylenen “*Ben şehadet ederim ki, Muhammed Allah'ın Rasulüdür*” ifadesinin geniş bir zaman olduğunu, gerçekten Hz. Muhammed'in vefatı sonrası Rasul olması ortadan kalksaydı, şehadet ederken “Allah'ın Rasulüydü” şeklinde ifade edilmesi gerektiğini vurgulamaktadır.²³³

Pezdevî bu konu hakkında, Mu'tezile'nin Peygamberlerin gerçek itibarlarının kalmaması ve sahip olduklarını hükümlerin devam etmediği şeklinde düşündüklerini, bu yaklaşımın da Kerrâmiler tarafından Eş'arî'ye nispet edildiğini aktarmaktadır. Bununla birlikte Pezdevî, Eş'arîye yapılan bu nispetin yanlış olduğunu dile getirmektedir. Çünkü onun sadece hükümler hakkında düşüncesini öne sürdüğünü ve Peygamberliğin Peygamberde bir sıfat değil, hüküm olduğunu ayrıca ölünce bu hükmün ortadan kalkacağını söylediğini nakletmektedir. Eş'arî'nin kitaplarını araştırdığını belirten Pezdevî, onun Kerrâmilerin ifade ettiği tarzda bir düşünceye sahip olmadığını paylaşmaktadır. Nitekim Eş'arî imamlarından Bakıllânî'de bu dünyadan göçen Peygamberlerin nübüvvetinin ortadan kalktığını seçkin imamlara nispet edenlere

²³¹ İsferyâni, *et-Tabsir*, 115.

²³² Bakıllani, *el-İnsaf*, 60-61.

²³³ Nesefî, *Bahru'l Kelam*, 105.

karşı çıkmakta, onların bu dünya dan ayrılması sonrasında ki durumlarını uykuda ki durumlara benzetmektedir.²³⁴

Bu noktada vardığımız kanı ise, Mezhep imamı olan İmam Eş'arî'nin kendisinin bizzat Peygamberlerin ahirette hükmi Peygamber olarak nitelendirilmesi yorumunun olmayışı ve kendi mezhebi içerisinde yeterli derecede nakil bulamayışımız, bu görüşün kendisine nispetini zorlaştırmaktadır. Nitekim bu dünya da yaşamış ve ahirete irtihal etmiş olan bir nebilerin (as.) ümmeti olarak onlara gerçek manada iman etmekteyiz. İmam Eş'arî'nin Peygamberlerin ahirette ki durumlarının da hükmi Peygamber olduğu hakkında bir ifadesi var ise de nebilerin şu zamanda vazifelerini gerçekleştirmediklerini ifade etmek amacıyla olduğu kanaatini taşımaktayız.

2.3.2. Nübüvvetin Erkek Olması

Nübüvvetin erkek olması meselesi, nebi-rasul kavramlarına farklı anlamlar verilmesi, vahyin anlaşılma biçimi, tebliğ görevinin mahalli gibi alt başlıklara binaen iki mezhep arasında farklılıklar arz etmesine sebep olmuştur. Aynı zamanda günümüzde pek çok kimsenin kadınlardan Peygamber gönderilme meselesi hakkında soru sorması, hikmetini ve sebeplerini merak etmesi, ayrıca kadına verilen değer ve bakış açısı gibi güncel meselelere binaen incelenmesi gereken önemli bir konuyu teşkil etmektedir.

Eş'arîler'e göre nebinin erkek olması şart değildir. İmam Eş'arî, Kurtubi ve diğerleri bu görüşe sahiptirler.²³⁵ Mesele hakkına tartışmanın temel sebebini oluşturan şey "Nebi" ve "Rasul" ayırımına gidilmesidir. Buna göre Allah'tan vahiy gelen ve kendisine meleğin vahiy indirdiği kimseye "nebi" denirken, yeni bir dinle gelen veyahut kendisinden önceki dinin bazı hükümlerini nesheden kimseye de Rasul denmektedir.²³⁶

Beyzâvi ise benzer bir ifade ile Rasulün kendisine verilen şeriat ile insanları ona davet etmesi olarak tanımlarken, nebinin ise beni-israil'e gelen Mûsa ve İsa (as) gibi kendisinden önce gelenin şeriatını takrir için gönderildiğini ifade etmektedir²³⁷

²³⁴ Pezdevi, *Usulu-d Din*, 229.

²³⁵ el-Kâri, *Dav'ul Meâli*, 83.

²³⁶ Bağdâdî, *Usulu'd-Din*, 126.

²³⁷ Beyzâvi, *Envaru-t-Tenzil*, 75.

Eş'arı'ye nispetle İbni Fûrek, her rasulün nebi olabileceğini ancak her nebinin resul olamayacağını dile getirmektedir. O, Rasul kavramı, Allah'ın kullarına ibadet hükümlerini, vaad ve vaid, sevap ve azap gibi tebliğ edilecek şeyleri öğretmek için gönderdiği kişi olarak tarif eder.²³⁸ Binaenaleyh Eş'arıler, tebliğ vazifesiyle insanlara Allah'ın emrini öğretme vazifesinde olanların Rasul olduklarını, tebliğ faaliyetini yapamayıp vahiy alanların ise nebi olduklarını düşünmektedir. Zira tebliğ vazifesinin ifasının erkeklerce daha iyi yerine getirilebileceği düşünüldüğünden ihtilaf konusu olmamıştır.²³⁹ Bu görüşe göre ise Eş'ari ekol içinden “*Senden önce de sadece kendilerine vahyettiğimiz erkekler (Peygamberler) gönderdik*”²⁴⁰ ayetine binaen kadınlardan Rasul gönderilmediğini, ama nebi gönderildiğini anlaşılmaktadır.

Eş'arıler kadınlardan dört tanesinin nebi olduğunu ileri sürerek nebilerde erkek olma şartının bulunmadığını ifade ederler.²⁴¹ Nitekim onlar Meryem, Asiye, Sare ve Hacer'in hatta bazı görüşlere göre Hz. Havva'nın da²⁴² nebi olduklarını düşünmektedir.²⁴³ Onlar, bu fikirlerinin altında yatan şeylere gerekçe olarak, onların müşahede ve gayp alemi hakkında bilgi sahibi olabilmelerinin yanında ilahi hakikatlere vakıf olabilme yetisinin bulunmasını delil olarak göstermektedir. Eş'arıler, Kur'an'dan “*Biz Mûsa'nın annesine vahyettik*”²⁴⁴ ayetini kadınların Peygamberliğine delil kabul ederler. Nitekim kendisinin gayp aleminden vahye nimet olması onun nebi olmasını ifade etmektedir.²⁴⁵

İbn Hazm konuyla ilgili olarak birinci grubun kadınlardan Peygamber gönderilmesiyle ilgili görüşün batıl olduğunun dile getirildiğini, ikinci grubun kadınlardan Peygamber gönderilebileceğini savunmakta olduğunu, diğer grubun ise görüş aktarmadığını nakletmiştir. O, kadınların Peygamberliği konusunda asıl tartışmanın risalet değil nübüvvet üzerinden olduğunu söyleyip, bunu gidermek için “nebi” kavramının lugat anlamı olarak incelenmesi gerektiğini ifade etmektedir. Kendisi, bu kelimenin

²³⁸İbn Fûrek, *Mücerredu'l Makâlat*, 180.

²³⁹Sadrettin Ali bin Ali bin Muhammed bin ebi' İz el Hanefî, *Şerhu't Tahavi fi Akideti's-Selefiyye* (Riyad: İslami İrşad, Davet ve Vakıflar Bakanlığı, 1418), 117.

²⁴⁰Yusuf,12/109.

²⁴¹İbn Fûrek, *Mücerredu'l Makâlat*, 180.

²⁴²İbni Kemal Paşa, *Mesâilul İhtilaf*, 41.

²⁴³el-Kâri, *Dav'ul Meâli*, 83.

²⁴⁴Kasas,28/7.

²⁴⁵İbni Kemal Paşa, *Mesâilul İhtilaf*, 71-72.

“Bildirme” manasına geldiğini ve Allah’ın her kime gerçekleşmeden önceki bir olayı yahut emri vahyeder ise o kimsenin nebi olacağını söylemektedir.²⁴⁶

İbni Hazım aynı şekilde İshak Peygamberin annesine müjdelendiği ayette meleğin doğrudan hitabının ancak nebiler için geçerli olabileceğini dile getirmektedir. Ona göre aynı durum Meryem (as) içinde olmuştur. “*Biz ona Cebrail’i göndermiştik*”²⁴⁷ ayeti Cebrail’in ancak Peygamberlere gönderileceğini, dolayısıyla onunda bir Peygamber olduğunu işaret etmektedir. Yine Meryem suresinde “*İşte bunlar kendilerine nimet verdiğimiz nebilerdendir.*” ayeti, kadınlardan nebilerin olduğuna diğer bir delil olarak gösterilmektedir.²⁴⁸

Mâturîdîler nebilerin erkek olmasını şart koşmuşlardır. Çünkü onlar tebliğin gerçekleştirilmesinde kadının bu manada eksik kaldığını düşünmektedir. ²⁴⁹ Mâturîdîler’den Ali el-Kâri erkekliğin şart olmasının yanında hür olmak ve yalancı olmamayı da eklemiştir. Zira kölelik bir eksiklik, yalan ise kişilerin ona uymasında bir mânidir.²⁵⁰

Pezdevi, Rasulü tarif ederken; kendisinin şeriatı olan, Allah’ın ona Cebrail’i gönderdiği, kavmini islam’a çağıran, onlara ilahi hükümleri öğreten kimse olarak nitelendirir. Nebi ise Allah’ın ona Cebrail’i göndermediği, kendisine ait şeriatı olmayan ancak Allah’ın insanlara tebliğ etmek için ilham verdiği veya bir Rasulün söylemesiyle onun nebi olduğunu ve insanlara tebliğ etmesi gerektiğini Allah’ın bildirdiği kimsedir.²⁵¹ Nitekim bu açıklamaya göre nebinin Rasul gibi tebliğ yapma vazifesine işaret edilmekte olup bunu yerine getirmekte noksanlık gösterecek olan kadınların nebi olamayacağı anlaşılmaktadır.

Nebinin ancak erkek olabileceğini, erkekliğin nübüvvetin şartı olduğunu kabul eden Mâturîdîler bu görüşünü akli ve naklî delillere dayandırmaktadırlar. Buna göre nübüvvetin kadın olmasını eksiklik sıfatı olarak gören Mâturîdîler “*Senden önce de ancak kendilerine vahyettiğimiz birtakım erkekleri Peygamber gönderdik.*”²⁵² Eğer

²⁴⁶İbn Hazm ez-Zâhiri el-Endülisi, *el-Fasl fi’l Milel ve’l Ehva ve’n-Nahl* (Mektebetü’s-Salam el-Âlemiyye), 5/12.

²⁴⁷ Meryem, 19/17.

²⁴⁸ İbn Hazm el-Endülisi, *el-Fasl*, 5: 13.

²⁴⁹ Nesefi, *İtimad fî İtikad*, 256.

²⁵⁰ el-Kâri, *Dav’ul Meâli*, 83.

²⁵¹ Pezdevi, *Usulu-d Din*, 229.

²⁵² Enbiya, 21/7.

bilmiyorsanız ilim sahiplerine sorun.” ayetini delil olarak gösteriler. Zira Mâturîdîler, risalet davetinin yayılması, toplumları imana çağırarak için insanlar arasına karışmayı gerektirir. Oysa kadınlarda asıl olan gizlenmektir. Nitekim Kur’an’ı Kerimde kadınların evde kalması emredilmiştir.²⁵³ Bu ise risaletin tebliğine engel bir durum teşkil etmektedir.²⁵⁴ “Senden öncede şehir halkı içinden seçip kendilerine vahyettiğimiz erkeklerden başkasını Peygamber göndermedik”²⁵⁵ ayetide Kurtûbiye göre “O bizim için sadece bir beşerdir” diyen Mekkelî müşriklere karşı onun beşerden daha yüce bir kişi olduğunu dile getirmiştir. Ayrıca rical kelimesini erkek manasında âdemoğlu olarak kullanan Kurtubi, daha önceki nebilerinden âdemoğullarından olduğunu aktarmıştır.²⁵⁶

Vahiy bağlamında konuyu ele aldığımızda İmam Mâturîdî vahiy nübüvvet vahyi, işaret vahyi, ilham vahyi ve gizlilik vahyi olmak üzere dörde ayırmıştır. Mâturîdî, nübüvvet vahyi için Allah’ın elçilerine melek göndermesiyle vahyetmesini misal vermektedir. İşaret vahyine örnek olarak Zekeriya’nın (as) kavmiyle konuştuğunu ifade eden ayeti göstermektedir. İlham vahyi ise Allah’ın Mûsa’nın annesine veya bal arısına vahyettiğini bildiren ayetlerdir. Cin ve şeytanların birbirine fısıldadıkları ayetleri de gizlilik vahyi olarak değerlendirmektedir. Mâturîdî, Hz. Mûsa’nın annesine gelen vahyin aynı şekilde Hz. Meryem’in durumunun Peygambere gelen vahiy cinsinden olabileceğini mümkün görmekle beraber bunu risalet manasına gelmediğini, böyle bir vazife olmadan da vahiy alabileceğini dile getirmektedir.²⁵⁷

Mâturîdîler akli olarak kadınların nebi olabilmesini imkâsız bulmaktadır. Zira onların belli günlerdeki hastalık halleri tahir olmalarına mânidir. Bu ise bayanlara vahyin inmesine engel bir durum teşkil etmektedir. Dolayısıyla İslam dinin davet boyutunun nübüvvet yüklenmesi hasebiyle bu görevi ancak erkeklerin yapabileceği dile getirilmiştir.

Kanaatimizce nübüvvetin getirdiği şartları ile tebliğ vazifesinin zor ve ağır şartları taşıması, insanlarla iç içe olmayı gerektirmesi gibi durumların olması, aynı zamanda

²⁵³Evlerinizde oturun ve daha önce cahiliye döneminde olduğu gibi açılıp saçılmayın, namazı güzelce kılın, zekâtı verin, Allah’a ve rasulüne itaat edin. Ey peygamber ailesi! Allahın istediği, sizden kirliliği gidermek ve sizi tertemiz kılmaktan ibarettir. (Ahzâb,33/33.)

²⁵⁴el-Kâri, *Dav’ul Meâli*, 83.

²⁵⁵Yusuf,12/109.

²⁵⁶Ebi Abdillah Muhammed bin Ahmed bin ebi Bekr el Kurtûbi, *el-Cami li Ahkamil Kuran*, 1. bs, c. 14 (Beyrût: Müessesetü’r-Risâle, 2006), 178.

²⁵⁷Hülya Alper, *İmam Maturidi’de Akıl-Vahiy İlişkisi*, 4. bs (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 100-101.

güçlük ve sıkıntılar karşısında kadınların erkeklere göre daha narin ve zayıf olması da dikkate alındığında Mâturîdîler'in daha anlaşılır olduğu göze çarpmakta, onların görüşlerinin daha doğru olduğu kanaatini uyandırmaktadır. Şu da var ki nübüvvetin erkek olması konusu Eş'arî ve Maturîdi mezheplerinde klasik kitaplarda nerdeyse bahsedilmeyen bir konu olmasında rağmen iki mezhep arasındaki farklılıkları konu edinen müelliflerce işlenmiş bir başlıktır. Bununla birlikte İbni Kemal²⁵⁸ tarafından nebi ve Rasul ayrımı lafzi bir ihtilaf olarak ele almış ancak iki mezhep arasında kadınların nebiliği ile alakalı hakiki bir ihtilafın bulunmadığını bizlere aktarmıştır.

2.4. SIFATLAR

“*VSF*” kökünden gelen bu kelime bir şeyin hilyeti, dış özellikleri ve nitelikleri anlamında kullanılmaktadır. Bu kelime ister “*sıfat*” olsun ister “*vasıf*” olsun aynı anlamlara gelmektedir.²⁵⁹ Ne var ki terim anlamı itibariyle bu sözcüklerin ifade ettiği manalar kelimciler tarafından farklı açıklanabilmektedir. Nitekim kimi kelimciler göre “*sıfat*” “*Nitelenende bulunan ya da ona ait olan şeydir*”²⁶⁰, “*vasıf*” ise *fail ile kaim olan*” diye ifade edilmektedir. Yani sıfat, nitelenen zatta bulunan gerçek özellikler iken vasıf ise hem gerçek hem de gerçek olmayan özellikler için istimal edilmektedir. Örneğin ilim sahibi olan bir kimse için âlim derken, ilim sahibi olmayan bir kimse için âlim demek aynı şeyler değildir. Birisi kendisinde var olan ilimle onu nitelemek iken diğeri kendisinde var olmayan bir şey ile onu nitelemek anlamına gelmektedir. Bu manada Allah âlimdir dediğimiz zaman, O’nu gerçek bir ilimle nitelemiş oluruz ki bu onun sıfatı olmaktadır.²⁶¹

Lugat ve terim anlamlarını ifade etmiş olduğumuz sıfat kavramı konusunda kelim âlimleri, Allah’ın birtakım sıfatlarla muttasıf olduğu noktasında hemfikirdir. Bununla birlikte İslam âleminde hicri ikinci asırdan başlayarak, bu sıfatların mahiyeti, zat

²⁵⁸İbni Kemal Paşa, *Mesâilul İhtilaf*, 72-73.

²⁵⁹el-İsfehânî, *el-Müfredât*, 873.

²⁶⁰Bakıllâni, *Temhid*, 244.

²⁶¹Hasan Hüseyin Tunçbilek, “*Allah’ın Sıfatlarının Mâhiyeti Problemi*”, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, VII/1 (2001): 64.

üzerine zait olup olmaması gibi Allah'ın mahiyetiyle ilgili konular hakkında ciddi sorunlar meydana gelmiştir. Bu meseleler hakkında oluşan farklı fikirler pek çok sorunu da beraberinde getirmiştir. Bizlerde bu konuda ki görüş ayrılıklarını iki mezhep üzerinden incelemeye çalışacağız.

2.4.1.Vucûbun Mevcûdiyyeti ve Zat Üzerine Zait Olup Olmaması

Dinî bir terim olarak vucub kavramı, Allah'ın zihin dışında gerçekliğinin bulunması ve varlığının zorunlu varlık yani vacibu'l-vücut olmasını ifade etmektedir. Onun varlığı zatının gereği (vucub) yani kendindedir. Allah dışında ki varlıkların mevcudiyeti ise kendileri dışından, yani haricendir.²⁶²

Zorunlu varlık kendi içerisinde üç sınıfta incelenmiştir. 1. Vacip: Varlığı zatının gereği olan, varlığı başka şeye muhtaç olmayan. 2. Mümkün: Varlığı ve yokluğu zatından kaynaklanmayan, her ikisine de eşit olan. 3. Mümteni: Yokluğu zatının gereği olan ve varlığı düşünilemeyen şey. Buna göre Allah'u-Teâla zatı itibari ile zorunlu olan, başkasının müdahalesi bulunmayan ve yokluğu tahayyül edilemeyen varlıktır. Bilanihaye zaman ve mekân içinde bir an olsun yokluğu düşünülememektedir.²⁶³

Köken itibariyle v-c-d den türeyen “*vücut*” kavramı, “*yok iken var olmak, bir şeyi bulmak, zengin olmak*” manalarına gelmektedir.²⁶⁴ Bu açıdan vücut sıfatı Allah'ın varlığının zorunlu olması ve onun varlığına denk hiçbir şeyin bulunmaması anlamında gelmektedir.²⁶⁵ Vücut kavramının tarifi noktasında kimileri onun zihinde canlandırılması apaçık bir durum olmasından dolayı tanımının yapılamayacağı da söylenmekle birlikte²⁶⁶ zaman içerisinde ise kelamcılar tarafından sıfat-ı nefsiyye, sıfat-ı selbiyye, sıfat-ı meâni, sıfat-ı maneviyye ve sıfat-ı haliyye tarzında farklı kategorilere ayrılmıştır. Vücutu Allah'ın zatı ile aynı gören Mâturîdîler, onu sıfatı maneviyye kısmına dahil ederken, vücutun zatına zait olduğunu iddia eden Eş'arîler, onu sıfat-ı-meani görmüşlerdir. Bununla birlikte Allah'ın zorunlu varlık olması, vücutun selbi sıfatlara dahil edilmesinin münasipliğini göstermektedir. Zira bu kavram, vâcibu'l-vücut olan Allah'ın zorunluluğuna delil olmakta, mümkün varlıklar

²⁶² el-İsfehânî, *Müfredât*, 854. Yusuf Şevki Yavuz, “*VÜCUD*” (İstanbul, 2013), c.4. 136-37.

²⁶³ Şeyhzâde, *Nazmu'l-Ferâid*, 3.

²⁶⁴ Ebu'l Fazl Cemalüddin Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-Arab* (Beyrût: Dâru's-Sadîr, 2010), 3: 445.

²⁶⁵ Yılmaz, *Kavram Atlası Kelam / II*, 107.

²⁶⁶ Seyyid Şerîf Ali bin Muhammed el Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c.2 (Beyrût: Dâru'l Kütübü'l İlmiyye, 1998), 76.

ile arasında ki farklı ortaya çıkarmaktadır. Bu nedenle tek zorunlu varlık olan Allah'ın yokluğu da imkânsız olarak nitelenmektedir.²⁶⁷

İslam ekollerine göre inancımızın asıllarından olan Allah'ın varlığına inanmak noktası tüm itikadi mezhepler onun varlığı anlamında ki “vücut” sıfatını kabul etmektedirler. Buna karşın onun Allah'ın zatıyla olan ilişkisi noktasında iki mezhep farklı açıklamalarda bulunmuşlardır.

Eş'arîler'e göre, vücut (varlık) sıfatı Allah'ın zatından ayrı olup itibaridir. Aynı şekilde onun zatına zait olduğunu söylemektedir.²⁶⁸ Nitekim Eş'arîler, vücudun Allah'ın zatı üzerine zait olmasına kavramların ayrı olması üzerinden delil getirmektedir. Buna göre bu iki kavram birbirinden ayrı şeylerdir. Örneğin varlık kavramının tek olmasına rağmen mahiyetin muhtelif olması bu ikisinin farklı olduğuna delalet etmektedir. Örneğin ağaç, at veya insan varlıkları tek olmasına rağmen üçü de birbirinden farklı mahiyetlere sahiptir. Dolayısıyla varlık ve mahiyetin ayrı olarak tasavvur edilebilmesi, onların ayrı şeyler olduğuna işarettir. Aynı şekilde Anka'nın zatı olmasına rağmen kendisinin bulunmaması, zat ile vücudun ayrı olmasına delildir. Çünkü bu ikisi farklı olmasaydı ayrı olarak zikredilemezdi. Konuyla alakalı başka bir delil ise bir şeyin mahiyetinin varlığı hakkında delillendirme yapılırken, mahiyetin bizâtihi kendisi için böyle bir delillendirme yapılmamaktadır. Örneğin cinlerin varlığına dair delil getirilirken onların mahiyetiyle ilgili böyle bir ihtiyaç hissedilmemektedir. Bu ise Eş'arîler'e göre vücut ile mahiyetin ayrılığına işarettir.²⁶⁹

Eş'arîler'e göre vücut, mahiyete zait olup zatı iktiza ettiği gibi aynı zamanda hariçte varlığı bulunmayan bir emri itibaridir. Nitekim vücudun hariçte varlığı bulunması durumunda ya mümkün ya da vacip olur. Eğer vücub mümkün olursa muhtaç olur. Bu durumda vücubun mümkünlüğü ortaya çıkar ki imkansızdır. Eğer vücub hariçte varlığı vacip olsa teselsül meydana gelmektedir. Bu ise uygun bir görüş değildir. Binaenaleyh zorunlu varlığın kendi mahiyetinin aynısı olması da mümkün değildir. Zira vücub, mahiyetle vücut arasında bir nispet olarak kabul görmektedir. Dolayısıyla Eş'arîler'de vücub emri itibari sayılmaktadır.²⁷⁰

²⁶⁷ Bâcûri, *Tuhfetü'l Mürid*, 64; Yavuz, “VÜCUD”, 136-137.

²⁶⁸ Abdurrahman bin Ahmed el İci, *el Mevâkıf fî İlmi Kelam* (Beyrût: Âlemü'l-Kütüb), 50-51; Beyazızâde, *İşaretü'l Meram*, 78.

²⁶⁹ Taftazâni, *Şerhu'l Makasid*, 4/31-33

²⁷⁰ Cürcâni, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/112-114.

Mâtûrîdîler'e göre ise vücud, zata zait değil onun aynısı olup vücudun zat üzerine tahakkuku zarûridir.²⁷¹ İmam Eş'arî²⁷², Fahrettin Râzi²⁷³ gibi âlimler de bu görüşü paylaşmaktadır. Konuyla ilgili Mâtûrîdîler'in görüşlerinden önce İmam Eş'arî'nin kendilerinden ayrıldığı bir noktaya temas edecek olursak; İmam Eş'arî, varlığın (vücut) zatına zait değil, aynısı kabul etmektedir. Aynı şekilde kendisi her ne kadar vücud ile mevcudu aynı kabul ediyor gözükse de âlimler onun bu görüşünün hakiki mana değil, lafzi anlamda söylendiğini ifade etmektedirler. Buna göre onun ifadesi aslında, varlığın hariçte vücud bulmaması anlamında emri itibaridir.²⁷⁴ Nitekim zat ve vücudu birbirinden ayırmayan Eş'arî'ye göre varlık da mahiyet üzerine itibardan ibarettir.²⁷⁵

Mâtûrîdîler, vücut ile mevcudu birbirinin aynısı olarak görmektedir. Onlara göre vücudun harici olarak varlığı sabittir.²⁷⁶ Çünkü bedihi olarak bilinen zorunlu varlığın (vücub) hakikati aynı olarak bilinmektedir. Dolayısıyla Mâtûrîdîler'e göre vücuba nispet caiz değildir.²⁷⁷

Mâtûrîdîler, vücudun mahiyet ile olan ilişkisine de açıklık getirmektedirler. Onlar, vücut ile mahiyetin aynı olmasını şu şekilde açıklamaktadır. Vücut, mahiyete ihtiyaç duymadığı takdirde onun sıfatı olamaz. Eğer ihtiyaç duyarsa, vücudun kendisi mümkün varlık olmaktadır. Bu ise bir müessire ihtiyaç duymayı gerektirmektedir. Eğer müessir olan şey mahiyetin dışında bir şey ise, varlığın başka bir vacip tarafından gerçekleştiği anlamına gelmektedir ki bu muhaldir. Ancak bu müessir olan şey mahiyetse, zorunlu varlığın (vücub) kendisi tarafından tahakkuk ettirildiğinin göstergesidir. Dolayısıyla zorunlu varlığın mahiyeti vücudundan ayrı olmamaktadır.²⁷⁸

Binaenaleyh, vücut sıfatı zat üzere zait olsaydı, zat vücuda sahip olmadan önce de bir vücut gerekirdi. Bu durum zatın kendisinde iki kere var olmayı gerektirirdi. Çünkü kendisinde ziyade olan şey zaten vardır. Nitekim ikinci vücudun birincisi ile aynı olması durumunda bir şeyin kendisinden önce varlığı gibi muhal bir hal ortaya

²⁷¹ Beyazızâde, *İşâretü'l Meram*, 77.

²⁷² el-İci, *el-Mevâkıfî İlmi Kelam*, 48.

²⁷³ Fahreddin Muhammed bin Ömer el Hatip er -Râzi, *Muhassal* (Mısır: Mektebetu-l Külliyyati-l Ezheriyye), 67.

²⁷⁴ Bâcûri, *Tuhfetu'l Mürîd*, 63-64.

²⁷⁵ Özgen, *Eş'ari ve Mâturidi Mezhepleri Arasındaki Görüş Farklılıkları*, 274.

²⁷⁶ Taftazni, *Şerhu-l Akâidun Neseîyye*, 75.

²⁷⁷ Beyazızâde, *İşâretü'l Meram*, 77.

²⁷⁸ er-Râzi, *Muhassal*, 67.

çıkılmaktadır. İlk varlık ikincisinden başka bir şey olup mahiyet ile kaim ise, onun mahiyet ile kaim olmasından evvel mahiyete ait üçüncü bir vücudun olmasını gerekli kıları. Bu ise teselsülü meydana getirmektedir.²⁷⁹ Bununla birlikte vücudu zatın aynı kabul eden Mâturîdîler vücut kavramını aslında sıfat olarak düşünmemektedirler. Çünkü sıfat, isim üzerinde zait bir manaya işaret eden şeydir. Mâturîdîler, vücut kavramını zat üzerine yeni bir mana koymak için değil yalnızca kelime olarak vasıflamak için kullanılabileceğini düşünmektedir. Onlara göre Allah'ın vücut ile sıfatlanması tıpkı "semi" ve "basir" sıfatlarıyla vasıflanmasına benzemektedir. Buna göre Allah "semi" olduğu için işitmeyele vasıflandığı gibi mevcut olduğu içinde vücut ile vasıflanmaktadır.²⁸⁰

Temelde vücut sıfatının lügat bakımından zat ve kevn hakkında kullanıldığı gözükmektedir. Buna göre vücudun zat ile aynı olduğunu kabul eden Mâturîdîler, vücut kavramının zat manasında olduğuna itibar ettikleri anlaşılmaktadır. Vucudun zata zait bir sıfat olduğunu kabul eden Eş'arîler ise vücut kavramının kevn manasında anlamışlardır.

Eserin müellifi ise konu hakkında Mâturîdî ağırlıklı görüşlere yer vererek vücudun, zorunlu varlığın zatıyla kaim ve aynı olduğunu ifade etmektedir. Ona göre bir şeyin vücudu demek, mahiyetinin aynısı demektir.²⁸¹ Sonuç olarak iki ana mezhep arasında ki ihtilafın lügat açısından farklı anlaşılmasına binaen gelişen durumlar olduğu ortaya çıkmaktadır. Bunun sonucu olarak Eş'arî'ler, vücûbun zatının vücudunu gerektirdiğini, vücudun zattan ayrı olduğunu, ona zait ve itibari görürken Mâturîdîler ise vücudun vücubun zatına tahakkük ettiğini, ona zait olmayıp hariçte varlığının olduğunu dile getirmektedirler. Dolayısıyla bu meselenin mahallinin lafzi bir tartışma olduğu ortaya çıkmaktadır.

2.4.2 Beka Vucudu Müstemir Midir Yoksa Vucud Üzerine Zâit

Midir?

Sözlük anlamına göre "*Bir şeyin ilk hâli üzerinde sebat etmesi, varlığını devam ettirmesi*" manalarına gelen *beka* kavramı بقى fiilinden türemekte olup yok olma

²⁷⁹ el-Îci, *el Mevâkıf fi İlmi Kelam*, 48.

²⁸⁰ Özgen, *Eş'ari ve Mâturîdi Mezhepleri Arasındaki Görüş Farklılıkları*, 275.

²⁸¹ Şeyhzade, *Nazmu'l-Ferâid*, 6-7.

anlamına gelen *فنى* kelimesinin zıddıdır.²⁸² Terim olarak ise “Allah’ın varlığının son bulmaması” anlamına gelmektedir.²⁸³

Beka kavramı ikiye ayrılmakta olup ilki Allah hakkındadır. Nitekim O, varlığının sonu bulunmayan, süresiz olarak zatıyla baki olandır. Diğeri kendisi dışında bir nedene bağlı olarak bâki olanlardır ki Allah dışındaki tüm mahlukat bu çerçeveye dahil olmaktadır. Bu mana ikinci kısımda yer alan ve Allah’ın dilemesiyle baki olanlar şeklinde nitelediğimiz grup kendi içinde ikiye ayrılmaktadır. İlki semaların bölümleridir ki Allah yokluğunu dileyene kadar baki kalmaktadırlar. İkinci kısımdakiler ise Ehl’i-Cennet olup onlar sonsuza dek Allah tarafından bakiliği sürdürülmektedir.²⁸⁴ Nitekim Lekâni Cennet ve Cehennem’in başlangıcının olduğunu ancak sonunun bulunmadığını ifade ederek bu görüşü desteklemiştir.²⁸⁵ Bu kavram kıdem sıfatıyla ilişkili olup “*Kıdemi sabit olanın ademi muhaldir*” kuralı gereğince aklen ezelden itibaren var olan Allah’ın müstakbelde’ de varlığının sonsuzluğuna hükmetmek icap etmektedir.²⁸⁶

Eş’arî ve Mâturîdîler Allah’a isnat edilen beka sıfatının varlığında hemfikir oldukları halde bu sıfatın hangi sıfat kategorisinde olduğu iki mezhep arasında ki görüş ayrılıklarından birisini daha teşkil etmiştir. Nitekim bu ihtilafın asıl sebebi beka sıfatının meâni (subuti) sıfatlardan mı, nefsi (zati) sıfatlardan mı yoksa tenzihi sıfatlardan mı olduğu tartışmasıdır.

Eş’arîler’in bu konuda Mâturîdîler ile yaşadığı ihtilafın aynı zamanda kendi mezhebi içerisinde de cereyan ettiğini görmekteyiz. Nitekim Eş’arîler beka sıfatını ilim, kudret gibi meâni sıfatlara benzeterek bekanın da zat üzerine zait olduğunu savunmaktadır.²⁸⁷

Buna karşın Eş’arîler’den İmamü’l-Harameyn el-Cüveyni,²⁸⁸Bakıllâni,²⁸⁹Râzi,²⁹⁰Âmidî²⁹¹vb diğer kalamcılar ise bekayı vücuda zait bir

²⁸² el-İsfehânî, *Müfredât*, 138.

²⁸³ Topaloğlu - Çelebi, *Kelam Terimler Sözlüğü*, 51.

²⁸⁴ el-İsfehânî, *Müfredât*, 139.

²⁸⁵ Bâcûri, *Tuhfetü'l Mürid*, 22.

²⁸⁶ Metin Yurdagür, “Beka” *Dia*,1992, c. 5, s.359-360.

²⁸⁷ el-İci, *el Mevâkıf*, 296.

²⁸⁸ Cüveyni, *Kitâbu'l İrşad*, 123.

²⁸⁹ Bakıllâni, *Temhid*, 299.

²⁹⁰ er- Râzi, *Kitâbu-l Erbain fi usulu-d Din*, 1. Bs (Haydârabad: Meclis Dariatu-l Maarifu-l Osmaniyye, 1353), 185.

²⁹¹ Âmidî, *Gâyetü'l- Meram*, 39.

sıfat olarak değil, vücud sıfatı gibi varlığı devamlı olan zata ait nefsi sıfatlardan addetmişlerdir.

Eş'arî ve tabileri öncelikle bekanın zat üzerine zait olduğunu varlıkla kurdukları münasebet üzerinden açıklamaktadırlar. Nitekim onlar bekanın varlıktan ayrı olduğu üzerinden görüşlerini öne sürmektedirler. Öyle ki onlar Allah'ın zorunlu olarak baki olduğunu söyleyip bunu meani sıfatlara benzetirler. Zira âlimin ilmi, kadir kimsenin kudretinin bulunduğu gibi yaratıcıda da beka olması gerekmektedir. Aynı şekilde muhdes olan varlıkların mevcudiyeti bekanın tüm varlığa şamil olmadığını göstermektedir.²⁹²

Eş'arîler beka ve varlığın ayrı olduğunu ifade ettikten sonra bekanın zata zaidiyetini açıklamaya çalışırlar. Öyle ki bir şeyin ilk anda varlığı mevcut olur iken sonrasında bu varlığının devamlılığı beka ile gerçekleşmektedir. Zira evvel hâdis oluşumda bekasız varlık olmuş iken sonrasında beka sıfatı ile mevcut yenilenmekte ve teceddüd gerçekleşmektedir.²⁹³

Fahrettin Râzi, bekanın zattan farklı olduğunu açıklarken benzer bir tanım yapmaktadır. O, bir varlığın ilk ve sonraki anını ayırmakta ve varlığın olduğu ilk anda ki hâlini yalnızca zatıyla tanımlarken varlıktan sonra ki ikinci zamanı zat ile birlikte sürekliliğinde dâhil olduğunu ifade etmektedir. Ona göre süreklilik olarak tanımlanan şey beka olmakta ve zattan ayrı olduğunun delilini teşkil etmektedir.²⁹⁴

Eş'arîler konuyu varlığın ortaya çıkmasında bekanın zattan ayrı olduğunu hâdis olmaklık ile açıklar. Nitekim varlık sahasına adım atan şey beka sıfatı olmaksızın bâki olması durumda Kudretten müstağni olması gerekmektedir. Bu durum ise varlığın ilk oluşumunda kadim olmasını gerektirmektedir. Hâlbuki hâdis varlığın kadim olması muhal olmaktadır. “Azamet ve Kerem sahibi Rabbinin zatı ise bâki kalır.”²⁹⁵ ayet'i-kerimesi bu durumu açıklamaktadır.²⁹⁶

Mâturîdîler bekayı vücûd üzerinde sabit (müstemir) olan zata ait bir sıfat olarak görmektedirler.²⁹⁷ Eş'arîler'den Cüveyni, Râzi gibi bilginlerde bu görüşü

²⁹² İbn Fûrek, *Mücerredu'l Makâlat*, 43.

²⁹³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8/120; Beyazızâde, *İşâretü'l Meram*, 106.

²⁹⁴ er- Râzi, *Kitâbu-l Erbain*, 185.

²⁹⁵ Rahmân, 55/27.

²⁹⁶ el-İsferâyîni, *et-Tabsir*, 164.

²⁹⁷ Beyazızâde, *İşâretü'l Meram*, 106.

paylaşmaktadırlar.²⁹⁸ Bu konuda ki tanımlamalara baktığımızda Taftazâni, bekanın tanımını yaparken “*Vucudun varlığının kendiliğinden devam etmesi, yok olmaması*”²⁹⁹ şeklinde açıklamakta, Cüveyni de varlığı devamlı olan zata yönelik bir sıfat olduğunu dile getirmektedir.³⁰⁰

Mâtürîdîler her ilahi olan sıfatın bir beka ile baki olduğunu dile getirmekte,³⁰¹ Eş’arîler’in iddia ettiği gibi beka zait ve ayrı bir sıfat olması durumunda teselsül meydana geldiğini zikretmektedirler. Zira bekanın zait olması durumunda onunda bir bekasının bulunması ihtiyaç olurdu. Bu ise zorunlu olarak teselsülü teşkil etmektedir.³⁰²

Mâtürîdîler bekayı zamansal bir kavram içinde açıklamaktan kaçınmaktadırlar. Onlara göre beka, ebedî ve sonsuzluk anlamı içermektedir. Allah her ne kadar “zaman” ile mukarin olarak hareket etse de onunla ilişkili olarak vaki olması akla düşünülemez. Dolayısıyla Allah’a isnat edilebilecek geçmiş ya da gelecek zaman kipleriyle o nitelenemez. O geçmiş ve gelecek her zamanda var olduğu buna karşın hiçbir zamana mecbur kalmaksızın tüm zamana mukarin olduğu anlaşılmaktadır. Bu yüzden Mâtürîdîler, Eş’arîler’in görüşlerini ispatlamaya çalışırken kullandıkları yöntemi yanlış bulmaktadırlar.³⁰³ Nitekim Allah’ın zamanla bağlı olmasından münezzehe oluşu da bekanın vücutla bir olduğunun delilini teşkil etmektedir. Zira bekanın vücuttan ayrı olduğu varsayıldığında Allah’ın zamansal bir bağlılığa girdiği gözükmemektedir. Bu ise muhal bir durumdur. Beka ile ilişkili olan kıdem sıfatı da Allah’ın zamandan önce ki varlığı anlamında değildir. Kıdem, varlıkların öncesinde bir madumun olmadığı anlamına gelmektedir. Dolayısıyla sıfatların zamansal bir bağlantısının olması onları Allah’ın sıfatı olmasından çıkarmaktadır.³⁰⁴ Binaenaleyh Allah’ın bekası konusunda hemfikir olan iki mezhepte hâdis olan varlıklarda Allah tarafından irade edilen bekanın nasıllığı konusunda ihtilaf etmişlerdir.

Konuyla ilgili Şeyhzâde Abdurrahim bin Ali, ihtilafı iki mezhebin görüşüyle de açıklamaktadır. Ona göre Mâtürîdîler bekayı hakiki anlamda yorumlarken Eş’arîler

²⁹⁸ er- Râzi, *Kitâbu'l-Erbain*, 185.

