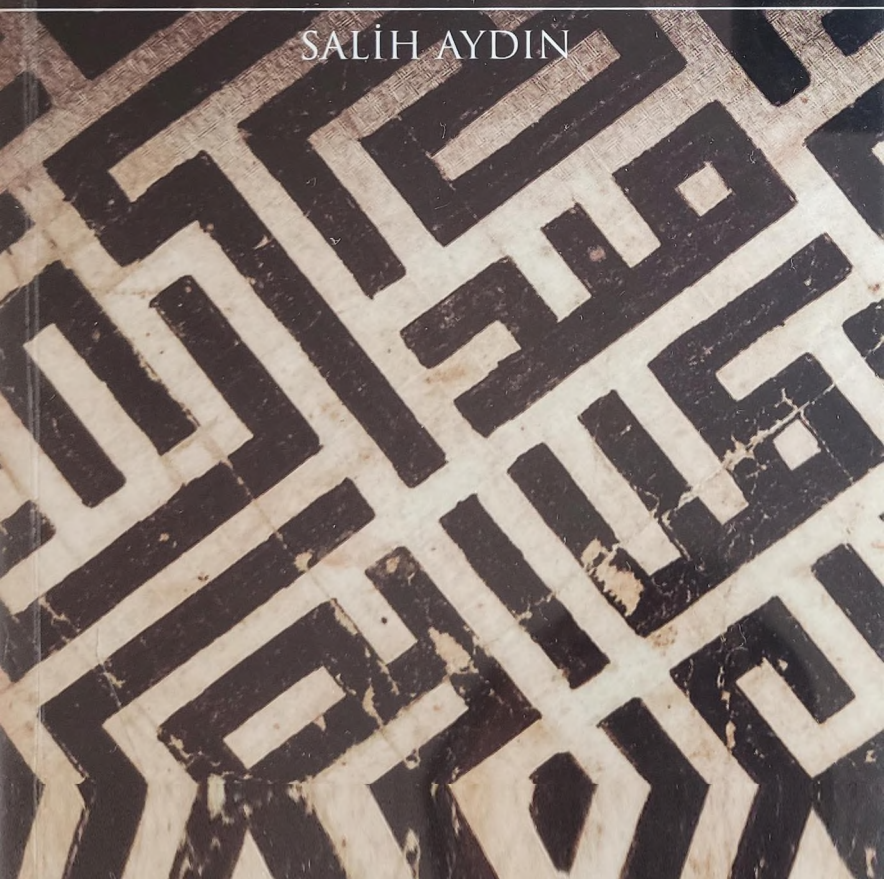
KÜLLİYAT YAYINLARI

İSLÂM DÜŞÜNCESİ - II

KELÂM

SALİH AYDIN



İSLÂM DÜŞÜNCESİ

Kelâm

2. CİLT

Salih Aydın



KÜLLİYAT YAYINLARI 00022

islâm düşüncesi-2: kelâm ara/cı metinler: 0016	istanbul 2016 düşünce tarihi: 004 / islâm düşüncesi tarihi: 002 / salih aydın külliyatı: 002
yazarı	dr. salih aydın
genel yayın yönetmeni	yusuf kaplan
editör	murat bozkurt
kapak tasarımı	bahadır cevizci
iç tasarım	mürettibhane
baskı-cilt	aktif matbaa ve reklam hiz. san. tic. ltd. şti. söğütlüçeşme mah. halkalı caddesi no: 245/1-A küçükçekmece/istanbul tel: 212 - 698 93 54 - 55

© KÜLLİYAT YAYINLARI, bir **İnsan Yayınları** kuruluşudur.

isbn	978-605-5976-23-1
matbaa sertifika no	13978
yayıncı sertifika no	12381
birinci baskı	mart 2016



KÜLLİYAT YAYINLARI
İstiklal caddesi no: 96 beyoğlu/istanbul
tel: 0212-249 55 55 faks: 0212-249 55 56
www.kulliyatyayinlari.com.tr
kulliyat@kulliyatyayinlari.com.tr

islâm düşüncesi-2

kelâm

İslâm Düşüncesi: Klasik İslâm düşüncesini önce ekoller ve kavramlar, sonra isimler üzerinden irdeleyen Salih Aydın, statik ve tarihselci bir akademi metninden uzak, ufuk açıcı tanımlamalar, kavramlaştırmalar ve kavram eşleştirmeleriyle beraber, geleneksel düşüncemizi öz ve özet bir şekilde sunuyor. Kuşatıcı ve mutedil bir üslupla İslamî düşünce geleneği içindeki bütün unsurları, isimleri, ekolleri elden geldiğince metnine dahil eden Salih Aydın, düşünme eyleminin ve olgusunun partizanlıktan arî, insanî ve ilahî kökenlerini/haritasını, kısacası bütün bir hikemî geleneğinimizi önümüze seriyor.

Salih Aydın: Kelamcı/felsefeci akademisyen, yazar. Klasik eğitiminin yanı sıra Ezher ve Viyana Üniversitelerinde tamamladığı akademik eğitimini, Türkiye'de ve yurt dışında hocalık yaparak sürdürmektedir.

KÜLLİYAT YAYINLARI

بسم الله الرحمن الرحيم

Maddî ve manevî yetişip olgunlaşmamda emeği geçenlere ve üzerimde her türlü takdirin ötesinde emekleri bulunan saygıdeğer annem Zülfiye hanım, babam Abdulhamit efendi/hoca, ailem ve çocuklarım M. Abdülhamit, M. Bilâl ve Fatima Hanne'ye...

ve

Cenab-ı Hakk'ın emir ve keremiyle yüce dostuna kavuşan canım Hasan Osman Dayı kardeşimin kehkeşanlara kaçan o eski güneşlerinin aziz anısına...

KÜLLİYAT MANİFESTO
(Bildiri)

Yaklaşık iki yüzyıldır, köklü bir medeniyet buhranı yaşıyoruz. Tarihimizde yaşadığımız bu ikinci medeniyet buhranı, sarsıcı bir fetret döneminin zuhur etmesine yol açtı.

Moğol İstilâsı, Haçlı Saldırıları ve Endülüs Medeniyeti'nin çökmesinden sonra yaşadığımız birinci medeniyet buhranı, temelde siyasî bir buhrandı, bir fetret dönemine dönüşmemişti. Bu buhranı, insanlık tarihinin, Asya, Afrika ve Avrupa'dan oluşan merkezî coğrafyasındaki bütün medeniyet geleneklerinin üzerine oturarak, hem bunlardan yararlanan, hem de akîdevî, fikrî ve siyasî bütünleşme gerçekleştiren Osmanlı tecrübesiyle ürettiğimiz çok yönlü cevapla aştık.

Rönesans ve Reformasyon'la başlayan modern/seküler Batı uygarlığının geliştirdiği meydan okuma, dünyada bütün medeniyetlere karşı yıkıcı bir saldırı üretmiş, Toynbee'nin deyişiyle, üç asır içinde, mevcut 26 medeniyetten 16'sını yok etmiş, 9'unu ise fosilleştirmişti.

İki yüzyıldır yaşadığımız ikinci medeniyet buhranı, epistemolojik ve ontolojik bir kopuş ve çift yönlü bir temassızlık doğurdu: Hem İslâm'la, hem de diğer dünyalarla simülatif / sığ ve sahte ilişkiler kurmamıza yol açtı.

Seküler Batı uygarlığının geliştirdiği meydan okuma, Asya, Afrika ve Amerika kıtalarının yürüyüşünü durdurdu; bazı kadîm medeniyet tecrübelerini tarihten sildi; bazılarını fosilleştirdi ya da Japon ve Çin tecrübelerinde gözlemlediğimiz gibi, neo-liberal ve neo-seküler meydan okumayla mutasyona uğrattı.

İslâm medeniyeti, Toynbee'nin yerinde tanımlamasıyla, "Osmanlı'nın durdurulması"yla birlikte, tarihin yapılmasında özne rolü oynama konumunu yitirdi; ilim, fikir ve sanat geleneklerini yeniden-üretemez ve geliştiremez hâle geldi.

Neo-pagan Batı uygarlığı, ikinci sanayi devriminden bu yana büyük bir felsefî kriz yaşıyor: Bu felsefî kriz, hayatın her alanında postmodern relativizm, atomlaşma ve kaos şeklinde kendisini gösterirken, insanın, gezegenimizin ve kâinatın geleceğini tehdit eden boyutlar kazanmış durumdadır.

Dünyanın, bütün kültürlere varoluş ve hayat hakkı tanıyabilecek, yeni bir medeniyet tasavvuruna ihtiyacı var.

İşte biz, Külliyat Yayınları olarak, hâlâ üç kıtanın hem coğrafî, hem de fikrî dinamikler bakımından kavşak noktasında yer alan Türkiye'nin bu medeniyet sıçramasına öncülük edecek tarihsel ben'e ve derinliğe sahip olduğuna inanıyoruz ve bu süreçte üzerimize düşen "rol"ü ve mükellefiyeti yerine getirmek amacıyla yayın hayatına atıldık.

Hz. Mevlana'nın pergel metaforundan hareketle, bir ayağını bizim medeniyet dinamiklerimize muhkem bir şekilde basan, diğer ayağıyla bütün medeniyetlere açılabilecek kapsamlı bir yayıncılık projesiyle karşınızdayız.

Külliyat Yayınları, ilim, fikir ve sanat hayatımıza gelenek kurucu, yeni bir soluk getirmeyi amaçlıyor. Bu süreçte, ülkemizde, kültür, sanat, düşünce ve ilim hayatında yaratıcı ve ufuk açıcı açılımlara önayak olabilecek, *medeniyet dilimizin* yeniden kurulmasına imkân tanıyabilecek telif ve tercüme eserlerle bir atılım gerçekleştirmeyi tasarlıyoruz.

Batı'da, Doğu'da ve İslâm dünyasında gözardı edilen fikir, ilim ve sanat geleneklerini belli bir program dahilinde ve sistematik olarak ilk kez ülkemizin gündemine taşımayı hedefliyoruz.

Külliyat Yayınları, *Referans Metinleri*, *Ara/cı Metinler* ve *Ana Metinler*'den oluşan üç ana "damar"da yapacağı yayıncılıkla ilim, fikir ve sanat hayatımıza "öncü" katkılarda bulunmayı amaçlıyor.

Referans Metinler "damar"ında, ilim, fikir ve sanat dünyasının genel / bütün resmini sunabilecek, "ara/cı" ve "ana" metinlerin anlaşılmasında "anahtar" işlevi görecek, hem özlü, hem de kapsamlı ansiklopedi ve sözlük çalışmaları; Ara/cı Metinler "damar"ında, ana metinlerin anlaşılmasını kolaylaştıracak metinler; Ana Metinler "damar"ında ise Doğu, Batı ve İslâm medeniyet havzalarının, geçmişte ve günümüzde üretilen ana klasik metinlerini yayımlayacağız.

Külliyat Yayınları olarak temel ilkemiz şudur: Bütün'ü kavrayamadığımız sürece, hem parça'nın içinde kaybolmaktan, hem de bütün'ü de parçalamaktan kurtulabilmemiz, dolayısıyla önümüze yeni koridorlar açabilmemiz zordur.