²⁹⁹ Taftazâni, *Şerhu'l-Makâsîd*, 4/84.

³⁰⁰ Cüveyni, *Kitâbu'l-İrşad*, 123.

³⁰¹ Taftazâni, *Şerhul Makâsîd*, 4/84.

³⁰² Beyazızâde, *İşâretü'l Meram*, 106.

³⁰³ Beyazızâde, *İşâretü'l Meram*, 98.

³⁰⁴ Beyazızâde, *İşâretü'l Meram*, 106.

feyiz manasında ele almaktadır. Örneğin Eş'arîler varlığın oluşumunu iki merhaleye ayırmakta, ilk zaman da ki oluşumu feyzi anlamda ki bekaya hamledeken ikinci oluşumu hakiki anlamda ki bekaya vermektedir. Başka bir ifade ile Eş'arîlerce kevni ve halkî şeklinde ayrılabilen beka sıfatı, varlığın yaratılışında ki ilk anında kevni iken ikinci anında ise halkî olmakta ve devamlılığı sağlanmaktadır. Mâturîdîler ise bekayı hakiki anlamda düşünüp Allah'ın irade ettiği beka doğrultusunda varlıkların bu sıfatı kazandığını dile getirmektedirler. En temelde bu ayırımın sebebi varlıkların oluşumunda ki zamansal faktörlerin devreye girmesidir. Eş'arîler beka sıfatını zamansal faktörlere ayırırken, Mâturîdîler Allah'ın sıfatlarının zamana tabi tutulamayacağını ifade etmektedir. Bu açıdan iki mezhepte pratikte sonucu değiştirmeyen bir konuda lafzi denilebilecek ihtilafa sebebiyet vermektedir.³⁰⁵

2.4.3. Kudret

Kudret kelimesi insana nispet edildiğinde “*Bir şeyi yapabilme imkânı*” şeklinde tarif edilirken Allah'a nispet edilirse “*Acziyyetten nefyedilmesi*” manasına gelmektedir. Bu açıdan Allah dışında bir şeyi mutlak kudret ile vasf etmek muhal iken insan ve diğer canlılar için bu kavramın lafzen kullanıldığı ifade edilmektedir.³⁰⁶ Başka bir tanımında ise kudret kelimesi Allah'a nispet edildiği taktirde “*Dilediğini eksiği ve fazlası olmaksızın hikmet çerçevesinde yapmak*” anlamına gelmektedir. Subuti sıfatlar içerisinde yer alan kudret sıfatı alemin Allah tarafından yaratılıp yönetilmesine tesiri olan ilim, kudret ve irade sıfatlarının ikincisidir.³⁰⁷ Buna göre mutlak olarak kudret sıfatı bir canlının bir işe güç yetirebilmesidir ki buna kudret denir.³⁰⁸

İmam Gazzâli, bütün kâinatı irade ve ilmüne uygun şekilde tasavvurda bulunmaya kadir olmasına nazaran Allah'ın kudret sahibi olduğunu şu şekilde delillendirmektedir: Nitekim alemde mükemmel bir nizamın var olmasının üstün bir kudretin var olduğunun göstergesidir. Gazzâli, bu akıl yürütmeyi mantıksal bir kıyasla ifade eder: Muhkem; sağlam ve düzenli olan her fiil kudret sahibi bir failden meydana

³⁰⁵ el-Hâmîrî, *Kalâid fi Tahriri'l Fevâid*, 65.

³⁰⁶ el-İsfehânî, *Müfredât*, 657.

³⁰⁷ Topaloğlu- Çelebi, *Kelam Terimler Sözlüğü*, 207.

³⁰⁸ Lütfî Doğan, *Ehli Sünnet Kelamında Eşari Mektebi* (Ankara: Rüzgarlı Matbaa, 1961), 35.

gelmektedir. Buna göre alemde muhkem; sağlam ve tertipli olduğuna göre alemin kadir olan bir fail tarafından yaratılmış olduğu kesindir.³⁰⁹

Eş'arî ve Mâturîdîler kudret sıfatının Allah'ın zatı ile kaim ezeli bir sıfat oluşunda ittifak etmişlerdir. Bununla birlikte Allah'ın bütün mümkün varlıklara sonsuz bir kudretle tesir eden sıfat olduğu ittifakla kabul görmektedir. Ancak burada ki ihtilaf bu sıfatın taalluku (işleyişi) bakımından olup farklı görüşler ortaya çıkmıştır.

Eş'arîler, Allah, alem ve insan ilişkisi içerisinde ana hat olan kudret sıfatını Mu'tezile'nin zıddı üzerine bina etmiştir. Buna göre Mu'tezile kudret kavramını hem Allah hem de insan için kullanmışken Eş'arîler, kudret kavramını yalnızca Allah'a has kılmışlardır. Dolayısıyla kudret kavramının zıddını “acz” olarak nitelemişlerdir. Bu sebeple Eş'arî gelenek Allah ve insan ilişkisi içerisinde Allah'ın ilim, irade ve kudret sıfatları muhafaza etmek, mutlak kudretini korumak, insan karşısında ki konumunu muhafaza edip aşkın varlık statüsünü korumak istemişlerdir.³¹⁰

Eş'arîler kudreti irade sıfatına uygun olarak tesir eden bir sıfat olarak tanımlamakta olup³¹¹ tüm mümkün varlıklar kudret sıfatı ile meydana gelmektedirler. Onlara göre Kudret, “*Bir şeyi ortaya çıkarmak veya çıkartmamak açısından aynı derecede taalluk eden ve onları mümkün kılan sıfat*” şeklinde tarif edilmiştir. Bunlardan birisinin irade edilmesiyle fiil (yaratma) tahakkuk etmiş olur.³¹²

Eş'arîler'e göre kudret, mümkünleri yokluktan varlığa çıkarmakta tesir eden bir sıfat konumundadır. Çünkü kudretin biri ezeli diğeri hadis olan iki taalluku vardır. Kudretin ezeli taalluku ile mümkün şeyler yaratılmaya hazır olur iken hâdis taalluku ile yaratılmaktadır.³¹³ Nitekim Allah'ın kudretinin icadı ise maktura taalluku itibariyle olmaktadır. Nitekim O'nun kudretinin icadı makdurun varlığı ile ortaya çıkmaktadır ki buna hâdis, diğeri ismiyle “tencîzi” taalluk denmektedir. Yani zamanı gelmiş, hazır konuma getirilmiş olan bir şeyin meydana getirilmesi demektir.³¹⁴

Eş'arîler yaratmayı, (tencîzi) Mâturîdîler de ki gibi tekvin sıfatına değil, kudret sıfatına vermektedirler. Çünkü kendileri icat etmek, yaratmak, bilfiil meydana getirme gibi

³⁰⁹ Gazzâlî, *el- İktisad fi'l-Îtikat*, 51.

³¹⁰ Mahmut Ay, “*Kelam'da Adalet, Kudret ve Hikmet Balamında Tanrı Tasavvurları*”, *Eskiyeni*, 2015, 38.

³¹¹ el-Îci, *el-Mevâkıf*, 150.

³¹² er -Râzi, *Muhassal*, 178.

³¹³ Ahmet Sâim Klavuz, *İslam Akaidi ve Kelama Giriş* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2017), 128.

³¹⁴ İbni Kemal Paşa, *Mesâihul İhtilaf*, 23.

durumları kudret sıfatına bağlarlar. Buna göre kudret sıfatı Allah ile kaim, ilim ve iradesine uygun olarak mümkinatı varlık ya da yokluğunu emreden ezeli bir sıfattır. Ayrıca bu sıfat mahlukatı hâdis tarafıyla yaratmıştır. Mahlukatı yaratıp rızıklandırmak, öldürmek gibi fiiller ezeli kudret sıfatının mahlukata taallukuyla meydana gelmektedir.³¹⁵

Kısacası yukarıda bahsettiğimiz gibi Eş'arîler'e göre ezeli kudret bir şeyi imkân dahiline getirmekte iken hâdis kudret ile iradenin dahil olmasıyla yaratma oluşmakta, bunun için başka bir sıfata ihtiyaç kalmamaktadır. Dolayısıyla kudret yaratmaya taalluk ederse tahlik (yaratma), rızık vermeye taalluk ederse "terzik" (rızıklandırma)", yaşatma fiiline taalluk edince "ihya" olarak ortaya çıkmaktadır.³¹⁶

Mâtürîdîler' göre "Kudret" mümkünün varlığını imkân dâhiline koyan ve taalluku caiz bir sıfattır. Buna göre Mâtürîdîler kudretin fiile hazır bulunma durumuna dikkat çekerek onun fiilin tahakkukunda sıhhat şartı olarak görmektedirler.³¹⁷ Nitekim kudret sıfatı bir işin gerek ortaya çıkmasının gerek terkinin mümkün olabilmesi anlamında ilahi iradeye uygun olarak tesir eden bir sıfattır. Buna göre Allah'ın kudreti var olup tekvin (yaratma) sıfatından farklıdır.³¹⁸ Onlara göre ezeli olan kudretin taalluku bir şeyin var olmasını mümkün hale getirmekte olup varlık sahasında tesiri yoktur. Mâtürîdîler'de o şeyi varlık sahasına çıkaran tekvin sıfatıdır.³¹⁹

Sonuçta Mâtürîdîler, Eş'arîler'den farklı olarak sadece kudret sıfatının ezeli olanını kabul etmekte ayrılmaktadırlar. Zira Mâtürîdîler, Eş'arîler tarafından kudretin hâdis taalluku olarak izafe ettikleri şeyi "tekvin" sıfatıyla açıklamaktadırlar. Diğer bir ifadeyle kudret bir şeyin varlığını ya da yokluğunu eşit şekilde mümkün kılmakta iken onların oluşumunu gerçekleştirilememektedir. Bunu ancak "tekvin" sıfatı meydana getirebilir.³²⁰ Bu sıfatın taalluk ettiği tahlik, terzik, ihya, imate tarzında ki fiilin sıfatlar Kudretten farklı olan şeylerdir.³²¹ Dolayısıyla Mâtürîdîler' de tek bir taalluk olup oda ezeldir. Ayrıca mümkün olan şeyleri varlık sahasına çıkarmada etkin olmamaktadır.

³¹⁵Hikmet Yağlı Mavil, "Kelami Bir Problem Olarak Fiili Sıfatlar", *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015, 182.

³¹⁶Mestcizâde, *El Mesâlik*, 169.

³¹⁷Abdullatif Harpûti, *Tenkîhu'l-Kelam fî Akâid Ehli İslam* (İstanbul: Dersâdet Necmu İstiklal Matbaâsı, 1330), 78.

³¹⁸Muhyiddin Muhammed bin Behâeddin, *Şerhu'l Fıkhu'l-Ekber*, 147.

³¹⁹Harpûti, *Tenkîhu'l Kelam*, 79.

³²⁰el-İci, *el Mevâkıf*, 299.

³²¹ Mestcizâde, *El Mesâlik*, 150.

Bunu ancak tekvin sıfatı yapabilir. Bu noktada eğer konunun özünü anlamaya çalışırsak Eş'arîler'in yaratıcının kudretini her türlü noksanlıktan münezzehten kılmak ve onun mutlak hükümdarlık otoritesini muhafaza etmek için kudret sıfatını merkezi konuma aldıklarını görürüz. Tabii ki bu bakış açısı birçok dezavantajı da beraberinde getirmektedir. Örneğin Yüce yaratıcının fiillerinde ki maksadı ve ilahi hikmeti görmezden gelme gibi problemler teşkil etmektedir. Aynı şekilde evrende işleyen sünnetullah çerçevesinde sebep sonuç ilişkisini görmezden gelme gibi bir durumu ortaya çıkarmaktadır. Bunun yanında Mâtürîdîlikte Allah'ın sıfatları arasında baskın bir sıfat ortaya konmamış, ilahi isim ve sıfatların hepsi hikmet denkleminde ortak ele alınmıştır. Bu bağlamda Mâtürîdîler'in kudret sıfatını, insanı merkeze alan bir Allah tasavvuru üzerinden temellendirdiği söylenebilmekte ve daha doğru gözükmektedir.

2.4.4. Allah'ın İrade Sıfatının Kapsayıcılığı ve Rızasının Durumu

“Dilemek, istemek” manasına gelen irade kavramı “*Bir şeyi yapma veya yapmama durumunu karar verme gücü*” şeklinde açıklanmaktadır. Kelam ilminde irade “*Herhangi bir mecburiyet olmadan gerçekleştirilmesi veya gerçekleştirilmemesi mümkün olan bir konuda iki şeyden birini tercih etmeyi gerektiren özellik şeklinde tanımlanmaktadır.*”³²² Yakın anlamlarda meşiet kelimesi kullanılsa’ da lugat olarak meşiet icat manasında kullanılırken irade istemek manasında birbirlerinden farklı kullanımları mevcuttur.³²³ Ancak kelimcilerin geneli irade ve meşiyeti müradif manalar olarak değerlendirmektedirler.³²⁴

Eş'arî ve Mâtürîdîler Allah'ın zatıyla kaim ezeli iradesiyle mürid olduğu ve her türlü fiilin onun iradesiyle meydana geldiği noktasında hemfikir olup³²⁵ onun iradesinin rıza ve öfkesinden daha genel bir mana teşkil ettiğini kabul etmektedirler.³²⁶ Buna göre iki mezhep taatlerin ve masiyetlerin Allah'ın iradesi ve meşiyeti doğrultusunda gerçekleştiğinde ittifak ettiği halde masiyet noktasında onun rızasının bulunup bulunmadığı noktasında ihtilaf etmişlerdir. Diğer bir ifade ile Allah'ın kendisine isyan

³²² Topaloğlu- Çelebi, *Kelam Terimler Sözlüğü*, 172.

³²³ Emrullah Yüksel, *Mâtürîdîler ve Eş'arîler Arasındaki Görüş Ayrılıkları*, 1. Bs (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012), 88.

³²⁴ Nesefî, *Tabsirâtu'l-Edille*, 492; Bâcûri, *Tuhfetul Mürid*, 76.

³²⁵ Âmidî, *Gâyetü'l-Meram*, 53; Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille*, 497

³²⁶ el-Hâmîri, *Kalâid fi Tahriri'l-Fevaid*, 83.

meydana getirecek fiilleri irade edip yaratmış olmasına rağmen bu fiillerden razı olup olmadığı iki mezhep arasından ihtilâfa sebep olmuştur.³²⁷

Eş'arîler bu konuda Allah'ın iradesinin onun rızası ve muhabbetiyle mündebîç olduğunu ifade etmektedirler.³²⁸ Öyle ki Allah'ın rıza, muhabbet ve öfkesi Eş'arîler için irade sıfatına raci olan bir durumdur. Çünkü onlar, Allah'ın muhabbetinin kuluna irade etmek suretiyle olduğunu, kulun onu sevmesinin ise kendisine itaat ile gerçekleştiğini ifade etmektedirler.³²⁹ Dolayısıyla hayırlı fiiller Allah'ın rızası ve muhabbetini içerirken bunun tersi olanlar ise onun öfkesine nimet olmakla birlikte rızasını' da kapsamaktadır. Örneğin Allah'ın kafir kimsenin küfrüne karşılık onu cezalandırmakta, kendisine gazap etmekte ve ona kızmayı irade etmekte ve bu durum onun rızası dâhilinde sayılmaktadır. Nitekim iradetullah hayır yönünde taalluk ederse muhabbetine, küfür yönünde taalluk ederse gazabına dönüşmektedir. Binaenaleyh irade sıfatının taalluku durumlara göre tebdil etmekte olup her iki durumda da rızası dâhilinde gerçekleşmektedir.³³⁰

Eş'arîler iradenin Allah'ın rızasıyla aynı olduğu noktasında Kur'an'dan delil getirmektedirler. Örneğin Bakara suresinde “*Allah bozgunculuğu sevmez.*”³³¹ ayeti onlar için Allah'ın irade etmesinin razı olması manasında olduğuna delildir.

Eş'arîler'in iki kavramında aynı olduğuna getirdikleri başka bir örnek ise şudur; İrade ve rıza aynı olmayan iki şey olsaydı birinci ihtimal aralarında denklik bulunurdu, ikinci ihtimal aralarında zıtlık bulunurdu, üçüncü ihtimal ise birinin diğerine muhalefeti gerekirdi. Birinci ihtimal olması durumunda irade ve rıza birbirleri yerine kullanılabilir ki bu da Eş'arîler'in savunduğu görüştür. İkinci ihtimalin olması durumunda iki zıddın bir arada bulunması bir kimsenin istemediği bir şeyi irade etmesini ortaya çıkartır ki bu imkansızdır. Üçüncü ihtimalin olması ise birbirlerine ters olan iki kavramın bir arada bulunmasını gerekli kılmaktadır ki bu da makul değildir. Zira bir şey üzerinde aynı anda hem sevgi hem de nefret beslenemez.³³²

³²⁷ İbni Kemal, *Mesâilü'l İhtilaf*, 35.

³²⁸ Bakıllâni, *Temhîd*, 47.

³²⁹ el İci, *el Mevâkıf*, 157.

³³⁰ İbn Fûrek, *Mücerredü'l-Makâlat*, 74; Özgen, *Eş'ari ve Mâturîdi Mezhepleri Arasındaki Görüş Farklılıkları*, 223.

³³¹ Bakara, 2/205.

³³² Ebû Uzbe, *er-Ravzatü'l- Behiyye*, 18.

Özet olarak Eş'arîler için irade muhabbeti, Allah'ın kızgınlığını, gazabını ve rızasını kapsamaktadır. Onun irade ettiği işte rahmet var ise fazlından, öfkesi var ise adaletinden meydana gelmektedir.

Mâturîdîler'e göre bütün fiiller ve eşyalar Allah'ın dilemesi kazası ve iradesiyle meydana gelmektedir. Bunlar gerek hayır gerek şer olsun hepsi onun iradesine muktezidir. Bununla birlikte içlerinde hayır olana ancak Allah'ın rıza ve muhabbeti olmakta, şer olanlara ise olmamaktadır. Binaenaleyh Allah'ın rızasını sadece taat içeren fiillere has kılarak masiyeti bunun dışında tutmaktadırlar. Buna göre taat içeren fiillerin Allah'ın iradesi ile birlikte muhabbeti, rızası, ilmi, meşiyeti, kazası ve kaderi doğrultusunda gerçekleşirken, masiyetin ise rızası ve muhabbeti olmaksızın tahakkuk ettiğini ifade etmektedirler.³³³ Mâturîdîler'in bu düşüncesinin arkasında yatan sebep ise iradeyi rıza ve muhabbetten daha geniş bir mana kabul etmeleridir. Dolayısıyla onlar iradenin içerisinde bu kavramların bulunmasını lüzum olarak görmemektedirler.³³⁴

Nitekim her şeyin kazası ve iradesi Allah'ın isteğiyle olurken rızası yalnızca hayırlı olan fiillerde olup küfür ve masiyeten razı olmamaktadır. Onlar bu düşüncelerine delil getirirken Eş'arîler'in kullandıkları ayetleri kullanmaktadırlar. “Allah bozgunculuğu sevmez” ve “O, kullarının nankörlüğüne razı olmaz.”³³⁵ ayetleri Allah'ın her fiilden razı olmayacağına kanıt olarak gösterilmiştir. Örneğin şeytan Allah'ın iradesinde düşman olacağını bildiği halde yaratmıştır. Ancak daha sonra kibirlenmesi sonucu Allah ondan razı olmamıştır. Yahut Allah âsi bir kimseyi yaratma iradesini gösterse de rızası ve muhabbetini içermemektedir. Bu durum emir ve iradenin rıza ve muhabbeti gerektirmediğine karine olarak delil gösterilmektedir.³³⁶

İradenin rızadan farklı olduğuna bir başka örnek ise falanca kimsenin elinin kangren olması sonucu onu kesmeyi istese onu irade etmiş olmaktadır. Ancak bu durumu sevmez ve razı olmaz. Yine bir kimsenin Hz. Peygamberin vefatını istemesi sonucu

³³³ Ebû Hanîfe, Ebû Hanîfe en-Nu'mân b. Şâbit, *Şerhu'l-Muyesser*, 1. bs (Ucmân: Mektebetu'l-Furkân, 1999), 35; Pezdevi, *Usulu-d Din*, 52.

³³⁴ Beyazîzâde, *İşâretü'l-Merâm*, 129.

³³⁵ Bakara, 2/205.

³³⁶ el-Hanefi, *el-Müsâyera*, 66-67

onun küfür işlemeden korkulur. Ancak onun vefatına razı olması durumunda günah işlemez ve böyle bir korku ortadan kalkar.³³⁷

Temelde Allah'ın iradesinin ikiye ayrılması bu konuda ki ihtilafın merkezini oluşturmaktadır. Zira onun iradesinin biri tekvinî diğeri teşrî olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.³³⁸ Buna göre evrende ki varlıklar, sünnetullah kuralları ve bu kurallardan ortaya çıkan fiil ve davranışlar kısacası iyi-kötü, fayda-zarar, hayır-şer her şey onun iradesi neticesinde oluşması tekvinî iradeye taalluk etmektedir. Teşrii irade ise kulların yerine getirmekle mes'ul olduğu davranışlar ve farz-vacip, hayır-şer gibi dini hükümleri ifade etmektedir. Bunlar Allah'ın insanlara kitap ve Peygamberler vâsıtasıyla mesajını ilettiği teşrii iradesine dâhil olmaktadır.³³⁹

İki mezhep arasında ki lafzi tefrikayı oluşturan bu unsura göre tekvinî irade Allah'ın bütün havadisleri kapsayan iradesini içerirken teşrii veya dini irade ise içerisinde muhabbet ve rızayı barındırmaktadır. “Allah sizin için kolaylık ister, güçlük çekmenizi istemez”³⁴⁰ ayeti bu konu hakkında açıklık getirmektedir.³⁴¹

Konuyla ilgili Şeyhzâde Abdurrahim b. Ali, rıza ve muhabbetin iradeye dahil olduğunu söyleyenlerle dahil olmadığını söyleyenlerin kendi fikri dünyalarında isabet ettiğiyle alakalı nakilde bulunmaktadır³⁴² Bu bağlamda Eş'arîler iradenin teşrii boyutunu ele almakta olup onun murat ettiği her şeyde rızasının olduğu çıkarımında bulunarak bu kavramı daha özel mana kullandığını söyleyebiliriz. Mâturîdîler ise Allah'ın iradesinin genel mana kullanımını ele almakta olup onun mahlukatta yapmış olduğu tasarrufunda rıza ve muhabbeti iradeden ayrı ele almıştır. Her iki mezhepte doğru gözükmekle birlikte irade kavramını genel manada kullandığımızda Allah'ın iradesinde ki iyi olandan razı olması, kötü olanlardan ise razı olmaması daha münasip durmaktadır.

2.4.5. Semi ve Basir Sıfatları

³³⁷ Pezdevi, *Usulu-d Din*, 60.

³³⁸ ebî İz el Hanefî, *Şerhu't Tahavi*, 69.

³³⁹ KILAVUZ, *Ana Hatlarıyla İslam Akâidi ve Kelama Giriş*, 219.

³⁴⁰ Bakara,2/185.

³⁴¹ ebî İz el Hanefî, *Şerhu't Tahavi*, 69.

³⁴² el-Hamîri, *Kalâid fi Tahrîri'l Fevâid*, 83.

Semi, “İşitmek, duymak anlamak, sesleri idrak eden kulakta ki kuvvet”³⁴³ manalarında bir sıfat olup “İşiten” demektir. Esmâ-i Hüsnâ dan biri olan bu kavram, “İşitilmeye konu teşkil eden her şeyi işiten” manasına gelmektedir. Basîr ise, “Görmek, bilmek, sezmek” manalarına gelen basar kökünden türemiş bir sıfat olup “Gizli ve aşikar her şeyi bütün özellikleriyle idrak edip gören” anlamında kullanılmaktadır.³⁴⁴ Ayrıca “Yaralayıcı bakış, kalbin idrak kuvveti” anlamlarında Allah’ın isimlerinden biridir.³⁴⁵

Ehli Sünnet ve’l-Cemaat’e göre Alem’de tek, diri, kadir ve âlim olduğu gibi aynı şekilde O, işitici ve görücüdür. Kendi kelamını ve başkasının sözünü işittiği gibi kendini ve başkasını da görür. Buna göre Ehli Hak, Allah’ın işiten (semi) ve gören (basîr) olduğu noktasında hemfikirdir.³⁴⁶ Nitekim Allah’ın işitmesi görmesi ise mahlukatta olduğu gibi kulak, göz, ses, ışık vb. bir takım duyu ve vasıtalara bağlı değildir. Onun işitme ve görmesi kendi zatına has bir sıfatlarla olmaktadır.³⁴⁷

Hem Eş’arîler hem de Mâturîdîler semi ve basar sıfatlarının varlığı konusunda hemfikirdiler. Allah işiten ve görendir. Ancak bu sıfatların taalluk ettikleri şeyler umumi midir yoksa hususi midir olduğu noktasında görüş ayrılıkları mevcuttur. Ayrıca Allah’ın mevcut olan şeyleri işitip gördüğü gibi madum olanları da işitebilir mi? sorusu, sözünü ettiğimiz iki mezhep arasında tartışılmalıdır. Yani iki mezhep madumun (yok olanın) işitilip işitilemeyeceği, görülüp görülemeyeceği veya bu sıfatlara taalluk edip etmemesi hakkında görüş ayrılığı yaşamışlardır. Buna göre madum iki kısma ayrılmaktadır. İlki, var olması muhal olan madumlardır. İkincisi de var veya yok olması mümkün olan madumlardır. Bunlardan birincisinin işitilip görülmesinin imkansızlığını iki mezhepte kabul etmekte iken mümkünün madumu konusunda iki mezhepte farklı görüşler benimsemiştir.

Eş’arîler, Allah’ın işitmesinin ve görmesinin ezeli bir sıfat olduğunu söylemiştir. O, semi ve basar sıfatlarının madum veya mevcut, sesler ve kelam cinsinden bütün mesmuâtı (işitilenleri) işittiğini beyan etmektedir. Bu konuda Eş’arîler içerisinde farklı görüşlerin bulunduğunu açıklayan Bağdadi, İmam Eş’arî’nin her mevcudun işitilebileceği ve görülebileceğini, madumun görülmesinin ise imkânsız olduğunu ifade etmektedir. Nitekim bir şeyin görülmesi, bilinen ya da hatırlanan olmasından dolayı

³⁴³ el-İsfehânî, *Müfredât*, 425.

³⁴⁴ Topaloğlu ve Çelebi, *Kelam Terimler Sözlüğü*, 298.

³⁴⁵ el-İsfehânî, *Müfredât*, 127.

³⁴⁶ Cüveynî, *Kitâbu’l İrşad*, 72.

³⁴⁷ Pezdevî, *Usulu-d Din*, 43-44.

değildir. Çünkü bu madumun da görülmesini gerekli kılmaktadır. Bir şeyin görülmesi ancak varlığından dolayı mümkün olmasından dolayıdır. Dolayısıyla madum olmayan, var olan her varlığın görülmesi mümkündür.³⁴⁸

Eş'arîler, henüz mevcut olmayan bir şeye Allah'ın sıfatının taalluk edip etmemesi bakımından söylenen iddialara cevap vermişlerdir. Onlara göre sıfatın taallukunun olmaması, sıfatın kendisinin de olmadığını göstermez. Yahut onlarla bir şeyin idrak edilemiyor olması da sıfatın yokluğunu gerektirmez. Bu durum bazen bizlerin de işitme ve görme sıfatına sahip olduğumuz halde işitip göremediğimiz zamanların olmasına benzetilmektedir.

Allah'ın "hay" olması, semi ve basir sıfatlarını da gerekli kılmaktadır. Çünkü hayatta olan bir varlığın işitmesi ve görmesi mümkün olur. Bu ikisine sahip olması mümkün olan bir varlık ya bunlarla ya da zıtlarıyla vasıflanması gerekir. Semi ve basir sıfatlarının zıddı olan sağırılık ve körlüğün Allah'a noksan sıfatlar izafe edeceğinden dolayı bu mümkün olmaz. Dolayısıyla O "basir" ve "semi" olması gerekir.³⁴⁹ Aynı şekilde canlının diri oluşu sebebiyle işitme ve görmeyi kabule uygunluğun da cansızın zıddı olduğu gibi bu hükmün bir benzerinin de Allah'ın diri (Hay) oluşu konusunda da uygulanması gerekir.³⁵⁰

Allah'ın semi ve basir sıfatlarına haiz olduğunun bir göstergesi de bu sıfatların kemalât ifade etmeleridir. Gazzâli bununla alakalı olarak; yaratanın yaratılandan daha yetkin (kamil) olduğu bilindiği gibi görenin görmeyenden, işitenin işitmeyenden de daha yetkin olduğu bilindiğini ifade etmektedir. Dolayısıyla yetkinlik vasfını yaratılmış varlıklar hakkında kabul edip yaratıcı hakkında kabul etmemek muhaldir. Aynı şekilde görme ve işitme sıfatları yetkinliği ifade etmektedir. Bu ise aklın kendiliğinden kavrayabildiği bir durumdur. Buna göre görme ve işitme sıfatları, ilmin ikinci ve tamamlayıcı yetkinlik unsurlarıdır ki kemalât ifade etmektedir.

Mâturîdîler, Eş'arîler'in semi ve basir sıfatlarını ilim sıfatına zait olarak görmelerine nazaran kendileri bu iki sıfatı ilim sıfatına bağlamazlar.³⁵¹ Keza Mâturîdîler, semi ve basir sıfatlarını Allah'a izafe edip zatıyla kaim ve ezeli olduğunu söyler. Ancak

³⁴⁸ Bağdâdî, *Usulu'd-Din*, 80-81.

³⁴⁹ el-İci, *el-Mevâkıf*, 292-293.

³⁵⁰ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşad*, s. 73.

³⁵¹ Dr. Mansur Koçinkağ- Dr. Bilal Taşkın, *Kitâbü'l-Kavâidi'l-Küllîyye*, 1. Bs (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017), 325.

Eş'arîler de olduğu gibi bu sıfatlar madum ve mevcuda değil sadece mevcudata hitap etmektedir. Yani semi sıfatı sadece işitilmesi mümkün olanlara taalluk ederken basir sıfatı sadece görülmesi mümkün olanlara taalluk etmektedir.³⁵² Zira Kur'an'ı-Kerim bazı ayetlerinde buna işaret etmektedir. Örneğin “*Senin (arzu edipte) yönelemediğin kibleyi (Kabe'yi) biz ancak Peygamber'e uyanı, ökçeleri üzeri geri dönenleri bilelim diye kible yaptık.*³⁵³ ayetin de müfessirler, bilelim kelimesini görelim olarak anlamışlardır. Bu da Hz. Peygamber'e tabi oluşlarını var olduktan sonra görelim manasına gelmektedir.³⁵⁴

Nitekim Allah sesleri, harfleri ve kelimeleri kadim sıfatına uygun olarak işitmekte, şekilleri ve renkleri ise ezeli olarak görmekte ve bilmektedir. Buna göre Allah hâdis olarak işitip görmez. O, karanlık bir gecede siyah bir taşın üzerinde hareket eden karıncayı bile görüp duyduğu gibi mevcut ve mümkün olan her şeyi işitip görmektedir. Dolayısıyla Allah'ın işitme ve görme sıfatları özel bir tesire veyahut belli duyulara bağlı değildir. Bu durum Allah için muhaldir. O ezelde işitmekte ve görmektedir.³⁵⁵ Bu konuyla alakalı Pezdevi, işitme ve görmeyi duyu organları olmaksızın da meydana gelebileceğini ifade etmektedir. Kalpte ve zihinde bilginin doğması bu kabildendir.³⁵⁶

Genel olarak değerlendirdiğimizde Eş'arîler semi ve basir sıfatlarını dünya şartlarında sınırlamaktan kaçınmış, bu iki sıfatı genelleştirip madum veya mevcuda taalluk edebileceğini savunmuş, ilahi sıfatlarının alanını daha geniş tutmak istemişlerdir. Mâtürîdîler ise bu sıfatların alanını kısmen daraltmış ve sâdece insanlar nazarında geçerli sayılabilecek görme ve işitmeyle tahtit etmişlerdir. Dolayısıyla iki mezhep arasındaki ihtilaf sadece mümkün olan madumun semi ve basir sıfatlarına taalluku hakkındadır. Biz ise burada Eş'arîler'in görüşünü daha münasip bulmaktayız. Zira Sıfat-ı İlâhiyye'nin kapsamını ne kadar genişletirsek o kadar Allah'ın şânı ve yüceliğinin kapsamına uygun hareket etmiş oluruz. Bu açıdan Kadir'i-Mutlak Allah'ın sıfatlarını sınırlamak yerine geniş anlamda kullanmak daha münasip gözükmektedir.

2.4.6. Kelam Sıfatı

³⁵² el-Bâcûri, *Tuhfetu'l Mürid*, 85.

³⁵³ Bakara, 2/143.

³⁵⁴ Özgen, *Eş'ari ve Mâtürîdi Mezhepleri Arasındaki Görüş Farklılıkları*, 271.

³⁵⁵ Beyazızâde, *İşâretü'l Merâm*, 119.

³⁵⁶ Pezdevi, *Usulu-d Din*, 44.

Allah'a nispet edilen subuti sıfatlardan biri olan kelam “*Allah'ın konuşma yetkinliğine sahip bir varlık olduğunu bildiren sıfat*” şeklinde tanımlanmaktadır. Kelamcılar Allah'ın mütekellim olduğu noktasında fikir birliğinde olmakla birlikte O'nun müstakil bir mana kelam sıfatının bulunup bulunmadığı veya böyle bir sıfattaki kadim ya da hâdis olmaklığı ile alakalı görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Buna göre kelamın “*harf ve seslerden oluşan ifade*” anlamında olduğunu savunan Mu'tezile, Şia ve Cehmiyye'ye göre Allah'ın konuşması zatının dışında bu vasıtaları yaratmasıyla mümkün olmaktadır. Dolayısıyla Kur'an sonradan oluşan hâdis ve mahluktur. Selef Alimleri ise Allah'ın kelamı kadim olup konuşmak için ağız ve dil gibi organlar değil, harf ve sesler zaruri olmaktadır. Buna göre Allah harf ve seslerle konuşmakta olup kadimdirler. Sonuç olarak Kur'an da kadim olmaktadır.³⁵⁷

Eş'arî ve Mâturîdî âlimleri ise Mu'tezile ile Selef'in görüşleri arasında orta bir yol izleyerek kelamı Allah'ın zatıyla kaim olan manalardan ibaret saymışlardır.³⁵⁸ Ehl'i Sünnet içerisinde Eş'arî ve Mâturîdîler Allah'ın kelamı nefsi ile mütekellim olması, Kelam'ın ezeli sıfatlardan olduğu konusunda hemfikir oldukları halde bu sıfatın (icrasında) farklı görüşlere sahip olmuşlardır.³⁵⁹

Eş'arîler'den Cüveynî kelamın tanımını yaparken “*Ortak olarak kullanılan işaretler ile ibârelerin delâlet ettiği, kişiyle kaim bir sözdür*” şeklinde açıklamıştır. Buna göre kelam, harfler, sesler, ton ve nağmeler cinsinden olmayan nefisle kaimdir.³⁶⁰ Bu durum onun ses ve harften oluşmayan kendi zatına ait (kelam-ı nefsi) olan konuşma olup asıl Allah hakkında yetkinlik ifade eden kelam bu olmaktadır.³⁶¹

Eş'arîler'e göre ilahi kelam bir olup parçalanma ve cüzlere ayrılmayı kabul etmez. Buna göre Allah'ın kelamı her şeyle ilintilidir. O, varlığının başlangıcı olmayan ezeli bir kelam ile konuşan, emreden, yasaklayan, haber veren, va'd eden ve ceza ile uyarandır. Nitekim saydığımız bu kavramlar farklı kelimeler değil tek bir kelamın içinde bulunan kavramlardır. Dolayısıyla bu sıfatın birliğini muhalif olmazlar. Aynı zamanda melekler aracılığıyla indirilen ibareler hâdistir. Ancak delalet ettiği manaların kadim ve ezeli olmasına mâni olmaz.³⁶² Buna göre Eş'arîler nefis ile kaim kelamın

³⁵⁷ Topaloğlu- Çelebi, *Kelam Terimler Sözlüğü*, 197.

³⁵⁸ er-Râzî, *Muhassal*, 173.

³⁵⁹ İbni Kemal Paşa, *Mesâilu'l İhtilaf*, 27.

³⁶⁰ Cüveynî, *Kitâbu'l İrşad*, 96.

³⁶¹ Gazzâlî, *el- İktisad fî'l-İtikâd*, 68.

³⁶² İbn Fûrek, *Mücerredu'l-Makâlat*, 66-67.

varlığını kabul etmişlerdir. Bu kelam zihinde ve kalpte dönüp dolaşan bir fikirdir. Her ne kadar ona ibâreler, ortak kullanılan işaretler delâlet etmesi kelam olarak isimlendirilse de asıl mananın kelamın nefisle kaim olan mana olduğunu ifade etmektedirler.³⁶³

Ezeli kelamın nasıl tek olduğu konusunda da farklı görüşler mevcuttur. Buna göre Eş'arîler kelamın bir olmasını farklı bir şekilde izah etmektedirler. Birinci görüşe göre ilahi kelam “*vahdeti şahsiye*” ile birdir. Bunun açıklaması Allah'ın Kelamının ezelde tek bir mana iken daha sonra taalluk ettiği şeylere göre emir, nehiy, haber, nida, istifham gibi kısımlara ayrılmış olmasıdır.³⁶⁴ Diğer bir görüş ise ilahi kelamın “*vahdeti-nev'iy*e” ile bir olduğunun söylenmesidir. Yani kelam tek bir nev'iden oluşmaktadır. Binaenaleyh Fahreddin Râzî'nin de içerisinde bulunduğu kesim, emir, nehiy, haber, istihbar, nida gibi kelamın tüm kavramlarını haber olarak nitelemektedir.³⁶⁵ Çünkü emir, fiili yaparsa övgüye, terk ederse kötülümeye müstahak olacağını anlatmaktan ibaret olup nehiy'de bunun gibi olduğu dile getirilmektedir.³⁶⁶

Her iki mezhepte kelam sıfatının ezeli oluşunda müttefik olmakla beraber kelam sıfatının ezelde mükellim olup olmadığı konusunda ihtilaf etmiştir. Buna göre Eş'arîler ezelde ilahi hitabın taalluk edeceğini, Allah'ın ezelde mükellim yani haber veren olduğunu dile getirmektedir. Örneğin Allah, Hz. Adem'in isyanından ezelde değil ama ezeli kelamıyla haber vermiştir. O, aynı zamanda cennette ezeli kelamıyla mü'minlerle konuşacaktır.

Eş'arî, Allah'ın ezeli olarak konuşan olduğu gibi konuşturan olduğunu benimsemiştir. Buna mukabil diğer itikadi grup ise Allah'ın ezeli olarak konuşan ama ezeli olarak konuşturan olmadığını savunmaktadır.³⁶⁷ Nitekim olaya hikmet nazarından bakan Mâturîdîler, henüz mevcut olmamış bir kimsenin emre nimet olmasını doğru bulmamakla beraber, var olacağı zamana bağlı olarak emre muhatap olmayı isabetli görmektedir.³⁶⁸

Mâturîdîler, Eş'arîler'in tersine mâduma yönelik emir ve nehyi olamayacağını açıklamışlardır. Ancak kişinin var olacağı zaman emir ve nehyi kabul edebileceğini

³⁶³ Cüveynî, *Kitâbu'l İrşad* 98.

³⁶⁴ el Hamîrî, *Kalâid fi Tahriri'l Fevâid*, 95.

³⁶⁵ er -Râzî, *Muhassal*, 178.

³⁶⁶ Muhyiddin Muhammed bin Behâeddin, *Şerhu'l Fıkhul Ekber*, 178.

³⁶⁷ Pezdevî, *Usulu-d Din*, 74-75.