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR 13
ÖNSÖZ 15
SUNUŞ 21
KELÂM 27
Tanımı ve Gayesi 29
Kelâm İlminin Geçirdiği Dönemler 32
Kelâmın Özellikleri 37
Önemli Kelâm Mezhepleri ve Simaları 40
Ehl-i Sünnet Kelâmı 40
Ehl-i Sünnet'in Genel Prensiplerini Belirlemeye Yönelik Bir Deneme 45
Ehl-i Sünnet'e Göre İman Esaslarının Sayısı ve Tespiti 53
Ehl-i Sünnet Ekseninde Temel Bir Takım Kelâm Konuları 57
İlâhî Sıfatlar 57
Kelâm Sıfatı 76
Yaratma Problemi 84
Genel Anlamda Yaratma 84
Kelam'da Yaratma 86
Eş'arîler ile Mâturîdîler'in Yaratma Anlayışlarının Kıyaslanması 92
Kerrâmîlerin Yaratma Nazariyesi 93

Kulların Fiilleri 102
İnsanın Fiili ve Bilgi 102
İnsanın Fiili ve Kudret 105
İnsanın Fiili ve İrade 108
Adalet Erdeminin Evrenselliği ve
Cüz'i İradenin Yaratılmamışlığı Üstüne Bir Deneme 114
Kıyamet Alâmetleri Meselesi 120
Ehl-i Sünnet Kelâmının Öncü Okulları 124
Mâturîdiyye Ekolü 125
Mâturidî Düşüncesinde Ezelîliğin Ebedîlikten Farkı 131
Cehmiyye 131
Felâsife 132
Mâturîdiyye 134
Mâturîdî Ekolünün Önemli Simâları 139
İmam-ı Azam Ebû Hanîfe 139
İmam Mâturîdî 144
Diğer Mâturîdî Âlimler 147
Eş'ariyye Ekolü 148
Eş'arî ile Mâturîdî Arasındaki İhtilaflar 150
Cüz'î irade 151
Hüsün - Kubuh 156
Allah'ı Tanıma ve Akıl 159
Tekvîn Sıfatı 162
Kula Gücü Yetmeyecek Şeyleri Teklif 165
İlahî Fiillerde Hikmet 167
Allah'ın Şerre Rıza Meselesi 171
Peygamberlikte Erkek Olma Şartı 173
Eş'arî Atomculuğunda ve İslâm Filozoflarında İlliyet 174
Eş'ârî Ekolünün Önemli Simaları 181
Ebû'l-Hasen Ali el Eş'ârî 181
Gazâlî ve Diğerleri 182
Mu'tezile 183
Mu'tezile'nin Esasları 186

Mu'tezîle'nin Meşhur Beş Esası Şunlardan İbarettir 187
Küçük Bir Deneme 190
Şîa 206
Ehl-i Sünnet ve Şîa 211
Şia'da Usûliddîn 213
İhvân-ı Safâ 220
Anadolu Aleviliği 221
Samimi Bir Alevî Bakışıyla Alevîlik 228
İNDEKS 231

KISALTMALAR

a.g.e.	:	Adı geçen eser
a.s.	:	aleyhisselam
b.	:	İbn, bin
bkz.	:	bakınız
c.	:	Cilt
çev.	:	Çeviri
d.	:	Doğum Tarihi
DİA.	:	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
h.	:	Hicrî
haz.	:	Hazırlayan
Hz.	:	Hazreti
IFFM.	:	İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri.
İFT.	:	İslâm Felsefesi Tarihi
k.	:	Kamerî
m.	:	Miladî
nşr.	:	Neşriyat
ö.	:	Ölüm Tarihi
s.	:	Sayfa
sad.	:	Sadeleştiren
thk.	:	Tahkik
trsz.	:	Tarihsiz
yy.	:	Yüzyıl

önsöz

Bismillahirrahmanirrahim

Bütün övgüler; dosdoğru yolu yaratarak ve şartlarını hazırlayarak kulunun gönlünde gerçeği araştırma aşkını verene, ilmiyle alemleri varlığına alem/işaret kılmak suretiyle kendisine imanı kolaylaştıran, böylece ebedî mutluluğun bütün kapılarını sonuna kadar aralayana ve saygıların en yücesi; ömrünü hakikati aramaya adayan, insanlara hidayeti ve dosdoğru yolu gösteren, güvenilir elçi Muhammed Mustafa'ya (a.s.) olsun.

Bu satırların yazarı, bir bütün olarak İslâm düşüncesi üzerine, onun ana iskeletini resmedici bilgiler vermeyi denemektedir. Kelimenin tam anlamıyla, bir İslâm düşüncesi tarihi değil, yerine göre yazarın yorumlarıyla anlaşılır kılınmaya çalışılmış sistematik bir çalışmadır. İslâm düşüncesi bir ummandır. Asla kokuşmaz, rengini kaybetmez, derinliği ürkütür insanı, yelken açmak yürek ister, genişliğine göz erişmez, her varlık nasibince gıdasını bulur. Buradan yükselecek olan rahmet buharları insanlığın bütün atmosferini doyasıya sulayacak yağmuru indirebilir. Yeter ki onu buharlaştıracak olan bir güneş gibi, pozitif içtihat enerjisini salıversin üzerine, kürek çeksin, gayret etsin. İlk şart budur. *Kökü sabit, dalları kâinatı sarmış*[1] bir çınardır. Nankörü de kadirşinası da meyvelenir

1. İbrahim Sûresi, 14/24.

ondan, aydınlanır onun ışığında. Bu düşünce evrenseldir, *doğusu batısı olmayan bereketli bir zeytin ağacıdır, onun yağı değmeden alevlenir, aydınlık üzerine aydınlık*[2] verir. Çünkü bu düşüncenin kökü ilahîdir. *Bütün kelimeleri O öğretmiştir.*[3] *O'nun kelimeleri yazmakla bitmez.*[4] İşte farklı bir tarzda yazmaya çalıştığım önsözde ifade etmek isterim ki, böyle mübarek bir düşünceyi resmetmek bizi aşar. Aczimin giryesi, fakat samimiyetimin, hayranlığımın ve çabamın ifadesi bütün bunlar.

Bu düşünce ummanından faydalanmanın ikinci koşulu, araştırma gayretinin yanı sıra, kısırlaştırıcı ön yargılardan kurtulma ve kendi ufkunu kendi elleriyle ördüğü puttan duvarlarla karartmamadır. İnsanın bakış ufkunu daraltan her şey eğer kasıtlı bir irâdeye dayanıyor ve hakikate ulaşmada engel oluyorsa idoldür, puttur. Kur'an'ın her bir ayeti insanın ufkunu genişletmeye, görüşünü berraklaştırmaya yardımcı olmaktadır. O, her şeyin yaratıcısına imanı bile yargıya götürür ve körü körüne imanı, dinde zorlamayı veya zor altında dini kabul etmez. Dolayısıyla ayetlerden hareket etmek asla dogmatik ve kısırlaştırıcı, insan aklını köreltici bir yol değildir. Kur'an ve Sünnet'ten hareket etmek insanın özünü körleştirmez, gürleştirir. Özün gürleşmesi epistemolojiyle yani doğru bilgiyle başlar. Ön yargılar ve idollerle, onları eleştiri süzgecinden geçirmeden gerçek bilgiye ulaşılamaz. İnsan, önyargısız bu düşünce denizine dalacak olursa, o takdirde özüne katacaklarını bulur ve benliğini inşa eder, özünü gürleştirir.

Bugün Müslümanların, Kur'an'ı ve evren ayetlerini okuyacak, "ciddi anlamda" ne sayısal ne de sözel dile sahip olmadıkları söylenebilir. Kâinâtın dilinden anlamamak Kur'an'ı anlamamak demek olacağı için, İslâm yaratıcılığın hasretini çekmektedir. Oysa problem evvel emirde zihinde çözülür. Zihinde çözülmeyen hiçbir problem gerçekte çözülmüş olamaz. Zihinde inşa edilmeyen hiçbir tasarım dış dünyada varlık bulamaz. En köklü problem düşünce ve zihniyet problemidir. Fârâbî'nin deyimiyle öz-varlık ve özsel varoluş problemidir.

Bu kitap Avusturya İslam Enstitüsü'nde, **İslâm Düşüncesine Giriş**, adlı bir dersin tanıtıcı notları şeklinde başladı. Gitgide genişleyerek üç cildi bul-

2. Nur Sûresi, 24/35.
3. Bakara Sûresi, 2/31.
4. Kehf Sûresi, 18/109.

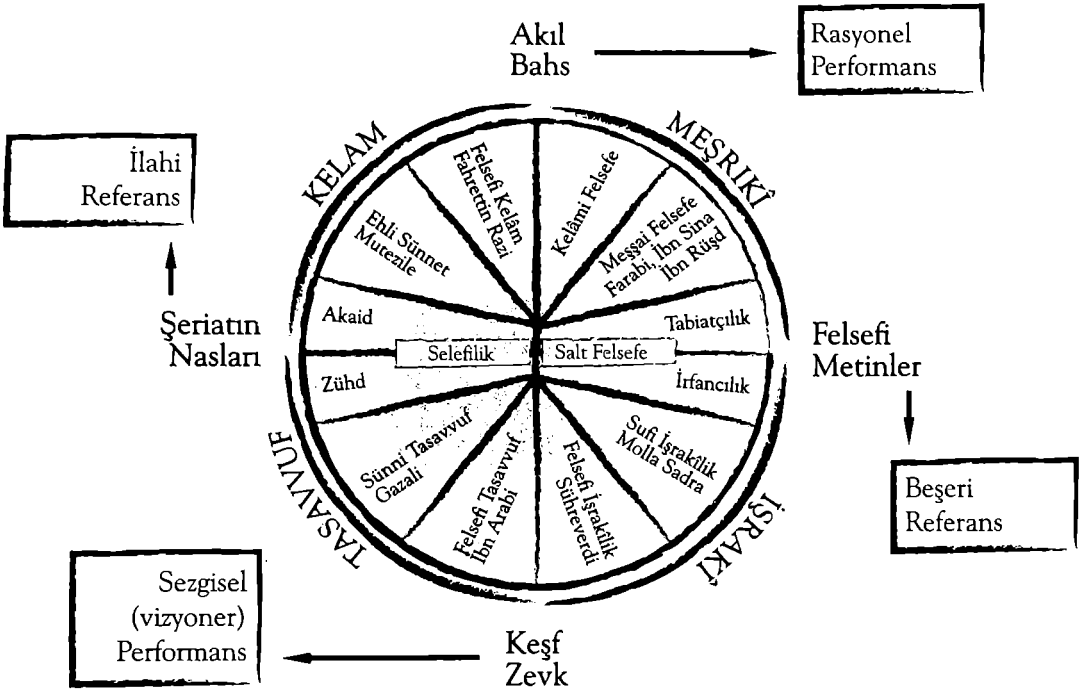
du. Çalışmada emeği geçen bütün arkadaşlarıma teşekkür ediyorum. Türkiye'ye özel birinci baskısı için titizlikle okuyup değerlendirme lütfunda bulunan ve basımında bizleri cesaretlendiren Sayın Yrd. Doç. Dr. Veli Öztürk, Doç. Dr. Fatih Toktaş ve değerli hemşehrim Doç. Dr. Şamil Öçal hocalarıma şükranlarımı sunuyorum.

Elbette ki daha güzeli olabilirdi. Gayret bizden başarı Allah'tandır. O ne güzel dost, O ne güzel yardımcıdır.

Isparta 2015
Dr. Salih AYDIN

sunuş

İSLÂM DÜŞÜNCESİ DAİRESİ



DAİRESEL ŞEMANIN KISA AÇIKLAMASI: En yüce insanî eylem olan "düşünme eylemi" gerçekleştirilirken, bir taraftan "insanî yetiler" (performanslar) kullanılır, bir yandan da bu yetilere malzeme sağlayacak "kaynaklar"a (referanslar'a) müracaat edilir. Yani hem "iç-hafıza" hem de "dış-hafıza" harekete geçirilir. İnsanın yetileri temelde ikiye ayrılabilir: Biri daha çok dıştan (*âfâk*) somut verileri kullanan "rasyonel yeti"dir. Buna *akıl* denilebilir. Diğeri ise iç dünyadan (*enfüs*) soyut verileri kullanan daha doğrusu bu verileri bekleyen ve bu verilerle hakikat arasında çok daha güçlü bir köprü olduğunu var sayan "vizyoner yeti"dir. Buna da *ilham* denilebilir.

Böylece insanî iki performanstan ve insanın kullanabileceği iki referanstan bahsetmek mümkündür. İnsanî yetilerin kullanımına ve kaynaklara müracaata göre farklı düşünür tipleri ve düşünce şekilleri ortaya çıkacaktır.

İnsan, akıl yetisini kullanmayı önemseyen bir yapıya sahipse ve aklın ameliyesini şer'î naslardan hareket ederek ve şer'î nasların hakikatin bilgisini sağladığını düşünerek dikkatini onların üzerine topluyorsa "kelamcı düşünür tipi"nden (*mütekellim*) söz ediliyor demektir. Kendileri Meşşaî düşünür tip olarak lanse edilen filozoflar da aslında bir anlamda kelamcıdırlar. Fakat aralarındaki fark kelamcılar şer'î nasları bir yöntem olarak ön plana çıkarırlar. Meşrıkî filozoflar ise aynı nasları almakla birlikte yöntemsel olarak geri planda tutarlar. Bu du-

rumda "Müslüman meşrikî kelamcı" ile "Müslüman meşrikî filozof" arasındaki fark, esaslı bir fark olmayıp, yöntemsel (usûlî) bir farktır. Bu fark esasta fark olarak alınamaz zira aralarındaki farklılık, *almakta* ve iman etmekte değil, *anmakta* ve zikretmektedir. İtikadî olarak almakla birlikte, menhecî olarak anmamak farkı söz konusudur. İslâm dünyasındaki değişik düşünce çeşitleri ve düşünür tipleri arasındaki esaslı fark sadece küçücük iki kısmı teşkil eden Tabiîyyûn ve Batınîler arasındadır denebilir. Zira Naturalistler ve Gnostikler şeriatın naslarını almadıkları gibi anmazlar da ve ansalar bile bunu hakikate götüren bir yol olarak görüp, inanıp, zikre değer bulduklarından değildir. Bu nedenle Meşrikî ve İşrakî filozoflar ile mütekellimler ve mutasavvıflar arasındaki farkı esaslarda ve usuliddin'de bir fark gibi görmek, İslâm dünyasında ortaya çıkan bütün Meşrikî ve İşrakî hikmeti, naturalist ve gnostik felsefeye indirgemek olur ki bu yanlıştır ve selefçi düşünceye mağlub olmak demektir.

Kelam salt akaitçilikten felsefî kelama doğru evrildiği gibi tasavvuf da salt züht hareketinden felsefî tasavvufa doğru evrilmiştir. Bu evrilme iç bünyedeki yapısal ihtiyaçlardan kaynaklanmıştır.

Meşrikî felsefede kelamî felsefeden ayrı olan, birinde yöntemsel olarak "özenle anılan" nasslar diğerinde yöntemsel olarak "dikkatle anılmamaktadır". Dolayısıyla farklılık yöntemdedir. Sünnî sufîlik ile felsefî İşrakîlik arasındaki farklılık da benzer bir farklılıktır.

İslâm dünyasında salt manada naslarla yetinmeyi yeğleyen marjinal bir grup, selefçilik hiç eksik olmadığı gibi salt manada nasları atan bir marjinal grup da olagelmiştir. Bir başka ifadeyle nasları "almak" ve "anmak" ve fakat bununla beraber hiçbir şekilde insanî performansları kullanmamak gerektiğini söyleyenler olduğu gibi, sırf beşerî referanslarla yetinip ilahî kaynağı yadsıyan marjinal bir grup da İslâm düşüncesi dairesinde mevcudiyetini hep korumuştur.

Kelam, akaitçilikten ileri doğru, Ehl-i Sünnet kelamı, Mutezile kelamı ve Fahrettin Razi'de felsefî kelama doğru evrildiği gibi, salt zühdçülük de İbn Arabî ile birlikte felsefî tasavvufa doğru evrilmiştir. Kindi'yle "kelamî felsefe", "meşrikî felsefe"ye evrildiği gibi, "sûfî işrakiliğin" yanında "felsefî işrakilik" de ortaya çıkmıştır.

İslâm düşünce dairesi içerisinde iğreti olarak bulunan ve yabancı olan sadece gnostik ve naturalist küçük bir gruptan ibarettir. Bunların bu daire içerisinde yer almaları İslâm düşüncesinin yaşadığı ve yayıldığı zamanlar ve mekânlar içerisinde olmalarından ötürüdür. Bunlar bünyeye yabancı kalmış ve zararlı olma yolunu seçmişlerdir; bunların ötesine geçip İslâm düşüncesi içerisinde Şühreverdi ve Molla Sadra'yı "ayrık otu" görmek selefçi anlayışa mahkûm olmaktan başka bir şey değildir. İslâm düşüncesinin bu yabancı unsurları bünyesinde bulundurması uyanık ve zinde olmasını ve kendini yenileme imkanını sağlamıştır.

Kısaca İslâm düşüncesi içerisinde iki yöntem belirmiştir: Birincisi doğuş kaynağından beri gelen, ilahî nasları "almak" ve aynı zamanda "anmak" gerektiği şeklinde bir yöntemdir. Almak esastan, anmak ise usüldendir. Selefîlik, sûfîlik, kelam, bütün bunlar nasları aldıkları gibi anmışlardır da, fakat İslâm düşüncesindeki felsefî yöntemler ise nasları almanın ve onlara gönülden bağlı olmanın gerekliliği esasında diğerleriyle ortak olmakla beraber, anma ve ön plana çıkarma hususunda ise bunun bir usül meselesi olduğunu düşünmüş nasları geri planda tutmuşlardır. Bunu, İslâm'ın mesajını dünyanın her yerine taşıyabilmek için bir gereklilik olarak görmüşlerdir.

Gnostik ve naturalist küçük gruplara gelince bunlar esasta ayrılık gösteren gruplar olup usülde aynılıkları bir değer ifade etmemektedir. Bunları İslâm düşünce dairesindeki felsefî sistemlerle bir görmek, gece ile gündüzü, varlıkla yokluğu, siyahla beyazı birlemek anlamına gelir. İmam Gazalî böyle bir yoruma kaymış görünmektedir.

İslâm düşünce dairesinin üst kısmıyla alt kısmı arasındaki mukayesede ortaya çıkacak en belirgin fark, daireye göre üstte kalan yarım daire, aklî yöntemleri merkeze alıp "teorik aklı" (*el-'aklu'n-nazarî*) daha aktif kılmalarıdır. Burada nazarî akıl daha işlevsel olup, amelî akıl nispeten pasiftir. Alt dairede ise aklın pratik (*el'aklu'l-'amelî*) çalıştırılması ön plandadır. Bu nedenle sûfî ve işrakî ekoller aynı zamanda bir hayat tarzına dönüşmekte ve bütün halk kesimlerinde uygulama ve yaşanma imkanı bulmaktadır. Bu durum felsefî ve kelamî ekollerde söz konusu değildir.

İslâm düşünce dairesinin sağ ve sol yarım dairelerinin kıyaslamasında ortaya çıkan en belirgin fark ise şeriatın naslarını yöntemsel olarak ön plana alıp al-

mamayla alakalıdır. İki yarım daire de şeriatın naslarını almaktadır ve bu esastır. Fakat ikisinin de alıp iman ettikleri bu nasları, sol daire anmak da gerektiğini düşünmüş, kendisine böyle bir yol ve yöntem edinmişken; sağ tarafta kalan daire ise İslâm'ın evrensel söylemini geliştirmek ve kabul edilebilirliğini arttırmak için nasları anmamak gerektiğini, bunların zihnin geri planında tutularak daha büyük bir etki alanı oluşturmak gerektiğini düşünmüş, kendilerine böyle bir yöntemi yol edinmişlerdir.

kelâm

TANIMI VE GAYESİ

Kelâm ya da İlm-i Kelâm, İslâm'da genellikle spekülatif teoloji olarak tercüme edilen ilim dalının adıdır. Arapçada kelâm, günlük dilde, konuşma ve söz anlamlarına gelir. Meselâ Kur'an'da *kelâmullah* dendiği zaman Allah'ın sözü-konuşması anlaşılır fakat onun teknik bir anlamı da vardır ve zihnî veya aklî kelâm, şeklinde ifade edilebilir. Mütekellim de bunun ism-i fâilidir.[5]

Bir disiplin olarak Kelâm'ın isimlendirilişi, ya filozofların mantık ilmine mukabil olduğu için, ya konu başlıkları *bu konudaki kelâm*, şeklinde başladığı için,[6] ya problemlerinde tartışma çok olduğu için, ya da ilahiyat meselelerinde kelâm/söz kudreti bahşettiği için[7] ve Allah'ın kelâmını yani Kur'an-ı Kerim'i anlama[8] çabası olduğu için bu isim verilmiştir. Bunların yalnız biri bu adlandırmaya sebep olabileceği gibi hepsinin katılımı ve birikimi ile de bu ad yerleşmiş olabilir.[9] Tam ola-

5. Watt, Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 226.
6. Örneğin Nesefî'nin *Tebsıra* adlı eserinin başlıkları hep bu şekildedir.
7. el-İci, Adududdin Abdurrahman, *Mevakıf fi İlmi'l-Kelâm*, Beyrut, s. 9.
8. Nasr, Seyyid Hüseyin, *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*, çev. Şehabettin Yalçın, İz yay., İstanbul 2003, s. 91.
9. Atay, H., *İslâm'ın İnanç Esasları*, Ankara 1992, s. 7.

rak söz yahut *kelime* demek olan kelâm terimi, Wolfson'a göre, Yunan filozoflarının kelime, akıl ve delil gibi anlamları içeren *logos* terimine karşılık olarak kullanıldığını iddia edilmiştir.[10] Teologoi, Tanrı hakkında tartışmalar ve sözler anlamına gelmektedir. Dilin söylediği sözle kalbin konuştuğunun birbirine uygun olması, kelâmın iç ve dış boyutunu ifade etmektedir. Kelâm İslâm'da özel bir düşünce sistemine ad olmuş ve bunun temsilcilerine de *Mütekellimun* denilmiştir.[11]

Kelâm ilmi denmesinin en makul sebebi herhalde bu ilmin ricalinin, selefin sustuğu yerlerde kelâm (söz) etmiş olmalarıdır. Zira Malik b. Enes'in, *din konusunda kelâm etmeyi sevmem;* Cehm'in kelâm, kader vs. konularda ki görüşleri böyledir ve yasaklanmıştır[12] demektedir. Bu da açık bir şekilde bu isimlendirmeye delalet edebilir.

Kelâm ilminin, bu ilim dalının özel adı oluşu derece derece olmuştur. İlk başta, *ilim* teriminin karşıtı olarak, ilahiyatla ilgili bütün spekülatif alanları ve şer'i pratik alanları bir bütün olarak ifade etmek için *fıkh* terimi kullanılmaktaydı. Daha sonra ilahiyatla ilgili spekülatif-nazarî alanları ifade etmek üzere *el-fıkhu'l-ekber* tabiri kullanılmaya başlanmıştır. Bu nedenle *'dinde fıkıh, ilimde fıkıhtan daha faziletlidir'* denilmiştir.[13] *Ekber* sıfatı, dinin inanç kaideleriyle ilgili meselelerinin şeriatın amelî yönlerine üstünlüğünü göstermek içindir. İlm-i kelâm en büyük merhalesini 4./10. asırda kat etmiştir. Zira o vakte kadar hizmetçisi bulunduğu fıkıhtan bu asırda ayrılarak bağımsız bir disiplin haline gelmişti. 3./9. asırda ilm-i kelâm sahasında ortaya çıkan ve muteber sayılan bütün eserlerin fıkıhla alakası vardı. Meydana gelen söz konusu değişimde ise öncelikle Mu'tezile'nin bir payı vardı. Bunlar 3./9. asır boyunca sadece ilm-i kelâmla alakalı sorular sorarak muarızlarını bunları cevaplandırmaya mecbur etmişlerdi. Onlar açıkçası, fıkha herhangi bir temâyülü olmayan ilk fırka idiler.[14]

---

10. Wolfson, H. A., *Kelâm Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan, Kitabevi, İst. 2001, s. 1
11. Atay, *a.g.e.*, s. 11.
12. İrfan Abdulhamit, *a.g.e.*, s. 135.
13. Macdonald, D. B., Kelâm maddesi, Yayına hazırlayanlar; Wensinck, A.J., ve Kramers, J. H., *Hadwörterbuch des İslâm* içerisinde, Leiden 1941, s. 261
14. Mez, Adam, *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti, İslâm'ın Rönesansı*, çev. Salih Şaban, İnsan yay., İstanbul 2000, s. 227.

Kelâm ilmi; *deliller getirmek ve şüpheleri gidermek suretiyle, dinî akidelerin ispatını sağlayan bir ilimdir.*[15] Temel hedefi savunmadır. Savunmacı tavır doğal olarak cedeli ve diyalektiği bir metod olarak bünyesinde taşır. Nelerin dinin esaslarından olduğunu, nasıl ve hangi delille ispat edildiğini, hakkında ortaya çıkabilecek şüphelere verilebilecek cevapların neler olduğunu dikkate alacak şekilde İslâm dininin esasları hakkında araştırma yapan bir ilimdir.[16]

Fârâbî'ye göre Kelâm ilmi; *din koyucusunun belirleyip anlattığı fikirleri ve fiilleri savunma ve onlara zıt olanları çürütme gücünü insana kazandıran bir ilimdir.*[17]

Kelâm, bir anlamda teoloji, imanın temel ilkelerini konu edinen, onları savunan, körü körüne uymayı engelleyen, inançsızlık ve sapıklığı ortadan kaldırmayı ve inatçıları susturmayı hedefleyen, bu hususta aklı ve mantığı ön plana çıkarıp, savunmacı ve tartışmacı bir yol benimseyen, bütün bunları yaparken de İslâm kanununu takip eden bir disiplindir. Kelâmcı imanla başlar; varlık'ı, iman ettiği naslara uyarlar, başka bir deyişle, naslardan, yine o naslara uygun varlık nazariyesi çıkarmaya çalışır. Musa b. Meymûn'un dediği gibi, kelâmcılar, kendi maksadı için faydalı kabul ettikleri şeyleri seçen kimse gibidirler. Varlık ve onun ilkelerinden hareket ederek bir ontoloji kurmaya çalışmazlar. Varlığı, inançlarına uygun ve onları nakzetmeyecek şekilde algılamaya çalışırlar.[18] Eş'ârî kelâmı ve özellikle Eş'ârî kelâmının atom ve boşluk nazariyesi için doğru olduğunu söyleyebiliriz. Bu nedenle kelâmcılar dinin inanç esaslarını savunma görevi yaparlarken, muârızlarından aldıkları mukaddimelere dayanırlar. Cevheri, arazı ve bunlarla ilgili hükümleri incelemeye girişirler. Fakat bu konular bu ilim dalının asıl amacı olmadığı için bu konularla ilgili sözleri nihai kaliteye varamamış, böyle olunca da bu hususlardaki söyledikleri şeyler, halk arasında fikir ayrılıklarına yol açan şaşkınlık bulutlarını tümüyle dağıtıcı olamamıştır. Onları bu mukaddimeleri benimsemeye zorlayan gerekçe bazen taklit, bazen ümmetin icması, bazen de Kur'an ve hadisleri mücerret şekilde kabul et-

---

15. Adududdin Îcî, *Mevakıf fi İlmi'l-Kelâm*, Alemu'l-Kütüp, Beyrut, s. 7
16. Mutahhari, Murtaza, *Felsefe Dersleri II*, İnsan yay., İstanbul 1999, s. 17.
17. Fârâbî, *Kitabu'l-Mille*, Daru'l-Meşrig, Beyrut 1991, s. 75. Fârâbî burada sanki Ebu Hanife'nin *Fıkhu Ekber* eseri ile fıkhı tarif etmesinin yorumculuğunu yapmakta. (Atay, a.g.e.)
18. Musa b. Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*, thk. Hüseyin Atay, AÜİF yay., Ankara 1974, s. 185-186.

meleridir.[19] En çok önem verdikleri şey muarızların sözleri arasındaki çelişkileri yakalamak, onları benimsedikleri görüşlerin gerekli hale getirdiği sonuçlarla kıstırmaktır. Oysa bu metod aklın zarurî prensiplerinden başka hiçbir şeyi kabul etmeyen kimseye fazla yarar sağlamaz.[20]

Kur'an bir teoloji kitabı olmamasına rağmen teolojik problemlerin bir çoğunu içermektedir. Bu hususlarda üslubu bazen mantıkî fakat genellikle kesin kanıt içerikli belâğî/retorik bir tarzdadır. Öncelikle tesis etmeye giriştiği, Tanrı'nın birliği konusudur. Bu nedenle Tevhîd ilmi olarak da adlandırılması yaygındır. Kelâm ilminin, Batı orijinli teolojiden farkı burada ortaya çıkmaktadır. Zira Batı'da teoloji asla tevhîd ilmi anlamına gelemez. Oysa İslâm kültüründe kelâm, tam tersi Tanrı'nın birliğinin bilimidir.