³⁶⁸ Sâbüni, *Kitabu'l-Bidâye*, 64.

söyleyip bunu hikmete uygun olarak ele almışlardır. Buna göre emre ve nehye uymak o anda değil, var olan ve ergenliğe erişen kimseye gereklidir.³⁶⁹

Mâturîdîler, Allah'ın zatıyla kaim, harf ve sesler türünden oluşmayan bir kelim ile konuştuğunu dile getirmektedirler.³⁷⁰ O, sukutu ve konuşmamayı yok eden bir sıfattır. Buna göre Allah her zaman konuşur, emreder, nehyeder, haber verir. Bu ifadeler kelim sıfatına delâlet eder ve Yüce Allah'ın zatıyla kaim ezeli kelamına delâlet etmesi anlamında “Allah'ın kelamı” olarak isimlendirilir.³⁷¹

İmam Tahâvî,³⁷² ve Gaznevî ile birçok Meşâyih-Hanefî'den kimseler Kur'an'ın Kelamullah olduğunu, Allah'ın Kur'an'ı-Kerim ile mütekellim olup dilediği zaman konuşmayı murat ettiğinde keyfiyetsiz olarak kelamını ifade ettiğini açıklamaktadır.³⁷³ Buna göre hitap edilen kimse, zât'ı-ilahinin zatı ile kaim olan ezeli kelamına vakıf olmaktadır. İnsanların ona vakıf olması ise ilahi kelamın hâdis olması anlamını gerektirmemektedir. Buna örnek verilecek olursa insanların Allah'ın kudret ve eserlerine vakıf olup onların bir kısmını fark edebilmektedir. Bu ise Allah'ın Kudretinin hâdis olduğunu gerektirmediğine benzemektedir.³⁷⁴

Bize göre iki mezhep arasında temel esasları itibariyle aynı görüşü paylaştıkları bu konu, pratikte bir değişimin bulunmadığı ancak zihinsel anlamda farklı yorumların yapıldığı bir uğraşından öteye geçememiştir. Bunun sonucu olarak da iki mezhepte konu itibariyle aslî olmayan tarzda şekilsel bir farklılık mevcuttur.³⁷⁵ Bu minvalde devam eden Kelam sıfatı hakkında ki ihtilaf, beraberinde Eş'arî ve Mâturîdî arasında görüş birliğinin sağlanamadığı ilahi kelamın insanlar tarafından işitilip işitilemeyeceği konusunu ortaya çıkarmıştır. Bu görüş ayrılıkları ise daha çok Hz. Mûsa'nın gerçek mana ilahi kelamı işitip işitmediği konusu üzerinden şekillenmiştir.

2.4.7. Kelamı Nefsinin İşitilip İşitilmemesi

Ehli Sünnet'in iki kelam ekolünün ihtilaf etmiş olduğu konulardan birisi de Kelam-ı Nefsî'nin işitilip işitilmediği meselesidir. Kelam'ı-lafzi'nin işitilmesi açıktır. Dolayısıyla bu konuda ihtilaf bulunmamaktadır. Buna göre Eş'arî ve Mâturîdîler

³⁶⁹ Nesefî, *Kitâbü't- Temhid li Kavâidi't- Tevhid*, (Ezher,1986), 182.

³⁷⁰ el Hanefî, *El Müsâyera fî İlmi Kelam*, 32.

³⁷¹ Nesefî, *Kitabü't- Temhid*, 175.

³⁷² ebî İz el Hanefî, *Şerhu't Tahavi*, 127.

³⁷³ el Hamîri, *Kalâid fî Tahriri'l Fevâid*, 92.

³⁷⁴ Özgen, *Eş'arî ve Mâturîdî Mezhepleri Arasındaki Görüş Farklılıkları*, 263.

³⁷⁵ İbni Kemal Paşa, *Mesâilu'l-İhtilaf*, 28.

harfler, sesler ve ibâreleri hâdis olarak saymakta olup, bunları “lafzi kelam” olarak kavramsallaştırmışlardır. Onlara göre bu lafzi kelamın dışında Allah’ın zatıyla kaim olan bir mana bulunmaktadır. Gerçek olanı iç dünya da tahakkuk eden lafzın ötesinde bulunan bu manaya Kelam’ı-Nefsi adı verilmektedir ki bu da ezeldir.³⁷⁶ Nitekim hiçbir dile bağlı olmayan ve asıl kelam olan Kelam’ı-Nefsi, lafzi kelama dönüşmüş ibareler olup ses olduklarından dolayı’ da âraz kabul edilmektedir. Binaenaleyh hâdis olmaktadırlar. Dolayısıyla bu ibâreler Allah’ın mütakellim oluşuna delâlet ettiği imgeler sebebiyle “Kelamullah” olarak isimlendirilmişlerdir.³⁷⁷

Her iki mezhepte ilahi kelamın mevcudiyeti ve işitilebileceği noktasında hemfikirdir. Bununla birlikte Hz. Mûsa’nın Kelam’ı-Nefsi’yi işitip işitmediğinde farklı görüşlere sahiplerdir. Daha farklı bir ifade ile söylersek Allah’ın “Mütakellim” (konuşan) olduğunda fikir birliği var iken O’nun “Mükellim (konuşmakta) olduğu noktasında ihtilaf mevcuttur.³⁷⁸

Eş’arîler’e göre Hz. Mûsa Allah’ın nefsi kelamını işitmiştir.³⁷⁹ Bunun delili olarak “*Eğer müşriklerden birisi senden güvence talep ederse Allah’ın kelamını işitip dinleyinceye kadar onlara eman ver*”³⁸⁰ ayetini gösterirler. Bununla beraber Eş’arîler, işitme kavramına farklı anlamlarda vermektedirler. Onunla bazen idrak, bazen anlamak bazen itaat gibi manaları yüklemişlerdir. Dolayısıyla Allah’ın kelamı işitilen olarak isimlendirildiğinde, bununla kastedilen onun, idrak edilen ve işitilen seslerden anlaşılabilir ve bilinen şey olduğu kastedilmektedir. Zira Allah’ın, Hz. Mûsa ile melek ve insanlardan seçtiği diğer elçilerine kelamını vasıtasız olarak işittirmesi bunun delili olarak gösterilmektedir.³⁸¹ Yine konuyla alakalı olarak Hikmetinin, Hz. Mûsa’nın Allah’ın kelamını işitmesini açıklarken bunun bir idrak türü olduğundan bahsetmektedir. O, bunu tatma duyusu ile şekerin tatlılığının idrakine benzetmek³⁸² ile işitmenin kavrama ve idrak yönüyle olduğu dile getirmiştir.

Bakıllâni ’de Kelam’ı-Nefsi’nin normal şartlarda işitilemeyeceğini ancak bazı zamanlarda genel adetin dışına çıkarak istediği kuluna ses ve harfler olmaksızın

³⁷⁶ Cüveyni, *Kitâbu'l-İrşad*, 122.

³⁷⁷ Nesefi, *İtimad fi İtikad*, 184.

³⁷⁸ el-Hanefi, *El Müsâyera fi İlmi Kelam*, 34.

³⁷⁹ Bakıllâni, *el- İnsaf*, 90.

³⁸⁰ Tevbe, 9/6.

³⁸¹ Cüveyni, *Kitâbu'l İrşad*, 119-120.

³⁸² el-Gazzâlî, *el- İktisad fi'l- İtikâd*, 71.

işittirebileceğini söylemektedir. Buna örnek olarak Tur dağında Hz. Mûsa'nın ve Hz. Peygamberin miraç gecesi göstermektedir.

İbni Fûrek ise ilahi kelamı ikiye ayırmıştır. Ona göre birincisi ilahi kelamı okuyan kişinin sesi diğeri ise Allah'ın kelamı olarak ikisinin de işitildiğini nakletmektedir. Buna delil olarak “*Ta ki Allah'ın kelamını işitsin*”³⁸³ ve “*Allah'ın kelamını işitirler*”³⁸⁴ ayetlerini delil göstermektedirler.³⁸⁵

Mâtürîdîler, kelamın mahiyetini zât ile kaim olan ve harflerle sesler tarafından ifade edilen bir mana olarak tanımlamaktadır. Nitekim bu konuyla alakalı bir şiirde; “*Asıl söz kapte olandır, bil, kalbe bir kılavuz kılınmış dil.*” ifadesi buna işaret etmektedir.³⁸⁶ Buna göre Hz. Mûsa'nın işittiği şey Nefsî kelam değil ona delâlet eden bir sestir.³⁸⁷ Zira müşahede alanı içerisinde bir şeyi işitmenin şartı olarak işitme duyusunun olması gerekmektedir. Bunun içinde sesin bulunması şart koşulmuştur. Dolayısıyla İmam Mâtürîdî ve diğher mezhep içindeki taraftarlarınca insanoğlu ilahi kelam için şart koşulan sesin bulunmamasından dolayı asıl sayılan Kelam'ı-Nefsîyi işitemez. Ancak ona delâlet eden lafzi kelam olan sesleri duyabilir. Bu sebeple' de Mâtürîdîler, hâdis olan insanın kadim kelamı duymasını mümkün görmemektedir.³⁸⁸ Bu bağlamda Hz. Mûsa'nın' da işittiği kelam kadim olan değil, harf ve kelimelerden oluşan hâdis olan ses olmalıdır. Çünkü o hâdis olan kelamı vasıtasız olarak harfler ve sesler şeklinde işittiği için “kelimullah” olarak nitelendirilmiştir³⁸⁹

İmam Mâtürîdî, Allah, kelamını Mûsa'ya (as) duyurmuş mudur sorusuna karşı verdiği cevapta; “Kelamını Mûsa'ya Mûsa'nın diliyle ve yarattığı ses ile harf aracılığıyla duyurmuştur. O bu yolla Mûsa'ya mahluk olmayanı (mahluk aracılığıyla) duyurmuştur” şeklinde cevabı Mâtürîdîliğin hâli hazırda genel görüşü olarak kabul edilebilmektedir.³⁹⁰

Mâtürîdî bununla alakalı olarak Eş'arîler'in delillerini farklı yorumlayarak “*Ta ki Allah'ın kelamını işitsin*”³⁹¹ mealindeki ayetin “*Ta ki Allah'ın kelamına delâlet eden*

³⁸³ Tevbe, 9/6.

³⁸⁴ Bakara, 2/75.

³⁸⁵ Ebû Uzbe, *er-Ravzatü'l- Behiyye*, 44.

³⁸⁶ Neseî, *Kitâbü't- Temhid*, 188.

³⁸⁷ el Hanefî, *Şerhu Vasiyye*, 97.

³⁸⁸ ebu Uzbe, *er-Ravzatü'l- Behiyye*, 44.

³⁸⁹ en-Neseî, *İtimad fî İtikad*, 194.

³⁹⁰ Mâtürîdî, *et-Tevhîd*, 59.

³⁹¹ Tevbe, 9/6.

şeyi işitsin” manasına geldiğini ifade etmektedir.³⁹² Aynı şekilde “*Allah, bir beşere ya vahiy yoluyla ya da bir perde arkasından konuşur, ya da bir elçi gönderip izniyle ona istediği şeyi vahyeder*”³⁹³ ayetini delil olarak almaktadırlar.

Temelde iki mezhebin yorumlarını incelediğimiz zaman, Eş’arî ve Mâturîdîler işitme meselesini genellikle yapısal olarak işitmeye dayandırmışlardır. Mâturîdîler dünya şartlarına göre işitmeyi mümkün görmemişlerdir. Çünkü onlara göre ilahi kelimelerin özelliklerini taşımadığından dolayı asıl kelimeler işitilemez. Bunun yerine onlara delalet eden sesler duyulabilmektedir. Eş’arîler ise, Mâturîdîler’in dedikleri gibi işitilecek şeyin kulağa değmesinin şartını aramamışlardır. Onlara göre meydana gelmesi yeterlidir. Bizler bu konuda şunları söyleyebiliriz ki eğer Allah işitmenin şartlarını bu sünnetullah çerçevesinde bir şarta bağlamışsa bu mümkün gözükmemektedir. Ancak bununla birlikte dilerse bunu yapabilir. Dolayısıyla yapılan yorumlar değerlendirmeden öteye geçememektedir. Tüm bunlar dikkate alındığında iki mezhep arasında birbirlerini itham edeceklerin derin bir farklılık söz konusu olmamakla beraber ihtilafın yüzeysel kaldığından bahsetmek mümkün gözükmemektedir.

2.4.8. Tekvin Sıfatı

“Tekvin”, sonradan olmak, meydana gelmek anlamında ki “kevn” kökünden tef’il kalıbında türemiş mastar olması itibariyle “*Oluşturmak, meydana getirmek, yaratmak*” demektir.³⁹⁴ Terim anlamı itibariyle ise “*Mevcut olmayanı varlığa çıkartmak, yaratmak*” anlamına gelen tekvin kavramı; Fiil, halk, tahlik, icat, ihdas, ihtira, ibda, sun kelimeleriyle’ de aynı anlamda kullanılmaktadır.³⁹⁵

Eş’arî ve Mâturîdîler alemin yoktan yaratılması, Allah’ın sıfatlar ile mevsuf ve muttasıf olduğu noktasında ortak kanaatleri olmasına karşın fiili sıfatlar özelinde farklı görüşlere sahiptirler. Buna göre fiili sıfatlar tartışmasının odak noktasını tekvin meselesi oluşturmaktadır. Zira tekvinin gerek mahiyeti gerek “kevn” olan fiilin fâil olan Allah’a mı yoksa mef’ul olan mükevven’e mi izafe edilmesi gerektiği şeklinde iki mezhep arasında tartışmalar ortaya çıkmaktadır. Bu açıdan bakıldığında ihtilafın kaynağı, tekvin sıfatının Allah’ın zati sıfatlarından biri olup olmadığı, tekvin ile

³⁹² Sâbûni, *Kitâbu'l-Bidâye*, 66.

³⁹³ Şûra, 42/51.

³⁹⁴ Feyruzâbâdi, *el-Kâmus*, 1228.

³⁹⁵ Topaloğlu - Çelebi, *Kelam Terimler Sözlüğü*, 336.

mükevvenin aynı olup olmadığı ve Allah'ın ezelde yaratıcı olup olmadığı konuları üzerinden oluşmaktadır.

Eş'arîler'e göre "tekvin" müstakil bir sıfat olmayıp³⁹⁶ Kudret sıfatının taalluku olarak sayılmaktadır.³⁹⁷ Onlar, daha önce bahsi geçtiği üzere kudret sıfatını ikiye ayırmakta olup biri ezeli diğeri hâdis olarak iki taallukunun bulunduğunu ifade etmektedirler. Buna göre ezeli taalluk ile mümkün olan şeyler yaratılmaya hazır olur iken, hâdis taalluk ile mümkünler yaratılmaktadır.³⁹⁸ Buradaki ihtilaf, Eş'arîler'in yaratmayı Mâtürîdîler gibi tekvin sıfatına değil de kudret sıfatına bağlamalarıdır.³⁹⁹ Nitekim onlar, bu sıfata iradenin katılmasıyla yaratma oluşmakta olduğunu ifade etmektedirler.⁴⁰⁰ Bu sebeple Eş'arîler'e göre icat etmek, yaratmak, bil fiil varlığa getirmek "Kudret" sıfatıyla gerçekleşmektedir. Tekvin (bil fiil yaratmak), terzik (rızkı vermek), ihya (yaşatmak), imate (öldürmek) gibi fiili sıfatlar itibari olup hâdistir. Bu isimlerden oluşan "mükevven", "halık", "mûcid", "razık", "muhyî", "mumît", sıfatları da Allah'a ait olmaktadır.⁴⁰¹

Eş'arîler'e göre fiili sıfatlar, dolayısıyla tekvin sıfatı, hakiki sıfat olmayıp emri itibarîdir.⁴⁰² Zira "tekvin" Allah ile mahlukat arasında izafî bir nispet olup fiili sıfattır. Bu fiili sıfatlar kudretin tesiriyle oluşan tencîzi yani hâdis taalluktan ibarettir. Dolayısıyla hâdis olan bu fiiller kadim olmadığından dolayı fiilli birlikte bulunan tekvin denilen itibarda kadim olmaz. Hâdis olan bir şey de Allah'a sıfat olmayacağından dolayı ancak ondan Allah'a ait bazı sıfat ve isimler ortaya çıkabilir.⁴⁰³

Eş'arîler "tekvin" (yaratma) ile "mükevvenin (yaratılan) aynı olduğunu iddia ederler. Bu sebeple onlar mükevven hâdis olduğu için tekvini de hâdis saymaktadırlar.⁴⁰⁴ Nitekim onlar, tekvin mükevvenin aynısı olsaydı birtakım ihtimallerin olabileceğini dile getirirler. Buna göre tekvin ya kadim ya da hâdis olmalıdır. Eğer kadim olursa bu durum mükevvenin' de kadim olmasını gerektirir ki öyleyse alemin kıdemi ortaya

³⁹⁶ İbni Kemal Paşa, *Mesâilu'l İhtilaf*, 20.

³⁹⁷ Harpûti, *Tenkîhul Kelam*, 82.

³⁹⁸ İbni Kemal Paşa, *Mesâilu'l-İhtilaf*, 23.

³⁹⁹ Mavil, "Kelâmi Bir Problem Olarak Fiili Sıfatlar", 182.

⁴⁰⁰ Cürcâni, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 6/83.

⁴⁰¹ Sâbûni, *Kitâbu'l-Bidâye*, 67.

⁴⁰² Beyazızâde, *İşâretü'l Meram*, 182.

⁴⁰³ İbni Kemal Paşa, *Mesâilu'l İhtilaf*, 24.

⁴⁰⁴ Sâbûni, *Kitâbu'l-Bidâye*, 67.

çıkmiş olur. Bu ise teselsülû meydana getireceğinden imkânsız sayılmıştır.⁴⁰⁵ Tekvin ile mükevvenî bir kabul eden Eş'arîler, fiilin mef'ûlün kendisi olduğunu, insanın mef'ûlün kaynağı teşkil ettiğini söylerler. Zira kırılan olmadan kırma, vurulan olmadan vurmanın mef'ul olmaksızın icadın mümkün olmadığı savunmaktadırlar.

Eş'arîler'e göre Allah ezelde değil yarattığı anda halık olmaktadır. Fakat bu durum, Allah'ın zatıyla kaim olan bir sıfattan dolayı değil, başkasında bulunan bir manan dolayı mabud sayılmaktadır. Bu ise başkalarının ona ibadet etmesinden kaynaklanmaktadır.⁴⁰⁶

Mâtürîdîler'e göre tahlik, icat, ihdas, ihtira gibi aynı anlamlara gelen tekvin sıfatını Kudretten ayrı olup diğer sıfatlar gibi Allah'ın zatıyla kaim ezeli müstakil bir sıfattır.⁴⁰⁷ Daha önce de Kudret bahsinde geçtiği üzere mümkün olanın yapılıp yapılmayacağı Kudret sıfatı üzerinden belirlenmektedir. Bu sırada ihtimaller arasında irade sıfatıyla tercihte bulunmaktadır. Nitekim tercih edilen ihtimalin fiile dönüşmesinde tesir eden ayrı bir sıfat bulunmaktadır ki bu tekvindir.⁴⁰⁸ Öyleyse Kudret, bir şeyin var olmasını mümkün hâle getirmekte iken, tekvin sıfatı onun vücuda gelmesine tesir etmektedir.⁴⁰⁹ Buna göre tekvin Eş'arîler'e göre savunulan görüşteki gibi itibari bir sıfat değil hakiki bir sıfattır.⁴¹⁰

Eş'arîler'de yaratma için ilim, Kudret, irade gibi ezeli sıfatlar yeterliyken, Mâtürîdîler bunlara ek olarak onların hâdis saydığı tekvin sıfatını da eklemişlerdir. Buna göre var olacak her mümkün, vakti geldiğinde tekvin sıfatıyla meydana gelmektedir.⁴¹¹

Mâtürîdîler'de Eş'arîler gibi fiili sıfatların tezahürleri olan yaratma, öldürme, rızık verme gibi hâlleri "tekvin" kaynaklı olarak görmektedir. Ancak Mâtürîdîler bu noktada fiili sıfatları ezeli kabul etmelerinden dolayı Eş'arîler'den ayrılmaktadır.⁴¹²

Mâtürîdîler tekvinin ezeli mükevvenin ise hâdis olduğunu söylemişlerdir. Nitekim ilim kadim olduğu halde malumatlar hâdistir.⁴¹³ Aynı şekilde bu durum icadın mevcûttan ayrı olmasıdır. İcat kadim iken mevcut olan hâdistir. Onlar, şu ayeti delil

⁴⁰⁵ er- Râzi, *Metâlibu'l Âliye*, 238.

⁴⁰⁶ Pezdevî, *Usûlu'd-Din*, 77.

⁴⁰⁷ Muhyiddin Muhammed bin Behâeddin, *Şerhu'l Fıkhul Ekber*, 185; Nesefî, *İtimad fî İtikad*, 195.

⁴⁰⁸ Harpûti, *Tenkîhu'l-Kelam*, 82.

⁴⁰⁹ el-Hamîri, *Kalâid fî Tahrîri'l Fevâid*, 121.

⁴¹⁰ Beyazîzâde, *İşâretü'l-Meram*, 182.

⁴¹¹ İbni Kemal, *Mesâilü'l İhtilaf*, 22.

⁴¹² ebî İz el Hanefî, *Şerhu't Tahavi*, 80.

⁴¹³ Muhyiddin Muhammed bin Behaeddin, *Şerhu'l Fıkhul Ekber*, 184.

göstermektedir. “Oysa ben onları ne göklerin ve yerin yaratılmasında ne de kendilerinin yaratılmasında hazır bulundurdum”⁴¹⁴ ayeti, yaratma ile yaratılanın ayrı olduğuna işaret etmektedir. Diğer bir ayette “Bir şeyin olmasını istediğimiz zaman, sözümüz sadece ona “ol dememizdir ve hemen olur.”⁴¹⁵ Allah ayetinde eşyayı sözle yarattığını haber vermektedir. Allah’u-Teâla, o şeye “Ol” demesiyle onu irade etmiş ve yaratmış olur. İşte bu durum mükevven, mevcudun dışında olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla bu ayet, tekvinin mükevven den ayrı olduğunun göstergesidir.⁴¹⁶ Aynı şekilde tekvin mükevven ile bir olsaydı vurmakla vurulan varlığın, yemekle yenilen şeyin, öldürülen ile öldürme fiili aynı olması gerekirdi. Bu ise muhaldir. Diğer bir örnek ise tekvin ya hâdistir ya da kadimdir. Kadim olursa bu zaten Mâtürîdîler’in savunduğu bir görüştür. Eğer hâdistir denirse onu oluşturan şeyde hâdistir demektir. Dolayısıyla her tekvini oluşturan başka bir tekvin olmuş olur ki bu da teselsülü meydana getirmektedir. Eğer hâdis olan tekvinin başka bir tekvine ihtiyacı olmadığı söylenirse bu da yaratıcıyı anlamsız kılar ki imkansızdır.⁴¹⁷

Mâtürîdîler fiil ile eserin farklı olmasını tekvin ile mükevvenin farklı olmasına delil olarak gösterirler. Buna göre bir şeyi yapabilen onu dilerse yapar dilemezse yapmaz. Örneğin Allah, dünya semasında bin tane güneş, bin tane de ay yaratmaya kadir olmakla birlikte yalnızca birer tane yaratmıştır. Bu durum onun meydana getirmesinin kadir olmasından farklı olduğunun göstergesidir. Bu sebeple Allah’ın kudretinin bulunduğu yerde tekvin gerçekleşmeyebilir.⁴¹⁸

Tekvinin kıdeminin kabul edildiği halde onun eseri olan Alemin varlığı’ da kadim olacağını söyleyenlere karşı Mâtürîdîler şöyle cevap verir; Ezeli olan tekvin, alemin ezeli olmasını gerektirmez. Aksine tekvin sıfatı varlığa çıkacak her şeyin zamanı geldiğinde Allah’ın ilmi ve iradesine uygun olarak var etmektedir.⁴¹⁹ Zira onlara göre tekvin sıfatı ezelden ebede devam ettiğinden dolayı var olacak olan her şeyin mevcudiyeti zamanı gelince ezeli tekvin ile taalluk etmektedir. Buna şöyle bir misal vermektedirler. Bir kimsenin diğerini cumartesi günü yaraladığını farz edilse, yaranın tesiri ilerlemiş ve nihayetinde cuma günü yaralı kimse ölmüş olsa, şu şartta yaralayan

⁴¹⁴ Kehf, 18/51.

⁴¹⁵ Nahl, 16/40.

⁴¹⁶ Pezdevi, *Usûlu-d Din*, 78.

⁴¹⁷ Nesefi, *İtimad fî İtikad*, 197; Taftazâni, *Şerhu-l Akâidun Nesefiyye*, 72.

⁴¹⁸ er- Râzi, *Metâlibu'l Âliye*, 3/238.

⁴¹⁹ Nesefi, *İtimad fî İtikad*, 200.

kimse her ne kadar tesiri cuma günü görülse de geçmiş cumartesi günü katil olarak sayılacağını dile getirirler. Ne var ki Mâturîdîler, tekvinin ezeliyetinin Alemin kîdemine sebep olacağıyla ilgili sorunun kendi içerisinde hata barındırdığını söylerler. Binaenaleyh Eş'arîler, kâinatın varlığını tekvine bağlı kabul etmekle onun hâdis olduğunu benimsemektedirler. Zira kadim başkasına bağlı olmayan şeydir. Varlığı başkasına bağlı olan ise hâdis kabul edilmektedir.⁴²⁰

Özetlemek gerekirse Eş'arîler'de tekvin sıfatı, Allah ile mahlukat arasında izafî bir fiili sıfattır. Buna göre tekvin sıfatı Kudretin taalluku olup hâdistir. Mâturîdîler ise tekvini Allah'ın zatıyla kaim bir sıfat olarak görmekte, fiilin meydana gelmesinde başlangıç unsur saymaktadırlar.⁴²¹ Bu bağlamda iki mezhepte mahlukatın yaratılmasında biri ezeli, diğeri ebedi olmak üzere iki taalluku kabul etmektedir. Ancak asıl tartışma ezeli taalluk ile hâdis olan taallukun sadece Kudret sıfatına mı yoksa Kudret ile birlikte tekvin sıfatına mı ait olduğu sorusundan hareketle ilerlemektedir. Bütün bu delillere baktığımızda Mâturîdîler'in tekvin mükevvenen farklıdır görüşü daha tutarlı gözükmemektedir. Zira ezeli olan ilim, irade, Kudret gibi diğer sıfatların mahlukata taallukuyla kendileri nasıl hâdis olmuyorsa tekvin içinde aynısı geçerli olması mümkündür. Diğer taraftan iki mezhebe göre de var olan sıfatların dışında Allah'ın kemalâtını ortaya koyan başka sıfatlarda söylenebilmektedir. Bu vesile ile kudret sıfatı dışında O'nun kamillîğini ortaya koyan tekvin sıfatının kabul edilmesi, Allah'a bir eksiklik nispet etmek olmadığı gibi onun yüceliğini ortaya koyması bakımından bu görüşü desteklemektedir.

2.4.9. İsim ve Müsemmâ

Allah'u-Teâla'yı tanımamıza vesilen olan şeylere bazen isim bazen de sıfat denilmektedir. Onun isimlerinden her birisi sıfatlarından birisine delalet etmektedir. Diğer bir ifadeyle Allah'ın sıfatlarını onun isimlerinden varittir.⁴²² Nitekim "sıfat" kelimesi Kur'an da geçmezken İsim kelimesi pek çok yerde Allah'a nispetle kullanılmaktadır⁴²³ Buna göre İsim: "*Varlıklara verilen ad*", Müsemma: "*Adlandırılan varlık*", Tesmiye: "*Adlandırma*" demek olan bu kavramların ortaya çıkış sebebi, Allah'ı niteleyen sıfatların bir kısmının insanlarda bulunması sonucu yaratan ile

⁴²⁰Sâbûni, *Kitâbu'l-Bidâye*, 71-72.

⁴²¹Ebû Uzbe, *er-Ravzatü'l-Behiyye*, 39.

⁴²² Ramazan Altıntaş v.dğr, *Kelam El Kitabı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2013), 220.

⁴²³ İsrâ, 17/110.

yaratılan arasında bir benzerliğin bulunup bulunmaması problemiyle alakalıdır. Bu sebeple İslam âlimleri Allah'ı niteleyen sıfatlar ile onun zâtı arasında ki ilişkiyi (isim-müsemma) bir tartışma meselesi hâline getirmişlerdir.⁴²⁴

Kelami bir terim olarak geçen isim ve müsemma meselesindeki kavramları daha da açmamız gerekmektedir. Buna göre İsim: “*Bir mana karşılığında konulan müfret lafızdır.*” Ahmet, çiçek, dağ vb. Müsemma: “*İsmin karşılığında konulan manadır*” Ahmed'in zâtı, çiçeğin kendisi gibi. Tesmiye: “*Bir mananın mukabili olarak onu anlatacak bir ad koymaktır.*” Bir şeyin adını söylemek, adlandırmak gibi.⁴²⁵

Kelami ekoller arasında ise Allah'ın zâtının ezeli olduğu noktasında fikir birliği olmakla birlikte sıfatları noktasında görüş ayrılığı mevcuttur. Kimisi Allah'ın sıfatlarının ezeli olduğunu söylerken kimisi de hâdis olduğunu dile getirmektedir. İşte bu temel ayrım isim ve müsemma konusunda farklı görüşlerin ortaya çıkmasına zemin teşkil etmiştir.

İmam Eş'arî konuyla ilgili olarak ismin sıfat manasında olduğunu dile getirmekte olup⁴²⁶ Allah'ın isimleri üç çeşitte değerlendirmektedir İlki kadim ve mevcut gibi Allah'ın O olduğunu anlatan, onun varlığına delalet eden isimlendirmelerdir. Bu isimler müsemmanın aynısidir. İkincisi ise Onun varlığının dışında ki şeylere delalet eden isimlerdir. Halik (yaratıcı) ve Razık (rızk veren) gibi bir fiile delalet eden isimlendirmelerdir. Bu isimler müsemmadan başkadır. Üçüncüsü ise O'nun ne varlığını ne de varlığı dışında ki şeyleri ifade eden isimlerdir. Bu isimler Allah'ın ne aynı ne de gayrı olan, Alim Kadir vb. kadim sıfatlara delalet eden isimlerdir. Dolayısıyla Eş'arîler'e göre Allah'ın isimleri ya zâtına ya sıfatlarına ya da fiillerine delalet etmektedir. Bu ise sıfatların nefsi, zati ve fiili olduğunu göstermektedir.⁴²⁷

Kelamcılar ve özelinde Eş'arîler, ismin tesmiye anlamında kullanıldığında müsemmanın gayrı olduğunu konusunda ittifak etmektedirler.⁴²⁸ Örneğin İsmi nedir şeklindeki soruya bir kimse “Muhammed” demektedir. Burada gayrı akıl olan canlılar için (ne) sorusu kullanılmış, karşılık olarak Muhammed cevabı verilmiştir. Ne var ki (kim) kelimesi kullanıldığında “Muhammed kimdir” sorusuna karşın “ben” şeklinde

⁴²⁴Topaloğlu - Çelebi, *Kelam Terimler Sözlüğü*, 175.

⁴²⁵Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelam Terimler Sözlüğü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019), 175.

⁴²⁶Bağdâdî, *Usulu'd-Din*, 94.

⁴²⁷Cüveynî, *Kitâbu'l İrşâd*, 127.

⁴²⁸Bakillâni, *el- İnsaf*, 58.

cevap verilir. Buna mukabil “benim ismim” denmemektedir. Bu ayırım isim ile tesmiyenin farklı olduğunu göstermektedir.⁴²⁹

Cüveyni Kitâbu'l-İrşad'da tesmiyenin müsemmaya delalet ettiğini, ismin ise tesmiyenin delalet ettiği şey olduğunu söyler. Konuya örnek veren Cüveyni, bir kimsenin “zeyd” demesiyle onun sözünün bir isimlendirme (tesmiye), bundan anlaşılmanın ise isim olduğunu dile getirmektedir. Bu durumda isim, müsemma kabul edilmektedir. Yani isimlendirme bunu yapan kimsenin sözü olmakta iken İsim ise bunu söyleyen kimsenin delalet ettiği şeydir. Nitekim Cüveyni kitabında Mu'tezileyi, âlimlerin fikir birliği ettiği bir konuda isim ve isimlendirmeyi (tesmiye) eşit tuttuğu için suçlamakta ve Eş'arîler'in görüşlerini destekleyen delillere yer vermektedir. Kendisi ismin tesmiyeden farklı olduğunu ve isimle müsemmanın kastedildiğine delil olarak Kur'an'dan ayet göstermektedir. Örneğin “*Rabbini adını tespih et*”⁴³⁰ ayetinde tespih edilen zikredenlerin lafızları değil, Allah'ın varlığı olmasıdır. Cüveyni “*O'ndan başka taptıklarınız, sizin ve atalarınızın takmış olduğu birtakım isimlerden başka bir şey değildir.*”⁴³¹ ayetini referans alarak putlara tapan kimselerin onların isimlendirmelerine değil, isimlendirilenlere taptığının anlaşılmasıyla, tesmiyenin müsemmadan farklı olduğuna delil göstermektedir.⁴³² Dolayısıyla Eş'arîler'de Allah'ın isimlerinin delaleti konusunda bazıları ismin müsemmayla aynı, müsemmadan farklı ve müsemmadan ne ayrı ne de gayrı olarak üç farklı görüşe sahip olmakta iken bazıları da ismin müsemmaya doğrudan delalet etmediğini, tesmiyenin müsemmaya delalet ettiğini, buna karşın ismin tesmiyenin delalet ettiği şey olduğu görüşünü benimsemektedir. Bununla birlikte isim ve sıfatları aynı konumda değerlendirip, Allah'ın kendisine bir isim nispet etmenin aynı zamanda sıfat nispet etmek demek olduğu da dile getirmektedir.⁴³³

İmam Mâturîdî'nin Allah'ın isimleri konusunda ifadeleri bulunmasına karşın isim-müsemma konusunda tam bir açıklık getirmemektedir. Bununla birlikte Allah'ın isimlerini üç katagoriye ayırmaktadır. Bunlardan birincisi Allah'ı mana açısından birbirinden farklı olan isimlerle adlandırmadır. Buna örnek getiren Mâturîdî “*Allah'ın ilmine ve kudretine bak*” ifadesi sırasında bundan maksadın ilim ve kudret olmadığı,

⁴²⁹ Sâbûni, *Kitâbu'l-Bidâye*, 55.

⁴³⁰ A'la, 87/1.

⁴³¹ Rahmân, 55/78.

⁴³² Cüveyni, *Kitâbu'l-İrşad*, 125.

⁴³³ İbn Fûrek, *Mücerredu'l Makâlat*, 39.

onun konusunu teşkil eden malum ve maktur olduğunu dile getirmektedir. İkincisi mana bakımından Allah'a dönen isimlerdir. Bu isimler zatının hakikatini ifade etme noktasında Allah, Rahman, Mevcud, Kadim, Vahit gibi isimlerdir. Üçüncü olarak da Âlim ve Kadir gibi isimlerin İlim ve Kudret gibi sıfatlardan türemiş olmasıdır. Mâturîdî, Allah bu sıfatlardan temel manalar kastedilmeksizin isimlendirilmiş olsaydı, yaratıkların isimlendirildiği bütün kelimelerle Allah'ın da isimlendirilmesinin caiz olacağını dile getirmektedir.⁴³⁴

Mâturîdî isim ve müsemma hakkında insanların ancak duyulur alem içerisinde bilgiye muttali olduğunu, Allah'ın ise bu alemden münezzehe olduğunu, dolayısıyla da bu alemin kavram ve ifadeleri doğrultusunda ancak onu tanıyabildiğimizi söylemektedir. Bunun sonucu olarak Mâturîdî, Allah ve mahlukat arasında bir benzerliğe gidilmemesi gerektiğini ifade etmektedir. Zira Allah, pek çok ayet'i-kerimede zatını isimlendirirken kendisini nefyetmekte dolayısıyla tevhid ilkesini nefy dengesi üzere oturtmaktadır.⁴³⁵

Mâturîdî ekolün en önemli simalarında sayılan Nesefî, ismin müsemmanın aynısı olduğunu söylemektedir. Ona göre eğer isim Allah'ın dışında bir şey olsaydı tevhid Allah'ın zatında değil isimlerine gerçekleşirdi ki bu daha muhaldir. Nitekim ondan maksat harflerden oluşan isim değil adlandırılan varlık olarak bizzât zatıdır. Ona göre bir kimse kölem hür, karım boştur" derse kölesi hür ve karısı da boş olmuş olur. Zira isim müsemmanın aynısı olmasaydı âzad etme ve boşama da gerçekleşmezdi.⁴³⁶ İnsanlar Allah'a ibadet etmek ve onun uluhiyyetini kabul etmek için emrolunmaktadır. Halbuki isim müsemma'nın aynı olmasa "Allah'a kulluk edin, O'na hiçbir şey ortak koşmayın."⁴³⁷ şeklinde yapılan bu emir yanlış olurdu. Nesefî ile aynı görüşü paylaşan Sâbüni de şu ismin müsemma ile aynı olduğu noktasında şu örneği vermektedir. Bir kimsenin Allah demesi üzerinde ona "Allah'ı andı" denilebileceği gibi "Allah'ın adını andı" da demek mümkün olmaktadır. Öyleyse isim (Allah lafzı) ile müsemma (Allah'ın zatı) aynı olmasaydı bu ifadeleri söylemek mümkün olmazdı.⁴³⁸

Pezdevi mezhebiyle aynı çizgide ifadelerde bulunarak isim ile müsemmanın ayniliğini savunmakta bununla birlikte ittifakla kabul edilen tesmiyenin müsemmadan farklı olduğunu görüşünü dile getirmektedir. Pezdevi konuyla alakalı olarak isimlerin sıfat

⁴³⁴ Mâturîdî, *et-Tevhîd*, 65.

⁴³⁵ Mâturîdî, *et-Tevhîd*, 93.

⁴³⁶ Nesefî, *Bahru'l Kelam*, 138.

⁴³⁷ Nîsa, 4/36.

⁴³⁸ Sâbüni, *Kitâbu'l-Bidâye*, 54-55.

sayılamayacağını söylemektedir. O, “Ahmed’i gördüm” dediği zaman Ahmed sıfata mugayir olarak müsemmanın aynı olan isim olduğunu, dolayısıyla sıfat mevsufun aynı sayılmadığını savunmaktadır.⁴³⁹

Konunun başında da ifade ettiğimiz gibi temelde iki mezhebinde farklı görüşler ileri sürmesindeki sebep, Allah’ın isimlerinin ezeli mi yoksa hâdis mi olduğu meselesi altında yatmaktadır. İsimleri üçe ayıranlar Eş’arîler ilahi isimlerin bir kısmının hâdis bir kısmının kadim olduğunu savunurken, isimlerin müsemma ile aynı olduğunu savunan Mâturîdîler esmanın kadim olduğu gerekçesiyle görüşlerini temellendirmektedirler.⁴⁴⁰ Buna binaen Eş’arîler isimle sıfatı bir telakki ederken Mâturîdîler sıfatın isimden ayrı kabul edilmesi noktasında birbirlerinden farklı görüş beyan etmişlerdir.⁴⁴¹

Şeyhzâde konuyla ilgili bazı nakillerde bulunarak ihtilafın Allah’ın isimlerinin kadim ve hâdis olması hakkında ki meseleye raci olduğunu dile getirmektedir. Buna göre bir grup isim ve müsemmayı aynı demekle Allah’ın isimlerinin kıdemine ve sıfatlarının mutlaklığına delalet etmekte, diğer grup ise O’nun isimlerini taksimata ayırıp bazılarının kadim bazılarının hâdis sayıldığını savunmaktadır. Dolayısıyla Şeyhzâde bu ihtilafın fer’i olduğunu ifade etmektedir.⁴⁴² Bizce de iki mezhep arasında ki durum, farklı bakış açılarından kaynaklı sözde bir ihtilaftan ibarettir.