Başta Gazâlî olmak üzere son dönem kelâmcıları, Tevhid ilminin konusunu genişletmişler ve felsefî konuları kelâma taşımışlardır. Kelâm ilmi Allah'ın zât ve sıfatlarından bahseden bir ilim dalı olmaktan çıkıp, felsefeyle konularını aynılaştırmıştır. Sadece Allah'ın varlığı değil, genel anlamda varlık, kelâmın da felsefenin de konusudur. Fark kullandıkları metodlarda kalmıştır.[21]

KELÂM İLMİNİN GEÇİRDİĞİ DÖNEMLER

Saâdet asrında diğer ilimler gibi, Kelâm ilmi de henüz ortaya çıkmamıştı. Kur'an ayetleri ortaya çıkan amelî ve itikâdî ihtiyaçlara göre (*esbâb-ı nuzûl*) peyderpey iniyor, problemler Hz. Peygamber'e götürülüyordu. Sahâbelerin, îman konularında sorular sormaları ve bu hususlarda duydukları şüphelerden rahatsız olmaları, daha o zamandan bu konularda düşüncenin harekete geçtiğini göstermektedir.

İlk İslâm cemaati, Kur'an'dan aldıkları ilhamla belki biraz da şartların zorlamaması nedeniyle, ağırlığı amele yönelik imana vermişlerdi. Hicaz dışında ve özellikle Irak'ta bu aksiyona dayalı dindarlık, dış etkenlerin de baskısıyla çok geç-

19. Abdulhalim Mahmud, *el-Munkız mine'd-Dalal ve Tasavvufi İncelemeler*, Kayıhan yay., çev. Salih Uçan, İstanbul 1990, s. 114.
20. Abdulhalim Mahmud, *a.g.e.*, s. 115.
21. Topaloğlu, *a.g.e.*, s. 50.

meden yerini, fırtınalı bir takım teorilere bırakmıştır. Artık İslâm coğrafyasında Helenizm, Helenleşmiş Hristiyanlık, Ariflik (Gnostisizm), Mecusiliğin düalizmi, Hermetik gelenek ve Budist unsurlar kol gezmekte idi.[22] Böyle bir ortamda asıl adı Nûman olan İmam-ı Azam Ebû Hanife (80-150/699-767) ve özellikle büyük günah işleyenin durumu üzerine Hasan Basrî'nin (ö.110-728) teorik meraktan öte zühd ve takvaya dayalı ahlâkî duyarlılığın gereği olarak verdiği cevaplara ilaveten; bunun yanı sıra, nazarî tecessüsün bir gereği olarak, daha sistematik, daha rasyonel ve daha cesur bir takım savunmalar (apoloji) yapılmaya başlanmıştır. Bu yeni eğilime Mu'tezile adı verilmiştir. Bir disiplin olarak Kelâm'ın başlangıcı bu fırkayla olmuştur. Selefî anlayışın kendini geliştirmesinde de, Sünnî Kelâmın doğmasında da, felsefe hareketinin başlamasında da bu fırkanın katkısı inkâr edilemez. Zira Kelâm metoduna yani Mu'tezile Kelâmına karşı amansız eleştiriler yönelten Selefiyeden -ki o zaman İslam âlimlerinin çoğunluğunu teşkil eden Ehl-i Sünnet demekti- bazıları iman meselelerini akıl kaideleriyle destekleme ihtiyacını hissetmiş ve bu meyanda İbn Küllâb el-Basrî ve Haris el-Muhasibî zikredebileceğimiz gibi asıl bu çığırı açanın İmam-ı Azam Ebu Hanife olduğunu söyleyebiliriz. Zira Ebu Hanife'nin Mu'tezile'ye cevap vermesi ve Fıkıh'ta re'ye başvurması, Selef metodundan Kelâm metoduna geçişin örneği olarak vasıflandırılmalıdır.[23] Kimileri hangi ölçüler esas alınırsa alınsın

---

22. Fazlurrahman, *İslâm*, Selçuk yay., IV. baskı, s. 122

23. İnayetullah İblağ, *İmam-ı Azam Ebu Hanife el-Mütekellim*, (Mısır 1971) ismiyle hacimli bir eser yazmış burada İmam-ı A'zam Ebu Hanife'yi tam bir isabetle kelâm âlimi olarak takdim etmiştir. Bkz. Uludağ, *Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi*, giriş kısmı s. 21. İmam-ı Azam hakkında çok farklı ve yanlış kanaatler tarihte olduğu gibi bu günde bulunmaktadır. Onun bir İslam filozofu ve kelâmcısı olduğundan asla şüphe etmemekteyiz. Bu bağlamda rahmetli T. Izutsu'nun *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı* adlı eserine de bakılabilir. Biz Ramazan Altıntaş Hocanın makalesinden bir bölümü buraya almayı uygun buluyoruz: Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin, yaşadığı yüzyılı aşarak çağlar ötesine sarkmasının ve içinde yaşadığımız modern çağda bile hâlâ aktüel değerinden bir şey kaybetmemesinin yegâne sebebini, onun, engin bilimsel yeterlilikle metafizik konuların anlaşılmasında izlediği yöntemde aramak gerektiği kanaatindeyim. Ebû Hanîfe'nin Kelâm sisteminde akıl-vahiy ilişkisi önemli bir yer işgal eder. Bu konuda o, akla ve nakle olması gereken değeri vermiştir. Düşünce sistemini Kur'an, sahih haber ve sahabe fetvâsı üzerine kurmuştur. Ona göre, dinî inancın malzemeleri vahiyden çıkarılır. Aklın görevi, bu malzemeleri doğru bir şekilde yorumlamaktır. Diğer taraftan, Ebû Hanîfe'nin, Al-

İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'ye mütekellim, eserlerine de kelâmî eser denilmesinin mümkün olamayacağı kanatindedirler. Oysa İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'den sonraki dönemlerde belirli bir olgunluk seviyesine erişmiş sistematik kelâmcıların varlığına değil İmam-ı Azam Ebû Hanife'nin dönemi ve öncesi nazar-ı dikkate alınarak kelâm metodunu kullanıp kullanmadığına, mütekellim olup olmadığına karar verilmelidir. Yanlış kıyaslamalar yapılarak onun çabası ve eserlerinin değeri küçümsenemez.

O, İslâm'ın neye nasıl inanılacağı konularını felsefî düzeyde ele alıp ilk işleyenlerden birisi hatta en önemlisidir. İmam-ı Azam Ebu Hanife, bir Bakıllânî, bir Tûsî, bir Taftazânî ile değil Vâsıl b. Atâ ile Cehm b. Safvân ile Amr b. Ubeyd ile kıyaslanmalıdır. Bakıllânî'nin ve Tûsî'nin kelâmı Vâsıl ve Cehm'in kelâmından daha girift ve daha sistematik olduğu şüphesizdir. Buradan hareketle, *hayır Vâsıl b. Atâ kelâmcı değil selefidir* denebilir mi? Şurası bir gerçek ki hakiki bir kelâmcıyı ve filozofu yine kendisi gibi bir filozof tesbit ve takdir edebilir.

O zamanki sevad-ı a'zam anlamındaki selefîye, Mu'tezile anti-tezini üretiyor ve doğal sürecin sonunda tez de anti-tez de marjinalleşerek *Halefiye* anla-

---

lah'ın varlığı ve nübüvvetin gerekliliği gibi konuları analitik yargılara bağlı olarak tümel anlamda evrensel bilgi düzeyinde anlaması, modern çağın sistem kurucu filozofları ile bütünleştiğinin bir göstergesidir. Ebû Hanîfe'nin onlardan ayrıldığı nokta, dinde aklın yargılarını mutlak olarak görme yanlışına düşmemesidir. O, aklın tümel olarak kavradığı kimi konuları, özeller düzeyinde sentetik yargılardan hareketle vahye dayandırması, akıl-vahiy ilişkisini dengeleme açısından büyük anlamlar ifade etmektedir. Ebû Hanîfe, her ne kadar kendi çağında aklın önemini hafife alan ve aklî düşünce girişimlerini mahkum eden zihniyetler olmasına ve kendisine de karşı çıkmalarına rağmen, re'yciliğinden hiçbir zaman ödün vermemiştir. O, bir hakikat araştırıcısı olarak, hiçbir zaman -kimden gelirse gelsin- doğrunun fâiline değil, fiiline/eylemine bakmıştır. Doğru bildiği görüşlerini her zaman ve her şartta, -velev ki bu devrin siyasilerine sivil itaatsizlik şeklinde bile olsa- savunmuş ve arkasında durmuştur. Ebû Hanîfe, her ne kadar Ehl-i Hadis tarafından, dini doğru anlamada re'yciliği bir yöntem olarak benimsemesinden dolayı yeni bir din mûcidi (!) olarak suçlanmışsa da, hadîslerin anlaşılmasında geliştirdiği yönteme bakılırsa, ona haksızlık edildiği açığa çıkar. Onun hadîsleri Kur'an'a arzederek kritiğe tâbi tutma metodu, günümüzde, İslamî ilimler alanında yeni yöntem arayışlarının yapıldığı bir dönemde, çözüme yönelik olarak heyecan yaratıcı bir çıkış yolu bulmaya hizmet edebilir. Bkz. Altıntaş, Ramazan, *Ebû Hanîfe'nin (Ö. 150/767) Akıl-Vahiy Anlayışı*, Kelâm Araştırmaları Dergisi 2:1 (2004), Ss.20.

mında asıl Ehl-i Sünnet sentezine ulaşılıyor. Hasan el-Basrî merkezli ilk Sünnî-Selefî anlayış bünyesinden Mu'tezile'yi çıkarmıştır. Mu'tezile İslam vahyi üzerine felsefî aklın uygulanması çabalarının ilk örneğini temsîl etmektedir. Bu şu anlama gelmektedir; o temelde İslam vahyi ve Müslüman toplumun kendi iç sorun ve dinamiklerinden ortaya çıkmış bir harekettir. Vasıl b. Ata (131-748) ve Amr b. Ubeyd (ö.144-761) Hasan'ın talebeleri idi. Mu'tezile de bünyesinden Ehl-i Sünnet Kelâmını doğurmuştur. Ebû'l Hasen el-Eş'arî (ö.324-936) kırk yıl talebelikten sonra Mu'tezili hocası Ebû Ali Cübbâî'den (ö.303-916) üç kardeş meselesi olarak meşhur olan *aslah nazariyesi* yüzünden ayrılmış ve Ehl-i Sünnet Kelâmının sistemini kurmuştur. Bağdat'a eş zamanlı olarak, Türklerin Çayardı, Arapların ise Maveraunnehir dedikleri diyarda, benzer nedenlerle İmam Muhammed Ebû Mansur Maturîdi (ö.333-944) bu Kelâmın kuruculuğunu yapmakta idi. İlk İslâm filozofu Kindî'nin (ö.252-866) bir Mutezilî olduğu tezini düşünecek olursak, İslâm felsefesinin oluşumunda da Mu'tezile'nin katkısı ortaya çıkmış olacaktır. Artık Ehl-i Sünnet Kelâmının felsefeye karşı savunma yapması, zaruret halini almıştır. Böylelikle kelâm-felsefe ilişkisi de başlamıştır. Önceki kelâm devrinin savunması asıl olarak Mu'tezile Kelâmına daha geniş anlamda bidat fırkalara karşı yapılırken sonraki Kelâmcılar dönemini başlatan Ebû Hâmid Muhammed Gazâlî (ö.505-1111) ile birlikte artık bu savunma, Batınî gruplar ve felsefeye karşı yapılmıştır. Zira Mu'tezile bir ekol olarak tarihe karışmasına rağmen düşünceleriyle felsefî ve Şîî-Bâtınî gruplar arasında yaşatılmaktadır.

Felsefeye karşı İslâm kelâmının apolojisine soyunanlar, kısa süre içinde kendileri de felsefeden etkilendiler, ama bu arada felsefeyi de selefi cereyanı da zayıflattılar. Gazâlî'nin arkadaşı Ebû Bekir b. Arabî onun için, *Şeyhimiz Gazâlî felsefenin içine daldı, sonra kurtulmak istedi ama buna gücü yetmedi*, demiştir. Benzer eleştiriyi İbn Teymiyye de yapmaktadır. Böylece felsefî kelâm dönemi başlamıştır. Eş'ârîliğin saldırısından doğan felsefe karşıtlığı, bu sefer felsefî kelâmı yani bu saldırıyı yapanları da yutmuştur. Felsefe karşıtlığının vahim sonuçları bir bütün olarak düşüncenin kendisini akamete uğratınca, ateizmi, pozitivizmi, natüralizmi vs. asıl alan çağdaş bir takım cereyanların da etkisiyle ve Batıda Rönesans sonrası meydana gelen ilmî-felsefî değişime ayak uydurabilmek maksadıyla, Kelâm ilmine yeniden ihtiyaç duyulmuş,

böylece İzmirli İsmail Hakkı, (1869-1946) Hindistanlı Şiblî Nu'manî (1857-1914) ve Mısırlı Muhammed Abduh (1849-1905) gibi simalarla Yeni İlm-i Kelâm dönemi açılmıştır.

Selef-i Salihîn'den birçoklarının kelâmî konuları irdelemelerine rağmen kelâm ilmini ve kelâmcıları niçin yermişlerdir? İmam Malik, İmam-ı Azam, İmam-ı Şâfiî ve daha niceleri sayılabilir. Bu sorunun cevabı için o zamanki yeni doğan kelâm ilminin özelliklerine ve bu alanda temayüz eden simalara bakmak gerekecektir. İlk dönem kelâm ilminin en önemli özelliği henüz daha tam oturmamış, belli bir takım mantıkî ve aklî temelden yoksun, hedefleri ve vesâili belirlenememiş bir vaziyette olmasıdır, denebilir. İnanç meselelerinde aklı kullanmanın gerekli ve faydalı olduğunu gören ilk dönem kelâmcıları -ki kelâm Mu'tezile ile özdeşleştirilmişti- her şeyi akıl terazisiyle tartmaya başlamıştır. İbn Haldun'un dediği üzere, altın tartmada kullanılan bir sarraf terazisi görüp de onunla dağı tartmaya kalkan gibi kelâmcılar artık tevhid ve sıfatların mahiyetini, peygamberliğin mahiyetini, meâd konularını hep akılla tartmaya başladılar.[24] Henüz kuruluş aşamasında olması, yeterli birikimin oluşmamış olması nedeniyle bu terazi o sıkleti kaldırmıyor ve yer yer İslâm'ın naslarıyla çatışan, birine sarılıp diğerini ihmal eden bütünlükten uzak bir manzara arz ediyordu. Bu da halka faydadan öte zarar vermiştir. Hasan el-Basrî bunu şöyle ifade ediyor: "Kendi arzu ve heveslerine uyanlarla bir araya gelmeyiniz; onlarla cedelleşmeyiniz ve onları dinlemeyiniz."[25] Malik b. Enes ise bunu daha açık bir şekilde ifade ediyor ve o zamanki kelâm hareketinin istenmeyen sonuçlarına dikkat çekiyordu. "Hadisçi, hergün birbirinden daha mücadeleci kelâmcılarla karşılaştığı zaman hergün bir din değiştirmek zorunda kalırdı."[26] İlk Kelam hareketine yapılan eleştiri ve saldırının bir nedeni de, kelamın aklî deliller kullanmasına ilave olarak daha çok Yunan ilim ve felsefesinden alınmış Kur'anî olmayan kavramları sokuşu ve münakaşa edişidir.[27] Hanefî kadısı Ebû Yusuf, "bilgiyi (veya dini) kelam vasıtasıyla elde etmeye çalışmak bir nevi

---

24. İbn Haldun, *Mukaddime*, c. II, s. 823.
25. Olguner, Fahrettin, *Fârâbî*, s. 144.
26. Olguner, Fahrettin, *a.g.e.*, s. 143.
27. Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 226.

zındıklıktır" demiştir.[28] İşte bu ve bunun gibi belki daha sert itirazlar, kelâmın çocukluk çağı diyebileceğimiz dönemindeki bir takım kusurlarının Selef-i Salihîn tarafından dillendirilmesi olarak değerlendirilmelidir. Bunun genel anlamda kelâma yönelmiş eleştiriler olarak alamayız. Eğer öyle olsaydı kelâmın en büyük imamları kelâmî konularla uğraşmaz ve kelâm ilmine dalmanın hoş karşılanmasına dair eserler yazılmazdı. Ebû Hanîfe *Fıkhu'l-Ebsat*'ta, ***dinde (kelâm) fıkıh, ahkamda fıkıhtan daha faziletlidir***[29] ***der, ve bu meyanda*** *Âlim ve Müteallim* adlı kitabında ise, Hz. Peygamber'in (as.) ashabı kelâm ilmine dalmadılar. Çünkü onlar karşılarında savaşan kimse bulunmayan ve bu nedenlede silah taşıma ihtiyacını hissetmeyen bir kavim gibi idiler. Biz ise bizi yaralamak isteyen ve kanlarımızı helal gören gruplarla karşı karşıyayız. Binâenaleyh hangimizin hatalı hangimizin isabetli olduğunu bilmemek, kendimizi ve ailemizi savunmamak olur şey değildir. Gerçekten biz bir savaşla karşı karşıyayız ve silaha mutlaka ihtiyacımız var,[30] diyor ve daha sonra uzun uzadıya kelâm ilminin faydalarını ve gayesini anlatıyor.

KELÂMIN ÖZELLİKLERİ

Kelâm ilminin metodu akıl ve istidlal, his ve tecrübe, haber ve vahiydir. Zira duyularla algılanan âlemde asıl olan duyular ve duyularla edinilen tecrübelerdir. Makûlâtta asıl olan ise akıldır. Vahyin haberi ise ikisinin de üzerinde bilgiye kaynaklık teşkil eder ve onları kontrol imkânı sağlar.[31] Kelâmın en önemli özelliği, aklî kanıtlamaları ve çıkarsamaları takdis etmesidir. *Aklı olmayanın dini de olmaz*, şeklinde rivayet olunan hadis, Kelâmın temel aldığı prensiptir. Bu hususta birçok ayet ve hadise atıfta bulunulur. Çünkü nakle dayalı deliller bu bakış açısına göre kesinlik ifade etmezler. Zira nastan neyin kastedildiği kesin bir tarzda anlaşılamayacağı gibi bu anlaşılanın akla da ters olmaması gerekecektir.

---

28. Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 230.
29. Beyâzîzâde, *el-Usûlü'l-Münîfe li İmam Ebî Hanife*, thk. İlyas Çelebî, İFAV. yay. İstanbul 2000, s. 30.
30. Beyâzîzâde, *el-Usûlü'l-Münîfe li İmam Ebî Hanife*, s. 30,31.
31. Aydın, Ali Arslan, *İslam İnançları Tevhid ve İlmi Kelâm*, s. 113.

Kelâm; aklı asıl almasıyla felsefeyle birleşirken, naslardan hareket etmekle ondan ayrılır, bu hususta Selefî anlayışla birleşir.[32] Dolayısıyla Josef van Ess'in de dediği gibi dinî konulardaki her tartışmayı kelâm disiplininin bir parçası olarak değil, belki kelâm daha ziyade dinî meseleleri ele almanın özel bir tarzı olduğu düşünülmelidir.[33]

Nakli ikincil, aklı asıl kabul etmekle Selefiye'den ayrılan Kelâm, epistemolojik açıdan keşfi ve ilhamı genel geçer objektif bilgi kaynağı olarak kabul etmemekle de Tasavvufla yollarını ayırır. Oysa Sûfîye'ye göre asıl bilgi kaynağı, Kelâmın bildiğini yaşamak demek olan keşf ve ilhamdır. Keşif ve ilhamlar her ne kadar sahibi için delil olabilse de genel geçer bir bilgi kaynağı sayılamaz. Zira ilhamı evhamdan ayıracak bir kudret ve kıstas yine kişinin kendisinden menkul ise bu asla genel-geçer ilim sebebi olamaz.

Kelâmda, özellikle Mu'tezile'nin ilahiyatında negatif teoloji (selbî/tenzihî yol) ön plana çıkmıştır. Yaratıklara benzeşme içeren özsel nitelikler diğer sıfatlara indirgenir ve yorumlanır. Akılla nakil karşı karşıya gelirse, diğer muhkem nasların da yardımıyla akıl temel alınır ve o te'vil edilir. Selefiye'de durum tam tersidir. Pozitif teoloji dediğimiz, Tanrı'nın ne olduğu da anlatılır, naslar, benzeşme ifade etse de yorumlanmaz. Çünkü akıl fer'dir ve asıl olan nakli başka bir anlama çekmeye kalkışamaz.

Kelâm genellikle apolojik karakterlidir. Yıkıcı saldırılara karşı aklî ve naklî delillere başvurarak temel dinî hükümleri açıklayan, sistemleştiren ve savunan bir disiplindir. Kelâmcı/mütekellim belli bir inanç sistemini dinî bir düşünce ve niyetle savunmayı gaye edinir ve yaptığı faaliyeti dinî bir karakterde ve ekzistansiyel görür. O açık bir şekilde tasdik ile yola çıkar. Tasdikle başladığı inanç sistemini kritize etmesi düşünülemez. Çünkü o, var olan şekliyle hayatî bir meseledir ve tanrısaldır. O sadece savunur, kanıtlar, şüpheleri giderir, açıklar ve gerektiğinde yorumlar yapar. Kelâmcı ilgilendiği dinin dogmalarıyla bir yabancı gibi uzaktan ve dışarıdan ilgilenmez; tam tersine inanarak içten varoluşsal bir kavrama yapar.[34]

---

32. Uludağ, *a.g.e.*, s. 80.
33. Muhammed Abdulhalim, *Mütekaddim Dönemde Kelâm*, (*İFT.* içerisinde S. H. Nasr ve O. Leaman), c. I. S. 101.
34. Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, Selçuk yay., 4. baskı, s. 14.

Kelâmda özellikle de ilk dönem Kelâmında Tanrı'nın varlığı ve onun nitelikleri ön plana alınır. Oysa felsefede mutlak varlıktan ve bu kavramın alt kısmı olarak Zorunlu Varlık'tan bahsedilir. Kelâm diğer varlık türlerinden bahsetse bile zorunlu varlığı kanıtlama gibi dinî bir etkenle bahseder. Kelâma göre mümkün varlık olan kâinat, Allah tarafından, O'nu bulmak, bilmek ve tanımak için ayet olarak yaratılmıştır. Bunun için de Kelâmda kozmolojik deliller ailesi ön plana çıkar. Dolayısıyla, belki ikisi de varlığı temel konu edinmektedir fakat Kelâm bunu salt aklın gereklerine göre değil, inandığı dinin dogmalarına paralel olarak yapar.[35] İbn Haldun'un da dediği gibi, umumi halleri itibarıyla kelâmcılar, kâinat ve ona ait ahval ile Bârî Teâlâ'nın varlığına ve sıfatlarına istidlal etmekte idiler. Onların kullandığı istidlal çeşidi ekseriya budur. Filozof da kâinatın bir parçası olan tabiî cismi fizik ilminde inceleme konusu yapar. Ancak filozofun kâinata bakışı, kelâmcının ona bakışından farklıdır. Filozof hareket ve sükûn halinde olması itibariyle cismi tetkik eder, kelâmcı ise, failine delil olması yönüyle onu inceler. Aynı şekilde filozofun ilahiyata bakışı, mutlak vücuda ve zâtının bir gereği olarak var olan eşyaya bakmaktan ibarettir. Kelâmcının vücuda bakışı ise, mûcide delalet etmesi itibariyledir. Hulasa olarak İbn Haldun, ehline göre Kelâm ilminin konusunun, şeriat cihetinden doğru farz edildikten sonra, aklî delillerle kanıtlanabilmesi itibariyle imanî akideler olduğunu, maksadın ise bid'atları ortadan kaldırmak, söz konusu akidelerden şek ve şüpheleri gidermek olduğunu ifade etmektedir.[36]

Kelâmın en temelli tavırlarından birisi apolojik olduğu için, iman konularını savunmayı düşündüğü bütün fikir ve felsefeleri tanır, yerine göre onların dilini kullanır, kaçınılmaz olarak az da olsa onlardan etkilenir.

Klasik Kelâm ilmi genellikle iki kısma ayrılır: Akliyyât ve semiyyât; bir diğer ifadeyle ilahiyat ve nübüvvet-ahirettir. Allah'ın varlığı birliği ve kemal sıfatları gibi temel inanç esasları ile ilgili konular genellikle akliyattan kabul edilir; ibadet, muamelat ve ahiret ahvali gibi detay konular ise peygamberden işitmeye dayalı semiyyat olarak ele alınır.