2.4.10. Eşyanın Vücutun Kün Emrine Taalluk Edip Etmemesi

İki mezhep arasında temel ihtilaf meselelerinden birini teşkil eden tekvin kavramı, müstakil bir sıfat olup olmaması, tekvin ile mükevvenin aynı mı yoksa farklı mı olduğu ya da Allah’ın ezelde yaratıcılığı gibi sorular üzerinden güncelliğini korumaktadır. Bu tartışmalara ek olarak bir mesele daha tezahür etmiştir ki bu da eşyanın meydana gelmesinin “Kün” emrine mi bağlı olduğu yoksa tekvin sıfatı ile mi meydana geldiği hakkında ki görüş farklılığıdır.

Eş’arîler konuyla ilgili olarak eşyanın ortaya çıkmasının Allah’ın ezeli kelamı olan “Ol” emri ile gerçekleştiğini ifade etmektedirler. Nitekim Eş’arî bilginler, **“Bir şeyi istediğinde, O’nun buyruğu “ol!” demekten ibarettir; hemen oluverir.”**⁴⁴³ ayetini

⁴³⁹ Pezdevi, *Usûlu-d Din*, 94.

⁴⁴⁰ Muhyiddin Muhammed bin Behâeddin, *Şerhu-l Fıkhu'l-Ekber*, 138.

⁴⁴¹ Taftazâni, *Şerhu'l Makâsid*, 4/69.

⁴⁴² Şeyhzâde, *Nazmu'l-Ferâid*, 21.

⁴⁴³ Yâsin,36/82.

delil getirmekte ve eşyanın yaratılıp ortaya çıkartılmasının “Ol” emriyle olan ilişkisini ortaya koymaktadırlar.⁴⁴⁴

Eş’arîler’e göre tekvin hakiki bir sıfat olmayıp, itibari ve hâdis olduğundan Allah ile kaim değildir. Onlar, tekvin sıfatının yaratmasının zaten kudret sıfatı tarafından yapıldığını, bu sebeple tekvin gibi bir sıfata ihtiyacın olmadığı söylemektedirler. Bundan dolayı kudret sıfatının eşyaya taalluku “Ol” hitabıyla gerçekleşmektedir. Dolayısıyla onlara göre tekvin “Ol” hitabı olmaktadır. Allah’ın kelamının ezeli olmasından dolayı bu hitapta ezeli kabul edilmektedir. Bununla birlikte daha önce geçtiği üzere Eş’arîler, yaratılmışların ezeliğinin önüne geçmek için tekvini hâdis olarak görmektedir.⁴⁴⁵ Mâturîdîler ise tekvinin hâdis olamayacağını belirtmektedir. Nitekim tekvinin hâdis kabul edilmesi durumunda başka bir ihdas edicinin ortaya çıkması gerekmektedir ki onu da başka biri takip eder. Bu ise teselsülü meydana getirdiğinden müstahil bir durum ortaya çıkmaktadır.⁴⁴⁶

Mâturîdîler eşyanın meydan gelişinin Allah’ın “Kün” emrine müteallık değil, yalnızca Allah’ın tekvinine müteallık olarak görmektedir.⁴⁴⁷ Nitekim *كن فيكون* hitabı Mâturîdîler için mefhum olan tam mananın yerine getirilmesi için söylenen veciz olan tekvin manasında bir sözdür.⁴⁴⁸ Buna göre Allah zamandan, maddeden ve aletten münezzeh olan bir icat ile yaratmakta, Onun emri ise tekvin olarak gerçekleşmektedir. Örneğin ayeti kerime **“Biz bir şeyi murat ettiğimizde sözümüz "ol!" demekten ibarettir, o da hemen oluverir.”**⁴⁴⁹ buna işaret etmektedir. Zira O’nun bu hitabı kevn değil de söz olarak sayılırsa, adem (yok) olan bir şeye hitap etmiş olur ki bu ise muhaldir.⁴⁵⁰ Bununla beraber Eş’arîler’in savunmakta olduğu eşyanın vücudunun “Ol” emrine taalluk ettiği görüşünün üzerine Mâturîdîler’in çoğunluğu icadı eklemiştir. Yani eşyanın vücudunda hitap ile birlikte icatta vardır. Bununla birlikte pezdevi, bu emrin icat ve sürat anlamında mecaz olduğunu savunmakta iken Mâturîdî ve müfessirlerin çoğunluğu bu hitabın mecaz değil, hakiki mana kullanıldığını dile getirmektedirler.⁴⁵¹

⁴⁴⁴ Ebû’l-Hasen ‘Alî b. İsmail el-Eş’arî, *Risâle ilâ Ehli’s-Şîğar bi’Bâbi’l-Ebvâb* (Medine: ‘Imâdetu’l-Bahşi’l-İlmî bi’l-Câmi’ati’l-İslamiyye, 1413), 126.

⁴⁴⁵ Temel Yeşilyurt, “Mâturîdîlerde Tekvin Sıfatı ve Değerlendirilmesi”, *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2018): 14.

⁴⁴⁶ Mâturîdî es-Semerkindi, *Te’vilâtu’l Kur’an*, 7/220-221.

⁴⁴⁷ Pezdevi, *Usûlu-d Din*, 79.

⁴⁴⁸ Mâturîdî es-Semerkindi, *Te’vilâtu’l Kur’an*, 1/220.

⁴⁴⁹ Nahl, 16/40.

⁴⁵⁰ Şehristâni, *Nihâyetü’l Kelam*, 259.

⁴⁵¹ Ebu Uzbe, *er-Ravzatü’l- Behiyye*, 125.

Aynı şekilde Allah'ın "Ol" demesi ile hemen olmasının manası icatta ki sürati, yaratmanın hızını göstermekte ve belirtmektedir.⁴⁵² Bununla birlikte tekvinin mahiyenin anlaşılması beşerî anlayış ile mümkün olmamaktadır. Bu sebeple dile getirilebilecek en basit anlatımla "Ol" sözü ile anlaşılabilir. Nitekim bütün emir, nehiy, va'd ve vaidler bu emre dahildir. Binaenaleyh "Ol" emri meydana gelecek şeylerin zaman ve mekanlarının tagayyuruna rağmen olmuş ya da olacak şeylerden haber vermektedir. Hal böyle olunca insanların anlayış gücü, faili meşgul etmeyen ve yormayan bir tekvin eylemini anlamaktan acizdir. Bu sebeple dil ile en kolay şekilde anlatımı ancak "Ol" sözü ile gerçekleşmektedir.⁴⁵³

Nitekim iki mezhep arasında ki ihtilafın kaynağı ise açıktır. Zira Eş'arîler Allah'ın talebinin yukarıda geçen ayetler neticesinde hitabı gerektirdiğini savunmakta olup konuyu Allah'a havale ederken Mâtürîdîler ise tevile gitmekte ve bu sebeple kendi mezhebi içerisinde de ayrı görüşlerin ortaya çıktığı görülmektedir.

Sonuç itibariyle farklı görüşleri toplayıp bizce doğru olanı ortaya koyacak olursak, Allah eşyayı gayp aleminde emriyle icat etmekte ve onu ibraz etmek istediği zaman da ise hitabıyla zuhura çıkarmaktadır. Bu sebeple Pezdevi'nin görüşü olan eşyanın vücudu, emir ve icat ile gerçekleştiği ifadesi daha doğru kabul edilebilir. Çünkü icat, emir ile olmakta iken zuhur hitap ile meydana gelmektedir.⁴⁵⁴ Şeyhzâde de eserinde bu görüşü destekleyici nakiller paylaşmakta olup "Kün" emrinin Eş'arîler'in dediği gibi yalnızca hitaba yönelik değil aynı zamanda icat ile olması gerektiği ifadelerini paylaşmaktadır.⁴⁵⁵

2.4.11. Hikmetin Sıfatı Ezeliyye Midir?

Hikmet kavramı lugat itibariyle "*adalet, ilim*" gibi anlamlara gelmekte olup "*Bir şeyi tam ve sağlam yapmak, yerli yerince tamamlamak, bozgunculuğu engellemek*" şeklinde ifade edilmektedir.⁴⁵⁶ Kelamcılar arasında ise iki anlama gelmektedir. Buna göre ilk manası ilim (bilmek) olup diğeri ise tam olarak icra etmek, yerli yerinde

⁴⁵² Pezdevi, *Usulu-d Din*, 79.

⁴⁵³ Mâtürîdi, *et-Tevhîd*, 49.

⁴⁵⁴ Ebû Uzbe *er-Ravzatü'l-Behiyye*, 125.

⁴⁵⁵ Şeyhzâde, *Nazmu'l-Ferâid*, 20.

⁴⁵⁶ Feyruzâbâdi, *el-Kâmus*, 1095.

yapmak şeklinde olan fiildir.⁴⁵⁷ Burada ki asıl ihtilaf iki mezhebinde tekvin sıfatına bakışlarına göre farklılık arz etmektedir.

Eş'arîler, hikmet sıfatından ilmin kastedilmesi durumunda Allah'ın zatıyla kaim ezeli bir sıfat olacağı görüşündedirler. Çünkü ilim sıfatı ezeli bir sıfat olması hasebiyle Allah ezelde her şey hakkında bilgi sahibi olmaktadır.⁴⁵⁸ Ancak yine de Eş'arîler için hikmet sıfatı müstakil bir sıfat olmayıp Allah'ın irade ve meşiyetine racidir.⁴⁵⁹ Bununla birlikte hikmet sıfatı ile kastedilen bir şeyi tam mana yapmak şeklinde fiil manasında kullanılırsa onu hâdis olan fiili sıfatlardan saymaktadırlar. Çünkü Eş'arîler'e göre ilahi fiiller Allah'ın zatıyla kaim ezeli olmayan tekvin sıfatı gibi hâdis bir sıfat olup Allah'a isnat edilememektedir.⁴⁶⁰ Dolayısıyla Eş'arîler'de hikmet, fiili olarak anlaşıldığında, hâdis tekvinin taalluku olan hikmetin de hâdis olabileceği kaygısıyla, onu ezeli sıfatlardan kabul etmemişlerdir.

Mâturîdîler'e göre hikmet ezeli bir sıfat olarak kabul edilmektedir. Onlar, hikmet sıfatını gerek ilim manasında gerekse fiil manasında kullanılsın, ezeli olarak nitelendirmektedirler.⁴⁶¹ İki mezhepte aslında hikmeti ilim olarak ele aldığı zaman ezeli olduğunda iki mezhepte hemfikirdir. Ancak hikmet kavramı, tam bir şekilde yapmak tarzında fiil olarak kullanıldığında Mâturîdîler, Eş'arîler'in hılafına onun ilahi ezeli bir sıfat olması gerektiğini söylemektedirler. Zira tekvini ezeli bir sıfat kabul eden Mâturîdîler, onun lazımı olan hikmeti de ezeli kabul etmektedirler. Allah ezelde Alim, Kadir, Halik ve Razık olduğu gibi Hakimdir.⁴⁶²

Mâturîdîler bu manada hâdis olan fiillerde ezeli hikmetin bulunmasını, ezeli tekvinin taalluku ile meydana getirilen varlıkların hâdis olmasıyla ilişkilendirir. Zira yaratılanların hâdis olması nasıl Allah'ın sıfatlarının ezeliğine zarar vermiyorsa, hâdis olan fiiller de hikmetin ezeliğine bir hâlel getirmemektedir.⁴⁶³ Bu bağlamda tekvin sıfatının bir uzantısı olarak ortaya çıkan bu mesele, tekvin hakkında ki ihtilafın devamı niteliğindedir. Bu açıdan tekvin konusunda beyan ettiğimiz görüşler bu konu hakkında da geçerliliğini devam ettirmektedir.

⁴⁵⁷ Râzi, *Metâlibul Âliye*, 3/279.

⁴⁵⁸ Neseî, *Tabsîrâtu'l-Edille*, 1/506.

⁴⁵⁹ İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlmî Kelâm* (İstanbul: Matbâyi Âmire, 1340), 2/127.

⁴⁶⁰ İbni Kemal Paşa, *Mesâilul İhtilaf*, 30; Neseî, *İtimad fî İtikad*, 212.

⁴⁶¹ Neseî, *Tabsîrâtu'l-Edille*, 1/506.

⁴⁶² Neseî, *Kitâbü't- Temhid*, 213.

⁴⁶³ Özgen, *Eşari ve Maturidi Mezhepleri Arasındaki Görüş Farklılıkları*, 251.

2.5. FİİLER

2.5.1. Kaza ve Kader

İlk zamanlardan günümüze kadar insan aklını sürekli bir surette meşgul eden kader meselesi, pek çok düşünürün üzerinde kafa yordığı ve çözüm önerileri ileri sürmelerine rağmen çözülmesi güç bir yapıya bürünmüştür. İslam kültüründe de kader meselesi gündeme gelmiş ve farklı görüşler dile getirilmiştir. Bu noktada Allah ile insanın konumu, yapılan eylemlerin Allah'a mı yoksa insana mı izafe edileceği, Allah'a izafe edilir ise insanın mes'uliyetinin ne olduğu, eğer insana izafe edilirse Allah'ın hükümdarlığının nasıl anlaşılması gerektiği durumlar ortaya çıkmış ve tartışılmıştır. İşte bu tartışma mahallinin yeri, İslam geleneği içerisinde yer alan İslam mezhepleri tarafından icra ettirilmiştir. Bu manada bizlerde konuyu Eş'arî ve Mâturîdî mezhepleri nazarından ele alacağız.

Aslında bu noktada her iki mezhepte kulların fiillerinin, hayrın ve şerrin Allah'ın kaza ve kaderi ile olduğunda müttefiktir. Farklı olan ise burada kullanılan lafızlara verilen manalarla alakalıdır.

Kader, sözlük anlamı itibariyle “*gücü yetmek, planlamak, ölçülü bir şekilde yapmak, bir şeyin şeklini ve niteliğini belirlemek*”⁴⁶⁴ gibi manalara gelmektedir. Terim olarak ise “*Allah’u-Teâla’nın bütün nesne ve olayları ezeli ilmiyle bilip belirlemesi*”, kaza ise “*ilahi takdirin zamanı gelince gerçekleşmesi*” manalarındadır.⁴⁶⁵

Eş'arîler'e göre Kaza kelimesi “*yaratmak, haber vermek, ilan etmek, bildirmek, emretmek, ezeli hüküm, icat ve ihtira*”⁴⁶⁶ gibi anlamlara gelmektedir.⁴⁶⁷ Buna göre kaza, Allah'ın ezeli karar ve hükmüdür. Bu ezeli hüküm zamanla gerçekleşmektedir. Kader ise her şeye ait özel hüküm ve karar olup varlıkların teker teker yokluktan varlığa geçmeleridir. Bu ise ilahi iradenin zaman içerisinde her bir şeyin ölçü ve sınırlarını tespit edip ortaya koymaktan ibarettir.⁴⁶⁸

Lekâni ise, Eş'arîler'in kaderi, Allah'ın muayyen bir irade doğrultusunda eşyayı icat etmesi şeklinde tanımladıklarını ifade etmektedir. Nitekim onlar, icadı fiili sıfat olarak

⁴⁶⁴ el-İsfehânî, *Müfredâtu'l Elfâzu'l Kur'an*, 657.

⁴⁶⁵ Topaloğlu- Çelebi, *Kelam Terimler Sözlüğü*, 189-195.

⁴⁶⁶ Âmidî, *Gâyetü'l- Meram*, 177.

⁴⁶⁷ Cüveynî, *İnsaf*, s. 160.

⁴⁶⁸ Fethi Kerim Kazanç, “*İslam Kelamında İnsan Fiilleri Bağlamında Kader Anlayışı*”, *Din bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* VII/4 (2007): 21.

nitelemektedirler. Kaza ise Allah'ın eşyayı ezelde irade etmesi olarak anlaşılmakta ve zati sıfatlar katagorisine girmektedir. Bununla birlikte Eş'arîler, kaderi hâdis, kazayı da kadim olarak nitelemektedirler.⁴⁶⁹

Eş'arî ve taraftarları kaderi genel itibariyle yaratma olarak ele almışlardır. Buna göre yaratılmışların fiillerini Allah yaratmıştır.⁴⁷⁰ Eş'arîler bunu “*Oysa sizi de yaptıklarımızı' da Allah yarattı*”⁴⁷¹ ayetiyle istidlal etmektedirler. Zira yaratıcı olmanın şartı bir şeyi ve zıddını yaratmaya güç yetirebilmekten geçmektedir. Böyle bir kudret hiçbir insanda olmadığı için yaratıcılık vasfı insana izafe edilememektedir.⁴⁷² Bu sebeple insanın kudreti olmasına rağmen fiilin meydana gelmesinde tesiri olmadığı için fiil Allah'a aittir. Çünkü kulun makdurunun da Allah'ın makduruna dahil olması gerekir. Dolayısıyla her şey onun makduru dur.⁴⁷³

Bakıllâni'de Ehli hakkın, kulların fiillerini Allah'ın yarattığı konusunda ittifak ettiğini beyan etmektedir. Hayrı şerri, faydalıyı faydasızı, imanı ve imansızlığı veyahut kazanç ile hüsrânı Allah yaratmıştır. İyi ya da kötü, güzel ya da çirkin herhangi bir şey yaratması, Allah'ın iradesi, meşiet, ihtiyarı, rızası ve muhabbetiyle gerçekleşir. Allah'ın iradesi, meşiet, ihtiyarı, rızası ve muhabbeti arasında fark yoktur.⁴⁷⁴ Her ne kadar hüküm açısından farklılık arz etse de yaratma ve icat açısından bunda bir fark yoktur. Bu yaklaşımın bir sonucu olsa gerek ki Eş'arîler'in yaklaşımlarında ihdas, fiil, icat, tekvin ve halk tabirleri arasında herhangi bir fark bulunmamaktadır. Bu açıdan bakıldığında kâinatta Allah'tan başka halık, muhdis ve fâil yoktur.⁴⁷⁵

Mâturîdîlik'te ise kaza ve kadere verilen anlamlar Eş'arîliğin tersinedir. İmam Mâturîdî, fiillerin yaratılmışlığı kanıtlanabilirse kaza ve kaderinde kanıtlanabileceğini düşünmektedir. Çünkü fiillerin mahlukiyeti bu meseleyi izah etmektedir. Buna göre Kaza; Mahlukatın vuku bulmasında ilahi hükmün taalluk etmesi, onları hikmet ve kemale uygun meydana getirmesi manasına gelir. Kader ise iki mana kullanılmaktadır. Birincisi, Bir şeyin oluşumu açısından sahip olduğu konum ve değer hükmüdür. Yani Allah yaratıkların hayır-şer, hüsun-kubuh, hikmet-sefeh gibi niteliklerini bilip tespit

⁴⁶⁹ Bâcûri, *Tuhfetu'l Mürid*, 127.

⁴⁷⁰ Eş'ari, *Luma*, s. 69.

⁴⁷¹ Saffât, 37/ 96.

⁴⁷² Kalaycı, *Târihsel Süreçte Eş'arilik Mâturîdîlik İlişkisi*, 330.

⁴⁷³ Cüveyni, *Kitâbu'l-İrşad*, s.160.

⁴⁷⁴ Bakıllâni, *Temhid* 341.

⁴⁷⁵ Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eş'arilik Mâturîdîlik İlişkisi*, 330.

ettiğini ezeli taktır, hüküm ve tahdittir. Bu mana hikmetin anlamı da her şeyi kendi mahiyetine uygun şekilde taktır etmek ve her şeyde ona uygun olana isabet etmesin anlamındadır. “Biz her her şeyi kendisinin sahip bulunduğu özelliğe göre yarattık”⁴⁷⁶ ayetide bu mana kullanılmıştır. İkincisi, meydana gelecek olan şeylerin zaman ve mekanını, hak ve batıl vasıfları, doğuracağı mükâfat ve cezayı belirlemektir.

İmam Mâturîdî açısından kaderin, tespit ve tayin etmek olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre bu tür bir tayin Allah’ın ilmi açısından yapılabileceği söylenebilir. Aynı zamanda kulların fiillerini zaman ve mekân etkenleri açısından tayin etmeleri mümkün olmadığı gibi onların bilgileri konunun detaylarını bilmeye yeterli gelmemektedir. Bu sebeple ki kullara ait fiillerin Allah’tan değil de kendilerinden sâdır olması düşünülemez.⁴⁷⁷

Lekâni kaderi, Allah’ın ezeli olarak yaratıkların zararlı-çirkin, iyi ve güzel niteliklerini bilip tespit ettiği ezeli taktır, hüküm ve tahdit olarak tanımlamakta ve bunun Allah’ın ilim sıfatıyla meydana geldiğini dolayısıyla zati sıfatlardan sayıldığını beyan etmektedir. Kaza ise, varlıkların Allah tarafından kemal bir şekilde meydana getirilmesidir. Mâturîdîler bunu fiili sıfat olarak nitelendirilmektedir.⁴⁷⁸ Dolayısıyla kulun iyi veya kötü bütün fiillerinin yaratılması Allah’ın kudretiyle meydana gelmekte, her şeyin yaratıcısı olan Allah, insan fiilinin’ de yaratıcı konumunda olmaktadır.⁴⁷⁹

Bütün bunlardan hareketle Eş’arîler’de kader, verilen anlam itibariyle fiili bir sığata haiz olup hâdis olmakta iken kaza ise zati bir sığat olup ezelidir. Mâturîdîler’de ise kader ilim ve irade sığatına taalluk ettiğinden dolayı zati bir sığat olup ezeli iken kaza ise fiili sığat olup Allah’ın tekvin sığatına taalluk etmektedir.

Sonuçta her iki mezhepte kaza ve kadere Allah tarafından meydana geldiğine inanmakla birlikte aralarında ki temel fark kaza ve kadere verilen anlamların birbirinin kader dediğine diğerrinin kaza demesi, birinin kaza dediğine diğerrinin kader demesinden kaynaklanmaktadır. Şeyhzâde eserinde konuyu benzer bir şekilde ele alarak kaderi birinci mertebe iken kaza ikinci mertebe saymaktadır. Eş’arîler için ise durum tam tersidir.⁴⁸⁰ Binaenaleyh eşyayı yokluktan varlığa çıkarmayı birisi kader olarak ifade etmişken diğeri kaza terimini kullanmıştır. Ancak bu farklılığa binaen iki

⁴⁷⁶ el- Kamer 54/49.

⁴⁷⁷ Mâturîdî, *Kitâbü’l- Tevhid*, s. 305-307.

⁴⁷⁸ Bâcûri, *Tuhfetü’l Mürid*, 127.

⁴⁷⁹ Sönmez Kutlu, *İmam Mâturîdî ve Mâturîdilik* (Ankara: otto yayınları, 2011), 56.

⁴⁸⁰ Şeyhzâde, *Nazmu’l-Ferâid ve Cemu’l-Fevâid*, 22-23.

mezhep arasında ki diğerk temel farkı da buraya eklemek gerekir ki birisi yaratma işini hâdis kudret ile olduğunu nitelendirmekte iken diğeri ezeli tekvin ile meydana geldiğini açıklamaktadır. Dolayısıyla iki mezhep arasındaki en büyük farklardan olan tekvin meselesinin uzantısını burada da görmekteyiz.

2.5.2. Teklifi ma la Yutak

Teklif, sözlükte külfet kelimesinden alınmıştır. Külfet ise, “*Meşakkat ve yorgunluk*” demektir. Bir kimse bir işi meşakkat ile yaptığı zaman tekellefe'l-emr (işte zorlandı) denilir. Sözlük anlamıyla teklif bu manadır. Şeriatta da emir ve nehye teklif denilmiştir. Çünkü bir fiil ile emrolunan kimse emredildiği şeyi külfetle yapmaktadır.⁴⁸¹ Kelami açıdan teklif ise Allah'ın güç yetiremeyeceği bir şeyle kulunu sorumlu tutmasının aklen mümkün olup olmadığı ele alınan konuya verilen isimdir. Sâbûni bu tarifi; “*Fâiline külfet verecek bir işi imtihan amacıyla emretmek*” olarak açıklamaktadır. Tanımlardan' da anlaşıldığı üzere burada ki asıl tartışma Allah'ın insanı güç ve kapasitesinin haricinde bir şeyle sorumlu tutup tutamayacağına yönelik bir tartışmadır. Bununla beraber insan kudreti dahilinde bulunmayan bir şeyin teklif edilmesinin vaki olmadığı hususunda ittifak vardır. İhtilaf sadece bunun aklen caiz olup olmadığı noktasındadır.⁴⁸²

Eş'ariler bu konuda insanı güç yetiremeyeceği şeyle sorumlu tutmayı (Teklif-i ma la yutak) caiz görmektedir. Zira Allah'ın kullarının menfaatine uygun olan işleri gözetmesi ve kulluk edene mükâfat, günah işleyene de ceza vermesi zorunlu değildir. Kulun bir şeyi yapmasının zorunlu olması ise akli değil şer'idir.⁴⁸³

Cüveyni bu meselede şunları dile getirir: O, güç yetirilemeyecek şeylerle sorumlu tutmanın çeşitleri olduğundan bahseder. Bunlardan bir tanesi iki zıt olan şeyin birlikte teklif edilmesidir. Buna göre ayağa kalkmaya takati olmayan kimseye kalkması emredilebilir. Çünkü ayağa kalkmakla emir olunan kimsenin bu fiili terk etmesi yasaktır. Eğer oturan kimse otururken emir olduğu kalkma fiiline güç yetiremiyorsa, nehy olduğu oturma fiiline güç yetiriyor demektir. Bu meselenin akla uygunluğunu bu şekilde açıklayan Cüveyni, şer'an vukûu bulunan örneği de bahsetmektedir. Buna göre Allah, Ebû Leheb'e Hz. Peygamber'i tastik etmek ve haber verdiği her şeye iman

⁴⁸¹ el-İsfehânî, *el-Müfredât*, 721. Bağdâdî, *Usulu'd-Din*, 166.

⁴⁸² Sâbûni, *Kitâbu'l-Bidâye*, 118-120.

⁴⁸³ Gazzâlî (ö.505/1112), *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, 89.

emretmiştir. Ancak Ebû Leheb iman etmemiştir. İşte bu nokta da Allah Peygambere iman etmeyeceğini bildiği Ebû Leheb'e onu tastik etmesini emretmiş ve iki zıt bir araya gelmiştir.

Cüveyni pek çok ayetin güç yetirilemeyecek şeyden yükümlü olmaktan Allah'a sığınmayı vurguladığını, şayet böyle bir durum mümkün olmasaydı, bu konuda Allah'tan yardım dilemenin de bir anlamı olmayacağını göstergesi olduğunu dile getirmektedir. Cüveyni buna örnek olarak "*Ey rabbimiz! Güç yetiremeyeceğimiz şeyleri bize yükleme*"⁴⁸⁴ ayetini delil olarak getirmektedir.⁴⁸⁵ Bir diğer delili ise Allah'ın meleklerle hitaben "*Eğer sözünüzde sadık iseniz, şunların isimlerini bana bildirin*"⁴⁸⁶ buyurması, meleklerin emrin hilâfına acizyetlerinin ortaya çıktığını, bilmedikleri halde teklif ile sorumlu tutulduklarını göstermektedir. Bu ise güç yetiremeyecekleri bir tekliftir.

Eş'arîler'in Kadir'i-Mutlak tanrı anlayışları, onları Allah'ın fiillerinde herhangi bir kısıtlama olmaksızın istediği şekilde hareket edebileceği düşüncesine götürmüştür. Bu meselede Mâtürîdîlerin konuya yaklaşımı, Allah'ın fiillerinde hikmeti gözetmesi anlayışıyla paralellik arz etmektedir. Dolayısıyla hikmeti merkeze alan bu yaklaşımla Mâtürîdîler açısından bakıldığında Teklif'i ma la yutak caiz değildir.

İmam Mâtürîdî'ye göre bu meselede problem noktası, fiilin onu gerçekleştirecek kişinin kudreti olmaksızın vücut bulması halinde ki tutarsızlığıdır. Bilmeyen bir kimsenin elinden bir fiilin meydana gelmesi de aynı konumda olup, imkân dahilinde olmamaktadır.

Mâtürîdî, meseleyi bir misalle açıklayarak insanın hitaba konu olabilmesi için bilgili (şuurlu) olması gerektiğini söylemektedir. Ama bu bilgi talep edildiğinde ele geçirilebilen bir şey değildir. İşte kudrette bu noktada aynı konumdadır. Aciz bir kimsede güç yetirebilecek şeyden yoksun olduğu için mükellef olamamaktadır. Ona göre bu mesele, bilgi edinilebilecek şeyden (şuurdan) yoksun olduğu için mecnununda aynı konumda oluşu gibidir.⁴⁸⁷

⁴⁸⁴ Bakara, 2/286.

⁴⁸⁵ Cüveyni, *Kitabu'l İrşad*, 186-187.

⁴⁸⁶ Bakara, 2/ 31.

⁴⁸⁷ Mâtürîdî, *et-Tevhîd*, 265-266.

Nesefi kişinin güç yetiremeyeceği şeylerden mükellef olunamayacağıyla alakalı bazı Kur'an ayetleri ve hadislerden deliller getirmektedir. Bu konuda Kur'an dan örnek veren Nesefi, “*Ne kadar isterseniz de eşlerinize adaletle davranmak elinizde değildir*”⁴⁸⁸ ayetinin, Allahın, erkeklerin kadınlar üzerinde tam olarak adaletli davranamayacağını bilmesine rağmen onlara adaletli davranmayı emrettiği şeklinde anlaşılmasını gerektiğini ifade eder. Ona göre bu ayet, kulun kontrol edemediği şeyin kalbindeki sevgide eşitlik olması şeklinde açıklanmalıdır. Peygamberimizden rivayet edilene göre “*Allah'ım bu benim güç yetirebildiğim paylaşımıdır. Güç yetiremediğimden dolayı beni sorumlu tutma*” hadisi bu anlama gelmektedir. Dolayısıyla kişi sevgisini eşit paylaşmadığından dolayı adaletle emretmek güç yetiremeyeceğine söylenmiş bir emir değildir. Yine Allah'u-Teâla yapamayacaklarını bildiği halde başka bir ayette “*Dedikleriniz doğruysa haydi bu şeylerin isimlerini bana söyleyin bakalım*”⁴⁸⁹ diye emretmiştir. Bu ayette ise Allah meleklerin ademden daha bilgili olduğunu zannetmelerinden dolayı acizyetlerini itiraf maksadıyla bu şekilde buyurmuştur. Aynı şekilde “*Ey rabbimiz! Güç yetiremeyeceğimiz yükleri bize taşıtma*” ifadesine bakıldığında, henüz bir kimseye yapamayacağı şeyi yüklemek mümkün olmasaydı bu duanın da anlamsız olması gerekirdi. Ancak bunun tevil edilmesi gerektiğini nakleden Nesefi, ayette geçen “*Güç yetirilemeyecek yükler*” kısmı, devamlı yapılması halinde zor gelebilecek olan şeyler şeklinde anlamlandırmıştır. Bu noktada tefsirlerde bu kısmın “bağışlama, merhamet etme”, anlamlarına geldiğini nakletmiştir.⁴⁹⁰ Dolayısıyla Mâtürîdîler'in Allah'ın fiilleri noktasında hikmeti esas alan yaklaşımları onlarda bu konu hakkında olumsuz düşünmeye sebebiyet vermiştir. Sâbûni, Allah'ın yapmaya güç yetiremeyecekleri şeylerle kullarını mükellef tutmasının caiz olmadığına Hanefilerin ortak görüşte olduğunu beyan etmektedir. Zira kör bir kimseyi bakmakla, kötürüm olan birisini yürümeyle mükellef tutmak hikmetten uzaktır. Hikmet sahibi Allah'a bu yakıştırma doğru olamaz.⁴⁹¹

Şeyhzâde konuyla ilgili Eş'arîler'in, Allah Ebû Cehil'in iman etmeyeceğini bildiği halde iman etmesiyle alakalı emir buyurmasından dolayı teklifin caiz olmasına delil getirmesine karşın bir başka Eş'arî kelamcısı olan Fahrettin Râzi'nin görüşünü naklederek cevap vermektedir. Nitekim kendisi anlatılan örneğin, tartışılan konunun

⁴⁸⁸ Nîsa, 4 / 129.

⁴⁸⁹ Bakara, 2/ 31.

⁴⁹⁰ Nesefi, *Bahrü'l-Kelam*, s.174-176.

⁴⁹¹ Sâbûni, *Kitâbu'l-Bidâye*, 118.

dışında olduğunu aktarmakta,⁴⁹² Allah'ın bu gibi kimselere emir buyurmasının kendi ilmini kuvvetlendirmek ve ahiret gününde Allah'a olan ihtiyaçlarını kesme amaçlı olduğunu vurgulamaktadır.⁴⁹³

Bize göre güç yetirilemeyecek şeyin teklifi konusunda Mâtürîdîler'in konuya bakış çerçevesi daha makul gözükmektedir. Çünkü Allah'ın sıfatlarını değerlendirme noktasında Eş'arîler'in tek bir sıfat üzerinden (Kudret) baskın bir tutum ile hükme varmaları peşi sıra pek çok sonucu doğurabileceği ihtimallerini beraberinde getirmektedir. Bununla birlikte Mâtürîdîler'in Allah'ın sıfatları hususunda dengeleyici ve bütüncül bir çerçeve izlemesi, O'nun fiillerinde irade, kudret ve hikmet perspektifi üzerinden bakış açısı geliştirilmesi, bizce Mâtürîdîler'in mutedil ve tercihe şayan bir tarafta olduğunu göstermektedir.

2.5.3. İlahi Fillerdeki Hüküm ve Hikmetler

“Hükmetmek, yargıda bulunmak; iyileştirmek amacıyla yasaklamak ya da düzeltmek” anlamlarına gelen “hüküm” mastarından isimdir. Buna göre hikmet: “Akıl ve ilim yoluyla tam isabette bulunmak⁴⁹⁴, her şeyi yerli yerine koymak” manalarına gelmektedir.⁴⁹⁵ Hikmet kavramı Allah için kullanıldığı taktirde, O'nun Hakim isminin tecellisi gereğince, varlığı bilme ve bir amaca uygun olarak var etmek demektir.⁴⁹⁶

Nesefî, hikmetin lugatçılar arasında ihtilaf edilen bir konu olduğu söyleyip onların görüşlerini nakletmiştir. Buna göre İbnu'l-Arabi, hikmetin ilim, hâkimin âlim manasına geldiği söylemektedir. Bazıları hâkim olmanın bir şeyi sağlam (muhkem) ifade ettiğini dile getirir. Bir kısmı ise Hâkim'i nefsi heva ve çirkin şeylerden alıkoyan şey olarak anlamlandırmışlardır.⁴⁹⁷

Ehli Sünnet kelimcileri Allah'ın zatında adalet ve hikmet sahibi olduğu kabul etmektedirler. Ancak onun fiillerinde hikmetinin bulunup bulunmaması noktasında ihtilaf etmişlerdir.⁴⁹⁸

⁴⁹² Şeyhzâde, *Nazmu'l-Ferâid ve Cemu'l-Fevâid*, 27.

⁴⁹³ İlginli Hacı Ali Efendizade, *İzahü'l-akaid: Nazmü'l-feraid tercümesi*, 39.

⁴⁹⁴ el-İsfehânî, *Müfredât*, 239.

⁴⁹⁵ Topaloğlu- Çelebi, *Kelam Terimler Sözlüğü*, 140.

⁴⁹⁶ Ay, “*Kelam'da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları*”, 18.

⁴⁹⁷ Nesefî, *Tabsîrâtü'l-Edille* 504.

⁴⁹⁸ İbn Fûrek, *Mücerredü'l-Makâlat*, 140.

Kelamcılar hikmeti iki şekilde ele almışlardır. Bunlardan birincisi “Hikmet’i Nazariye” ikincide “Hikmet’i Ameliyedir”. İlki eşyanın hakikatini bilmek şeklinde gerçekleşmekte olup Allah’ın kâmil ilmini ifade etmektedir. Bu hikmet en faziletli hikmet çeşididir. Diğer ise menfaati elde edip mazarratı def etme çeşidinde olan hikmet türüdür. Buna göre hikmetler Allah’ın ilminde ve fiillerin de olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.⁴⁹⁹ Gazzâlî’nin tanımına göre ise hikmet iki anlamda kullanılmıştır. 1. İşlerin düzenini ve onlarda bulunan ince ve açık manaları kavramsal olarak bilmek ve istenilen gaye tamam oluncaya kadar nasıl olmaları gerektiği konusunda hüküm vermek. 2. İlk mananın tertipli, düzenli, sağlam ve eksiksiz biçimde kudret ile yerine getirilmesidir.⁵⁰⁰

Eş’arîler’e göre fiilde hikmet failin fiilinin kastına uygun olarak gerçekleşmesidir. Dolayısıyla failin fiiline uygun olmayan akılsızlık (sefeh) olarak nitelendirilmektedir. Ancak Allah’ın hâkim olması onun fiillerinin bir maksada bağlanması şeklinde olmaz. O, yarattıklarını irade ve ilmine uygun olarak meydana getirendir.⁵⁰¹

Eş’arîler, Allah’ın fiillerinin hikmet ile muallel saymadığı gibi bir sebebe de bağlı olmadığını düşünürler. Zira onlara göre Allah fiillerini herhangi bir sebebe bağlı yapmamaktadır. Çünkü o yaptıklarından sorumlu tutulamaz. Bu yaklaşım onları hikmetin olmadığı düşüncesine götürmemektedir. Çünkü Eş’arîler, Allah’ın fiillerinde hikmetinin bulunmasını zorunlu olarak görmezler. Bu durum lüzum yoluyla değil cevaz yoluyla gerçekleşmektedir. Yani Allah’ın fiilinin ardından hikmetin bulunması zorunlu olmadığı gibi hikmetin bulunmaması da zorunlu değildir.⁵⁰² Buna göre Allah’ın ahiretteki masum çocukları cezalandırması, bazı canlıları bazılarının hizmetine sunması, onların bir kısmını nimetlendirirken bir kısmını da mahrum bırakması, bazı insanların kafir olacağını bildiği halde onları yaratması gibi hikmet dışı gözükten fiilleri işleme caiz ve normaldir. Dolayısıyla Eş’arî düşünce mutlak kudret ve irade üzerine bina edilmiştir. Bu bağlamında Allah, her türlü varlık ve yaratılışı hikmetten öte ilahi irade ve kudreti ile kapsadığı tasavvurunu görmekteyiz.⁵⁰³ Bu sebeple ona herhangi bir şey vacip olmamakla birlikte Allah’ın fiillerinde menfaat temin etme veya bir zarardan kaçınma anlamında bir hikmet aramayı lüzumsuz

⁴⁹⁹ er-Râzi, *Metâlibu'l-Âliye*, 3/279.

⁵⁰⁰ Gazzâlî, *el- İktisad fî'l-İtikâd*, 91.

⁵⁰¹ Âmidî, *Gâyetü'l-Meram*. 202.

⁵⁰² Bakıllani, *Temhid*, 52.

⁵⁰³ İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelam*, 2: 127.

görmektedirler.⁵⁰⁴ Aynı zamanda Allah'ın fiillerinin birtakım illetlerle bağlantılı bulunması, onun iradesini sınırlandıracağından dolayı onun iradesi, hikmet ve illete bağlı tutulamaz.⁵⁰⁵

Kelamda tanrı tasavvurunu oluşturan temel kavramlardan birisi de hikmet kavramıdır. Buna göre Tanrı-Alem ve insan ilişkisinde Allah'ın Hâkim ismi ve onun fiillerinin hikmet ile gaye taşıdığı düşüncesi Mâtürîdîler'de önemli bir yer teşkil etmektedir.⁵⁰⁶ Bu bağlamda Mâtürîdîler'e göre hikmet; bir fiilin sonucunun güzel olması olarak tarif edilmekte olup bunun tersi ise sefeh olarak nitelendirilmiştir.⁵⁰⁷ Temel ilke olarak Mâtürîdî, zulüm ve hikmetsizliği (sefeh) çirkin, adl ve hikmeti ise güzel olarak bulmuştur. Buna göre Allah, meydana getirdiği her fiili hikmet ile ilişkilendirmiştir. Ona göre bir fiilin hikmetten uzak olması imkân dâhilinde değildir. Şu da var ki bir fiilde hikmetin olup olmadığı insan aklınca anlaşılabilir.⁵⁰⁸ Mâtürîdî hikmetin tam olarak kavranamamasıyla ilgili olarak kulun olaylar hakkındaki cehaletini, ihtiyaçlarla sınırlı olan bir varlık olması ile acz ve hikmetsizlik yapabildiğini göstermektedir. Binaenaleyh herkesin fiili hikmetli olmaya da olmamaya da müsaitken Allah'ın fiili ise hikmetsizlikten münezzehtir.⁵⁰⁹

Mâtürîdî tasavvurunda hikmet ile akıl paralellik arz eder. Buna göre aklın çirkin bulunduğu şey hikmetsiz kabul edilmiştir. Akıl, hikmetsiz olanı çirkin, hikmete uygun olanı ise güzel görmektedir. Dolayısıyla onun bütün yaklaşımlarında hikmet kavramı merkeze alınmış hatta ilahiyat alanında ki bahislerde hikmet kavramı üzerinden ele alındığı dile getirilebilir.⁵¹⁰

Nesefî ise hikmeti hem ilim hem de fiil olarak ele alır. İlmin olmadığı yerde cehalet, sağlam bir fiilin olmadığı yerde ise sefeh olarak nitelenir. O, hikmeti ister ilim ister fiil olsun aynı olduğunu dile getirmektedir. Dolayısıyla Allah iki türlü de hikmet sahibi olup yaratılışa uygun sağlam kurallar koyup bu kurallar üzere hareket eden Hâkimdir.⁵¹¹

⁵⁰⁴Eş'arî, *Luma*, 116-117.

⁵⁰⁵Klavuz, *İslam Akaidi ve Kelama Giriş*, 191.

⁵⁰⁶Ay, "Kelam'da Adalet, Kudret ve Hikmet Balamında Tanrı Tasavvurları", 42.

⁵⁰⁷Nesefî, *Tabsîrâtü'l-Edille fî Usûlu'd- Din*, 1/505.

⁵⁰⁸Mâtürîdî, *et-Tevhîd*, 217.

⁵⁰⁹Mâtürîdî, *et-Tevhîd*, 220.

⁵¹⁰Alper, *İmam Maturidi'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, 116.

⁵¹¹Nesefî, *Kitabü't- Temhid*, 213.

Mâturîdîler hikmet kavramı ile Mu'tezîle ve Eş'arîler arasında bir yol izlemişlerdir. Buna göre Mu'tezîle ve Mâturîdîye Allah'ın yarattığı her işte bir hikmet olduğu noktasında görüş birliği sağladıkları halde Mâturîdîler Allah'ın fiillerinde hikmet ve maslahatın zorunlu olmadığı noktasında Mu'tezîleden ayrılmaktadırlar. Aynı şekilde Mâturîdîler Allah'ın fiillerinde hikmeti göz ardı eden Eş'arîler'e muhalefet etmek suretiyle mutedil bir yol izlemişlerdir. Onlara göre hâkim olan Allah ne Mu'tezîle'nin dediği gibi başkasının yararı için fiil yaratan, ne de Eş'arîler'in savundukları gibi hikmetsiz iş yapabilen değildir. O, hâkim olan sanatı ile hikmetli iş yapandır.⁵¹²

Netice olarak Eş'arîler, fâilin kastına uygun olarak fiilin gerçekleşmesi olarak tanımladıkları hikmet kavramını Allah'ın fiillerini bir maksada bağlanamayacağı, bunun onun şanına hâlel getireceği düşüncesiyle hikmeti lüzum olarak değil cevaz olarak görmekte iken, Mâturîdîler ise Allah'ın herhangi bir fiilinin hikmet dışı olamayacağını belirtmektedirler.

Kanaatimizce Mâturîdî bilginler, hikmet kavramı üzerinden sunmuş oldukları görüşleriyle gerek Mu'tezîle gerek Eş'arîler'in görüşlerini esas alan orta bir yol tutmuşlardır. Bununla birlikte Eş'arî ve Mâturîdî arasında ki temel fark olan kudret ve hikmet merkezli ayrışmaya paralel olarak hikmet kavramı üzerinden de farklı tanımlamalar yapıldığını müşahade etmekteyiz. Zira Eş'arîler'e göre bu kavram "bilgi ve irade" olarak addedilmekte iken Mâturîdîler'e göre "övlümüş sonuç" olarak anlaşılmaktadır.⁵¹³ Bu bağlamda kavramlara yüklenen değerler, iki mezhebin farklı prensipleri de göz önünde bulundurulduğunda farklı yorumların yapılmasına sebebiyet vermektedir.

2.5.4. Hüsün ve Kubuh

Hüsün kelime manası itibariyle "*güzel olmak, güzellik, rağbet edilen şey, sevilen şey*" anlamlarında kullanılmaktadır.⁵¹⁴ Karşıtı olan Kubuh kelimesi ise "*çirkin olmak, nefret edilen şey, nefsin hoşlanmayacağı iş ve durumlar*" anlamına gelmektedir.⁵¹⁵

Hüsün ve Kubuh meselesi kelimeler ilminde önemli meselelerden birini teşkil etmektedir. Bu konu daha çok Allah'ın fiilleri ve nübüvvet alt başlıkları altında ele alınmaktadır.

⁵¹² Pezdevi, *Usulu-d Din*, 134.

⁵¹³ Öge, *Allah'tan Âleme İlâhi Fiiller*, 51.

⁵¹⁴ el-İsfehânî, *Müfredât*, 234.

⁵¹⁵ el-İsfehânî, *Müfredât*, 651. İlyas Çelebi, "*Husun ve Kubuh*", Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi (DİA) (İstanbul:Türkiye Diyanet Vakfı,1999), c. 19, s. 59-63.

Bu konudaki görüşlere geçmeden önce iyi ve kötü kavramları üzerinde durmak gerekmektedir. Zira “iyi” lafzı; fiil ile fâil arasındaki ilişkiye göre üç kısma ayrılmaktadır. Birincisi; Fiilin failine uygun olması, yani onun amacına uyumlu bulunması, ikincisi fiilin failin amacına aykırı olması, üçüncü ise failin fiili yapma ya da terk etme konusunda herhangi bir amacının bulunmamasıdır.

Eğer fiil fail dışında bir şeyle bağlantılı ve bu onun amacına uygunsa o kişi için “iyi” ismi kullanılmaktadır. Fiil failin amacına aykırı olduğunda da “kötü” olarak isimlendirilmektedir. Fiil iki şahıstan birine uygun diğerine değil ise bu durumda bu şahıslardan biri hakkında “iyi” diğeri hakkında “kötü” ismi kullanılır. Zira fiile bu isimlerin verilmesi fâilin amacına uygunluk ya da aykırılığa göre şekillenmektedir. Lakin bu durumun insanlar nazarında göreceli olduğu ve durumlara göre değiştiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Eş’arîler, iyi anlamını izafi olarak kabul etmemektedir. Onlara göre sadece uhrevi amaçlara uygun olan fiiller “iyi” denilebilir. Şeriatın güzel bulduğu, mükâfat vaad ettiği ve teşvik ettiği fiilde budur.⁵¹⁶

Eş’arî’ye göre vacip olan şeylerin belirlenmesinde ki ölçüt nakildir. Aklın vacip kılma yetkisi yoktur. Kendisi aklın Allah’ı tanımada önemli bir fonksiyonu olduğunu kabul etmekle birlikte marifetullah’ın akıl ile değil nakil ile olabileceğini düşünmektedir.⁵¹⁷ Aynı şekilde aklın bir şeyin güzel ya da çirkin olduğuna karar vermesi mümkün olamaz. Buna göre bir şeyin iyi ya da kötü olarak nitelendirilmesi şer’i ve sem’i kaynaklardan öğrenilmektedir.

Eş’arî mezhebine göre Hüsun ve Kubuhun varlığı itibaridir. Bir şey sadece kendisi, ayrılmaz niteliği itibariyle iyi değildir. Bu durum kötü olan içinde geçerlidir. Yani iyilik ve kötülük bir şeyin mahiyetine ait bir özellik değildir. Bir şeyin iyi veya kötü olduğu ancak o şeyin hakkında ki hükmün tespit edilmesinden sonra bilinebilir. Bir fiil din tarafından insanlara emir ya da yasaklanması ile iyi ya da kötü vasfına haiz olabilir. Biraz daha açıklık getirecek olursak kendisinde bulunan genel özellikler itibariyle bir şey kötü gözükse de şer’an iyi olabilir. Bu sebeple bir fiil Allah tarafından emir olduğu için iyi, yasaklandığı için kötüdür.⁵¹⁸

⁵¹⁶ Gazzâlî, *el- İktisad fi'l-Îtikâd*, 90.

⁵¹⁷ Eş’arî, *Luma*, 117. Bağdâdî, *Usulu'd-Din*, 27.

⁵¹⁸ Cüveyni, *Kitâbu'l İrşad*, 210-211.

Eş'arî bu konu da Allah'ın iyi ve kötünün yaratıcısı olduğunu ancak kötülüğün kendi zatından dolayı olmadığını, Allah tarafından kötü olduğu bildirildiği için kötü olarak vasıflandığını beyan etmektedir. Bu nedenle kötülük Allahtan gelmektedir. Dolayısıyla kötülüğün Allah'ın bilgisi dışında varlığından söz etmek onu acizlikle nitelemek demektir ki buda muhaldir.⁵¹⁹ İbni Fûrek, Makâlat isimli eserinde Eş'arî ile fikir birliği içerisinde olup Allah'ın fiillerinin hepsinin adaletli, hikmetli ve güzel olduğunu, Allah'tan kötü bir fiilin sâdir olamayacağını beyan eder.⁵²⁰

Eş'arî, şer'an nehyedilmiş bütün fiillerin kabih olduğunu, emredilmiş ve teşvik edilen fiillerin de Hüsün olarak kabul edildiğine vurgu yapmaktadır. Kendisi bu konuda, "Peygamber size neyi emrederse onu alın, neyi yasaklarsa ondan kaçının"⁵²¹ emri ilahisini referans almıştır.⁵²²

Bakıllâni' de bu noktada Eş'arîyle aynı düşünmekte olup emre muvafık olanın Hüsün sayıldığını, hilâfına olanı ise Kubuh olduğunu şu örneklerle açıklamaktadır. Örneğin zevce ile yapılan cimanın şeriata uygun şartlarıyla yapılması halinde helal ve Hüsün (güzel olan) iken şeriatın emri hilâfına yapılan bir cimanın Kubuh olmaktadır. Aynı şekilde şeriatın emri doğrultusunda yapılan kısas Hüsün sayılmakta iken bunun tersi Kubuh olarak nitelendirilmektedir.⁵²³

Mâturîdîler'e göre Hüsün ve Kubuh akılla anlaşılakta olup, insan akli yaratıcının vermiş olduğu temyiz gereği kötü davranışları çirkin, iyi davranışları da güzel görmektedir. Buna göre insan akli çirkinini güzele, yergiye layık olanı da övülmeye layık görmez.⁵²⁴

Mâturîdîler, Eş'arîler gibi dinde övülen ve sevap vaad edilen fiilleri "güzel" yerilen fiilleri "çirkin" görmektedir. Mâturîdîler Eş'arîler'den farklı olarak bu iki fiilin itibari değil, zati ve kalıcı vasıflar olduğuna inanmaktadır. Yani onlara göre bir şeyin güzel ya da çirkin olmasının kaynağı şer'i hükümlere göre değil zaten o şeyin özünde mevcut olmasıdır. Allah, insan bazı şeylerden nefret eden, bazılarını da rağbet gösteren bir varlık olarak yaratmıştır. Buna göre insan tabiatının nefret ettiği ancak iyi neticeler veren bazı davranışlar akla güzel, tabiatın meylettği bazı davranışlarda kötü sonuçlara

⁵¹⁹ Eş'arî, *el-Luma*, 117.

⁵²⁰ İbn Fûrek, *Mücerredu'l Makâlat*, 141.

⁵²¹ Haşr, 6/10.

⁵²² İmam ebu Hasan el-Eş'ari, *Usûl ehli's-Sünne ve'l Cemaat* (Kahire: Külliyyeti Dâru'l-Ulum, 1987), 78.

⁵²³ Bakıllâni, *el-İnsaf*, 46.

⁵²⁴ Mâturîdi, *et-Tevhîd*, 221.

neden olmalarından dolayı çirkin görülebilmektedir. Bu surette tabiat, bir şeyi güzel veya çirkin görme noktasında aklın düşmanlarından birisidir.

Binaenaaleyh Mâtürîdî, güzel ile çirkini ikiye ayırarak, nesnelere zâtı gereği güzel veya çirkin olması ile bir şeyin tabiatı gereği güzel veya çirkin olması şeklinde taksim etmiştir. ⁵²⁵ Zâtı gereği bir şeyin güzel veya çirkin olması, nimet veren kimseye yapılan teşekkürün güzelliği ile, yalan söylemenin çirkin olması aslı ve tabiatı değişmeyen şeyler olduğuna örnektir. Akıl bu yönüyle eşya ya da nesnelere güzellik ya da çirkinliğini kavrayabilmektedir. ⁵²⁶ O, aklın güzel ya da çirkin gördüğü şeyde herhangi bir değişiklik ya da halde hâle değişikliğinin olamayacağını dile getirmektedir. Dolayısıyla Cenab'ı-Hak mükellefleri, tabiat olarak sevilme de akılların güzel gösterdiği şeye uymayı, fitri tabiat olarak kabul edilen bir şey olsa da aklen çirkin olan bir şeyden uzak durmakla yükümlü tutmuştur.⁵²⁷

Ayrıca Maturidi, her ne kadar aklın önemine bu şekilde vurgu yapsa da ona göre aklın yeteneği sınırsız değildir. Akıl, fiillerin güzellik ya da çirkinliklerini ayırt edebilir ama ramazan ayının son gününde oruç tutmanın güzelliğiyle Şevval ayının ilk gününde (bayram) oruç tutmanın çirkinliğini bilemez. Bu zamanlardaki orucun hükmünü ve akıbetini bilebilse de ne ile nasıl olacağıyla alakalı ayrıntıları ancak Allah Peygamberleri aracılığıyla insanlığa bildirmektedir. ⁵²⁸ Kısacası İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîliğin beşerî mükellefiyetler ve Hüsün Kubuh konusunda Eş'arîler'in "itibari" görüşlerden ayrı fikre sahip olduğunu, bununla birlikte Mu'tezile gibi de tam bir akılcılıktan da bahsedilemeyeceği ortaya çıkmaktadır.

Sonuç olarak Mâtürîdîler'in görüşünü daha isabetli görmekteyiz. Zira bir fiil, içinde mündebîç olan bir özellikten dolayı değil de sırf Allah'ın bir fiili olması hasebiyle iyi kabul edilmesi arasında çokta bir fark bulunmamakla birlikte bu konuda aklın kullanımı, dinin tebliğinde daha evrensel bir metod teşkil etmektedir. Her ne kadar Eş'arîler'in fiillerde ki iyilik ve kötülüğü Allah'ın ef'âli olmasıyla irtibat kurması tenzihçi bir yaklaşımın gereği olsa da fiillerin Allah'a ait olması dolayısı ile değil, kendi içinde iyi olmasından dolayı güzel olarak nitelendirmesinin daha doğru gözükmektedir.

⁵²⁵ Mâtürîdî, *et-Tevhîd*, s. 221-224.

⁵²⁶ Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eş'arîlik ve Mâtürîdîlik İlişkisi*, 312.

⁵²⁷ Mâtürîdî, *et-Tevhîd*, 221-224.

⁵²⁸ Özgen, *Eş'ari ve Mâtürîdî Arasındaki Görüş Farklılıkları*, 46.

2.5.5 Allah Kabih Olan İş ile Muttasıf Olur mu?

Her iki kelam ekolü de Allah'ın kabih olan bir fiil yapmayacağı konusunda ittifak etmekle birlikte bunun sebebi konusunda farklı görüşler beyan etmektedirler. Bu mesele de asıl ihtilaf noktası hüsün ve kübuhun akıl ile mi yoksa şeriat ile mi bilindiği sorunu ve bununla ilişkili olan zulüm ile adalet kavramları üzerinden sürmektedir.

Eş'arîler bir şeyin iyilik veya kötülük ile nitelenebilmesinin ancak şeriat ile gerçekleştiğini söylemektedirler.⁵²⁹ Şeriatın güzel olarak vaz ettiği şey güzel iken kötü olarak nitelediği şey ise kötüdür.⁵³⁰ Dolayısıyla Allah'ın kulları için emrettiği tüm fiiller güzel, nehyettiği tüm fiiller ise kötüdür.⁵³¹

Eş'arîler'in bu görüşleri, Allah'ın fiillerinin bir menfaatten ötürü hüsün ya da kübuh olmaması düşüncesiyle alakalıdır. Bu açıdan Eş'arîler Allah'ın bütün fiillerinin şer'an gerçekleşebileceği ancak aklen gerçekleşemeyeceğini söylemektedir. Şer'an gerçekleşebileceğinin delili ise Allah'ın yüce kitabında bizlere haber vermesinden kaynaklıdır.⁵³²

Cüveyni, Allah'ın fiillerini fayda ve zarar açısından açıklamaya çalışmaktadır. O, zararı acı hissetmek, faydayı ise menfaat olarak nitelemektedir. Allah fayda ve zarardan müstağni olduğu için fiillerinde de hüsün ya da kübuhtan bahsedilemez. Keza Cüveyni, Allah'ın insanlar açısından hayır ve şerrin hâlıkı olarak bilindiğini, Allah için ise fiillerin eşit olduğunu dile getirmektedir. Dolayısıyla insanlar açısından bir fiilin niteliği iyi ya da kötü olabilirken Allah için böyle denilemez. Nitekim Allah'ın fiilleri kabih kabul edilemez.⁵³³

Eş'arî bilginlere göre fiillerde güzel veya çirkinliğin zulüm ve adalet kavramlarıyla doğrudan bağlantısı bulunmaktadır. Zira Eş'arîler bu kavramlara binaen Allah'ın mülkünde tasarruf ve dilediğini yapan olduğunu söylemektedirler. Binaenaleyh Eş'arîler'e göre zulüm, bir başkasının mülküne tecavüz eden kimse hakkında düşünülebilir. Allah için ise bu düşünülemez. Zira mutlak mülk sahibi olan, hiçbir

⁵²⁹ Cüveyni, *Kitâbu'l İrşad*, 210.

⁵³⁰ Bakıllâni, *el- İnsaf*, 47.

⁵³¹ Muhammed Seyyid el Celiz, *Usul ehli's-Sünne ve'l Cemaat* (Kahire: Külliyyeti Dâru'l-Ulûm, 1987), 78.

⁵³² Eş'arî, *el-Luma*, 117.

⁵³³ İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknu'ddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *Akîdetü'n-Nizâmiyye fî Erkânî'l İslâmiyye* (Ezher: Mektebetü'l Ezheriyyetu Litturas, 1992), 35-36.

hükme tabi olmayan Allah'ın fiili zulüm olmamaktadır.⁵³⁴ Öyle ki Allah'ın üstünde emreden, yasaklayan, sınır koyan varlık yoktur. O her varlığın sahibi olup hüküm koyucudur. Bu açıdan bakıldığında Allahtan meydana gelen hiçbir şey çirkin ve zulüm sayılmaz. Bizler ise yaptığımız fiillerde, koyulan sınırlara tecavüz ettiğimiz, hadleri geçtiğimiz, yapmaya malik olmadığımızın şeyleri yaptığımız için çirkin ve zulüm sayılmaktadır. Bu sebeple fiillerinde tasarruf mülkiyeti olup başkasının emri altında olmayan Allah için kubuh ve zulüm düşünülemez.⁵³⁵

Eş'arîler hikmet konusunda ise Mâturîdîler'den farklı düşünmektedir. Onlara göre hikmetten kasıt ilim manasında ise onu ezeli bir sıfat olarak görmektedirler. Ancak fiil manası kastediliyorsa hâdis bir sıfat kabul etmektedirler.⁵³⁶ Binaenaleyh Eş'arîler Mâturîdîler gibi Allah'ın fiillerin de hikmetin olduğuna inanmakla birlikte bunun vucûbi olarak değil de cevaz yoluyla gerçekleştiğini düşünmektedirler. Onlara göre Allah mahlukatı yaratsa da yaratmasa da hikmet dairesinden çıkmaz. Kafirleri yaratıp mü'minleri yaratmaması veya mü'minleri yaratıp kafirleri yaratmaması gibi kendisinden her ne fiil çıkarsa çıksın doğru adaletli ve hikmetli olmaktadır.⁵³⁷ Bununla birlikte bir kısım fiillerin ise hikmetle anlaşılamayacağını ileri sürmektedirler. Örneğin kafirlerin ebedi olarak cehennemde olmalarıyla dünya da akrep ve yılanların yaratılma amacının ne olduğu gibi.⁵³⁸

Eş'arîler, Allah'ın fiillerinde ki hikmeti, O'nun Fail'i- Muhtar (istediğini yapan) olması ve mülkünde dilediği şekilde tasarrufta bulunabilmesi çerçevesine binaen uygun görmektedir. Nitekim O'nun fiillerinde hikmetin olamayacağını söyleyenler de vardır.⁵³⁹ Bu anlamda fiiller üzerinde kafa yorulması veya arkasında ki hikmetin irdelenmesi bir anlamda saygısızlık sayılmaktadır.⁵⁴⁰ Dolayısıyla Eş'arîler' de temel kural Allah'ın fiillerinin sorgulanamaz oluşudur. Mülk sahibi mülkü üzerinde gerçekleştirdiği fiil ve hükümlerde hesaba çekilememesiyle birlikte Allah'ın fiilleri için çirkin veyahut zulüm nitelemesi yapılamamaktadır.⁵⁴¹

⁵³⁴ Gazzâlî, *el- İktisad fi'l-İtikâd*, 99.

⁵³⁵ Eş'arî, *el-Luma*, 117.

⁵³⁶ Nesefî, *Tabsîrâtu'l-Edille*, 1/506.

⁵³⁷ Bağdâdî, *Usûlu'd-Din*, 121.

⁵³⁸ Yüksel, *Mâturîdîler ve Eş'arîler Arasındaki Görüş Ayrılıkları*, 94.

⁵³⁹ Yüksel, *Mâturîdîler ve Eş'arîler Arasındaki Görüş Ayrılıkları*, 97.

⁵⁴⁰ Özgen, *Eş'ari ve Mâturîdi Mezhepleri Arasındaki Görüş Farklılıkları*, 253.

⁵⁴¹ Bakıllâni, *el- İnsaf*, 47.

Mâturîdîler ise Allah'ın kabih bir iş yapmasının aklen mümkün olamayacağını, ancak yaptığı farzedilir ise fiilin kabih olarak niteleneceğini savunmaktadırlar.⁵⁴² Mâturîdîler Allah'ın çirkin bir fiil meydana getirmeyeceğini savunarak bu iddialarını hikmet kavramı üzerinden açıklamaktadır. Örneğin Mâturîdî imamlarından Ebû Muin en Nesefî hikmeti şöyle açıklamıştır: Hikmet, fiilin sonucunun güzel olması, sefeh (akılsızlık) ise fiilin sonucunu kötü olmasıdır. Nesefî diğer bir ifadesinde ise hikmetin övgü ve kemal sıfatlardan sayıldığını sefeh'in (akılsızlık) noksan sıfatlardan addedildiğini dolayısıyla Allah'ın sefeh (bilgisizlik) ile vasıflanamayacağını dile getirmektedir.⁵⁴³

Allah'ın hikmet dairesi dışında iş yapmayacağını savunan Mâturîdîler, Eş'arîler'in bazı fiillerinde hikmetin düşünülmemeyeceği söylemine karşı onları eleştirmektedir. Zira fiillerdeki hikmetin anlaşılmasından onun yokluğuna hükmetmek gerekmez. Çünkü akıl sahibi insanlar bunu kavramaktan aciz kalabilmektedir. İmam Mâturîdî bunun sebebini insanların bilgisizliğine ve duyular alemde yanılığa düşebildiğine, Allah'ın ise tüm bu noksanlıklardan münezzehe olduğuna dayandırmaktadır.⁵⁴⁴

İmam Mâturîdî'ye göre temelde zulüm ve hikmetsizlik (cevr ve sefeh) çirkin, adl ve hikmet güzeldir. Ancak Allah'ın sefeh olarak nitelenmesi için ya fiilleri kontrol eden zâtın izni dışında bu hakka tecavüz eden biri olmalıdır ya da emreden ve nehyeden zâtın yasağının çiğnenmesi gerekir. Oysa ki bunların ikisi' de Yüce Allahtan uzaktır. Dolayısıyla onun fiillerinin sefeh ile nitelenmesinin münezzehe olduğu ortaya çıkmaktadır.⁵⁴⁵ Nihayetinde Mâturîdîler Allah'ın kötü bir fiil işlemeyeceği, fiillerinde hikmetin var olduğunu dile getirmektedirler. Nitekim onlar Allah'ın dilediği şeyi yapmasına hâlel getirmeksizin hikmeti kendisinin kemal sıfatlarından biri olarak nitelemektedirler.⁵⁴⁶

Hulasa her iki mezhebe göre de Allah çirkin bir işle muttasıf olmamaktadır. Yalnızca varsayım üzerine inşa edilen bu ihtilafta Eş'arîler bunun sebebini Allah'ın mutlak kudreti ve iradesine hamlederken Mâturîdîler ilahi hikmete vurgu yapmaktadır. Allah-evren bağlamında konuya baktığımızda Eş'arîlikte Allah tasavvuru kudret üzerinden

⁵⁴² Muhyiddin Muhammed bin Behâeddin, *Şerhu'l Fıkhu'l Ekber*, 106; Sâbûni, *Kitâbu'l-Bidâye*, 106; Taftazânî, *Şerhu'l Makâsîd*, 4/295.

⁵⁴³ Nesefî, *Tabsîrâtu'l-Edille*, 1/505.

⁵⁴⁴ Mâturîdî, *et-Tevhîd*, 216.

⁵⁴⁵ Mâturîdî, *et-Tevhîd*, 217-218.

⁵⁴⁶ Yüksel, *Mâturîdîler ve Eş'arîler Arasındaki Görüş Ayrılıkları*, 97.

temellendiğini söyleyebiliriz. Bu mana Allah'ın fiillerinde nedensellik aranamaz. Zira O, mülkünde istediğini yapan Kadiri Mutlaktır. Mâturîdîlikte ise Allah Tasavvuru hikmet çerçevesinden şekillenmiştir. Bizlere göre Mâturîdîler'in hikmet anlayışlı Allah algısı daha kapsayıcı gelmektedir. Çünkü hikmet, Allah'ın fiillerinin mükemmelliğini, gaye ve ahlakiliğinin bir göstergesidir. Bu sebeple Mâturîdî mezhebinin görüşü tercihe şayan kabul edilebilir.

2.5.6. Allah'ın Vaidinden Hâlfî Meselesi

Va'd ve va'id "Söz vermek, ileride gerçekleştirilecek iyi veya kötü bir şeyi haber vermek" anlamlarında mastar olup aynı zamanda her ikisi de isim olarak kullanılmaktadırlar.⁵⁴⁷ Tahakkuk edecek olan şeyin özelliğini belirtmeden kullanıldığında ise "va'd, iyilik yapmak veya ceza vermek şeklinde hayır ve şer manasına gelmekte iken "va'id" ise hususi manada ise ceza vermek anlamında kullanılmaktadır.⁵⁴⁸ Terim olarak "va'd" "*Gelecekte kişiye bir faydanın ulaşması veya ondan bir zararın giderilmesini,*" va'id ise "*Bir zararın ulaşması veya faydanın giderilmesini*" ifade etmektedir.⁵⁴⁹ Kelami mana ise va'd "*Allah'ın emir ve yasaklarına tabi olan kimseyi mükâfatlandırması,*" va'id ise "*Emir ve yasaklarına uymayan ve bazı günahları işleyenleri ceza ile inzar etmesi*" anlamına gelmektedir.⁵⁵⁰

Eş'arî ve Mâturîdîler, Allah'ın yapılan iyiliklere karşı verilecek olan vaadinden dönmeyeceği konusunda hemfikirdirler. Nitekim Müfessirlerin açıklamalarına göre, Allah'ın vaadini yerine getirmemesi hâlinde yalancılık, akılsızlık ve sözden dönme ile eksiklik meydana gelmektedir. Hâlbuki bu şekil ithamlardan her birinin Allah için bahsedilmesi imkansızdır.⁵⁵¹ Dolayısıyla iki mezhepte Allah'ın vaadinde sadık olduğu konusunda "*Allah vaadinden asla dönmez.*"⁵⁵² ve "*Sen vaadinden dönmezsin*"⁵⁵³ gibi ayetleri delil kabul ederek aynı fikre sahip olmaktadır. Bununla birlikte iki mezhepte diğer bir kavram olan ve Allah'ın yapılan kötülükler karşısında verilecek olan azabından (va'id) dönmesi hükmü konusunda fikir birliğine sahip olamamışlardır.

⁵⁴⁷ Topaloğlu- Çelebi, *Kelam Terimler Sözlüğü*, 358.

⁵⁴⁸ el-İsfehânî, *el-Müfredât*, 875.

⁵⁴⁹ Topaloğlu- Çelebi, *Kelam Terimler Sözlüğü*, 358.

⁵⁵⁰ Sönmez Kutlu, "Va'd ve Va'id" (İstanbul: DİA, 2012), 42/414-415.

⁵⁵¹ Bâcûri, *Tuhfetü'l-Mürîd*, 114.

⁵⁵² Ra'd, 13/31.

⁵⁵³ Kaf, 50/29.

Eş'arîler, Allah'ın va'd den dönmeyeceğini ancak va'idinden hilafının caiz olduğu görüşüne sahiptirler.⁵⁵⁴ Eş'arîler, “Allah kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz; bundan başkasını dilediği kimse hakkında bağışlar. Allah'a ortak koşan kimse büyük bir günah işleyerek iftira etmiş olur.”⁵⁵⁵ ayetiyle şirk dışındaki bütün günahları Allah'ın affedebileceğini delil göstererek Allah'ın azaptan vazgeçebileceği görüşünü dile getirmektedir.⁵⁵⁶ Onlara göre Allah'ın va'idinden dönmesi bir eksiklik değil bir fazilet ve lütuftur. Bu bağlamda Allah önce tehdit eder daha sonra lütfu gereği affetmektedir. Dolayısıyla Allah vaadinde sadık olup va'idin de sadıktır denmemelidir.⁵⁵⁷ Bu bağlamda Cüveyni, “Mükâfat ne kesin bir hak ne de kesin bir karşılıktır; O ancak Allah'ın lütfudur. Aynı şekilde cezada zorunlu olmayıp Allah'ın adaleti doğrultusunda gerçekleşmektedir. Allah'ın sevapla ilgili va'dettiği veya ceza ile ilgili korkuttuğu sözü haktır. Onun va'di gerçekleşecektir.” demektedir.⁵⁵⁸

Nihayetinde Eş'arîler'e göre Allah için herhangi bir şey vacip değildir.⁵⁵⁹ Dilerse asi olan kimseyi günahından ötürü cezalandırır ki bu onun adaleti gereğidir. Dilerse de affeder ki bu onun lütfu gereğidir.⁵⁶⁰ Her şey onun mülkündedir. O kulları üzerinde dilediği tasarrufta bulunmaktadır.⁵⁶¹ Buna binaen Eş'arîler Allah'ın va'idinden vazgeçebileceği görüşünü savunmuşlardır.

Mâtürîdîler'e göre Allah'ın 'va'din den dönmesi mümkün olmadığı gibi va'idinden de dönmez.⁵⁶² Zira Allah kullarına “Bende söz değişmez ve ben kullarıma asla zulmetmem.” buyurmaktadır. Bu ise Allah'ın sözünü değiştirmesi manasına gelir ki bu durum O'nun için caiz olmamaktadır.⁵⁶³ Buna göre Allah, azaba müstahak olanların bunu göreceğini şu ayetlerle işaret etmiştir;

“Kim bir kötülük yaparsa onun cezasını görür ve kendisi için Allahtan başka ne bir dost ne bir yardımcı bulamaz.”⁵⁶⁴

⁵⁵⁴ Taftazâni, *Şerhu'l-Makâsîd*, 5/126.

⁵⁵⁵ Nîsa,4/48.

⁵⁵⁶ Bâcûri, *Tuhfetu'l-Mürîd*, 115.

⁵⁵⁷ Pezdevi, *Usulu-d Din*, 134.

⁵⁵⁸ Cüveyni, *Kitâbu'l-İrşad*, 295.

⁵⁵⁹ Taftazâni, *Şerhu'l-Makâsîd*, 5/127.

⁵⁶⁰ Neseî, *İtimad fî İtikad*, 410.

⁵⁶¹ Ebu Uzbe, *er-Ravzatü'l- Behiyye*, 33.

⁵⁶² Bâcûri, *Tuhfetu'l Mürîd*, 114.

⁵⁶³ Neseî, *İtimad fî İtikad*.

⁵⁶⁴ Nîsa,4/123.

*“O gün herkes yaptığığın karşılığını bulur. O gün hiçbir haksızlık olmayacaktır. Kuşkusuz Allah’ın hesabı çok hızlıdır.”*⁵⁶⁵

*“Kim de bir mümini kasten öldürürse, cezası içinde devamlı kalmak üzere cehennemdir. Allah ona gazap etmiş, onu lanetlemiş ve onun için büyük bir azap hazırlamıştır.”*⁵⁶⁶

Mâturîdîler’in Allah’ın va’idinden dönmeyeceği görüşünün altında yatan temel sebebi hüsün ve kubuh ile alakalıdır. Zira onlara göre bir şeyin güzel ya da çirkin olması varlıkların özünde yatmaktadır. Bundan dolayı özünde güzel yarattıklarına sevap, çirkin yarattıklarına azab müstahaktır. Özü itibariyle kabih olan küfrün affi da bu sebeple muhaldir.⁵⁶⁷

Netice olarak Ehli Sünnetin ortak kabulü olarak Allah için hiçbir şey vacip olmamakta, Allah’ın *“Allah kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz; bundan başkasını dilediği kimse hakkında bağışlar”*⁵⁶⁸ bildirdiği ayet gereği günahları affedebileceği kabul görülmüştür.

Söz konusu mesele yukarıdaki konularla bağlantılı olarak ilahi fiiller ile Hüsün ve Kubuh eksenli şekillenmiştir diyebiliriz. Eş’arîler’in, meseleye Allah’ın mülkünde mutlak tasarrufa sahip olması nazarından bakması, O’nun va’idinden dönmesini bir lütuf olarak gerçekleştirebileceği düşüncesine götürmüştür. Mâturîdîler’de ise bir taraftan ilahi fiillerde hikmet düşüncesi bağlamında Allah’ın sözünün değişmesini tutarsız bulmakta, bir taraftan da fiillerdeki güzellik ve çirkinlik konusu bağlamında hüküm ortaya koymaktadır denilebilmektedir.

2.5.7. Kulun Kudretinin Maktûra Tesiri Var Mıdır?

Kudret kavramı “kadera” fiilinin mastarı olup, *“Kaza, hüküm vermek, ulaşılan şey, tazyik etmek (daraltma) ve hazırlamak”* gibi manalara gelmektedir.⁵⁶⁹ Buna göre kudret kavramının zât-ı ilahiye nispet edildiği taktirde her nev’iyle aczin ondan nefyedilmesi, kula izafe edildiğinde ise muayyen konularda gücü yettiği, diğerlerinden aciz kaldığı anlamında kullanılmaktadır. Nitekim Allah’ın haricinde hiçbir varlık için

⁵⁶⁵ Mü’min,40/17.

⁵⁶⁶ Nisa,4/93.

⁵⁶⁷ Taftazâni, *Şerhu'l-Makâsid*, 5/127; Özgen, *Eş’ari ve Mâturidi Mezhepleri Arasındaki Görüş Farklılıkları*, 152

⁵⁶⁸ Nisa, 4/48.

⁵⁶⁹ Feyruzâbâdi, *el-Kâmus*,460.

mutlak kudret ifadesi kullanılmamakta olup kullanıldığı takdirde ise varlıklar bu sığata lafzi mana sahip olmaktadır.⁵⁷⁰

Kudret kavramı diltler nazarında “*istitaat*”, “*kuvvet*”, “*takat*”, “*vüs*” gibi kelimelerle aynı manayı taşımakta iken kelamcılara göre bütün bu kavramlar farklı anlamlara işaret etmektedir. Örneğin muayyen bir işi veya fazlasını yapacak olan güce “Kudret” ifadesi kullanılırken seçeneklerden bir tanesini irade edip gerçekleştirmeye “*kuvvet*”, zorunlu olarak yalnızca bir seçeneği gerçekleştirmeye yetecek güç anlamında ki güce “*takat*,” bir ve fazlası işe güç yetirebilecek güce ise “*vüs*” kavramları kullanılmaktadır.⁵⁷¹

Kelamcılar nazarından bakıldığında ezeli bir sıfat olan kudret sıfatı, iradeye uygun olarak bir fiili yapma ya da yapmama konusunda tesir eden bir güçtür.⁵⁷² İstitaat kavramı ise “*İtaat etmek, boyun eğmek*” manalarında kullanılmakta olup “*tav*” kökünden gelmektedir.⁵⁷³ Bu kavram İsfehâni'nin tanımına göre insanın ortaya çıkarmak istediğini fiili uygulamaya imkân sağlayan şartlardır. O, bu şartları dörde ayırmaktadır. Birincisi işin failine mahsus bir alan, ikincisi fiilin tasavvuru, üçüncüsü insanın tesir edeceği madde, dördüncüsü ise fiilin aletle gerçekleşmesi durumunda onun işini görecektir. Mesela bir kâtibin bu dört şartı da kendisinde bulundurması gerekmektedir. Dolayısıyla bu dört şarttan birisi bile bulunmasa kişinin istitaati bulunmamakta, aciz olarak vasıflanmaktadır. Ona göre istitaat, kudretten daha özel bir mana olup bir fiilin yapılmasına vesile olan güce sahip olmaktır.⁵⁷⁴

Kelamcılara göre istitaat ihtiyari fiiller için kullarda mevcut olan bir durumdur. Aynı zamanda bu kavram hakiki güç ve kudret anlamında kullanılmakta ve fiilin meydana gelmesinde gerekli olan güç manasında ele alınmaktadır.⁵⁷⁵ Nitekim Eş'arî ve Mâtürîdîler daha çok hâdis varlıklar için kullanılan istitaatin kime nispet edileceği konusunda ayrışmaktadırlar. Buna göre insan fiillerinin Allah'ın kudreti doğrultusunda mı, kendi istitaatı ile mi yoksa her ikisinin etkisiyle mi gerçekleştirdiği tartışmanın mahallini teşkil etmektedir.

⁵⁷⁰ el-İsfehâni, *Müfredât*, 657.

⁵⁷¹ Yusuf Şevki Yavuz, “*İstita'at*”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, 2001, 23: 399-400.

⁵⁷² Beyazîde, *İşâretü'l-Meram*, 113.

⁵⁷³ Feyruzâbâdi, *el-Kâmus*, 744.

⁵⁷⁴ el-İsfehâni, *Müfredât*, 529-530.

⁵⁷⁵ Sâbûni, *Kitâbu'l-Bidâye*, 107; Nesefi, *Kitâbü't-Temhid*, 85.