---

35. Taşköprüzâde, *Miftâhu's-Saâde ve Mısbâhu's-Siyâde*, c. II, s. 20.
36. İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Süleyman Uludağ, Dergah yay., c. II., s. 831.

ÖNEMLİ KELÂM MEZHEPLERİ VE SÎMALARI

İslâm düşüncesinin akılcı kanadını oluşturan Kelâmda ortaya çıkan ekolleri temel ikili ayrıma giderek açıklamak gelenek halini almıştır. Ehl-i Sünnet ve Ehl-i Bid'at şeklindedir. Biz bunu üç temel kısımda inceleyeceğiz; Ehl-i Sünnet, Mu'tezile ve Şîa. Teolojik konuları bir disiplin olarak ilk irdeleyen Mu'tezile olmasına rağmen neticede Mu'tezile de genel Ehl-i Sünnet'in içerisinden çıkmıştır. Bu nedenle biz bu verilen sırayı takip edeceğiz.

Ehl-i Sünnet Kelâmı

Daha tam bir ifadeyle *Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat*, Allah'ın kitabına ve Resulü'nün dosdoğru yoluna, yani sünnetine uyan, bütün sahabe topluluğuna/cematine saygıda kusur etmeyen, onlar arasında ayrım yapmayan ana bünyenin ve genel Müslüman kitlenin görüşlerinin bütününe söylenmektedir. Buradaki *Sünnet*; Peygamberin ve arkadaşlarının bilinçli olarak yaşadıkları hayata işaret etmekte olup, bid'ati ve onların hayatında olmayıp sonradan türemiş şeyleri dışarıda bırakan bir kavramdır. *Cemaat* sözü ise toplumsal birlikteliğe, özellikle de ilk topluluğa önem atfeden, hatadan masumiyeti *imam*da değil bu *ümmet*te gören bir anlayışı ifade etmektedir.

Hayatta ortaya çıkan olaylar birbirine benzer şekilde devam edip gittikçe alışkanlık hissi, parlaklığı yok eder ve her şeye rağmen devam edip gidenin ve kurulu olanın kalması için uğraşılır. Değişiklikler olduğunda bu değişikliklerin kanunlara ve vicdanın temel kurallarına göre değerlendirilmesi güçleşir. İnsanlar bu *yenilikleri* temel esaslarıyla uzlaştırmadıkça rahatsızlık hâsıl olur. Bir aslın gelişme seyrini takip etmeyen ve ilk meydana gelenin etrafında bir olgunluk silsilesi oluşturamayan *yenilikler* tam bir ölüdür.[37] Bunlar, *yerilen yeniliklerdir*.

Dinde *bid'at* prensip olarak yasaklanmıştır. *Yoksa onların, Allah'ın izin vermediği dinden bir takım şeyleri getiren ortakları mı var?*[38] *Dillerinizin uydurduğu yalana dayanarak, bu helaldir şu da haramdır demeyin, çünkü Allah'a karşı yalan uy-*

---

37. Yazır, Elmalı Hamdi, *Metalip ve Mezahip*, Paul Janet ve Gabriel Seailles, terc. Yazır, Eser neşr., İstanbul 1978, s. 48.
38. Şurâ suresi, 21.

durmuş olursunuz,[39] ayet-i kerimeleri açıkça bunu ifade ediyor. Peygamberimiz de benzer sözler söylemişlerdir.

Bidat; sonradan ortaya çıkıp da, Hz. Peygamber'in ve arkadaşlarının hayatında herhangi bir benzeri ve örneği bulunmayan yeni şeylere denmektedir. Sonradan ortaya atılacak her şeyin onların hayatındaki bir asla dayanması ve her hangi bir aslı ortadan kaldırmaması, zayıflatmaması gerekir. Aksi takdirde lisan-ı pâki nebîye göre *dalâlettir* ve *ateştedir*.

Bu dayanma, şekilsel olabileceği gibi içeriksel de olabilir. Dolayısıyla her yeni şeye bid'at denebileceği gibi, kitap ve sünnete ters olup, onlardaki herhangi bir şeyi iptal eden türedi şeylere de bid'at denmektedir. Böylece bid'atin kapsamını geniş tutanlar olduğu gibi dar tutanlar da olmuştur.

Her eskiyi, eski diye atmayıp kötü ise, işe yaramaz hale gelmiş ise atmak; her yeniyi, yeni diye almayıp iyi ise, işe yarar ise almak gerekir. Aslında yenilik hayatın özüdür ve İslâm, getirdiği değerleri iptal etmeyen, onlara zarar vermeyen yeni şeyleri teşvik etmiş ve periyodik aralıklarla dinin yenilenmesini istemiştir. Ehl-i Sünnet-i Hassa bağlamında bid'at tabiri, *hem şekilsel hem de içeriksel benzeşmeyi* ifade eder ve Selefci anlayışa eşittir. Sünnet'e özsel olarak ters olmama, onu yaralamama, onu devre dışı bırakmama anlamında ise Ehl-i Sünnet *amme*'ye karşılık gelmektedir. Kısaca dar anlamda Ehl-i Sünnet tıpatıp benzerliği şart koşarken, geniş anlamda ise onu güçlendirmesi ve ona ters olmaması yeterlidir.

Birinci anlayışın tipik misâli Abdullah İbn Ömer'in hac yolculuğunun bir noktasında devesini Medine'ye döndürüp, ihtiyaç giderir gibi bazı hareketler yaptıktan sonra tekrar Mekke tarafına çevirip yoluna devam etmesini; neden ve hikmetini bilmediğini fakat Hz. Peygamber'in aynen o noktada öyle yaptığını söylemesi; Ahmet b. Hanbel'in kovuşturulduğu sırada kaçarak mağaraya sığınıp da üç gün sonra, *Peygamber üç günden fazla durmadı*, diyerek çıkıp gelmesi ve Peygamberin karpuzu nasıl yediğine dair hadisler kendisine ulaşmadığı için bir ömür karpuz yememesi şeklindeki rivayetlerle gelen uygulamalardır.

İkinci anlayışa misal ise Hz. Ömer ve İmam-ı Azam'dan verilebilir. Bu anlayışta her yenilik bid'at olarak görülmediği gibi hatta bazı yenilikler övülmüş

39. Nahl suresi, 116.

ve güzel görülmüştür. Şeklen sünnetle benzeşmeyen nice şeyler onu yaşatıcı ve onu ihyâ edici olabileceği gibi, şeklen benzeşmesi devam etmekle birlikte kitap ve sünnetin değerlerini yok eden nice sünnet(!) şeylerden de bahsedilebilir. Örneğin Hz. Peygamber'in ganimet mallarını askerler arasında dağıtmış olması hasebiyle bunun devam ettirilmesinin sünnet olduğu söylenebilir fakat bu Hz. Ömer'e göre değişen şartlar muvâcehesinde İslâm'ın ruhuna aykırı olacaktır ve siyaseten yanlıştır. Bu şeklî benzerlik devam etmekle birlikte, özsel anlamda İslamî-evrensel değerlere zarar veren dolayısıyla bid'at kabul edilmesi gereken, *Kur'an'da ifade olunan bir sünnete* örnek teşkil eder.

Hadislerde ifade olunan sünnete örnek olarak ise *imametin kureyşliliğini* verebiliriz. Öncelikle bu hadisin merfu mu yoksa mevkuf mu, olduğu tartışılmıştır. Sahabenin önde gelenleri tarafından ifade olunduğu düşünülebilir.[40] Zira bu hususta İbn Hacer tarafından tevatür iddiası[41] da söz konusudur. Bir taraftan da sahih olup olmadığı tartışılmıştır. Zâhid el-Kevserî sahih olmadığını düşünenler arasındadır.[42] Her ne kabul edilirse edilsin şurası kesindir ki bu, o toplumsal yapıda ve o şartlarda olabilecek en iyi formül idi. Yeni İslâm toplumunun vahdetini en yüksek derecede garanti eden, halkın kahir ekseriyetini teskin edebilecek başarılı bir siyasî çözümdü. Zira önemli olan yönetilenlerin, en azından büyük çoğunluğunu tatmin ediyor ve onların muhalefetini kırıyordu. Dolayısıyla devlet başkanı gücünü bir takım güç odaklarından değil, o toplumun kendisinden alıyordu. Sünnet bu şekilde ortaya koyulduğu gibi özsel olarak da İslâm'a uygundu. Fakat oradaki toplumsal ve siyasî mozaiği ihtiva etmeyen ve oradaki

---

40. Bu hususta Hatipoğlu Hocanın *İslam'da İlk Siyasî Kavmiyetçilik Hilafetin Kureyşliliği*, adlı çalışmasına bakılabilir.

41. Sâbûnî, Nureddin, *Mâturîdîye Akaidi*, thk. Topaloğlu Bekir, dipnot 56, s. 119; ayrıca bkz. Kevserî, *İhkaku'l-Hak*, s. 20-21.

42. Bkz. Bu hadisi Beyhakî *Sünen-i Kübrâ*'sında Ebu Davud et-Teyalisî de *Müsned*'inde İmam Malik'ten rivayet etmişlerdir. Ayrıca bu hadisi, Zurkan, Cahderî olarak tanınan Basralı Yahya b. Kamil ve şeyh Ebu Mansur makalelerinde İmam-ı Azamdan rivayet etmişlerdir. Kelâmcı Ehl-i Hadis bunu İmam Şâfiî'den de hikaye etmişlerdir. Bkz. Nesefi, *Tebsıre*, thk. Hüsyin Atay Şaban Ali Düzgün, DİB yay., II. Cilt s. 436 vd; ayrıca bkz. Nureddin es-Sabunî, *el-Bidaye fi Usuliddin*, thk. Bekir Topaloğlu, DİB yay. 5. baskı, s. 58 ve aynı eser s. 119; ayrıca bkz. S. Kutlu, *İmam Mâturîdî ve Mâturîdilik*, s. 27.

şartları taşımayan başka bir toplumda da bu hadisin ifade ettiği sünneti bu haliyle uygulamak şeklen hadisi tatbik olmakla beraber, ruh ve öz olarak bid'atin ta kendisi olacaktır. Biz Peygamber değilse bile arkadaşlarının geliştirdiği bu formülü *diyaneten* değil *siyaseten* verilmiş doğru karar olarak kabul etmeliyiz. Mesela imamın Müslüman olması, akıllı olması, hür olması, adil olması, âlim olması, cesur olması diyanet şartlarıdır. Yani bu şartlar her toplumda ve bütün zaman ve mekânlarda geçerli ve tutarlı şartlarıdır. Fakat imametin Kureyş'ten olması şartı ise siyaseten doğru bir şarttır.[43] Yani o sosyo-politik şartlarda doğru bir karardır. Burada asıl sünnet, yaşanbilir ve toplumun şartlarına en uygun İslâmî bir formül bulabilme becerisidir. Eğer Haşimî olması kararlaştırılsa idi –ki bir grup bunu savundu- o takdirde hazır Ümeyyeoğulları ve Haşimoğulları kavgası haklı ve meşru bir zemine çekilecek ve ilk İslam toplumu doğduğu beşiğin dışına çıkamadan yok olacaktı. Her bir Arap veya her bir insan olabilir dense idi, bu uçuk idealizmi o toplum yine kaldıramayabilirdi. İşte bu güzel bir beceri örneğidir ve peygamberin arkadaşları tarafından ortaya koyulmuştur. Yoksa bunu bu haliyle alıp, başkanlık seçimlerinde Kureyşli bir Arap aramak demek, değildir. Veya eşit diyanet şartlarını haiz iki imam adayı söz konusu ise Kureyşli olanı tercih etmek demek de değildir. Bu nevi idealizmin yükünü hangi toplum kaldırabilir? Medine'de, İranlı, Romalı ya da Yemenli bir sahabenin imamlıkta adı bile geçmez. Bu, bu haliyle şeklen sünnete benzese de asıl bidatın ta kendisi olacaktır.[44]

---

43. Diyanet ve siyaset ayrımı İmamu'l-Hüda Ebu Mansur Mâturîdî'nin bir yorumudur. Bu konu ayrıyeten Ebu'l-Muin Nesefi'nin *Tebsıretü'l-Edille*'sinde de geniş bir şekilde ele alınmıştır. Bunu Peygamber ve arkadaşlarının eliyle yapılmış siyasi kavmiyetçilik olarak ele almak yanlış olur. Bkz. Nesefi, *Tebsıre*, II. cilt s. 436 vd; ayrıca bkz. Nureddin es-Sabunî, *el-Bidaye fi Usuliddin*, thk. Bekir Topaloğlu, DİB yay. 5. baskı, s. 58 ve aynı eser s. 119; ayrıca bkz. S. Kutlu, *İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, s. 27.