Eş'arîler'e göre kulun fiili maktura (fiilin etki ettiği alan) tesir etmemektedir. Yani kul bir fiili meydana getirme konusunda etkisi bulunmamakta, fiilin ortaya çıkması Allah'ın kudreti ile olmaktadır.⁵⁷⁶ Eş'arîler yaratılmış olan bir kudretle ortaya çıkan şeyi kesp olarak nitelendirmektedirler. Nitekim insan kendi kesbi üzerinde kudret sahibidir.⁵⁷⁷ Bunun sebebi ise kudreti, bekası olmayan araz bir güç olarak görmelerinden kaynaklanmaktadır. Zira arazlar baki olmamaktadır.⁵⁷⁸ Dolayısıyla kudretin araz olması sebebiyle ikinci bir anda bulunamayacağını ifade eden Eş'arî, fiilin oluşumu için gereken gücün ancak Allah'ın yarattığı güç ile vaki olduğunu, fiilin yapılması sonrasında yok olduğunu dile getirmektedir. Daha açık bir ifade ile insana verilen gücün bir araz olduğu, o gücün anlık ve bir fiil için geçerli olacağı üzerinde durulmaktadır.⁵⁷⁹ Bütün bunlardan istitaatin fiilin oluşumu anında Allah tarafından verildiği ve hâdis olan kudretin (istitaat) fiilin meydana geldiği sırada var olduğu ancak tesir etmediğini anlaşılmaktadır. Buna göre kul ancak kesp etmekte tesiri bulunmamaktadır.⁵⁸⁰ Binaenaleyh Eş'arî, Makalat isimli eserde kadim olanın kudretin fiilini ıztıari (zorunlu) olarak tarif ederken hâdis olan kudretin fiilini iktisabi olarak tanımlamaktadır. O, fiili yaratma kudretiyle vasıflananın ancak Allah olabileceğini, kula ise fiilin kesbi kalacağını ifade etmektedir.⁵⁸¹ Bu durum Allah'ın kulun hareketini yaratması, kulun ise hareket etmesine benzetilmektedir.⁵⁸²

Eş'arîler'de Allahın insan fiillerinin yaratıcısı olarak gözükmesi, fiilin faili ve halıkının aynı olmasına sebebiyet vermiştir. Örneğin insanın fiilleri mümkün katagorisinde yer almaktadır. Buna göre mümkün olan her şey Allah tarafından yaratıldığı için insanın fiillerini de O yaratmıştır. Dolayısıyla tek fail ve Halık olan yalnızca Allah tır.⁵⁸³ Buna göre Allah'ın fiillerin yaratıcısı olduğu, tek failin kendisi olduğunu ayetlerle delillendirilmektedir. “Allah her şeyin yaratıcısıdır.”⁵⁸⁴ Her şeyi koruyup yöneten’ de O’dur.” ve “Oysa sizi de yaptıklarınızı da Allah yarattı.”⁵⁸⁵ gibi ayetler Allah’tan başka yaratıcının olmadığına delil gösterilmektedir.

⁵⁷⁶ el-İci, *el-Mevâkıf*, 311.

⁵⁷⁷ Cüveyni, *Kitâbu'l-İrşad* 178.

⁵⁷⁸ er-Râzi, *Muhassal*, 105.

⁵⁷⁹ Eş'arî, *el-Luma*, 93; Bakıllâni, *el-İnsaf*, 44.

⁵⁸⁰ Bakıllâni, *Temhidu'l-evâil*, 324-325.

⁵⁸¹ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, 1. Bs (Kâhire: Mektebetü'l Nahzatil Mısıryyeti, 1954), 2/205.

⁵⁸² Bağdâdî, *Usûlu'd-Din*, 112.

⁵⁸³ el-İci, *el-Mevâkıf*, 312.

⁵⁸⁴ Zümer, 39/62.

⁵⁸⁵ Saffat 37/96.

Eş'arîler insanın kudretinin fiile tesiri olmadığı düşüncesini bir eserde iki müessirin olmayacağına bağlamaktadırlar. Yani Allah'ın kudretiyle oluşan insanın fiilin de aynı zamanda insanın kudretinin tesirinin olması, bir eserde iki müessiri meydana getirmektedir ki bu batıl görüşür⁵⁸⁶

Eş'arîler insanın fiilinin gerçek manada fiil olmadığını akli delillerle de ispatlamaya çalışmaktadır. Mesela insanın bazen yapabildiği bir şeyi başka bir zaman uygulayamaması aslında bu gücün kendisinde sürekli olarak devam etmediğine, fiilin ise hârici bir varlık tarafından sürdürüldüğüne işaret etmektedir. Başka bir ifade ile kişinin kudretinin her zaman bir şeyi yapacak kudrette olmaması onun kudretinin nefesine ait olmadığını işareti kabul edilmektedir. İnsanın bazen hareketli bazen durağan bazen de cahil olması bu sebeptendir.⁵⁸⁷Bu sebeple Eş'arîler'e göre araz olan bu kudret zatına mugayir ve ona zaittir. Zira insan bizâtihi kudretli olsaydı bütün fiillerinde buna sahip olurdu. Ancak müşahad edilmektedir ki insan bazen kudretli iken bazen acizdir. Bu sebeple kudret zata mündebîç değil, zata zaittir.⁵⁸⁸ Dolayısıyla hakiki olan kudretin ve onun tesirinin Allah olması gerekmektedir. Nitekim Mustafa Sabri Efendi, insanın kudretinin fiile tesirinin aslen olmadığı şu örnekle beyan eder. O, bu durumu binlerce ton ağırlığa sahip olan büyük bir gemiyi veya treni arkadan itip hareket ettirmeye çalışan bir çocuğa benzetmektedir. Nitekim bu fiilde Allah'ın kudretiyle kulun kudreti o gemi ya da treni itme fiilinde ortak gibi gözüke de aslında kulun bu işte bir tesiri olmadığı ortaya çıkmaktadır.⁵⁸⁹ Ancak şu da var ki günümüz teknolojisinde bir vinç ile tek bir tuş sayesinde tonlarca ağırlık taşınabilmektedir. Bununla birlikte insanın bu yükü kaldırmada en ufak tesiri bulunmamaktadır. Ancak gemi ya da tren örneğinde az da olsa insanın fiile tesiri bulunmaktadır. Bu sebeple Eş'arîler'in verdiği örneği günümüzde bu şekilde yenilemek daha makul olmaktadır.⁵⁹⁰

İnsanın fiillerin faili ya da yaratıcısı olarak devreye sokulmaması, Eş'arîler'in, insan-fiil ilişkisi bağlamında ayırım yapmasını güçleştirmektedir.⁵⁹¹ Hatta Eş'arîler, kudretin Allah'ın adaleti gereği yaratıldığını, ancak onun insanda hiçbir etkisinin bulunmadığını ve insanın fiile mahal olmasından başka bir hususiyetinin bulunmadığını ifade

⁵⁸⁶ Taftazâni, *Şerhu'l-Makâsîd*, 4/227.

⁵⁸⁷ Eş'arî, *el-Luma*,93.

⁵⁸⁸ Doğan, *Ehli Sünnet Kelâmında Eş'ari Mektebi*, 38.

⁵⁸⁹ Mustafa Sabri, *Mevkîfu'l Beşer*, 1. Bs (Kâhire: Matbaâtu's-Selefiyye, 1352), 48-49.

⁵⁹⁰ Özgen, *Eş'ari ve Mâturîdi Mezhepleri Arasındaki Görüş Farklılıkları*, 190.

⁵⁹¹ Yakup Keskin, "Beşerî Sorumluluk ve Fâzıl el- Mikdâd es-Suyûi el Hilli'ye göre Amellerin Yaratılışı", 8:1 (2010): 8.

etmektedirler. Zira kudretullah fiilin aslına taalluk ederken, kulun kudreti ise o fiilin taat veya masiye gibi vasfına taalluk etmektedir.⁵⁹²

Eş'arîler, insanın fiile mahal teşkil etmesini cebri anlayışa girmemek için kesp ile açıklamaktadırlar. Yani hâdis olan kudret fiilin oluşmasına değil, ancak onu sahiplenmesine (kesp) fayda sağlamaktadır. Dolayısıyla insan bir fiili işlediğinden dolayı değil, ona mahal olması nedeniyle övgüye ya da yergiye nimet olmaktadır. İnsanın fiille olan münasebeti ise güzellik ve çirkinlik ile olan münasebetine benzetilmektedir. Zira ikisinin de kaynağı Allah olup, insan onların kendisinde tecellisi oranında değer kazanmakta ya da kaybetmektedir.⁵⁹³ Dolayısıyla Eş'arîlikte insan bir yandan hür bir irade ile davranıyor gözükmekte iken aslında mecbur olan bir varlıktır. Yani kulların fiilleri mecazi olarak kendilerine hakiki olarak ise Allah'a izafe edilmiştir.⁵⁹⁴

Mâtürîdîler'e göre insan kendi hâdis kudretiyle fiilini meydana getirip ona tesir edebilmektedir.⁵⁹⁵ Eş'arîler' den Bakıllâni ⁵⁹⁶ ve Cüveyni⁵⁹⁷ de bu görüşü tercih etmiştir. Zira onlar kulların fiillerinin Allah'ın yaratması ile olduğunu kabul etme noktasında Eş'arîler ile aynı görüşü paylaşmaktadır.⁵⁹⁸ Ancak insanlardan sâdır olan hâdis Kudretin fiile tesir ettiği düşüncesiyle onlardan ayrılmaktadır.

Mâtürîdî bilginler halık ile fail farklı manalarda ele almaktadırlar. Onlara göre, fiilin mucidi ve muhdisi Allah tır. İnsan ise yaratılan fiilin kesp edicisi (sahiplenmesi) yani gerçek failidir.⁵⁹⁹ Haddi zatında halk ve kesb arasında ki ayrıma dair farklı tanımlamalar yapılmıştır. Bir tanıma göre kulun kudret mahalline giren her şey kesp iken onun kudret alanı hâricindekiler yaratmadır (halk). Diğer bir tanımda ise bir alet ile meydana gelen şey kesp iken bir alet olmaksızın meydana gelen ise yaratmadır (halk).⁶⁰⁰ Buna karşın fail ile kasip aynı manaya delalet etmektedir.⁶⁰¹ Binaenaleyh Mâtürîdîler, bir fiile hem Allah'ın kudretinin hem de kulun kudretinin etki etmesi

⁵⁹² Ebû Uzbe, *er-Ravzatü'l- Behiyye*, 27.

⁵⁹³ Sabri, *Mevkifu'l Beşer*, 49.

⁵⁹⁴ Mâtürîdî, *et-Tevhîd*, 225.

⁵⁹⁵ Pezdevi, *Usul'd- Din*, 104.

⁵⁹⁶ er- Râzi, *Kitabu'- Erbain*, 227.

⁵⁹⁷ Cüveynî, *Akîdetü'n-Nizâmiyye*, 47.

⁵⁹⁸ el-Bâberti el Hanefî, *Şerhu Vasiyye*, 105.

⁵⁹⁹ Pezdevi, *Usulu'd-Din*, 104.

⁶⁰⁰ Nesefî, *Kitâbü't- Temhid*, 95.

⁶⁰¹ Mâtürîdî, *et-Tevhîd*, 226.

sonucu iki kudretin tesir ettiğinden bahsetmektedirler.⁶⁰² Buna göre fiile etki eden iki kudretten ilki Allah'ın yaratma kudreti olup diğeri ise insanın kazanma kudreti (kesp) olmaktadır. Dolayısıyla fiil, icat yönüyle Allah', kesp yönüyle kula ait bir kudret eseri olmaktadır.⁶⁰³ Örneğin bir kişi iki helak edicinin helak etmesiyle yok olmaktadır. Kulun fiiliyle öldürülmüş, Allah'ın öldürmesiyle ölmüştür. Allah kudretiyle fiili yaratmış, kul ise kesp etmiştir.⁶⁰⁴

Pezdevi, kulun fiilinin Allah'ın fiilinden başka olduğunu dile getirmektedir. Zira Eş'arîler'in iddia ettiği gibi kulun fiilinin tesirinin bulunmadığını söylemek akla ve nakle ters düşmektedir. Çünkü Allah kullarına taatleri emredip, masiyeleri yasaklamıştır. Eğer insanların fiilleri Allah'ın fiilleri olmuş olsaydı Allah bizzât kendi fiilleriyle insanlara emir ve nehiy ile nimet etmiş olurdu. Bu ise kabul edilemez bir durum teşkil etmektedir.⁶⁰⁵ Aynı şekilde Allah ayetinde *“Muhakkak ki Allah adaleti, iyilik yapmayı ve akrabaya yardım etmeyi emreder, çirkin işleri, fenalık ve azgınlığı yasaklar. O, düşünüp tutasınız diye size öğüt vermektedir.”*⁶⁰⁶ ayeti ile emir ve nehiyde bulunmuştur. Halbuki bir kimseye kendisine ait fiili bulunmayacak bir konumda emir ve yasak yöneltmek muhal olmaktadır. O halde kul hakiki anlamda fiili işleyen fâil konumunda olmaktadır.⁶⁰⁷ Mâturîdîler ilahi olan ezeli kudretin fiilin aslına tesir ettiğini, kulun hâdis kudretinin ise taat ve masiye gibi fiilin vasfına tesir ettiğini söylemektedir.⁶⁰⁸ Mamafih fiilin var olması Allah'ın kudretiyle gerçekleşirken, o fiilin itaat ya da masiye olması kulun Kudretiyle tahakkuk etmektedir.⁶⁰⁹ Hasılı, kulun irade ve kudretinin maktura tesirini ayet üzerinden de delillendiren Mâturîdîler **“Bir toplum kendisindikileri değiştirmedikçe Allah onlarda bulunanı değiştirmez.”**⁶¹⁰ ayetini esas almaktadırlar.

Kanaatimize göre bu konudaki en aslah görüş imam Mâturîdînin görüşü olmaktadır. Zira kudretin taalluku olan itaat veyahut masiye birbirlerinden farklı gözükmese de fiil olarak neticede aynıdır. Misal vermek gerekirse namaz kılmak için yapılan hareket ile zina için yapılacak hareket netice itibariyle aynıdır. Ancak kul iradesi ve kudretiyle

⁶⁰² Koçinkağ - Taşkın, *Kitâbü'l- Kavâidi'l-Küllîyye*, 334.

⁶⁰³ Sâbûni, *Kitâbu'l-Bidâye*, 114.

⁶⁰⁴ Sâbûni, *Kitâbu'l-Bidâye*, 111.

⁶⁰⁵ Pezdevi, *Usulu'd-Din*, 111.

⁶⁰⁶ Nahl, 16/90.

⁶⁰⁷ Mâturîdi, *et-Tevhîd*, 226.

⁶⁰⁸ Koçinkağ - Taşkın, *Kitâbü'l- Kavâidi'l-Küllîyye*, 334.

⁶⁰⁹ Pezdevi, *Usulu'd-Din*, 113.

⁶¹⁰ Ra'd, 13/11.

birini kabul edecektir. Dolayısıyla onun fiili, iradesi doğrultusunda namaz kılsa itaate, zina ederse masiye dönüşecektir.⁶¹¹ Fiil Allah'ın kudretiyle yaratılırken, kul ise onun vasfını belirlemekle sorumluluğu üzerine almaktadır.⁶¹² Sonuç olarak kulun fiillerinde ki hürriyeti konusunda Mâturîdîler daha mutavassıt olarak görülmekle birlikte bu konu iki mezhep arasında farklı görüşlerin ileri sürüldüğü bir hal almıştır.

2.5.8. Kudretin İki Zıdda Olan Geçerliliği Meselesi

Kelam ekolleri arasında yer alan Eş'arîyye ve Mâturîdîyye, genellikle hâdis varlıklar için kullanılan istitaatın kime nispet edileceği noktasında ki ihtilafın yanı sıra kulun istitaatının birbirine zıt olacak şeylere elverişli olup olmadığı meselesi' de tartışıla gelmiştir.

İmam Eş'arî ve takipçilerinden Bakıllâni,⁶¹³ Cürcâni,⁶¹⁴İbni Fûrek,⁶¹⁵Cüveyni,⁶¹⁶ Râzi⁶¹⁷ gibi Eş'arî âlimlere göre kul, aralarında zıtlık bulunan fiillerden yalnızca birisini yapabilme gücüne sahip olmaktadır.⁶¹⁸ Buna göre İmam Eş'arî, Allah'ın yarattığı fiili kesp etmek üzere verilen istitaatın, yalnızca makturuna (Fiilin etki ettiği alan) taalluk edeceğini söylemekte, zıddına bir taallukun meydana gelmesinin ise muhal olduğunu dile getirmektedir. Daha açık bir ifade ile insan kudreti hangi fiili yapması için verildiyse onu yapabilmekte olup şu şekilde delillendirilmektedir. Eş'arîler, hâdis kudretin makturu ile aynı anda olmasını şart koşmaktadırlar. Zira böyle bir şart olmaması hâlinde maktur yok iken kudretin varlığından söz edilirdi. Bu ise birden fazla zamanda kudretin var olmasını gerektirirdi ki bu durum muhal olan kudretin sonsuzluğunu ortaya çıkarırdı. Bu sebeple Eş'arîler, kudretin maktur ile aynı zamanda bulunması gerektiğini ifade etmektedir. Binaenaleyh insanın, bir fiile ve aynı anda onun zıddına kadir olması mümkün olmamaktadır. Çünkü kudret aynı anda maktur ile birlikte olması gerektiği için, iki zıt olan fiilde aynı anda kudretin bulunması durumunda iki fiilinde eşit zamanda gerçekleşmesi gerekir. Bu ise mümkün değildir.⁶¹⁹ Örneğin taat gücü Allah'ın tevfiik ve başarı vermesidir. Masiyenin gücü ise terk etmek

⁶¹¹ er-Râzi, *Kitâbu-l Erbain*, 227.

⁶¹² Taftazâni, *Şerhu'l Makâsıd*, 4/226.

⁶¹³ Bakıllâni, *Temhîdu'l-evâil*, 325.

⁶¹⁴ el-İci, *el-Mevâkıf*, 281.

⁶¹⁵ İbn Fûrek, *Mücerredu'l Makâlat*, 110.

⁶¹⁶ Cüveyni, *Kitâbu'l İrşad*, 184.

⁶¹⁷ er -Râzi, *Muhassal*, 107.

⁶¹⁸ Cürcâni, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 6/108.

⁶¹⁹ Eş'arî, *el-Luma*, 95.

ve ihmaldir. Allah'ın masiye gücü ile günaha olan kuvvetinin tevfiik ve başarı olması akla uygun değildir. Haddizâtında taat gücünün de ihmal ve terk olması münasip olmamaktadır. Öyleyse Allah'ın masiye için verdiği güç yalnızca masiye yönünde kullanılabilirken taat için vermiş olduğu güçte sadece taat yönünde tasarruf edilmektedir.⁶²⁰ Bu durumda taatin kudreti masiyetten ayrı olmayı gerektirmektedir.⁶²¹ Dolayısıyla Eş'arîler, hâdis kudretin iki zıddı taalluk etmesi konusunda iki şeyin aynı anda bulunması gerektiğinin zorunluluğuna dikkat çekmekte, bu sebeple iki zıddın bir arada bulunmasının imkânsız olduğundan hâdis kudretin tek bir maktura taalluk ettiğini söylemektedirler.⁶²² Sonuç olarak Eş'arîler kudretin makturuyla birlikte ancak var olabileceğini üzerinde durmaktadır.

Mâturîdîler insana verilen istitaatin, mümkün fiillerin iki zıddına da geçerli olacağını söylemektedirler. Buna göre tek bir kudret zıt olan iki şey için elverişli olmaktadır.⁶²³ Örneğin taat ve masiye zatlarında ki fiil özelliği bakımından değil, sadece emir ve nehiy açısından ayrıcalıkları vardır. Buna göre secde fiili Allah'a olursa taat, puta olursa masiyettir. Ancak her iki kudrette de değişiklik söz konusu değildir. Sadece vasıf itibariyle kudret taat ile birlikte olursa tevfiik, masiye ile birlikte olursa hızlanmaktadır. Bu sebeple kudret bir olup emir ve yasağa nispetle değişiklik söz konusu olmaktadır.⁶²⁴

İmam Mâturîdî, fiilin kudretinin zıt olan iki şeye geçerli olmadığını söylenmesi durumunda, kişinin yaptığı bir işin zıddını işlemesinin ortadan kalkacağına dikkat çekmektedir. Hâlbuki bir şeyin hem kendisine hem de zıddına yönelik kudretin varlığını kabul etmek gerekmektedir. Ancak bu sayede emir ve yasaklar insan kudreti ile tahakkuk etmiş olmaktadır. Aynı şekilde bir şey zıddına elverişli değil ise yapılan fiilden ortaya çıkan sonuç iradi olarak değil, yaratılıştan meydana gelmiş olurdu. Bu ise imtihana ters bir durum teşkil etmektedir.⁶²⁵

Kudretin iki zıddı olan geçerliliği kabul edildiğinde ise, kişinin kendisine emredilene yapmaya uygun kudreti kullanmasıyla emredilenin tersini yapan kimse, kudretini başka yönde kullanmakta, bu yüzden yerilmektedir. İmtihanın aslı, kişinin yükümlü

⁶²⁰ Pezdevi, *Usulu'd-Din*, 127.

⁶²¹ Mâturîdî, *et-Tevhîd*, 263.

⁶²² Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşad*, 184.

⁶²³ Pezdevi, *Usulu'd-Din*, 127.

⁶²⁴ Sâbüni, *Kitâbu'l-Bidâye*, 110.

⁶²⁵ Mâturîdî, *et-Tevhîd*, 263.

tutulabilmesi için her iki yönde de kudretini uygulayabileceği bir kudretle hasıl olmaktadır.⁶²⁶ Dolayısıyla insanın masiyete kullandığı kudret ile taatte kullandığı kudret aynı olmaktadır. Buna göre taat ya da masiye, Allah'ın insanda yaratmış olduğu kudreti kişinin kullanmasından sonra gelmektedir. Zira insan her iki alanda da verilen gücü kullanabilse de Allah insana vermiş olduğu bu gücü masiye için değil, taat yönünde kullanmasını istemektedir.⁶²⁷

Sonuç olarak Eş'arîler, kudretin ancak makturuyla birlikte tek bir yönde kullanılabileceğini ifade ederken Mâturîdîler, insana verilen bu gücün, fiilin iki zıt yönüne de kullanılabileceğini ifade etmektedirler. Bize göre Mâturîdîler'in bir fiili gerçekleştirmeye yarayan istiaatin karşıt fiili gerçekleştirmeye de muktedir olması gerektiğini düşünmesi, aslında insan fiillerinde ki özgürlükle doğrudan alakalıdır. Zira kendi fiilini istediği yönde gerçekleştirebilen insan ancak imtihan içerisinde olabilir. Bu mana ilahi fiillerde insan özgürlüğü nazarıyla bakan Mâturîdîler'in Allah'ın adalet ve hikmetine hâlel gelmemesi düşüncesiyle hareket ettiğini söyleyebiliriz. Buna karşın olaylara Allah'ın kudretinin rolü çerçevesinden bakan Eş'arîler, kişinin işlemiş olduğu hayır veya şerli fiillere göre Allah'ın tevfiik ya da hızlan da bulunduğunu, bu şekilde seçilmiş fiile göre Allah'ın farklı nitelikte istitaatler verdiğini savunmuştur. Dolayısıyla Mâturîdîler irade özgürlüğünü öne tutarak bir yorum öne sürerken, Eş'arîler'in ise Allahın yaratıcılık vasfını zedeleyeceği endişesiyle çıkarımda bulunduğunu söyleyebiliriz. Ne var ki ortada elle tutulur ciddi bir farkın bulunmadığı dile getirilebilir.

2.5.9. İnsanın Meleklerden Efdal Olup Olmaması

Kelam ilminde ele alınan konulardan biri de melek ve insanlardan hangisinin daha üstün olduğu tartışmasıdır. Aslında tali bir mesele olan bu konu itikada dayalı olmasa da kendi bağlamını aşmış ve mezhepler içerisinde kendi yer bulmuştur.

İnsanların mı yoksa melekler mi daha üstün olduğu Eş'arî ve Mâturîdî arasında farklılık arz etmektedir. Ehli Sünnet'in çoğunluğuna göre Peygamberler ve elçilerin meleklerden üstün olduğu görüşü hakimdir.

⁶²⁶ Neseî, *Kitâbü't- Temhid*, 91.

⁶²⁷ Süleyman TOPRAK, “İnsanın Fiilleri Konusunda Mâturîdî ve Eş'arî Arasındaki İhtilaf”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3, sy 3 (1990): 172.

Birincisi, beşerî olan Enbiya'nın meleklerden üstün olmasıdır. Buna göre enbiyanın süfli (yeryüzü) meleklerden üstün olduğu noktasında ihtilaf yokken burada ki tartışma ulvi (semavi) melekler noktasındadır.⁶²⁸ Mu'tezile ve Hâlimi gibi diğer guruplar ise meleklerin Hz. Muhammed (as) haricinde ki tüm enbiya dan üstün olduğunu savunmuşlardır.⁶²⁹ İnsanlardan nebilerin meleklerden üstün olduğunu savunanlar "Meleklerle "ademe secde edin" dediğimizde iblis dışındakiler derhal secde ettiler. O direndi, büyüklendi ve kafirlerden oldu"⁶³⁰ ayetini esas alırlar. Zira burada Adem (as) secde melekler tarafından secde edilen konumundadır. Bu ise secde edilen kimsenin secde edenden daha üstün konumda olduğunu göstermektedir.⁶³¹ Yine "Ey âdem! Bunların isimlerini onlara bildir" dedi"⁶³² ayeti insanın şerefli bir mahluk olduğuna, kendisine ibadette ilim ve fazilet sahibi olduğuna delalet etmektedir. Zira Allah (cc) "Bizim her birimizin mutlaka belli bir yeri vardır."⁶³³ ayeti buna işaret etmektedir.⁶³⁴

İkinci olarak seçkin ve elçi melekler ile veli ve salih kullar arasında yapılan mukayesedir. Bu katagoride ki meleklerin insanlardan üstün olduğu genellikle kabul edilmektedir. Üstünlüğün sebebi olarak kulluk ve ibadet sonucunda kazanılan ecirdir. Bu sebeple veli ve salih kulların meleklerden üstün olduğuna dair delil getirilmektedir. Nitekim ibadet yapmak insanlara değil meleklerle zordur. Örneğin melekler insanların korktuğu ve çekindiği boğulma, yanma, ölüm, hastalık, küfür, isyan gibi durumlarda güvendedirler. Bununla birlikte bir takım üstün özelliklere sahiptirler. Dolayısıyla nimeti daha fazla ve korkulacak durumları daha az olan bir varlığın kulluktan geri durması çok daha ihtimal dahilindedir. Hz. Adem kendisine yasaklanmış olan tek bir ağaç olmasına rağmen nefisine yenik düşmüş iken melekler hiçbir vakit nimetlere bir an bakmamış, itaat edip ibadetlerle meşgul olmuşlardır. Neticede bu sebeple meleklerin kulluğu daha meşakkatlidir ve insanlardan daha üstündür denilmiştir.⁶³⁵ Üçüncüsü ise salih ve veli kullar ile avam olan melekler arasındadır. Bu konuda iki görüş mevcuttur. İlki tüm meleklerin veli ve salih kullardan üstün olduğunu

⁶²⁸ el-Îci, *el-Mevâkıf*, 367.

⁶²⁹ el-Bâcûri, *Tuhfetu'l Mürid*, 146.

⁶³⁰ Bakara, 2/34.

⁶³¹ er- Râzi, *Kitâbu-l Erbain*, 368.

⁶³² Bakara, 2/33.

⁶³³ Saffat, 37/164.

⁶³⁴ Beyzâvi, *Envâru't-Tenzil*, 1/70.

⁶³⁵ Ebû Hâcer Muhammed es-Sa'îd, *el-Habâ'ik fî Ahbâri'l-Melâik*, (Beyrût: Dâru'l-Kutubil-İlmîyye,1985), 203-214

savunanlardır. Bakıllâni ve Eş'arîden ulemanın çoğunun bu şekilde düşünmektedir.⁶³⁶ İkincisi ise Mâturîdîler olup salih kulların meleklerden üstünlüğünü savunmuşlardır. Mâturîdîler insanların Rasullerinin meleklerin Rasullerinden, meleklerin Rasulleri takva sahibi sıradan müminlerden, sıradan müminlerde meleklerden üstündür görüşüne sahiptir⁶³⁷

Mâturîdîler'de Ehli Sünnet içinde yer alması hasebiyle yukarıda bir kısmını belirttiğimiz gibi Enbiyaların meleklerden üstün olduğu konusunda fikir beyan etmektedirler. Nitekim bununla alakalı delilleri insanların sorumluluklarıyla alakalı değerlendirmeleridir. Zira insanoğlunda bulunan nefis, şehvet, gazap gibi haller meleklerde bulunmamaktadır. Bu ise itaatın daha zor olmasına sebep verir. Aynı şekilde *“Ey âdem! “Bunların isimlerini onlara bildir” dedi*”⁶³⁸ ayeti insan daha faziletli kılmaktadır.⁶³⁹ Yine Mâturîdîler'e göre meleklerin Rasulleri takva sahibi Müslümanlardan daha üstün olup Cebrail, Mikail, İsrail (as) bütün insanlardan daha faziletlidir. Bunların dışındaki meleklerden inanan takvalı Müslümanlar üstündür görüşüne sahiptirler. *“Mesih de gözde melekler de Allah'a kul olmaktan çekinmezler.”*⁶⁴⁰ ayeti onlara göre insanların ve meleklerin gözdelerinin insanların gözde olamaylarından üstün olduğunu belirtmektedir.⁶⁴¹

Ehli Sünnet'in geneli ve Mâturîdîler ademoğlunun Müslümanlarının meleklerden üstünlüğü görüşüne sahip olup Kur'an dan delil getirmişlerdir. *“Andolsun ki biz insanoğullarını şerefli kıldık, onların karada ve denizde gezmesini sağladık, temiz şeylerle onları rızıklandırdık, yaratıklarımız pek çoğundan üstün kıldık.”*⁶⁴² ayetini Cenabı Allah'ın insanoğlunu meleklerden üstün kıldığına tefsir etmişlerdir. Yine bir başka ayette *“Melekler her kapıdan yanlarına girip: Sabretmenize karşılık size selam olsun; Burası dünyanın ne güzel bir karşılığıdır.”*⁶⁴³ ayetlerini delil alırlar. Nitekim Cennette meleklerin ademoğlunu ziyaret etmesi, insanlığın üstünlüğü olarak anlaşılmıştır.

⁶³⁶ Ebû Hâcer Muhammed es-Sa'îd, *el-Habâ'ik*, 204.

⁶³⁷ Taftazâni, *Şerhu'l-Akâidu'n-Nesefiyye*, 164.

⁶³⁸ Bakara, 2/33.

⁶³⁹ Koçinkağ ve Taşkın, *Kitâbü'l- Kavâidi 'l-Külliyeye*, 359.

⁶⁴⁰ Nisâ, 4/172.

⁶⁴¹ Pezdevi, *Usulu'd-Din*, 208-209.

⁶⁴² İsrâ, 17/70.

⁶⁴³ Ra'd, 13/23-24.

Şeyhzâde bu konuda kitabına almış olduğu rivayette ademoğlundan peygamberlerin meleklerin tümünden, ademoğlunun avam kısmının da meleklerin avam kısmından, meleklerin peygamberlerinin de ademoğlundan faziletli olduğu görüşlerine yakın durduğu gözlemlenmektedir. Sonuçta Eş'arîler meleklerin yaratılış özelliklerini ve tabiatını esas alarak onların günahsız varlıklar olması hasebiyle insanlardan üstün olabileceği düşüncesine sahip olurken Mâturîdîler olaya yapısal özellikler cinsinden değil de insan iradesi ve fazilet üzerinden bakıp, insana verilen özellikler sayesinde meleklerden dahi yukarı mertebelere varabileceği kanaatine sahip olmuştur. Dolayısıyla bize göre ihtilaf lafzi ve furu nitelikte olup asli bir farklılık teşkil etmemektedir.

2.6. DİĞER MESELELER

2.6.1. Müteşâbihat Bahsi

Benzeşme anlamına gelen “Teşabüh” mastarından türeyen bir sıfat olan bu kavram, “Aralarında benzerlik bulunan, ayırt edilmesi zor olacak şekilde birbirinin benzeri ve dengi olan” şeklinde ifade edilmektedir.⁶⁴⁴ Kur'an literatüründe “Birden fazla manaya gelen ve bu sebeple anlaşılmasında güçlük bulunan lafız ya da ifade” olarak tanımlanmaktadır.⁶⁴⁵

İslamın ilk zamanlarından itibaren ise sıfatlar meselesinde farklı yorumlarda bulunulmuştur. Selefiye ayetlerin ilahi muradının zahirinden çok daha farklı olduğunu bilip onların anlamlarını Allah'a bırakmayı kabul etmişken,⁶⁴⁶ iki grup vardır ki bunlar fikirlerinde aşırıya kaçmaktadır. Bunlardan ilki Allah'ın sıfatlarını nefyeden, zatından başka sıfatlarının olmadığını, onun çeşitli sıfatlarda vasıflanamayacağını ileri süren Cehm bin Saffan ve Mu'tezile ekolüdür. Diğeri ise Allah'ın sıfatlarını teşbih ve tecsime götüren, Allah'ın sıfatlarının anlaşılmasında kullarına sıfatlarını kullanan, insani vasıflara benzeten mücessimedir.⁶⁴⁷

İmam Eş'arî, yedeyn, ayn, vech ve cenb gibi sıfatların haber vasıtasıyla bilinebileceğini savunmaktadır. Ona göre bu sıfatların anlaşılması ancak vahiyledir. İstiva, ityan ve nüzul gibi varlığı haber yoluyla sabit olan ancak anlaşılması akıl ile

⁶⁴⁴ Feyruzâbâdi, *el-Kâmus*, 1247.

⁶⁴⁵ Topaloğlu - Çelebi, *Kelam Terimler Sözlüğü*, 261.

⁶⁴⁶ Cüveynî, *Akîdetü'n-Nizâmiyye*, 32.

⁶⁴⁷ Fatih Tok, “Ebu Hanîfenin Müteşâbih Ayetlere Yaklaşımı”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Dergisi* 1/1 (2014): 97.

sağlanan bu sıfatlar ona göre fiildir ve teville açıklanmaktadır. Bununla birlikte İmam Eş'arî'nin eserlerinde te'vili bir yöntem olarak benimsediği söylenebilmektedir.⁶⁴⁸ Eş'arî ekol, müteşabih olan ayetleri ne nefyetmişler ne de teşbih ya da tecsim etmişlerdir. Onlar haberi sıfatları aşırıya gitmeden tevil etmişlerdir.⁶⁴⁹ Nitekim onlar Mu'tezile gibi müteşabih olan haberi sıfatların manalarının olabileceğini söyleyerek tevil yoluna girmektedirler. Eş'arîler bunu “*Onun te'vilini ancak Allah ve ilimde ilerleyen kimseler bilir.*”⁶⁵⁰ ayetine dayandırmaktadır.⁶⁵¹ Ancak Eş'arîler bu tevili yaparken gelişigüzel bir şekilde değil, olması gerektiği gibi yapmaktadırlar. Nitekim yapılan tevilin naslara ve dile muvafık olmasına özenle riayet etmektedirler. Gazali bu konu hakkında tevilin herkesin yapmasının mümkün olmadığını, insanları avam ve âlimler olarak ikiye ayırdıklarını ve halk tabakasının bu türden tevillere kalkışmasının uygun olmadığı ifade etmektedir.⁶⁵² Örnek vermek gerekirse Eş'arîler “*Allah, 'Ey İblis' dedi, 'Kendi ellerimle yarattığım şu varlığın önünde secde etmekten seni alıkoyan nedir? Büyüklük mü taslıyorsun yoksa ululardan mısın?*”⁶⁵³ ayetinde geçen “yed” kelimesini kudret anlamında tevil etmektedir. Çünkü onlar yaratmanın ancak kudretle oluşuyla gerçekleşeceğini ifade etmektedirler. Yine başka bir örnekte Allah Hz. Nuh'un gemisinden bahsederken “*(gemi) gözlerimizin önünde akıp gidiyordu*”⁶⁵⁴ ifadesi de aynı teviden bahsedilmektedir. Bu ayette geminin, meleklerin kuşattığı bir mekânda, koruma ve gözetim altında bulunması kastedilmektedir. Zira bu durum, bir kimse hükümdarın gözetimi altında olduğu zaman “*Hükümdar falanca kimseye göz kulak olmaktadır*” şeklinde ifade edilmesine benzemektedir.⁶⁵⁵

Mâturîdîler müteşabihat konusunda selef daha yakın bir tutum sergileyerek haberi sıfatların tevil edilmesini uygun bulmamaktadırlar.⁶⁵⁶ Nitekim Mâturîdîler Allah'ın “yed, vech” gibi sıfatlarını kabul etmekle birlikte keyfiyeti hakkında bilgi sahibi olamayacaklarını söylemektedirler. Çünkü insan bu vasıfları anlamaktan acizdir. Bu yönüyle Mâturîdîler selef yöntemine daha yakın gözükmektedir.⁶⁵⁷ Örneğin “*Onun*

⁶⁴⁸ Hikmet Yağlı Mavil, *İmam Eşari'nin Kelam Düşüncesi*, 1. Bs (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018), 127-129.

⁶⁴⁹ el-İci, *el-Mevâkıf*, 297; Taftazâni, *Şerhu'l Makâsıd*, 4/50.

⁶⁵⁰ Âli İmran 3/7.

⁶⁵¹ Bâcûri, *Tuhfetu'l Mürid*, 104.

⁶⁵² Gazzâlî, *el- İktisad fi'l-İtikâd*, 2004, 38.

⁶⁵³ Sa'd, 38/75.

⁶⁵⁴ Kamer, 54/14.

⁶⁵⁵ Cüveyni, *Kıtabu'l-İrşad*, 137-138.

⁶⁵⁶ Muhyiddin Muhammed bin Behaeddin, *Şerhu'l Fıkhu'l Ekber*, 185.

⁶⁵⁷ Beyazîde, *İşâretü'l Meram*, 155.

tevilini ancak Allah bilir. İlimde ilerleyenler, 'buna inandık. Hepsi rabbimizin katındandır derler.'" ⁶⁵⁸ ayet'in de Lafzatullah'tan sonra yapılan duraklamayla, müteşabihat'tan olan ayetlerin ancak Allah'ın bilebileceğine delil gösterilmektedir. ⁶⁵⁹

Ebû Hanîfe' de ayetlerde bulunan müteşabih sıfatları geçtiği şekliyle kabul etmektedir. Onlar üzerinde tevil yapmayı kabul etmez. Zira o, Allah'ın kendisi hakkında nitelediği "yed, vech, nefis" gibi kavramlardan örneğin "yed" kavramını el, kudret ya da nimet olarak dile getirmenin bu sıfatı iptal edeceğini söylemektedir. Bu sebeple Ebû Hanîfe haberi sıfatların keyfiyetsiz olarak ona izafe edilmesi ve inanılması gerektiğini dile getirir. ⁶⁶⁰

Ebû Hanîfe ve takipçileri müteşabihat konusunda selef'e yakın bir görüşte durduğundan bahsetmiştik. Nitekim Mâturîdîler bu meselede seleften sahabe ve tabiini kendisine esas almaktadır. Onlar dini muhafaza etmede, öğretilmesi gerekenleri talim de en üstün gayretleri göstermiş olmalarına rağmen müteşabih olan ayetlerin tevili konusunda bir kelam etmemişlerdir. Eğer tevil itikadi bir mesele olsaydı sahabe öncelikli olarak yapardı. Zira imam Malik'e "*Rahman arşa istiva etmiştir*"⁶⁶¹ ayeti sorulduğunda "istiva malum, keyfiyeti meçhul, onun hakkında soru sormak bidattır." demiştir. Mâturîdîler de müteşabih ayetler konusunda aynı yöntemi kullanmakta, o ayetlerin manalarını Allah'a bırakmaktadırlar. ⁶⁶²

Pek çok yerde Eş'arîler'e göre daha akılcı olan Mâturîdîler, bu konuda selef'e daha yakın bir metod takip etmektedir. Kendileri, sıfatların Allah'a ait olduğunu benimserken, Allah'ı herhangi bir mahlukata benzetmekten (teşbih) ve onun bir cisim addedilmesine yol açacak beyanlardan (tecsim) uzak durmuşlar, sadece sıfatları keyfiyetini sormadan ispat etmişlerdir. ⁶⁶³

Halef üslubunu benimseyen Eş'arîler ise, dinî ve akli ilkelerle uyuşmayanları, Arap diline uygun bir biçimde tevil ederek teşbih ve tecsim gibi yanlış anlaşılmalara önlemeye çalışmışlardır. Bununla birlikte tevil ettikten sonra verdikleri mananın Allah katında murat edilen mana olduğu gibi bir iddiaya girmemişlerdir. Bu sebeple halef ve

⁶⁵⁸ Âli imran 3/7.

⁶⁵⁹ Cüveynî, *Akîdetü'n-Nizâmiyye fi Erkânî'l-İslmiyye*, 33.

⁶⁶⁰ en-Nu'mân b. Şâbit Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-Ekber*, 1999, 27.

⁶⁶¹ Tâha,20/5.

⁶⁶² Cüveynî, *Akîdetü'n-Nizâmiyye*,33.

⁶⁶³ Nesefî, *Bahru'l-Kelam*, 105.

selef çizgisi aynı kaygılarla bir hareket etmekte, sonuç olarak her iki ekolde gerçek bilgiyi Allah'a havale etmektedirler.⁶⁶⁴

Bize göre ise Mâturîdîler'in takip ettiği metod daha teslimiyetçi olsa da Eş'arîler'in metodu daha sağlam ve ildir. Çünkü temel dini meselelerin savunulması, bidat ehline karşı yapılan savunma daha muteberdir. Şeyhzâde kitabında İbni Kemal Paşa'dan naklettiği bilgiye göre tartışma hakiki değil lafzi boyuttur. Eğer hakiki olsaydı iki mezhepten biri hata edeceğinden sükût ederdir. Dolayısıyla bu mesele için izin olduğu nakledilmektedir.

2.6.2. Tefvik Bahsi

“Zamanına denk getirme, doğru ve uygun olana sevk etme” gibi anlamlara gelen Tefvik kelimesi, “İki şey arasında ki uygunluk” bağlamında “İnsanın hayır anlamında ki kaderine uygun düşmesi”⁶⁶⁵ anlamına gelirken terim olarak “Allah’u-Teâla’nın, kullarının fiillerinin kendi muhabbet ve rızasına uygun kılması” anlamlarında kullanılmaktadır.⁶⁶⁶ Hızlan ise “Kişiyeye yapılan yardımın kesilmesi, terk edilmesi” anlamlarında kullanılan bir fiildir.⁶⁶⁷

Eş'arî ve Mâturîdîler Tefvik ve zıddı olan Hızlanın varlığı hakkında hemfikirdirler. Ancak Tefvik ve hızlanın taallukuyla alakalı iki mezhep arasında cüz’i çapta bir farklılık konusunu mevcuttur.

Eş'arîler ve tabiilerine göre Tefvik, kulun taati üzerine fiilin yaratılması manasında kullanılmaktadır. Onlara göre Tefvik yalnızca taat gücünün yaratılmasıdır. Bu kavram yalnızca Allah'a bırakılıp ona nispet edilmektedir. Onlar bu düşüncüyü “Başarmam Allah’ın yardımına bağlıdır. Yalnız O’na dayanıyor ve yalnız O’na yöneliyorum.”⁶⁶⁸ ayetine dayandırmaktadırlar. Dolayısıyla onlar için Tefvik, sadece taat gücünün yaratılması manasındadır.⁶⁶⁹

Cüveynî’ de aynı şekilde Tefvik, itaat etme gücünü yaratmak, Hızlan ise günah işleme gücünü yaratma olduğunu ifade etmektedir.. Buna göre Allah’ın Tefvikine mazhar

⁶⁶⁴ el-Hâkim es-Semerkindi, *Sevâdu'l-Âzam Tercemesi*, 118.

⁶⁶⁵ el-İsfehânî, *Müfredât*, 877.

⁶⁶⁶ Topaloğlu- Çelebi, *Kelam Terimler Sözlüğü*, 344.

⁶⁶⁷ Feyruzâbâdî, *el-Kâmus*, 992.

⁶⁶⁸ Hüd, 11/88.

⁶⁶⁹ Bâcûri, *Tuhfetu'l Mürîd*, 113.

olan kişi isyan edemez. Çünkü onun isyan etmeye gücü yetmemektedir. Bunun zıddı olan hızlan da ise kişi, taat gücü olmadığı için itaat edemez.⁶⁷⁰

Eş'ariler, İsmet ve Tefvik'te aynı anlamda ele almaktadırlar. Ancak onlara göre ismet genelleştirilirse Tefvik'te genelleştirilmiş, ismet hususileştirilmişse Tefvik'te hususileşmiş olmaktadır. Bununla birlikte ismet, kulda günah işlemeyi engelleyen bir unsudur.⁶⁷¹

İmam Mâturîdîye göre Tefvik Allah'ın iyi amel ile bunun işlenme kudretini bir araya getirmesi, hızlan da kötü amel ile bunun işlenme kudretini birleştirmesi olup Mâturîdî, bunların ikisinin birbirinden ayrıldığını ifade etmektedir.

Mâturîdîler, Tefvik kavramı ile yardım ve kolaylaştırmanın kastedildiğini düşünmektedirler. Tefvik'ten kasıt kudrete tesir değildir. Bu sebeple Tefvik, Cüveyni'nin söylediği gibi taat için kudretin yaratılması değildir. Mâturîdîler bunun sebebini insanda bulunan gücün hayır ve şerri işlemeye elverişli olmasından kaynaklı olarak iki zıddı da yerine getirebilme kabiliyetine sahip olmaya dayandırmaktadırlar. Bianeanaleyh insanın tercihini iyiye kullanmasından dolayı Allah lütfu gereği sebepleri kolaylaştırması "Tefvik" meydana gelir iken, tercihlerini kötüye kullanan birisi hakkında da adaleti gereği "Hızlan" yardımını terk etme meydana gelmektedir.⁶⁷²

Mâturîdîler ismet kavramında' da Eş'ariler'den biraz farklı düşünmüştür. Zira onlara göre ismet, kulda günah işlemeye engel değildir. İsmet kulu taate zorlamadığı gibi onu günah işlemekten' de âri bırakmaz. Dolayısıyla Mâturîdîler de ismet kavramı insan iradesine bağlı olarak Allah'tan kula hayır işlemeye sevk eden ilahi bir lütuftur.⁶⁷³

Aynı şekilde Mâturîdîler, Eş'ariler'in delil olarak kabul ettiği ayeti farklı açıklamaktadırlar. Çünkü Eş'ariler'in söylediği gibi "Tefvik" ten kastın kula taat gücünün yaratılması değildir. Zira kul hem taat hem de masiye yani iki zıddı işlemeye uygun olarak yaratılmıştır.⁶⁷⁴ Buna göre kul seçimini iyiye kullanırsa Allah'ın yardımına (Tefvik) kötüye kullanırsa yardımsız bırakılmasına (hızlan) neden olur.⁶⁷⁵

⁶⁷⁰ Cüveyni, *Kitabu'l-İrşad*, 207.

⁶⁷¹ Taftazâni, *Şerhu'l Makâsıd*, 4/312-313.

⁶⁷² Beyazızâde, *İşâretü'l-Meram*, 199.

⁶⁷³ Taftazâni, *Şerhu'l-Makâsıd*, 4/313.

⁶⁷⁴ Beyazızâde, *İşâretü'l Meram*, 192-193.

⁶⁷⁵ Kemal bin Hummam el Hanefi, *El Müsâyera*, 58.

Nihayetinde iki mezhep arasında temel ayırım, Tefvik kavramının yalnızca taate mi yoksa hem taat hem de masiyeye mi tekabül ettiği noktasında ayırım olmuştur. Buna göre Eş'arîler kendi görüşlerini Hud suresinde ki ayete dayandırırken, Mâtürîdîler ise insanın cüz'î iradesinin iyiye de kötüye de taalluk edebileceğinden hareket ederek kendi görüşünü beyan etmiştir. Kanaatimizce konunun aslını daha önce anlattığımız ve pek çok konu hakkında ki görüşü etkileyen kulun fiilinin maktura tesiri üzerinden ele alınması gerektiği düşünmekteyiz. Zira kulun fiilinin Allah tarafından yaratıldığını ve insanın mahal teşkil etmek dışında herhangi bir etkisinin olmadığını savunan Eş'arîlerce Tefvik, kulun yalnızca hayır işleyebileceği şeklinde yorumlanmışken, insan fiillerinin Allah tarafından yaratılıp kulun özgür irade ile bir fiili uyguladığını esas alan Mâtürîdîler'e göre ise kişinin hayır ya da şerri seçmesine göre Tefvik ya da hızlanın Allah tarafından kendisine gönderileceğini şeklinde yorum yapılmıştır. Dolayısıyla iki tarafın görüşlerini Tefvik temelli görüşleri, insan özgürlüğü bağlamında şekillendiğini söyleyebiliriz. Daha önce açıkladığımız üzere sorumluluk ve imtihan bilincini boşa çıkaran, insanın kulluk gayeli bir yaşam sürmesini engelleyen Eş'arî bakış açısından ziyade, insan merkezli ahiret anlayışını öne süren Mâtürîdîler'in görüşlerinin bir tezahürü olan Tefvik yorumları bize daha doğru gelmektedir.

2.6.3. Nakli Deliller Medlûlunde Kat'ilik İfade Eder Mi?

Delil kavramı, mastarı delalet olup "*Kendisiyle bir şeyin bilgisine ulaşılan araç*" anlamında kullanılmaktadır. Yine bu kökten türeyen mübalağa ifade eden bir sıfattır. Ayrıca "*İşaret, emare, kanıt, alamet, kinaye, rehber*" gibi anlamlara gelen delil kelimesinin çoğu "*Edille*"dir. Başka bir tanımıyla delil, "*Duyular ötesinden bulunan, zorunlu olarak kendiliğinden anlaşılabilen konuların bilgisine götüren şeydir.*"⁶⁷⁶ Terim olarak ise "*Bir şey hakkında müsbet ya da menfî hüküm vermeye götüren şey*" demektir. Delilin kanıtlamak için konu edindiği şeye ise "*medlûl*" denmektedir.⁶⁷⁷

Delil kavramı, ilk dönem mütekaddimun İslam bilginleri tarafından oldukça önemsenmekte olup özellikle kelamcılar tarafından üzerinde durulan bir yapı teşkil etmektedir. Buna göre ilk dönem kelam âlimlerine göre delil, "*Herhangi bir konuda*

⁶⁷⁶ el-İsfehânî, *Müfredât*, 316-317; Bakıllani, *Temhîd*, 33-34.

⁶⁷⁷ Topaloğlu- Çelebi, *Kelam Terimler Sözlüğü*, 78.

gerçeğe ya da kanıtlanması istenen hususa ulaştırır şeydir.”⁶⁷⁸ Yahut Cüveyni’nin tanımına göre delil, sahih bir nazarla bakıldığında “zorunlu olarak bilinmeyene ulaştırır şey” şeklinde açıklanmaktadır. Bakıllâni ise Cüveyni’ye yakın bir tanım yapmakta, delili şu şekilde tarif etmektedir: “Delil, “Zorunlu olarak bilinmeyenlerin bilgisi konusunda doğru bir bakış sağlayan şeydir.”⁶⁷⁹ Bu tanıma göre delil kavramına bakış açısı kazandırılmıştır. Zira ona göre delilin önemi, bilgiye götürme ve ulaştırma ya da irşat edici tarafıdır. Amaç bilinmeyenden bilinene doğru gidişattır. Delil kavramını genel bir şekilde ele alan Bakıllâni, delili meydana getiren unsurların imalar, işaretler, mantıksal çıkarımlara kadar genişletilmiş hâlidir. Bu açıdan bakıldığında Bakıllâni ye göre delil denilen şey, lafız, işaret ve veya ima da dahil olmak üzere bilgiye ulaştırır her şeydir.⁶⁸⁰ İkinci dönem dediğimiz müteahhirun kelimacıları tarafından delil kavramının tarifleri artık mantıki ve kıyasi bir şekil almaya başlamıştır. Örneğin Gazzâli delilin tarafını yaparken “İki öncülün birleşerek bir sonuca ulaşması ve o şekilde yeni bir bilginin meydana gelmesi” şeklinde tarif etmektedir.⁶⁸¹

Râzi, delilin tanımı konusunda Bakıllâni’den farklı düşünmektedir. Zira o delil ve emare kavramlarını yakın ve zan olarak ikiye ayırmaktadır. Râzi delilin tanımı için “Zatının bilinmesiyle medlulul varlığının bilinmesi gereken nesnedir.” emare için ise “Zatının bilinmesiyle medlûlün varlığının zannedildiği nesnedir” şeklinde ifade kullanmaktadır. Bütün bu tanımlamalara bakıldığında Râzi, delil ile medlul arasında ki bağın varlığını ve bu bağın kesin bilgi ile olabileceğini ifade etmektedir. Dolayısıyla Râzi, Bakıllâni’nin yapmış olduğu delil tanımında ki emareyi zan kavramı içerisine sokmakta ve onu delil kavramından ayrı görmektedir.⁶⁸² İşte bu delillerin kelim ekolleri içerisinde akli ve sem’î (naklî) olarak ayrıldığı gözlemlenmektedir. Buna göre akli deliller, “Kendi zatlarında bulunan asli özelliğine bağlı olarak medlûlüne delalet eden şey” olarak tanımlanmaktadır. Nakli deliller ise “Doğru haber veyahut itaati gerektiren bir emre dayanan şey” olarak ifade edilmektedir.⁶⁸³

⁶⁷⁸ Yusuf Şevki Yavuz, “DELİL” (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 9: 136.

⁶⁷⁹ Bakıllâni, *el- İnsaf*, 15.

⁶⁸⁰ Bakıllâni, *el- İnsaf*, 15.

⁶⁸¹ Gazzâli, *el- İktisad fi'l-İtikâd*, 2004, 18-19.

⁶⁸² er -Râzi, *Muhassal*, 50-51.

⁶⁸³ Cüveyni, *Kitâbu'l İrşad*, 15.

Eş'arîler dönemsel olarak akıl-nakil konusunda farklı izahlara sahip olmaktadır. Örneğin Eş'arîliğin ikinci dönemi ile Bakıllâni zamanında akıl-nakil ilişkisi bağlamında mutedil bir seyir takip edilmekte iken Cüveyni ve sonra ki dönemde ise Mu'tezîle'nin asıl-fer meselesinde ki ilişkinin etkisiyle aklın nakle karşı daha etkin olduğu bir döneme geçilmektedir. Buna göre akıl asıl iken nakil fer olarak kabul görmüştür.⁶⁸⁴ Dolayısıyla Eş'arîler'in ekserisine göre lugattan kaynaklı sebeplerden dolayı naklî deliller medlûlüne kesinlik sağlamamaktadır. Eş'arîler bunun nedenini birkaç gerekçeye dayandırmaktadır. Örneğin naklî delilin kesinlik ifade etmesinin bir lafzın hangi manayı ifade edilmesi için konulduğunu bilmeye (va'z), ve cümle de bu lafızla neyin kastedildiğine (irade) bağlanmaktadır.

İlk olarak Eş'arîlere göre vaz' yani bilmek denilen şey, lugat, sarf ve nahiv ilimlerinde ki nakilleri bilmenin gerekliliğidir. Eş'arîler bu üç ilmin âhad rivayetler, tali konular ve kıyas ile sabit olduğunu söylemektedirler. Örneğin rivayetlerin fertlerle sübut bulduğunu söyleyen Eş'arîler, rivayetlerin doğruluğu kabul edilse dahi kişilerin yanılabilirliğinden söz etmektedirler. Bu sebeple bu üç ilmin kıyaslarla sabit olması, âhad ve zan ifade etmeleri sebebiyle itikat konusunda kesin delillerden saymamaktadırlar. İkincisi naslarda geçen lafızlardan ne kastedildiğinin bilgisi (irade) ise, vaz edildikleri özel anlamdan başka anlamlarda nakledilmediği, isim ortaklığının bulunmadığı, lafızlarda taktim tehir gibi durumların bulunmadığı, ifadenin mecaz olmadığını bilmesi gibi durumlara bağlı olduğunu söyleyen Eş'arîler, bunun ise cümleden anlaşılamayacağını dolayısıyla zan ifade ettiğini dile getirmektedirler. Eş'arîlere göre nakli delilin kat'îlik ifade etmesi için gereken son şart ise, naklin akli ilkelerle çelişmemesidir. Zira naklî delil akli delile muarız olursa, akli delil naklî delile tekaddüm eder ve tercih edilir. Bu ise zahiri olan lafzın tevili şeklinde gerçekleşmektedir. Daha çok müteşabih ayetler üzerinde tatbik edilen bu duruma örnek olarak "*Rahman arşa oturmuştur.*"⁶⁸⁵ ayeti verilmektedir. Nitekim akla aykırı olan bu durum lafzın tevili ile egemenlik manasında kullanılmıştır.

Eş'arîler nakledilmiş olan mütevatir şer'î meselelerde kat'îlik bildirdiğini söylemişlerdir. Çünkü dili konuşanlar arasında yaygın olan yer, gök gibi lafızlar vardır. Bunlar Hz. Peygamber zamanından şu ana kadar aynı kullanılan lafızlardır. Aynı

⁶⁸⁴Ramazân Altıntaş, "*Nass Karşısında Aklın Değersel Durumu*", *KELAM ARAŞTIRMALARI*, 1 (2003): 15.

⁶⁸⁵ Rahman,20/5.

şekilde geçmiş, gelecek, şimdi, emir, nehiy, fail gibi kipler ile kitabın dil kuralları geçmişten günümüze belirli olan şeylerdir. Dolayısıyla bu lafzlara tevatür olarak nakledilen karineler eklendiğinde vaz'ın ve iradenin bilgisi de tahakkuk etmektedir.⁶⁸⁶ Buna göre naklî delillerde kesinliğin oluşabilmesi için va'z ve irade şartını arayan Eş'arîler, şer'î konularda ki rivayetler de kat'îliği esas almakta iken akli ve nazari konularda ki rivayetin zan ifade ettiğini dile getirmektedirler.

Mâtürîdîler naklî delillerin, gizli karineler ve çeşitli tarikleri ile ibarelerde bir tek mana tevarüt olduğunu, bu sebeple yakın ve itikad ifade ettiği dile getirmektedirler.⁶⁸⁷ İmam Mâtürîdî Kitabu't-Tevhid adlı eserinde delil kavramıyla ilgili bazı çıkarımlarda bulunmaktadır. O delilin tanımını yapmamakla birlikte delilin bir iddiayı doğrulamada ki ehemmiyetinden ve ikna edici özelliğinden bahsetmektedir. Örneğin o eserinde **“Şu var ki inanç ve telakkinin kaynağını oluşturan kişi, iddiasının doğruluğunu kanıtlayan ve akla hitap eden karşı durulmaz bir delile sahip bulunuyor, inatçı olmayanları haklılığını kabule mecbur eden bir burhan sunuyorsa durum değişir.”** şeklinde ifade etmektedir. Bu bağlamda Mâtürîdî, delil de olmazsa olmaz olan iki şeyden bahsetmektedir. Birincisi delilin akla hitap etmesi diğeri ise güçlü ve kesin olmasıdır.⁶⁸⁸

Nesefî ise delil kavramını tartışma esnasında ki kanıt manasında olduğunu dile getirmektedir.⁶⁸⁹ Nitekim ona göre taklit, delilsiz inanmak demektir. Kişi şüphe hile delille elde edilebilen gerçekleri ayırmaksızın iman etmektedir.⁶⁹⁰ Nesefî bu mana delili hakikate ulaştıran bir araç manasında görmektedir. Özellikle dinin öğrenilmesinde başvurulacak vasıtaları nakil ve akıl olarak ikiye ayıran Mâtürîdî,⁶⁹¹ nakli haberin bilgi vasıtaları arasında görülmesinin akli bir zorunluluk olduğunu ifade etmektedir. Nitekim yalan olmasına ihtimal verilmeyen mütevatir haberler kesinlik ifade etmektedir. Bununla birlikte İmam Mâtürîdî, mütevatir olmayan haberle amel durumunun ise ravilerinin hallerinin iyi incelenmesi ve haberin muhtevasının kesin delillerle mukayese etmek yoluyla işlem yapılması gerektiğini aktarmaktadır.⁶⁹² Dolayısıyla Mâtürîdîler Eş'arîler'in söylediği *“Haberde yalan ihtimali vardır”*

⁶⁸⁶ Cürcâni, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 6/51-58.

⁶⁸⁷ Nesefî, *Tabsîrâtu'l-Edille*, 1/30-31.

⁶⁸⁸ Mâtürîdî, *et-Tevhîd*, 3.

⁶⁸⁹ Nesefî, *Tabsîrâtu'l-Edille*, 1/27.

⁶⁹⁰ Nesefî, *Tabsîrâtu'l-Edille*, 1/39.

⁶⁹¹ Mâtürîdî, *et-Tevhîd*, 4.

⁶⁹² Mâtürîdî, *et-Tevhîd*, 8-9.

şeklindeki itirazlarına karşı doğru ihtimali de vardır şeklinde karşılık vermektedirler. Buna göre doğru olma ihtimali reddedilemez bir şeydir. Çünkü doğrunun kabulü vaciptir. Doğruluk yönü yalan yönüne tercih edildiğinde, doğru olması itibari ile onun kabulü gerekmektedir. Tam tersi olduğunda ise yalan olması itibari ile haberin reddi gerekmektedir. Bu sebeple her haber için yalana ihtimal vermeyen Mâturîdîler, tıpkı haberler gibi hislerin de yanılabilirliğini, o yüzden yanlış olmayan hissin yanlış olmayan haber gibi hüccet ve delil kabul edildiği ifade edilmektedir.⁶⁹³

Sonuç olarak bize göre Eş'arîler'in söylemi olan naklî delillerin zan ifade etmesi geneli kapsamamaktadır. Zira onlar lugat anlamında nakilleri zanniyat ile nitelemektedirler. Ekseriyetle insanlardan zuhur eden bu ibarelerin zan taşınması gayet mümkündür. Daha açık bir ifade ile bir kimseden bir söz nakledildiği zaman “*Ondan bir söz duydu*” denmektedir. Buradan kasıt kelimeler kullanarak konuştuğunu zannetmekten ibarettir. Dolayısıyla lafızların dil kuralları gereği zan ifade ettiği gerçeğinde ittifak sağlansa da Eş'arîler şer'î mütevatir nakil dışında kesinlik kabul etmezken Mâturîdîler gerekli kurallara riayet edilmesi ve incelemelerin yapıldığı taktirde naklî delillerin kat'iliğinin sağlanacağı görüşünü ifade etmektedirler. Bu açıdan bakıldığında nihayetinde Mâturîdîler'in söylemi daha doğru gözükmektedir. Zira bir haber de yalan ihtimaline karşı doğru ihtimalinde bulunmaktadır. Doğru olan ihtimalin ortaya çıkartılması bir gereklilik olarak kabul edildiği göz önünde bulundurulduğunda gerekli şartları sağlayan her naklî bilgi yakınlık ifade edebilmektedir. Bu açıdan Mâturîdîler'in görüşünün daha mutedil olduğunu söyleyebiliriz.

⁶⁹³Pezdevi, *Usulu'd-Din*, 19-20.

3. ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

NAZMU'L FERAİD VE CEM'UL FEVAİD İSİMLİ ESERİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Şeyhzâde Abdurrahim b. Ali'ye ait olan bu eserin tam ismi Nazmu'l-Feraid ve Cem'ul-Fevaid fî Beyân'i-Mesâilî'l-let'î-vekaa fîha'l-İhtilâf'u-Beyne'l-Mâturîdiyye ve'-Eş'ariyye mea Zikr'i-Edilleti'l-Ferîkayni' dir. Bu risale muhteviyat olarak Eş'arîler ile Mâturîdîler arasında ihtilafî konuları karşılıklı olarak ve ekseriyetle iki mezhebinde delillerine yer vermek suretiyle yazılmış bir ilmi birikimdir. Nitekim risalemizin yazarı tespit ettiği 40 ihtilafî meselenin her birini "inci" olarak nitelemekte ve bu değerli konuları delilleriyle birlikte açıklamaktadır.

İki mezhep arasında ki ihtilafı ele alan bu müstakil esere baktığımız zaman, iki kelami ekolün birleştirilmesi ve sentez edilmesinden ziyade aralarında ki farklılıkların üzerinde durulduğuna dikkat çekmekle birlikte aynı zamanda eser incelendiğinde ciddi manada ihtilafların ortaya çıkmadığını aktarmak isteriz. Binaenaleyh Nazmu'l-Feraid adlı eserin tercüme edilmiş şekli olan İzahu'l-Akaid adlı eserde de iki ekol arasında ki farklılığın görüş ayrımından ibaret olduğu ve her iki mezhebinde doğru yolda olduğu zikredilmiştir.⁶⁹⁴ Ancak bu durum müellifin iki görüş arasında Mâturîdîler nazarında bir tutum sergilediği gerçeğini değiştirmemektedir.

3.1. Eserin Yazılış Amacı:

Müellifi, risalesinin giriş bölümünde eserini yazma gayesini anlatırken şu ifadeleri kullanmaktadır:”

Ümmetin ilk tabakasından ilahi ilim denizlerinin dalgaları yükselse, selefte bu ilim bahçelerinin tazelikleri artsa da ilahi hikmet (düşüncelerin) birliğinin sübutu olmadığı için görüşler değişiklik gösterdi. Daha sonra Allah'ın yardımıyla hakka'l-yakîn ve ilme'l-yakîn yolunda sübut edildi. Lakin bu tariklerin kutsiyetine ve mertebelerine tevessül etmek kolay olmadığı için veda tepesinden ayrılmak ve güneşin ışığı batmaya yakın iken bu iki yolu ayırmak icap etti. Zatım bu yolların değerli incilerini iyi bir şekilde dizmek, onların faydalı veçhelerini güzelce sıralamak isteğindeyken amacın kutsiyeti, kaynakların yüceliği beni bu işi yapma yahut yapmama konusunda şüpheye düşürdü. Sonra hakaik cevheri, değerli ilimlerin kaynağı, latif parıltısı olan bu kitapları idrak edince kulakların bu mukaddes tariklerin akıbetlerini duyması, bu kutlu tariklerin ışıklarının kalplerde gün yüzüne çıkması, esma'yı hüsnasının izlenmesi, kendisinde ki mukaddes deliller ile sıfatlarının gözükmesi, bu kitap hazinelerinde ki esrarın gün yüzüne çıkması ve delillerden zannın ilga edilmesi için bu iki mezhebin tariklerini gösterdim. Bu eserim ile Allah'ın ve onun gücünde olan mevkimi yüceltmesi, kendisi için samimi bir uğraş kabul buyurması, kendisine temiz bir kalp ile ne mal ne de evladın fayda vermediği o günde cennet nimetlerine erişmeme aracı kılmasını arzu ederek telif ettim. Delilleri ile beraber kırk inciye (ihtilaf) ihata

⁶⁹⁴Ilgınlı Hacı Ali Efendizâde, *İzâhü'l-Akâid*, 5.

*ettim. Bazı faydalı ve ek bilgileri de arz ederek faydaları cem edip inciyi (ihtilafı) düzenlediğim için onu Nazmu 'l-Ferâid ve Cem 'u-l-Fevâid olarak isimlendirdim.*⁶⁹⁵

Müellif, yukarıda kaleme aldığımız şekilde ilahi hikmetler diye zikrettiği dini mübin'i-islam dan sudur eden mukaddes ilim ve fikirlerin selef'i salihin zamanında bütüncüllüğünü koruduğunu, daha sonra bu müktesebatın farklı anlaşılmalara sonucunda ihtilaflara sebep olduğunu dile getirmekte olup her bir ihtilaf meselesini inci kıymetinde mukaddes değerler olduğundan bahsetmektedir. Daha sonra ise bütün mukaddes olarak nitelediği ihtilaf noktalarını açıklamak ve bir düzene koymak için bu eseri telif ettiğini bildirmekte ayrıca eserin başlığının da bu amaca uygun olarak konulduğu gözlemlenmektedir.

3.2.Eserin Kullandığı Metod:

Eserimizi detaylıca incelediğimiz zaman müellifin son derece metodolojik bir yol takip ettiği gözükmektedir. Müellif, Mâturîdiye ve Eş'ârîye mezheplerinin telaffuzlarında muhtelif ifadeler yer vermektedir. Örneğin Mâturîdiye mezhebinin görüşleri genellikle "Meşâyih'i-Hanefiye" şeklinde geçmekte iken⁶⁹⁶ bazı yerlerde "İmam Mâturîdî ve ona tabi olanlar" şeklinde de yer almaktadır.⁶⁹⁷ Bunun dışında ise müellif, "Cumhur-ı Hanefiye, Cumhur-ı Meşâyih'i-Hanefiye" olarak zikrettiği bölümlere rastlamaktayız.⁶⁹⁸

Dolayısıyla ayrıntılı olarak incelediğimiz zaman müellifimizin "Mâturîdiye" kavramını kullanmadığını, bunun yerine yukarıda zikrettiğimiz kavramlara başvurulduğu dikkat çekmektedir. Ayrıca kendisinin tercih ettiği itikadi mezhep olması hasebiyle öncelikli olarak Mâturîdî, daha sonra Eş'ârîler'in görüşlerini nakletmektedir.

Diğer yandan Eş'ârîye mezhebinin fikirleri nakledilirken ilk 3 konu içerisinde "Cumhur-ı Eş'ârîyye" veyahut "Cumhur-ı Meşâyih'i-Eş'ârîye" tabirleri istimal edilmekte olup⁶⁹⁹ pek çok meselede ise "Eş'ârîye ve ona tabi olanlar" şeklinde de

⁶⁹⁵Şeyhzâde, *Nazmu 'l-Ferâid*, 2-3.

⁶⁹⁶Şeyhzâde, *Nazmu 'l-Ferâid*, 3-11.

⁶⁹⁷Şeyhzâde, *Nazmu 'l-Ferâid*, 15.

⁶⁹⁸Şeyhzâde, *Nazmu 'l-Ferâid*, 19-21, 31-35.

⁶⁹⁹Şeyhzâde, *Nazmu 'l-Ferâid*, 3-7, 31-44.

kullanım bulunmaktadır.⁷⁰⁰ Yer yer ise “Eş’arî ve ashabının çoğunluğu”⁷⁰¹, Şafi ve arkadaşlarından tabi olanlar”⁷⁰² gibi ifadeler de yer almaktadır.

Müellif bazı meselelerde Eş’arî yerine İmam Şafi’yi zikretmesi dikkate değer bir durumdur. İmam Şâfi’nin, ihtilafli meselelerden olan ve sadece “İslam’a tekrar giren mürtedin amellerinin iadesinin mümkün olup olamayacağı” ve “kafirlerin iman dışında ki farz ve vacipleri terkenden dolayı cezaya nimet olup olmayacağı” konularının da zikredilmesinin temel nedeni, aslında kendisinin fihhi alanda yetkinliğinden kaynaklanmaktadır. Zira kendisi bir fıkhî otoriter bir imam olup, irtidat meselesinin de bu alanla ilgili olması onun burada zikredilmesine sebep teşkil etmektedir. Bu açıdan Müellifin usul alanlarında eserler zikretmesi onun meselenin fihhi boyutuna temas ettiğine işarettir.⁷⁰³

Genel olarak baktığımızda ise müellifi iki itikadi ekol kurucusu hakkında istimal ettiği kavramlardan birtakım görüşler ortaya çıkarmak mümkündür. Haddizatında bizler yazarın kullandığı dil terminolojisinde Hanefî mezhebi ile Mâturîdî çizginin doğrudan aynı manada kullanıldığını, Şâfi mezhebi ile Eş’arî’ çizgisinin ise birkaç mesele bağlamında dolaylı bağı olduğunun anlaşıldığı kanaatindeyiz. Zira Mâturîdîye mezhebinin Ebû Hanîfe’nin itikadi fikriyatı üzerine temellendirilmesi, ayrıca eserde Mâturîdîlik yerine sürekli Hanefîlik kavramının kullanılması bu durumun izahı olmaktadır. Bununla birlikte bahsettiğimiz iki meselede karşı taraftan İmam Şafi’nin zikredilmesi sebebiyle Mâturîdîye yerine Hanefîye mezhebinin kavram olarak kullanılması da ihtimal dahilindedir.

Müellifimizin iki mezhebi incelerken, kırk meseleden oluşan bir ihtilafın ortaya çıktığını tespit etmekte ve bunu kendi metodolojisine göre ifade etmektedir. Eser incelendiği zaman kendisinin öncelikle Mâturîdî’nin görüşünü hulasa olarak paylaşmakta daha sonra ise karşı tarafın görüşünü beyan etmektedir.

⁷⁰⁰Şeyhzâde, *Nazmu’l-Ferâid*, 7,9,15,30,45.

⁷⁰¹Şeyhzâde, *Nazmu’l-Ferâid*, 57.

⁷⁰²Şeyhzâde, *Nazmu’l-Ferâid*, 58. Müellif Eş’ariyye mezhebinin temel görüşlerini İmam Şâfi’yi baz alarak temellendirdiği gibi farklı meselelerde de Eş’ariyye mezhebinin görüşlerini esas almakta, İmam Şâfi’nin görüşlerini ise ona ekleyerek zikretmektedir. Bu görüşün delillendirmesi ise iman artması ve eksilmesi konusunda mevcuttur. Zira orada İmam Şâfi’nin İmam Eşari ile aynı görüşü paylaştığı zikrolunmaktadır. Şeyhzâde, *Nazmu’l-Ferâid*, s.39.

⁷⁰³Şeyhzâde, *Nazmu’l-Ferâid*, 57-58.

Yazarımız iki tarafın özet fikirlerini sıraya göre paylaştıktan sonra aynı sistematığe göre delillendirmelerini ortaya koymaktadır. Buna ek olarak yazarın Mâturîdîye mensubu olması hasebiyle Eş'arî ekolünün düşüncelerini delillendirmesinin akabinde Mâturîdîler'in bu görüşe cevap niteliğinde delillerini de öne sürdüğü yerler bulunmaktadır.⁷⁰⁴ Karşılıklı delillendirmelerin çokluğuna göre bu cevap zinciri de uzayıp kısalmaktadır.⁷⁰⁵ Getirilen delillendirmelerin türleri bir mesele de bazen hem ayet, hadis ve akli yollarla olurken⁷⁰⁶ bazen de bunlardan biriyle ve ikisiyle tebyin edilmektedir.⁷⁰⁷ Binaenaleyh getirilen deliller müellifimiz tarafından öncelik sıralamasına uygun olarak ortaya konmakta, öncelikle ayetler sonrasında mümkünse hadis ve mantıki delillendirmelere gitmekte, ayrıca semantik açılarından da delillere başvurmaktadır.⁷⁰⁸

Hasılı gerek konuda gerek görüşler ve cevaplarında gerekse delillendirmelerde müellifimiz ilmi kalemini kaynaklara dayandırma noktasında özenle çalıştığı görülmektedir. Yazar kitabını yer yer bazı meselelerin sonlarında bulunan "faide" başlıklarıyla konuyu ek bilgilerle desteklemekte, bazen de "tetimme" adı altında konunun daha iyi anlaşılacağına inandığı kapsamlı kitaplardan alıntılarda bulunmaktadır.⁷⁰⁹

Şeyhzâde, kitabında kimi zaman da içinde bulunduğu ekolün fikrinden başka bir düşünce tarzına sahip olan ve karşı mezhebin görüşünü benimseyen âlimleri de eserinde paylaşmaktadır. Örnek vermek gerekirse Râzi'nin bir meselede kendi mezhebi olan Eş'arîye düşüncesine göre değil de Mâturîdîye nazarından olaya yaklaşmaktadır.⁷¹⁰ Yahut müellifimiz, Ebü'l-Hasen el-Eş'arî'nin kendi mezhebinin görüşünün hilafına olan ve Mâturîdî ekolünün görüşüne yakın kaldığı konuları da dile getirmekte olup tersi bir durumu da ortaya koymaktadır. Misal vermek gerekirse imanın mahiyeti konusunu aktaran müellif, onu tastikten ibaret gören Mâturîdî'nin Eş'arîye ile aynı görüşe sahip olduğunu ortaya koymaktadır.⁷¹¹

⁷⁰⁴Şeyhzâde, *Nazmu'l-Ferâid*, 3-4.

⁷⁰⁵Şeyhzâde, *Nazmu'l-Ferâid*, 47.

⁷⁰⁶Şeyhzâde, *Nazmu'l-Ferâid*, 46.

⁷⁰⁷Şeyhzâde, *Nazmu'l-Ferâid*, 45-46,50.

⁷⁰⁸Şeyhzâde, *Nazmu'l-Ferâid*, 35,46,48.

⁷⁰⁹Şeyhzâde, *Nazmu'l-Ferâid*, 4,13-14,20.

⁷¹⁰Şeyhzâde, *Nazmu'l-Ferâid*, 4.

⁷¹¹Şeyhzâde, *Nazmu'l-Ferâid*, 5,37.

Binaenaleyh Şeyzâde, her iki itikadi fırkanın görüşlerini kısa olarak açıklamaya çalışsa da kapalı gözükken veya mezhepler içerisinde farklı görüşlerin çok olduğu konularda farklı kaynaklardan da nakillere gitme ve ilgili firkaların görüşleriyle ek bilgilerle açıklamak suretiyle konuyu uzatma yoluna gittiği görülmektedir.⁷¹²

Müellifimiz konuları “el ferîde” adı altında 40 başlıkta incelemiş gibi gözükse de aslında son başlıktan sonra ayrı bir başlık açmadan iki mezhep arasında ki ihtilaf sayılan konuları tek bir konuda ele almaktadır. Şeyhzâde her birine özgü başlık açmaksızın ele aldığı konularda iki tarafın görüşünü de yüzeysel olarak ortaya koymaktadır.⁷¹³ Zannımızca da kendisi ihtilaf edilen meseleleri 40 ile bitirip zihinlerde daha kalıcı olmasını sağlamak amacıyla bu şekilde bir tercih yapması mümkün olabilir.

Kaynaklardan Eş’arîlik ve Mâtürîdîlik arasında ki ihtilaflar ile ilgili çalışmalara bakıldığında zaman, tarih boyu 5 ile 73 arasında tespit edilen bu tarz farklılıklar ortaya çıkmaktadır.⁷¹⁴ Bu verilere göre Şeyhzâde’nin daha mutedil bir yol izlediği ve sayının fazla abartılmadığı söylenebilir.

3.3. Eserde Kaynakların Kullanımı:

Şeyhzâde ortaya koyduğu çalışmada kaynakları kullanma noktasında elinden gelen gayreti göstermiştir denilebilir. Zira iki ekol arasında ki farklılıkları ele aldığı eserinde kendisi sık sık kaynak gösterme yoluna gitmektedir. Bununla birlikte kullanmış olduğu kaynaklar, hangi mezhebin fikrini aktarıyorsa o mezhebe mensup zatlar tarafından ortaya konan eserler olabileceği gibi yeri geldiğinde karşı mezhebe mensup alimlerin eserlerini de içermektedir. Örneğin Müellif, İmam Eş’arî’nin görüşünü Mâtürîdî bir bilgin olan “İbni Hummam’ın el-Müsâyere adlı eserini kaynak göstererek ortaya koymaktadır.⁷¹⁵

Müellif bazen de Mâtürîdî ve Eş’arî görüşlerini naklederken yalnızca bir kaynak kullanmaktadır. Örneğin nübüvvet için erkek olmanın şart olup olmaması mevzusunda yalnızca tek bir kişinin eseri olan Beyazizâde’nin İşâretü’l-Meram adlı çalışmasını

⁷¹² Şeyhzâde, *Nazmu’l-Ferâid*, 11-12.

⁷¹³ Şeyhzâde, *Nazmu’l-Ferâid*, 58-60.

⁷¹⁴ Taşpınar, “Mâtürîdiyye ile Eş’ariyye Mezhepleri Arasında İhtilaf mı? Suni Dalgalanma mı?”, 221-225.