44. Şu an Avusturya'da ki Müslümanların durumu buna güzel bir örnek teşkil etmektedir. Orada mevcut yasal bir DİB bulunmakta ve oradaki Müslümanlara ait dernek ve kurumların en az % 60 ını Türkler tesis ettikleri gibi, nufusun en az bir o kadarı da Türklerden oluşmaktadır. Fakat yasal ve resmi önemli kurumların başında Arap Müslümanlar bulunmaktadır. İşte bahsettiğim idealizm bu ve bunu Müslümanlar çok pahalıya ödediklerinin farkında bile değiller. Bu önemli kuruma rağmen 50 yıldır Müslümanlar Kurban ibadetini dini inançlarına ve gönüllerine göre icra edememektedirler. Eğer başkan gücünü Müslüman nufusun kahir ekseriyetinden alsa idi bu nevi problemleri çözecek gücü kendisinde bulabilirdi. Salt çokluk

Bu konu baştan, *sünnet-i hüdâ* ve *sünnet-i zevâid* ayrımıyla da anlatılabilirdi. Sünnet-i hüdâ hiçbir şekilde kötü bidat olarak ortaya çıkamaz, zira sünnetin özüdür ve evrensel vechesidir. Her sünnetin bir özü, bir de yüzü söz konusudur. Hz. Peygamber'in hayatında dini bir gereklilik olarak yerini almış herhangi bir sünnetin özü, zaman ve mekan kaydı altında değildir. Fakat evrensel herhangi bir öz, yer kürenin her hangi bir noktasında var olacaksa elbetteki bir forma girecektir. Bu form o zaman, o mekan ve o topluma aittir. Bu nedenle de bid'at olarak algılanabilir, fakat bid'atin bu türü özde sünnete eş, *güzel bid'at*tir. Yoksa *ateşlik bid'at* olması söz konusu değildir. Özde sünnete benzemeyen ya da sünnetin özüne zarar veren her yeni şey ateşlik bid'attir. Bu böyle anlaşılacak olursa anlamlı ve çok yüce bir sözdür; aksi taktirde hadis-i şerif olmak şöyle dursun en anlamsız sözdür. Örneğin bir hadis-i şerifte Hz. Muhammed (as.) *Eğer ümmetime ağır gelmeyecek olsaydı, onlara her namazda misvak kullanmalarını emrederdim,*[45] *buyurmuşlardır. Gerek hadis-i şeriflerde gerekse Kuran'da ifadesini bulmuş olsun her hangi bir sünnette ve nebevî uygulamada olduğu gibi buradaki uygulamanın da bir ruhu bir de bedeni vardır. Ruhu ve özü evrenseldir. Bu öz, hıfzu's-sıhha* ve *ağız temizliği*dir. Hangi çağda, hangi medeniyette ve hangi toplumda olursa olsun, bu makbul bir değerdir. Fakat diş temizliğinin usulü, şekli, malzemesi ve aleti, toplumdan topluma değişiklik arz edebilir. Kir pas içinde, çürümeye yüz tutmuş, cepten çıkarılan sözde misvak ağacını dişlere sürtmek şeklen sünnete benzese de ateşlik bid'attir. Diş macunu ve fırçasıyla diş temizlemek görünürde bid'atse de özde sünnettir.

Toplumların inançlarına, örflerine ve genel ahlak kurallarına aykırı olmayan, saygın ve şık bir elbise giymek de evrensel bir sünnettir. Peygamberimiz; *sarık takın saygınlığınız artar*, buyurmuşlardır. Hz. Ali efendimiz de, *sarık Arabın tacıdır, (tiCânu'l-Arab)* buyuruyorlar. Sarığın taç olarak ifadesi onda, izzet, cemal,

---

hak sebebi olmaz, fakat azın içinde iyiler olabileceği gibi çoğun içinde neden olmasın? Ama bizim Türk-Müslümanlarına göre Arapçayı bilmek hocalıktır, Arap alfabesi kutsaldır, Arap kültürü sünnettir... Canımızı bugün bile yakan Alevî-Sünnî probleminin kaynağı bu nevi bir sünnet anlayışıdır.

45. Buhârî, Cum'a, 8, Temennî, 9, Savm, 27; Müslim, Tahâre, 42; Ebû Dâvud, Tahâre, 25; Tirmizî Tahâre, 18; Nesai, Tahâre, 6, Mevâkit, 20; İbn Mâce, Tahâre, 7; Ahmed b. Hanbel, I, 80, 120.

heybet, ve vakar bulunması sebebiyledir. Nitekim krallarda taçlarıyla başkalarından ayrılmaktadırlar. O toplumda kolonsüve (sırf takke) Acemlere, hafif meşrep ve saygınlığı olmayan insanlara ait görülmüştür. Bu yorum Münâvî'ye aittir[46] ve burada illa sarığın kendisi evrensel anlamda istenen (*sünnet-i hüdâ*) değildir. Bu işin zevâid yönüdür. Üzerinde olmamız istenen işin hüdâsı ise, dinin emrettiği, aklın uygun bulduğu, toplumun hoş görüp adam yerine koyduğu bir kıyafeti seçmektir. Sarık haddi zâtında Peygamberin ve arkadaşlarının değil sadece, onların düşmanlarının da daha doğrusu o toplumun elbisesidir. Bir gün Efendimiz (as.) üzerinde, yünden, yenleri dar, Roma cübbesiyle toplumun huzuruna çıkmışlardı. Çünkü kumaş da, elbise de, yaz ve kış rihleleriyle, ya Yemen'den ya da Şam'dan (Roma) gelmekte idi.

Önemle üzerinde durulması gereken bir diğer husus ise Müslüman mezhep tarihçilerinin ilgilendikleri ilk hususun, belli bir görüşün doğru mu yoksa yanlış mı olduğu, sorusudur. Bu da yaptıkları işi existansiyel/hayatî kabul etmelerinden ileri gelmektedir. Bid'at fırkaları, hadislerde ifade olunan rakama ulaştırmak için, fırkaları bölmek, fırka üretmek ve onların bidatlerini aramak gibi bir yola girmiştir. Oysa bir düşüncenin genel gelişimine katkıda bulunup bulunmadığını araştırmak ve soruşturmak daha tutarlı ve verimli olacaktır.[47]

Geniş anlamda Ehl-i Sünnet Kelâmı, kendi içerisinde Selefiye, Mâturîdiyye ve Eşâriyye olarak gruplandırılır. İnanç konularında akla rol vermeyip manası benzeşen ayetleri yorumlamamayı prensip edinen Selefiye, daha önce anlatıldığı için ona burada ayrıca yer vermeyeceğiz.

Ehl-i Sünnet'in Genel Prensiplerini Belirlemeye Yönelik Bir Deneme

Bu makale Ehl-i Sünnet'i Ehl-i Sünnet yapan ayırıcı özellikleri belirlemeyi denemektedir. Zira bu husus düşünce tarihinde aydınlatılmamış, belki biraz da her grubun kendisini Ehl-i Sünnet'in merkezinde görebilmek için bulanık bıraktığı bir husustur. *Ehl-i Beyt* gibi *Selef-i Sâlih* gibi bu kavramsal materyal de ta-

---

46. *Hadis Ansiklopedisi*, c. 15, s. 45-46.
47. Watt, W. M., *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Birleşik yay., 2. baskı, İstanbul 1998, s. 4.

nımsız ve belirsiz bırakılmış, böylece her fırka kendi görüşlerini Ehl-i Sünnet'le özdeşleme yoluna gitmiştir. Bunun en tipik örneği Bağdâdî'nin *el-Fark* adlı eserindeki Ehl-i Sünnet tanımlamasıdır.[48]

Tarihsel olarak ilk defa İbn Küllâb el-Basrî, selefî/eserî (Ehl-i Hadis) anlayışla Mu'tezile arası bir yol takip etmiş olduğu ifade edilmiştir. O bir taraftan Selefiye gibi Allah'ın gerçek sıfatlarını kabul ederken Mu'tezile'den uzaklaşmış, diğer taraftan da Allah'ın fiillerini yoruma tâbi tutarak Selefiye'den uzaklaşıp Mu'tezile'ye yaklaşmıştır. Bu orta yol yavaş yavaş benimsenmiş, Selefî-Hanbelî sağ kanadın yanında, İmam Maturîdî, İmam Eş'arî vb. imamların gayretleriyle, Ehl-i Sünnet çığırı ortaya çıkmıştır.[49] Eserci Selefîlik, bünyesinden Mu'tezile'yi çıkartırken, Mu'tezile'ye bir tepki olarak ortaya çıkan, orta yolcu Ehl-i Sünnet Kelâmı doğmuş, aşırı muhafazakâr Selefî anlayış da dar bir alana sıkışmıştır. İslam tefekkür tarihinde selef akidesinin fazla muhafazakâr olduğu telakki edilmiş, buna mukabil Mu'tezile ve Felâsife'nin metodunun naslardan fazla uzaklaştığı tespit edilmiştir. Her ikisinin ortası, mutedil Ehl-i Sünnet kelâmcılarının yolu bulunmuştur.

Ehl-i Sünnet'in, eski tabirle, *efrâdını câmi ağyârını mâni* tam bir tanımı yapılabilir mi? Biz Ehl-i Sünnet'in temel üç özelliğinin olduğunu düşünüyoruz. Normalde birçok mezhep tarihçisi, Ehl-i Sünnet'in genel özelliklerini sıralamışlardır. Fakat bunu yaparken Ehl-i Sünneti tarif etmemiş tam tersi kendi mezhebini ve anlayışını Ehl-i Sünnet'le eşitleme yoluna gitmişlerdir. Bağdâdî'nin *el-Fark beyne'l-Fırak*'ta yaptığı bunun tipik misalidir.[50] Ehl-i Sünnet'in üzerinde birleştiği esaslar olarak verdiği onbeş maddenin hemen tamamı Eş'arîliğin görüşlerinden ibarettir. Oysa bu özellikler Ehl-i Sünnet'i bir bütün olarak tanımlamaktan uzaktır. Zira bu tanımın, *"ağyârını mâni olsa da efrâdını câmi"* olmadığı, eksik ve yanlı tanım olduğu söylenebilir. Yani bu tanıma Mâturîdîlik, Kerrâmîlik hatta genel anlamda Hanefîliğin girmediği söylenebilir. Bazı Hanefî *Tabakât* ve *Milel Nihal* kitaplarının tanımına göre de "Eserîye" yani özellikle Şâfiîlik bu tanımın

48. Bağdâdî, *el-Fark*, s. 253-284. Bu bölüm dikkatle okunacak olursa Eş'arîliğin Ehl-i Sünnet olarak lanse edildiği görülecektir.
49. Uludağ, Süleyman, *Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi*, Giriş, s. 13.
50. Bağdâdî, *el-Fark*, s. 253-284.

içerisine girmemektedir. Oysa bu nevi yaklaşım ve yorumlar gerçek bir tanımlama olmaktan uzaktırlar.

Bize göre Ehl-i Sünnet'in şu üç temel özelliğinden bahsedilebilir ve diğer özellikler detaylarla alakalı olup, temel ayırıcı özellik (*fasıl*) olarak verilmesi mantıken yanlış ve yanıltıcıdır. Birinci en önemli özelliği **cemaatçi özelliği**, ikincisi **müsamahakarlık özelliği**, diğeri ise **denge özelliği**dir.

Community özelliği de diyebileceğimiz cemaatçilik özelliğine göre *Ehl-i Sünnet, bütün sahabeyi saygıya şayan kabul eder ve hepsinden faydalanmaya çalışır.* Bu onu Ehl-i Sünnet'i Ehl-i Sünnet kılan en temel üç prensipten birisidir. Bir bütün olarak ilk cemaate ve ümmetin hepsine saygı duymak gerektiği düşüncesi önemlidir. Cemaat içerisinden belirli bir kesimi ön plana çıkarmak ve belirli bir grubu ayrı görmeksizin cemaatin genelinin sünnetine tâbi olmak onun en önemli ayırıcı özelliğidir. Hâşimîsi, Kureyşlisi ve Habeşlisiyle bütün sahabenin saygıya şayan olduğunu kabul edip prensip olarak onların hepsinden faydalanmaya çalışan bütün sufî eğilimler, fıkıh okulları eserciler, bu tanımın kapsamına dahildir. Fıkıhçı Hanefîlik, sufî Kerrâmîlik, eserci Hanbelîlik, akılcı Mu'tezile bu tanımın içerisine alınmış olur. Örneğin Neden Şia bidat ehli Müslümanlar kabul edilmiştir? Çünkü Rasulullahın ashabından sadece *evlat* olanları almak, onlara dayanmak, diğerlerinin hidayet güneşinden istifade etmemek bir nevi aşırılıktır. Kur'an'ın bahsettiği gerçek *israf* da budur. Bizim tarifimizdeki bu kayıt, Şia vb. fırkalar gibi, Sahabe arasında ayrım gören anlayış ve fraksiyonları Ehl-i Sünnet tanımı dışına çıkarmaktadır. Bu, Beni Ümeyye ailesinin davasını gütme yanlışının bir benzeridir. Hz. Ali ile Hz. Osman arasında fark görmek, ya da Hz. Aişe ile Hz. Fatma arasında fark görmek marjinal bir tutumdur. Onun için Ehl-i Sünnet'in yaygın olduğu yerlerde çocuklara Ali Osman ismi verilmiştir. Bu adlandırmanın anlamı Osman'ın kanını dava ederek saltanata yol arayan zihniyetle, Ali ve evladının kanını dava ederek iktidara kapı aralamak isteyen anlayışa karşı çıkmak demektir. Peygamber'in bir grup arkadaşını insan üstü varlık gibi masum kişiler olarak lanse eden anlayışta Ehl-i Sünnet'e ters bir anlayıştır. *Seyyitlik* ve *Şeriflik* Osmanlı'daki kurumsal adıyla *Nakîbu'l-Eşraf* bu bağlamda değerlendirilemez. Zira sırf Peygamberin soyundan geldiği için saygı duymak, mağduriyetlerini gidermek başka, onları mutlaklaştırmak, hatasız dolayısıyla tenkid dışı addetmek, hele devam eden vahiy kaynağı gibi görmek başkadır. Kısaca Hz.