⁷¹⁵ Şeyhzâde, *Nazmu’l-Ferâid*, 10.

istimal etmektedir.⁷¹⁶ Tüm bunlar dikkate alındığında Şeyhzâde'nin kaynak gösterme metodunda gerek bir ekolün görüşünün diğer bir ekol mensubu zatın eserini kaynak göstermesi, gerekse iki ekolün görüşlerini tek bir müellifin eseriyle delillendirme yönteminin aslında konuya daha açıklayıcı yaklaştığının göstergesi olarak kabul edebiliriz. Ancak Şeyhzâde'nin kaynak verirken karşı mezhebe mensup kişilerin eserlerinden alıntıda bulunması objektifliğe ters bir durum olarak gözükebilmektedir. Çünkü bir fırkanın düşünce tarzını öğrenebilmenin en iyi yolu, mezhebin kendisine mensup bulunan kişilerin görüşlerini öğrenmekten geçmekte olup ilim kültürü açısından da yerinde bir uygulamadır. Bu noktada farklı bir zihni altyapıya sahip olan zatın eserini kaynak göstermek hakiki mana anlaşılmaya da ters düşebilmektedir. Ancak Şeyhzâde'nin kullanmış olduğu kaynakların bolluğu sayesinde bu durum göz ardı edilebilmektedir. Nitekim kendisinin Eş'arîler'in görüşlerinin anlatıldığı bölümde Mâturîdî kaynak vermesinin akabinde Eş'arî kaynaklarla da onu desteklemesi objektifliğe hâlel getirmeyecek bir durum arz etmektedir.⁷¹⁷

Diğer yandan Şeyzâde, eserinde genellikle kullanılmayan bir eseri naklederken yazarını ortaya koymadan istimal etmesi⁷¹⁸, eserin müellifine aidiyeti noktasında sorun meydana getirmektedir. Başka bir yerde ise müellif, haşiye türünde nakilde bulunduğu sırada eser ismi yerine bir tefsir kısmının bölümünü zikretmesi, eserin sahibinin tanınmasını zora sokmaktadır.⁷¹⁹ Ayrıca müellif, eserine almış olduğu kaynakları naklederken bazen aynı isme sahip eserleri birbirlerinden ayırma noktasına giderken bazen de bunu yapmadığı gözlemlenmektedir. Örneğin "el- İrşad" eserinin 8. Madde de Cüveyni ye değil Rüstüğfânî'ye ait olduğunu söylemesi, doğabilecek bir ihtilafi engellemekte⁷²⁰ ancak başka bir meselede bu eserin hangi yazara ait olduğunu ortaya koymamaktadır.⁷²¹

3.4. Eserin Değerlendirilmesi:

Ehl-i Sünnet Kelamının en büyük iki temsilcisi olan Mâturîdiye ile Eş'arîye mezhepleri kelam ilminin temel konuları hakkında ittifak ettiğini söylemek mümkündür. İki mezhepte aynı asır içerisinde ancak farklı bölgelerde kelam ilmiyle

⁷¹⁶ Şeyhzâde, *Nazmu'l-Ferâid*, 49.

⁷¹⁷ Şeyhzâde, *Nazmu'l-Ferâid*, 30.

⁷¹⁸ Şeyhzâde, *Nazmu'l-Ferâid*, 35.

⁷¹⁹ Şeyhzâde, *Nazmu'l-Ferâid*, 38.

⁷²⁰ Şeyhzâde, *Nazmu'l-Ferâid*, 12.

⁷²¹ Şeyhzâde, *Nazmu'l-Ferâid*, 18.

meşgul olup görüşler beyan etmekte ve Ehl-i Sünnet fikriyatını savunmaktadırlar. Tabiki de bu ilim tatbik edilirken farklı izahlarda bulunulmuştur. Bu farklı izahlar genellikle “lafzi” diyebileceğimiz küçük ölçekte ve temel esasları değiştirmeyecek nitelikte kalmış, kimi âlimler de bu iki mezhep arasında ki farkları yazmış oldukları eserler üzerinden ele almışlardır. Bunlardan bir tanesi de üzerinde çalışmış olduğumuz Nazmu’l-Feraid ve Cem’ul-Fevaid adlı eserdir.

Ehl-i Sünnet Kelamında iki mezhep arasında ihtilaflı gözüken konuların ele alındığı Nazmu’l-Feraid ve Cem’ul-Fevaid adlı eserin kendine özgü kapsamlı muhteviyatı, bizi söz konusu eser üzerinde çalışmaya teşvik etti. Bu noktada bizde, söz konusu eserde her iki mezhebin ihtilaf yaşadığı konuları naklî ve akli delillerle mantıki delillere oturtma gayreti içinde olup değerlendirmelerde bulunduk. Aynı zamanda iki mezhep arasındaki ihtilaflı meseleler hakkında farklı rakamların telaffuz edilmesi, bizleri söz konusu eser üzerinden mezhepler arasında cereyan eden fikri tartışmaları daha iyi analizi ve izah etme çabasına itmektedir.

Öncelikli olarak şunu söyleyebiliriz ki ihtilaf edilen konular ve bu konularla ilgili farklı rakamlar zikredilmesi, İslam kültüründe ki özgür akla verilen önemle doğrudan ilgilidir. Bu bağlamda sahih dinî bilgi ve tutarlı bir metodoloji ile herkesin kendi düşüncesini ifade edebildiği bir gerçektir. Söz konusu mezheplerse gerek metod farklılıklarından kaynaklı gerekse mezhep âlimlerinin dikkatli çalışmaları neticesiyle tali konularda farklı düşünebilmektedirler. Bunu dışında ihtilafın sayısının çok gözükmesi için zorlama bir şekilde ihtilaflar zuhura getirilmiş olabilmektedir. Dolayısıyla eser bağlamında Eş’arî ve Mâturîdi mezhepleri arasında oluşan bu ihtilafları maddeler halinde çözümlenmek ve olaylara bütüncül bir bakış kazandırma kanaatindeyiz.

1. Şeyhzâde’nin söz konusu eseri, iki mezhebin ihtilaflarını en kapsamlı şekilde ele alan, aynı zamanda sistematik delillendirme yöntemiyle konuların detaylıca izahına yer veren bir eser olması sebebiyle, kendi sahasında müstakil ve özgünlüğünü korumakla diğerlerinden ayrılmaktadır. Bu sayede yaptığımız çalışma, Eş’ari ve Mâturîdi alanında çalışma yapacak kişilere bütüncül bilgi sağlamakta, aynı zamanda söz konusu eserin günümüze kazandırılmasıyla kelam ilmine katkı sağlanmaktadır.

2. Nazmu'l Feraid adlı eseri incelediğimiz zaman maalesef doğrudan müellifin kendi görüşlerine yer vermediğini müşahede etmekteyiz. Bu noktada Şeyhzâde Abdurrahim'in hangi mezhebi görüşe yakın olduğu doğrudan anlaşılmasa bile zatı hakkında yapmış olduğumuz taramalar neticesinde kendisinin Hanefi mezhebinde mensup olduğunu bilmemizi sağlamıştır. Buna karşın Nazmu'l Feraid adlı eseri detaylıca incelendiğinde, kendisinin Hanefi-Mâturîdi mezhebi mensubu olduğu kanaatimizi destekler niteliktedir. Zira her konuda önce Mâturîdîlerin görüşlerinin daha sonra Eş'arîlerin görüşleri aktarılması, faide ve tetimme bölümlerinde Mâturîdî ağırlıklı izahlarla konuların bitirilmesi, onun bu noktada itikatta Mâturîdî olduğunu tespitimizi dolaylı yoldan da destekler niteliktedir.
3. Müellifin eseri detaylıca incelendiği zaman, ihtilafların sayısının çok olduğu fikrini okuyucuya hissettirse de kanaatimize göre kendisi geride fark edilmeyen hiçbir ihtilaf mevzusu bırakmak istememiştir. O, bunu yaparken İslam dininden sudur eden ilimlerin bütüncüllüğüne dikkat çekmekte, ilk dönem bütünlüğünü koruyan bu ilimlerin daha sonradan farklı anlaşılmalara sonucunda ayrıştığı, bu sebeple var olan ihtilafları birleştirme gayretine gittiği gözlemlenmektedir. Dolayısıyla söz konusu eser, iki mezhep arasında ki ihtilafları belirginleştirmek niyetiyle değil, uzlaştırma ve asli bir ihtilafın bulunmadığını ifade etmek üzere yazıldığı şeklinde bir değerlendirme de bulunabiliriz.
4. Eserde ki ihtilafları incelediğimiz zaman göze çarpan şey, ortaya konan görüşlerin pratikte fazla bir karşılığının bulunmayışıdır. Dolayısıyla ihtilafı olarak gözüken konular gerek mezhep imamlarınca gerekse insanlar içerisinde fiili bir karşılığı bulunmayan, yalnızca düşünce üzerinde kalmış teorik farklılıklardır.
5. Şunu söyleyebiliriz ki Şeyhzâde'nin söz konusu eseri kapsamlıca incelendiği zaman, Eş'arîler ve Mâturîdîler arasında gerçekleşen ihtilafın zannedildiği kadar fazla olmadığı sonucu çıkarılabilmektedir. Nitekim müellif, eserinin daha fazla dikkat çekmesi için kadim Türk medeniyetinde kemalât ifade eden kırk rakamını kullanarak eserinde kırk ihtilaf başlığı meydana getirmesi, onun bir anlamda mezkûr sayıyı yakalamak adına uğraş verdiğini göstermektedir.
6. Eser içerisinde bazı konular bulunmaktadır ki genel olarak Müslümanları ilgilendiren konular olmayıp ilim adamlarını alakadar eden ve onların arasında

tartışılması gereken mevzulardır. Örneğin ele alınan konulardan birisi olan vücup meselesi bunlardan bir tanesidir. Vücûbun varlık ya da yokluk olması veya zatına zait olup olmaması gibi meseleler Müslüman teb'a ile doğrudan ilişkisi olmayan bir mevzudur. Ne var ki itikatta zafiyet getirecek meselelerde değildir. Bu anlamda konular, etkisi bulunmayan fer'i meseleler olarak kalmaktadır.

7. Diğer yandan eseri incelediğimizde her iki mezhep mensubu âlimlerinin de hakikati anlama adına kimi zaman karşısında ki mezhebin görüşünü desteklediği ve taassuba kaçmadığı görülmektedir. Nitekim Şeyhzâde, eserinin pek çok yerinde bir mezhebin düşüncesini anlatırken diğer mezhebin âlimlerinden de aynı görüşte olanların bulunduğunu aktarmaktadır. Binaenaleyh konuları ele alırken mezhepleri birbirinden katı kurallarla ayırıp ötekileştirmekte ayrı sorunların meydana gelmesine sebebiyet verebilmektedir. Bu mana da iki mezhebin birbirinden ayrı fikirler öne sürmesine karşı kendi mezhepleri içerisinde diğer mezhebin görüşünü savunan alimlerinin bulunduğunu müşahede ettiğimiz zaman aslında rakam olarak ciddi bir ihtilafın bulunmadığı sonucu da çıkarılabilmektedir. Bu şekilde düşünüldüğünde Nazmu'l-Feraid adlı eserde ki ihtilaf sayısının Şeyhzâde'nin tespitine nazaran çok daha düşük seviyelerde olduğunu söylemek mümkündür.
8. Eserde isimleri kendilerine nispetle adı geçen ve görüşleri nakledilen Eş'arî ve Mâturîdi âlimlerinin her bir konu hakkında ki yaklaşımlarını incelediğimiz zaman hiç azımsanmayacak derecede büyük bir emeğin ve uğraşının olduğunu fark etmemizi sağlamıştır. Ne var ki konular yapısı itibariyle pratikte pek fazla bir sonucu değiştirmeyen fer'i söylemler olduğunu halde bu durum her iki mezhep alimlerinin de hakikate ulaşma noktasında titizlikle nasıl bir arzu ve irade sahibi olduğunu bizlere göstermektedir. Bu noktada Şeyhzâde'nin iki mezhebin görüşlerini hakkaniyetle ortaya koyduğu söylenebilmektedir.
9. Konuları detaylıca incelediğimiz zaman Eş'arîler ile Mâturîdîler'in aslında aynı şeyleri farklı açılardan ele aldıklarını görmekteyiz. Bu ise manaların bir ancak lafızların farklı olduğu bir ortam oluşturmaktadır ki bizler bu açıdan iki mezhep arasında ki görüş farklılıklarına hakiki ihtilaf değil sûni bir ihtilafta diyebiliriz.

Bütün bunların yanı sıra Eş'arîler ile Mâturîdîler arasında her ne kadar gerek insani gerek zamansal farklılık gerekse bölgesel etkenler veyahut sosyadinamik etkenlerden kaynaklı suni denebilecek ihtilaflar ortaya çıkmış olsa da hiçbir zaman iki mezhep birbirlerine karşı tekfir, sapıklık veya bidatçılıkla suç atmamıştır. Bu mana iki mezhepte zaman içerisinde çatışma ve tearuzun aksine fikri mana birbirleriyle iç içe geçmiş ve kaynaşmıştır.

Ahir zamanın insanları olarak bizlere düşen ise var olan problem gibi gözüken konuları haddizatında büyütme ve çoğaltma değil, fikir farklılıklarını rahmet vesilesi görmek, fikri düşünceyi ilmi literatüre katkı sağlayan zenginlik olarak addetmektir. Bu sebeple ihtilafı, düşüncenin yeşermesini sağlayan yakıt olarak kabul etmeliyiz. Bununla birlikte doğrunun pek çok olabileceği ancak hakikatin tek olduğunu unutmamak gerekmektedir.

SONUÇ

İslam düşüncesi, hareketli yapısını ve üretkenliğini kahir ekseriyetle düşünce özgürlüğü sayesinde elde etmiştir. Dini düşünce için belirli bir tabakanın bulunmaması, İslam'a mensup olan her insanın dini sorular üzerinde fikir yürütebilmesine ve farklı bakış açıları sağlamasına imkân vermiştir. Bu açıdan bireysel farklılıklar kurumsal

farklılıklara intikal etmiş ve sonuçta mezhepleri meydana getirmiştir. Bütün bunların sonucunda ise çeşitli itikadi, fihhi yapılar neş'et etmiş ve zamanla hem gelişme hem de genişleme göstermiştir. Hiç kuşkusuz Eş'arîlik ve Mâturîdîlik'te İslam düşüncesine sağladıkları katkı çerçevesinde diğer mezheplere göre özel bir konuma sahiptir. Nitekim dini kavram ve itikadi meselelerin gerek oluşumu gerek yorumlanmasında her dönemde iki mezhebin etkisi son derece büyüktür.

İslam mezhepleri içinde farklılıklara atıfta bulunan hilafiyat türünde yapıtlar yazılmış olmakla birlikte kelim alanında da bu yapıtların farklı örnekleri bulunmaktadır. İslam dünyasının kahir ekseriyetini oluşturan Eş'ariye ve Mâturîdiye mezhepleri arasındaki görüş ayrılıklarını konu alan yapıtlar da bu türün en büyük kısmını teşkil etmektedir. Nazmu'l-Feraid ve Cem'ul Fevaid isimli eser ile Şeyhzâde Abdurrahim b. Ali el- Amâsi de bu yapıtların en kapsamlı örneklerinden birini bizlere sunmaktadır. Eser, iki mezhep arasında ki ihtilafın ele alındığı dönemde yazılan eserlere göre en kapsamlı ve hacimlisi olup nev'i şahsına münhasır bir özgünlüğü bulunmakla diğerlerinden ayrılmaktadır.

Eser bizim için konuların her iki mezhebin âlimlerince naklî ve akli delillerle temellendirilmeye çalışılması, kendisinden sonra ki eserlere kaynak teşkil etmesi, aynı zamanda yazıldığı dönem içerisinde ki fikriyatın ortaya çıkarılması, dolayısıyla bizlere bunlar hakkında malumat sunması bakımından oldukça önemli bir çalışmadır.

Gerçekleştirdiğimiz çalışmalar neticesinde eserin müellifinin kime ait olduğu noktasında bazı problemler ortaya çıkmıştır. Eser hakkında yapılan alıntılarının genelinde Şeyhzâde ve Şeyhzâde Abdurrahim adı altında bilgiler verilmiştir. Ancak dönem içerisinde pek çok Şeyhzâde bulunması hasebiyle eserin doğru aidiyeti yapılması noktasında güçlük çekilmiştir. Eserin sahibi olarak iddia edilen ilk kişi Müeyyedzâde Abdürrahim b. Ali el-Amâsi'dir. Kaynaklardan yaptığımız araştırmalar neticesinde kendisinin sûfi bir kimliğe sahip olması ve Müeyyedzâde lakabı ile anılması, onun aradığımız doğru kişi olmadığını göstermektedir. Ayrıca söz konusu eserde adları geçen Ali el- Kâri (ö.1606) ve Beyazizâde Ahmet Efendi (ö.1687) gibi âlimlerin eserlerinden faydalanılmış olması 1537 yılında vefat eden Müeyyedzâde Abdurrahim b. Ali el-Amâsi'nin bu eserin müellifi olamayacağına delil teşkil etmiştir. Eserin kendisine nispet edildiği ikinci kişi ise Şeyhzâde Abdurrahman olarak bilinen zattır. Kendisi hakkında edindiğimiz malumatlarda 1667 yılında vefat ettiği zannedilen

bu zâtın fıkıh alanında otoriter olduğu ve çeşitli yerlerde kadılık yapması ayrıca Şeyhü'l İslam Abdurrahim Efendi'nin damadı olması gibi gerekçelerle söz konusu eserin müellifi olarak nispet edildiğini görsek te, kendisinin Nazmu'l-Ferâid adlı eserin doğru şahsiyete nisbet edilmediğinin göstergesidir. Diğer yandan eserin sahibi olarak nitelenen üçüncü kişi ise Muhyiddin Mehmed Kocavi'dir. Söz konusu eseri İzahu'l-Akaid ve Nazmu'l-Feraid ismiyle Osmanlıcaya tercüme eden Iğnılı Hacı Muhammed Emin'in eserinde Şeyhzâde'nin Kadı Beyzâvi'nin tefsirine yaptığı bir haşiyesinin bulunduğunu ifade etmektedir. Onun bu iddiası söz konusu eserin Muhyiddin Mehmed Kocavi'ye ait olduğunun zannedilmesine sebep olmuştur.

Araştırmalar neticesinde söz konusu müellifin kimliği hakkında ki karışıklık, klasik yazılı metinlerde belirgin olmayan ancak ortaya çıkan bazı derleme ve özet çalışmalarında giderilmiştir. Bu noktada tezimizde ayrıntısıyla yer verdiğimiz üzere müellifin başka eserlere yazmış olduğu müstakil mahiyette olmayan pek çok özet ve şerh çalışmalarının bulunması, bu çalışmalarda geçen besmele ve hamdele den sonra ki ifadelerin söz konusu eserle aynı tarzda olması ve müellife özgü ifadelerin mukaddime kısımlarında bizzat tekrar etmesi, onun isminin Abdurrahman b. Ali el Amâsi olduğu kanaatine varmamızı sağlamıştır. Binaenaleyh söz konusu eserin kelam sıfatı bahsinde geçen *“Tezhibu'l işaret adlı eserimizde açıkladığımız gibi”* lafızları, klasik kaynaklarda bulunmayan ancak kendisinin böyle bir müstakil eserinin olduğu kanaatindeyiz. Tüm bunlar ele alındığında Nazmu'l-Feraid ve Cem'ul-Fevaid isimli eserin sahibi kaynaklarda geçen ve Bursalı Mehmet Tahir Bey'in söylemine destekle Bafra müftüsü olan Abdurrahim b. Ali el-Amâsi (ö. 1721) olduğu söylenebilir.

Risalemizin yazarı tespit ettiği 40 ihtilafı meselenin her birini “inci” olarak nitelermekte ve bu değerli konuları delilleriyle birlikte açıklamaktadır. Müellif iki ekolünde özet fikirlerini sırasıyla paylaştıktan sonra aynı sistematığe göre delillendirmelerini ortaya koymaktadır. Ayrıca Şeyhzâde'nin Mâturîdiye mensubu olması hasebiyle Eş'arî ekolünün düşüncelerini delillendirmesinin akabinde Mâturîdîler'in bu görüşe cevap niteliğinde delillerini öne sürmektedir. Risalenin kimi yerlerinde bazı meselelerin sonlarında bulunan “faide” başlıklarıyla konuya ek bilgilerle destek olmakta, bazen de “tetimme” adı altında konunun daha iyi anlaşılmasını sağlayacak nakillerde bulunmaktadır. Buna karşın müellifin kendi görüşünü direkt olarak risalede zikretmekten kaçındığını, görüşlerini eserde sağladığı metod üzerinden dolayı olarak hissettirdiğini söylemek mümkündür.

Risale üzerinde çeşitli yöntemler kullanan müellif, Eş'ari mezhebini genellikle “Eş'ari”, bazen de “Şafi”, Mâturîdi mezhebini ise genellikle “Hanefiye” olarak zikreden müellif, konular üzerinden sırasıyla iki mezhebin fikirlerini aktarmakta, ardından aynı sırayla delillerine yer vermektedir. Kendisinin Mâturîdi bir âlim olması sebebiyle Eş'ariler'in görüşlerine genellikle konuların sonunda delilleriyle yanıt vermekte, “fâide” ve “tetimme” başlıklarıyla kapalı kalan konuları daha da açarak okuyucuya bilgi zenginliği sunmaktadır. Kimi zamanda kendi mezhebinin dışında diğer mezhebin görüşünü paylaşan âlimlerin tespitlerine yer veren müellif, aynı şekilde mezhep imamlarının birbirlerini destekleyici yorumlarına da eserinde dile getirmektedir.

Müellif, iki mezhebin ihtilaf ettiği konuları eserinde açıklarken kullanmış olduğu ifadeleri muhakkak bir ve birden fazla kaynağa dayandırmaktadır. O, bir mezhebin görüşünü naklederken kimi zaman söz konusu mezhebe bağlı bir âlimin eserinden kaynak gösterirken kimi zamanda karşı mezhepten bir âlimin eserini kaynak göstermektedir. Çoğu zamanda kaynağını iki mezhebe de objektif olarak bakan müellifler tarafından yazılan eserlerden göstererek, yapıtında ki müktesebatını zengin göstermekte, aynı zamanda objektif bir görünüm sağlamaktadır.

Bu yönüyle Şeyhzâde, eserinde Eş'arî ve Mâturîdi mezhepleri arasında ki ihtilafı ele alan müstakil bir yapıt ortaya koymuştur. Ayrıca eserin temel görünümü her ne kadar iki kelami ekolün birleştirilmesi ve sentezinden ziyade aralarında ki farklar üzerine kurulu gibi gözükse de içerik incelendiğinde hakiki manada bir ihtilafın bulunmadığı ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda bizde kalemini kaynaklara dayandırma noktasında özenle çalıştığı görülen Şeyhzâde'nin gelecek nesillere bıraktığı bu müktesebatı analiz ve değerlendirme ile yeni sonuç ve bakış açısı ortaya çıkarmaya ayrıca bu eseri günümüze kazandırmaya gayret gösterdik.

KAYNAKÇA

Alper, Hülya. *İmam Mâturîdi'de Akıl-Vahiy İlişkisi*. 4. Bs. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.

- Altıntaş, Ramazan. “*Nass Karşısında Aklın Değersel Durumu*” Kalam Araştırmaları 1 (2003):11-20.
- Altıntaş, Ramazan.- Çelebi, İlyas. - Düzgün, Şâban Ali. *Kelam El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2013.
- Amidi, Seyfeddin. *Gayetü'l- Meram fi İlmi Kelam*. Beyrût: Dâru'l Kütübü'l-İlmiyye, 2004.
- Ay, Mahmut. “*Kelam'da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları*”. Eskiye. 2015. 38.
- Bâberti, İmam Ekmeleddin el Hanefi. *Şerhu Vasiyyetu İmam Ebû Hanîfe*. 1. Bs. Dâru'l Fetih, 2009.
- Bâcûri, İbrahim bin Muhammed bin Ahmed eş-Şafi. *Tuhfetu'l-Mürîd Şerhu Cevharetü't-Tevhid*. 2. Bs. Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2004.
- Bağdâdi, İsmail Paşa. *Hediyetü'l-Arifin*. İstanbul: Müessesetü't-Tarihu'l Arabi, 1951.
- Bağdâdi, İsmail Paşa. *İzâhu'l Mekkun*. Beyrût: Dâru İhyâu-t Turâsu-l Arabi, 2008.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tâhir et-Temîmî Abdulkâhir. *Usulu'd-Din*. Beyrût: Mektebetü'l-Hilâl, 2003.
- Bakillâni, Ebû Bekir Muhammed bin Tayyib. *el- İnsaf fi ma Yecibu İtikâduhu ve la Yecüzü'l- Cehlü bih*. 2. Bs. Mektebetü'l Ezheriyye Litturas: Kahire, 2000.
- Bakillâni, Kadı ebi Bekir Muhammed bin et- Tayyib. *Temhîdu'l-Evâil ve Telhîsu'd-Delâil*. 1. Bs. Beyrût: Kütübü's- Sigâfiyye, 1987.
- Bayram, İbrahim. “*Şeyhzâde ve Nazmu'l-Ferâid adlı Eseri*”. 1. Amasya: Amasya Üniversitesi İlahiyat Fâkültesi, 2017.
- Beyazîzâde, Kemaleddin Ahmed. *İşâretü'l Meram*. 1. Bs. Beyrût: Dâru'l Kütübü'l-İlmiyye, 2007.
- Celiz, Muhammed Seyyid. *Usul Ehli's-Sünne ve'l Cemâa*. Kâhire: Külliyyeti Dâru'l Ulum, 1987.
- Cürcâni, Seyyid Şerif Ali bin Muhammed. *Şerhu'l Mevâkif*. Beyrût: Dâru'l Kütübü'l-İlmiyye, 1998

- Cüveynî, İmam Haremeyn. *Kitâbu'l İrşad ilâ Kavâdiu'l-Edilleti fî Usuli'l-İtikad*. 1. Bs. Kâhire: Mektebetu-s Sigâfetu-d Diniyye, 2009.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *Akâdetü'n-Nizâmiyye fî Erkâni'l-İslamiyye*. Ezher: Mektebetü'l Ezheriyyetu Litturas, 1992.
- Çağrııcı, Mustafa. “Yeis”. İstanbul: DİA, 2013.
- Doğan, Lütfî. *Ehli Sünnet Kelamında Eş'ari Mektebi*. Ankara: Rüzgarlı Matbaa, 1961.
- Ebû Hanîfe en-Nu'mân b. Sâbit. *el-Fıkhü'l-Ekber*. BAE: Mektebetü'l-Furkân, 1999.
- Ebû Hanîfe, en-Nu'mân b. Sabit. *Şerhu'l-Muyesser*. 1. Bs, 1 Cilt. Ucmân: Mektebetü'l-Furkân, 1999.
- Ebû Uzbe, Hasan bin Abdül Hasan. *er-Ravzâtü'l- Behiyye fî mâ beyne'l-Eşâire ve'l Mâturîdiyye*. 1. Bs. Mecâlis Dairatü'l- Maârif, 1322.
- Ebu'l Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrût: Daru's-Sadır, 2010.
- Eş'ari, İmam ebu Hasan. *Usul Ehli's-Sünne ve'l Cemâa*. Kâhire: Külliyyeti Dâru'l-Ulûm, 1987.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen 'Alî b. İsmâ'îl. *el-Luma' fî'r-Red 'alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida*.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen 'Alî b. İsmail. *Risâle ila Ehli's-Siğar bi Bâbi'l-Ebvâb*. Medine: 'Imadetu'l-Bahsi'l- 'İlmî bi'l-Câmi'ati'l-İslamiyye, 1413.
- Eş'ari, İmam Ebi Hasan Ali bin İsmail. *Makâlâtu'l İslamiyyin*. 1. Bs. Kâhire: Mektebetü'l Nahzati'l-Mısriyyeti, 1954.
- Feyruzâbâdi, Mecduddin Muhammed bin Yâkub. *el-Kâmus el-Muhit*. 2. Bs. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2005.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el- İktisad fî'l-İtikâd*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l- 'İlmiyye, 2004.
- Hakkı, İzmirli İsmail. *Yeni İlmi Kelam*. İstanbul: Matbâyı Amire, 1340.
- Hâmiri, İsa bin Abdulah bin Muhammed bin Mani. *Kalâid fî Tahrîri'l Fevâid*. 1. Bs. Evkâfi Dinîyye, 2009.

- Hanefi, Kemal bin Hummam. *el-Müsâyerâ fî İlmi Kelam*. 1. Bs. Mısır: Dâru'l-Kütübü'l Mülkiyye, 1929
- Hanefi, Sadrettin Ali bin Ali bin Muhammed bin ebi'İz. *Şerhu't-Tahâvi fî Akâidetî's-Selefiyye*. Riyad: İslami İrşad, Davet ve Vakıflar Bakanlığı, 1418.
- Harpûti, Abdullatif. *Tenkîhu'l-Kelam fî Akaid Ehli İslam*. İstanbul: Dersaadet Necmu İstiklal Matbaası, 1330.
- Ilgınlı, Muhammed Emin. *İzâhü'l-Akâid: Nazmü'l-Ferâid Tercümesi*. Müşterekü'l-Menfaa Osmanlı Matbaası. Dersaadet, 1338.
- İbn 'Asâkir, Ebû'l-Kâsım 'Alî b. el-Hasen. *Tebyinu Kizbi'l-Mufterî fî-mâ Nusibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1983.
- İbn Fûrek, Muhammed bin el Hasan. *Mücerredü'l-Makâlat*. 1. Bs. Kâhire: Mektebetu-s Sigâfetu'd-Dinîyye, 2005.
- İbni Kemal Paşa. *Mesâilu'l-İhtilaf beyne'l Eş'ariyye ve'l Mâturîdiyye*. 2. Bs. Dâru'l-Fetih, 2011.
- İbni Kemal, Şemseddin Ahmed bin Süleyman. *Mesâilü'l-İhtilaf beyne'l Eşâire ve'l Mâturîdiyye*. 1. Bs. Dâru'l Fetih, 2009.
- İci, Abdurrahman bin Ahmed. *el-Mevâkıf fî İlmi Kelam*. Beyrût: Alemü'l-Kütüb, 2019
- İsfehânî, Rağıb. *el-Müfredât fî Elfâzı'l-Kur'an*. 4. Bs. Beyrût: Dâru's-Şâmiyye, 2009.
- İsferâyîni, İmamü'l Kebir ebi'l-Muzaffer. *et-Tabsir fî'd-Din ve Temyizü'l-Fırkati'n-Nâciyeti ani'l-Firâki'l-Hâlikin*. 1. Bs. Beyrût: Alemü'l-Kütüb, 1983.
- Kalaycı, Mehmet. *Tarihsel Süreçte Eş'arîlik Mâturîdilik İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Kâri, Ali. *Dav'ul Meâli ala Manzûmeti Bid'il Emâli*. 1. Bs. Dâru'l-Beyrûti, 2006.
- Kazanç, Fethi Kerim. "İslam Kelamında İnsan Fiillerii Bağlamında Kader Anlayışı". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* VII/4 (2007).
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mücemu'l Müellifin*. 1. Bs. Müessesetü'r-Risâle, 1993.
- Keskin, Yakup. "Beşerî Sorumluluk ve Fâzıl el-Mikdâd es-Suyûri el-Hillîye Göre Amellerin Yaratılışı". 8. 1 (2010): 151-158.

- Kılavuz, Sâim. *Ana Hatlarıyla İslam Akâidi ve Kelama Giriş*. 28. Bs. İstanbul: Ensar Yayınları, 2017.
- Kılavuz, Ahmet Saim. *İslam Akâidi ve Kelama Giriş*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2017
- Koçinkağ, Dr. Mansur – Taşkın, Dr. Bilal. *Kitabü'l- Kavâidi'l-Küllüyye*. 1. Bs. İstanbul: İSAM Yayınları, 2017.
- Kurtûbi, Ebi Abdillâh Muhammed bin Ahmed bin ebi Bekr. *el-Câmi li Ahkâmî'l-Kur'an*. 1. Bs. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Kutlu, Sönmez. “*Va'd ve Va'id*”. İstanbul: DİA, 2012.
- Kutlu, Sönmez. *İmam Mâturîdi ve Mâturîdilik*. Ankara: Otto Yayınları, 2011.
- Mâturîdi, Ebî Mansur Muhammed bin Muhammed es-Semerkindi. *Te'vîlâtü'l-Kur'an*. İstanbul: Dâru'l Mîzan, 2005.
- Mâturîdi, Ebî Mansur Muhammed bin Muhammed es-Semerkindi. *Te'vîlâtü'l Kur'an*. İstanbul: Dâru'l Mîzan, 2006.
- Mâturîdi, Ebû Mansûr Muḥammed b. Muḥammed. et- Tevhid, İskenderiye: Câmî'âti'l-Mısriyye,
- Mavil, Hikmet Yağlı. “*Kelami Bir Problem Olarak Fiili Sıfatlar*”. Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 2015.
- Mavil, Hikmet Yağlı. *İmam Eşari'nin Kelam Düşüncesi*. 1. Bs. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018.
- Mestcizade, Abdullah bin Osman bin Mûsa Efendi. *el-Mesalik fi Hulâfiyyat beynel Mütekellimîn ve'l-Hükema*. Beyrût: Dâru's-Sadr, 2007
- Muhyiddin Muhammed bin Behaeddin. *Şerhu'l Fıkhu'l Ekber*. Mektebetu-l Hakîka, 2011.
- Mutçalı, Serdar. *Mücemü'l-Arabi'l-Hadis*. İstanbul: Dağarcık, 2012.
- Nesefî, Ebu'l Muin Meymun bin Muhammed. *Tabsîrâtü'l Edille fi Usulu'd- Din*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât 'Abdullâh b. Aḥmed. *Medâriku't-Tenzil ve Haḳâîku't-Te'vil*. Beyrût: Dâru'n-Nefâ'is, 2005.

- Nesefî, İmam Meymun bin Muhammed. *Bahru'l-Kelam*. 2. Bs. Mektebetu'l Dâru'l Fünûn, 2000.
- Nesefî, Ebu Muin. *Kitâbü't- Temhid li Kavaidi't- Tevhid*. 1. Bs. Ezher, 1986.
- Nesefî, Ebu Bereket. *İtimad fî İtikad*. Kâhire: Mektebetu'l Ezheriyyetu Litturas, 2011.
- Öge, Sinan. *Allah'tan Aleme İlâhi Fiiller*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2009.
- Özcan, Tahsin. “ŞEYHİZÂDE”. 39: 86. İstanbul: DİA, 2010.
- Özel, Ahmet. *Hanefî Fıkıh Âlimleri*. 6. Bs. Ankara: Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, 2018.
- Özgen, Mustafa. *Eş'ari ve Mâturîdi Mezhepleri Arasındaki Görüş Farklılıkları*. Konya: Palet Yayınları, 2017.
- Pezdevi, İmam ebi Yusr Muhammed. *Usûlu'd-Din*. Kâhire: Mektebetu'l Ezheriyyetu Litturas, 2005.
- Râzî, Ebû Abdullah Muḥammed b. Omer et-Teymî. *Mefâtîhu'l-Gayb*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000.
- Râzî, Fahreddin Muhammed bin Ömer el Hatip. *Muhassal*. Mısır: Mektebetu-l Külliyyâti-l Ezheriyye,
- Râzî, Fahreddin. *Kitâbu-l Erbain fî Usûlu-d Din*. 1. Bs. Haydarabad: Meclis Dâriatu-l Maârifu-l Osmaniyye, 1353.
- Râzî, Fahreddin. *Metâlibul Âliye min'el İlmi İlâhi*. 1. Bs. Beyrut: Dâru'l-Kitâbu'l Arabî, 1987.
- Saadettin Mes'ûd bin Ömer Taftazânî. *Şerhu't-Telviḥ ala't-Tavziḥ*. 1. Bs. Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l- İlmiyye, 2014
- Sabri, Mustafa. *Mevkîfu'l Beşer*. 1. Bs. Kâhire: Matbaatu's-Selefiyye, 1352.
- Sâbûni, Nûreddin. *Kitâbu'l Bidâye min Kifayet'i fî'l- Hidâye fî Usûlu'd-Din*. İskenderiyye: Dâru'l-Maârif bi Mısır, 1969.
- Semerkandi, Ebu'l Kasım el-Hakim. *Sevâdu'l Âzam Tercemesi*. İstanbul: Yasin Yayınevi, 2012.

- Sübki, Tâceddin ebi Nasr Abdülvehhâb b. Ali b. Abdul Kâfi. *es-Seyfül-Meşhur fî Şerhi Akîdeti ebî Mansûr*. 1. Bs. İstanbul, 2000.
- Süreyya, Mehmet. *Sicilli Osmâni*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.
- Şehristâni, Abdülkerim. *Nihayetü'l Kelam fî İlmi'l Kelam*. Kâhire: Mektebetu-s Sigâfetu'd-Dinîyye, 2009
- Şeyhzâde, Abdurrahim b. Ali. *Nazmu'l-Ferâid ve Cemu'l-Fevâid*. 1. Bs. Kâhire: Matbaatü'l-Edebiyye, 1317.
- Şirazi, Nasreddin Ebi'l Hayr Abdullah bin Ömer bin Muhammed eş-Şâfi el- Beyzâvi. *Envâru-t Tenzil ve Esrâru-t Te'vil*. Beyrût: Dâr'u -İhyâu't -Turâsu'l-Arabi, 2015
- Taftazâni, İmam Mesud bin Ömer bin Abdillâh eş-Şehir Saadettin. *Şerhu'l-Makâsid*. 2. Bs. Beyrût: Alemü'l-Kütüb, 1998.
- Taftazâni, Saadettin Mes'ûd bin Ömer. *Şerhu'l-Âkâidu'n-Neseîyye*. Beyrût: İhyâu't-Turûsu-l Arabiyye, 2014.
- Tahir, Bursalı Mehmet. *Osmanlı Müellifleri*. İstanbul: Matbâyı Âmire, 1333.
- Taşköprülüzade, İsmâuddin Ebu'l-Hayr Ahmet Efendi. *Osmanlı Bilginleri*. 2. Bs. İstanbul: İz Yayıncılık, 2019.
- Taşpınar, Halil. "Mâtüridiyye ile Eş'ariyye Mezhepleri Arasında İhtilaf mı? Sûni Dalgalanma mı?" Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi X/1 (2006): 221-225.
- Tok, Fatih. "Ebû Hanîfe'nin Müteşâbih Ayetlere Yaklaşımı". Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Dergisi 1/1 (2014): 97.
- Topaloğlu, Bekir – Çelebi, İlyas. *Kelam Terimler Sözlüğü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019.
- Topaloğlu, Bekir. *Kitabü't- Tevhid*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019.
- Toprak, Süleyman. "İnsanın Fiilleri Konusunda Mâturîdi ve Eş'ari Arasındaki İhtilaf". Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 3/3 (1990).
- Tunçbilek, Hasan Hüseyin. "Allah'ın Sıfatlarının Mahiyeti Problemi". Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, VII/1 (2001): 63-87.

- Yavuz, Yusuf Şevki. “*DELİL*”. 9: 136-138. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “*İstitâ’at*”. TDV İslam Ansiklopedisi. 23, 399-400. 2001.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “*VÜCÛD*”. İstanbul, 2013.
- Yazır, Muhammed Hamdi. *Hak Dinî Kur’an Dili*. İstanbul: Zehra Veyn, 2017.
- Yeşilyurt, Temel. “*Mâturîdîlerde Tekvin Sıfatı ve Temellendirilmesi*”. Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 1/1 (2018).
- Yılmaz, Mustafa Selim. *Kavram Atlası / Kelam II*, Ankara, Gazi Kitapevi, 2020.
- Yurdagür, Metin. “*BEKA*”. İstanbul, 1992.
- Yusuf b. İlyan b. Mûsa Serkis. *Mu’cemü’l-Matbûâti’l-Arabiyye ve’l-Muarrebe*. Beyrût: Matbaat’u Serkis, 1928.
- Yüce, Mustafa. “*Allah-Alem-İnsan İlişkisi Bağlamında Nübüvvet Meselesi*”. Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XIII/1 (2011): 35-60.
- Yüksel, Emrullah. *Mâturîdîler ve Eş’arîler Arasındaki Görüş Ayrılıkları*. 1. Bs. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012.
- Zahiri el Endülîsi, İbn Hazm. *el-Fasl fi’l Milel ve’l Ehva ve’n-Nahl*. Mektebetü’s-Selam el-Alemiyye,

ÖZ GEÇMİŞ

1995 yılında İstanbul'un Fatih ilçesinde doğdu. İlköğretimini Beykoz'da tamamladıktan sonra Üsküdar Anadolu İmam Hatip Lisesi'nde öğrenim görmeye başladı. 2013 yılında lise eğitimini tamamladıktan sonra aynı sene içerisinde Karabük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne girmeye hak kazandı. 2018 yılında lisans eğitimini tamamlayıp, Diyanet İşleri Başkanlığı'nda İmam-Hatip olarak göreve başladı. Bu tarihten itibaren İmam-Hatip olarak görevine devam etmektedir. Evli ve bir çocuk babasıdır.