Ali ile Hz. Muaviye'nin ikisine birden saygı duymak ve onların ikisinden de faydalanmak Ehl-i Sünnet'i Ehl-i Sünnet kılan bir özelliktir.

Kişi inkar etmedikçe kafir olmaz, Ehl-i Kıble tekfir olunamaz, te'vil eden tekfir olunamaz, vb. şekillerde ifade olunan yüksek müsamaha (*tolerance*) da Ehl-i Sünnet'in ikinci ayırıcı özelliğidir. Bu anlayışla her şeye kılıç çeken Haricîleri de iyiliği emretmeyi kötülüğü engellemeyi hiçe sayan "habis Mürcieyi" de Müslüman addeden ve hepsine hayat hakkı tanıyan ama bu arada onların yanlışlarını (bidatlerini) uygun bir dille ifadeden de beri durmayan yüksek bir hayat felsefesidir. Bu anlayış, helal saymadığı, inkar etmediği ve hafife almadığı müddetçe hiçbir kimseyi günahından dolayı kafir saymaz ve iman vasfını kaldırmaz. Ebû Hanîfe bunu, *Ehl-i Kıble tekfir edilemez*, şeklinde ifadelendirmiştir.[51] Bu önüne geleni tekfir etmek şöyle dursun hayat hakkı tanımamayı hayat felesefesi edinen kadim Hâricilik bidat ve hurafeye bulaştığı düşünülse de dinî duyguyla ritüellerini yaşayan halka kılıç çeken Vehhabiye, aşırı bir literalizmle kendi gibi düşünmeyenlerin korkulu rüyası olan hadisci-cihadcı Selefciliği dışarda bırakır. Tabi bu arada tarihten beri kurulan İslam devletlerine saldırı ve düşmanlık şeklinde bir anlayışı (*el-verâ ve'berâ*) hayat felsefesi edinmiş Şiî grupları da dışarda bırakacaktır. Dikkat edilecek olursa genel hatlarıyla Şia hem birinci prensip çerçevesinde tanım dışı hem de ikinci prensip çerçevesinde tanım dışı kalmıştır. Oysa Modern Selefîlik birinci prensibe göre tanımın efrâdından olmakla birlikte tolerans prensibi çerçevesinde tanım dışı (*ağyâr*) kalmıştır.

Üçüncü önemli özelliği ise *Ehl-i Sünnet'in hep orta yolu bulmaya çalışmış olması ve aşırılıklardan uzak durmasıdır*. "Stability" veya "middle way" olarak ifade edilebilecek olan dengelilik ve orta yol özelliği de Ehl-i Sünnet'i Ehl-i Sünnet yapan en önemli özelliklerdendir. Bu üç özelliği bulunduran grup ve ekoller olabileceği gibi bunlardan yalnızca ikisini veya sadece birisini bulunduran akımlar da söz konusudur. Üç prensibi de bulunduranları gerçek Ehl-i Sünnet saymak gerektiği, bu özellikleri bulundurmamakla birlikte kendini Ehl-i Sünnet addedenlerin gerçek anlamda Ehl-i Sünnet değil daha çok bu tanımlamayı kullanan gruplar olduğu söylenmelidir. Ötekine hayat hakkı tanımayan, hatta ötekine hayat hakkı tanımamayı hayat felsefesi edinen modern bazı gruplar kendile-

51. Kutlu, *Mürcie*, s. 108.

rini Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'in merkezinde görebilmektedirler. Ehl-i Beyt gibi Selef-i Salih gibi Ehl-i Sünnet gibi kavramları kullananlarla bu değerlerin yolunda olanlar bilimsel kriterlerle ayırdedilmediği için kavram karmaşası ve zihin karışıklığı devam etmektedir.

Bu nedenle fikirlerinde ifrada ve tefride düşmeyen anlayışı Ehl-i Sünnet'in temel özellikleri arasında görmek gerekir. Örneğin Ehl-i Sünnet, kulların fiilleri hususunda ne Mutezile'nin iddia ettiği gibi kul fiilinin yaratıcısıdır, demiştir ne de Cebriye gibi kulun kendi fiilinde hiç bir etkisi yoktur, demiştir. İki aşırılığın arasını bulmaya çalışmış ve kul seçer ve kazanır, Allah da yaratır, demiştir.

Ehl-i Sünnet imanda ameli her şey kabul eden Haricî zihniyetin aşırılığına razı olmadığı gibi, ameli hiç bir şey sayan habis Mürcîî zihniyete de karşı çıkmıştır. Birisi ameli herşeyleştirmiş diğeri ise hiçbirşeyleştirmiştir. Ehl-i Sünnet, "günah mü'mine hiç zarar vermez denilemez, bu nedenle Müslüman cehenneme asla girmeyecektir ya da günahkar cehennemde ebedi kalacaktır," denemez, ameli terk etmek değil ameli hafife almak (*istihfaf*) iman meselesidir, der. İslâm'ın emirlerini hiçe sayan zalim idarecilerin durumu iman problemi olarak ele alınmış, bu arada ameli hafife almayan fakat bilmediği için ya da "beşer şaşar" cinsinden ameli terk edenlerin bağışlanma durumlarının olduğu ifade edilmiş olur.

Ehl-i Sünnet ne aklı dışlamış ne de aklı abartmıştır; ne yadsımış ne de kudsamıştır. Mu'tezile, akıl-vahiy dengesini iyi ayarlayamadıkları için bidat ehli sayılmıştır. Aslında Şia da aklı abartmaktadır, fakat ümmetin her ferdinin aklını değil, imam olarak addedilen kişinin aklını abartmıştır. Ta'limin mantığı budur. Aklı kutsayanlar gibi aklı hiçe sayanlar da yanlış yolda kabul edilmelidir.

Bu iki farklı aşırı ucun arasını bulma girişimi ile alakalı olarak Bekir Topaloğlu'nun dediği gibi, Kur'an-ı Kerim'in muhtelif ayetlerinde "vezn"in hak olduğu, yani ahirette sevap ve günahların tartılacağı haber verilmiştir.[52] Bunu destekleyen hadis-i şerifler de mevcuttur. Mu'tezile kendi dönemlerindeki fizik bilgilerine dayanarak ve gaib olan ahiret âlemini şahitteki kendi kanunlarıyla ölçerek; "ameller (sevap-günah) kemmiyet değil birer keyfiyettir, binaenaleyh ağır-

52. Araf, 8-9; Mü'minun, 102-103; Karia, 6-9, vb.

lığı olamaz ve tartılamaz; bununla ilgili ayetler te'vil edilmelidir;" demişlerdir.[53] Buna karşın Selefiyye'den bazıları, işi tamamıyla maddileştirmişler, vezn ve mîzan (tartı terazi) denilince devirlerindeki tartı işlemini ve tartı aletini hatırlayarak, "ahirette teraziler kurulur, defterler açılır, amel sahifeleri sağa sola saçılır, terazi iki gözü ve dili olan bir alettir ki amellerin tartılmasına yarar,"[54] vs. gibi birçok açıklama getirmişlerdir.

Ehl-i Sünnet kelâmcılarına gelince, onlar vezn ve mîzanın hak olduğunu kabul etmişler, bunun ahiret âleminde nasıl vuku bulacağını kesin olarak kestirmenin mümkün olmayacağını beyan etmişlerdir. Taftazânî, "mîzan, amellerin miktarını tespit etmeye yarayan bir vasıtadan ibarettir ki akıl onun iç yüzünü anlamaktan acizdir"[55] demektedir.[56]

Bu yeni orta yol anlayışı tevhîd prensibinde, Allah'ın gerçek sıfatlarının varlığını kabul ederken, Mu'tezile'yi de reddetmek, teşbîh ve tecsime karşı ihtiyatlı olmakla da Selefî anlayışın düşmesi muhtemel tehlikeyi bertaraf etmek istemiştir. Allah'ın kendisinin, "ne aynı ne de apayrı" olmayan sıfatlarından bahsetmiştir. Bu aynı zamanda, hem Allah'ın sıfatlarını ayrı bir cevher olarak düşünen, bu sıfatların intikal ederek başka bir varlığa hulul etmeleri suretiyle, üç önemli sıfattan hareketle üç tanrı fikrine ulaşan Hristiyanlığa cevap, hem de aynı Hristiyanlığa cevap niteliğinde geliştirilen, Mu'tezile'nin *kadim varlıkların çoğalması* nazariyesine cevap niteliğindedir. Ne Mu'tezile ve Cehmîye gibi Allah'ın zâtı dışında hiçbir şey kadim değildir, buna Allah'ın sıfatları da dahildir der; ne de Müşebbihe, Rafizîler ve Nasârâ gibi Allah'ın sıfatları zâtından ayrı gerçek varlıklardır, der. Ehl-i Sünnet bu ikisinin arasını bulmaya çalışır ve Allah'ın sıfatları ne zâtının aynıdır ne de başkasıdır, der ve zâtî sıfat, fiilî sıfat ayrımına gitmek suretiyle hem Allah'ın bütün sıfatlarının aynı kategoride görülemeyeceğini, hem de sıfatları zâttan ayrı düşünemeyeceğimiz gibi zâtın aynısı olarak da düşünemeyeceğimizi ifade etmiştir. Zira birincisi çok tanrıcılığa (politeizm) ikincisinin ise yok-tanrıcılığa (ateizm) kapı açacağını ifade eder.

---

53. Topaloğlu, *Kelâm İlmi Giriş*, s. 118; ayrıca bkz. Taftazânî, *Şerhu'l-Akaid*, s. 137.
54. Topaloğlu, *a.g.e.*, s. 118; ayrıca bkz. İbn Kuddame, *Lum'atu'l-İtikad*, semiyat bahisleri.
55. Taftazânî, *a.g.e.*, s. 137.
56. Topaloğlu, *a.g.e.*, s. 118.

Ehl-i Sünnet'in kelâm-ı kadim ve Allah'ın görülmesiyle (ru'yetullah) alâkalı görüşleri, hep bu anlayışa dayanmaktadır. Onun, kadim olan gerçek Kelâm sıfatı vardır. Fakat zâtından ayrılabilir müstakil olmadığı için, asla somut bir kitap (inlibration/Kur'an) olarak veya somut bir beden (incamation/İsa)[57] olarak ortaya çıkmaz. Teşbîh ve tecsîm söz konusu olmadığı için, Allah dünyada görülmez. Hz. Peygamber, Miraç'ta bile görmemiştir. Fakat ahirette, sadece mü'minlere, niteliksiz olarak görülecektir.

Vaad ve *vaîd* dediğimiz ödül ve cezalar hususunda ise; Tanrı'nın adalet sıfatından hareket eden Mu'tezile'ye karşın Ehl-i Sünnet, Tanrı'nın daha çok kudret ve rahmetine vurgu yapmıştır. O dilerse cezalandırır, dilerse affeder. Hiçbir şey ona gerekli değildir. Bu anlayış, korku ile ümit arasında oluşun bir ifadesidir,[58] Peygamber göndermek, adaletinin bir gereği değil, belki rahmetinin bir ifadesidir. Allah, adaletinin zorunlu bir sonucu olarak kula, fiillerini yaratma gücü vermek durumunda değildir. Belki O'nun, imtihan edilmesi için yetecek kısmî seçimlilik vermesi rahmetindendir. Kulunu cennetine alması, kulun başarısı değil, kendi rahmetinin bir eseridir.

Ehl-i Sünnet'in kulların fiilleri hakkında gelen haberlerde *ircayı* esas alan alimlerden bir gruba göre; Allah'tan, katillerin, haksız yere yetim malı yiyenlerin vb. büyük günah işleyenlerin azap olunacağı hakkında gelen haberler hakkında *duraklamak* (*tavakkuf*) gerektiğini düşünmüşlerdir. Zira Allah (cc.): "*Şüphesiz ki Allah kendisine ortak koşulmasını affetmez. Bunun dışındakilerden dilediğini bağışlar..*" buyurmaktadır. Bu gruba göre bir *hakîm-i sâdık*tan bir haber aktarılır ve gizli bir istisnadan dolayı aksi söz konusu olabilir. Bu ne kötü bir durum ne de yalandır.

Bir diğer gruba göre vaadlerde istisna olmaz oysa vaîdlerde gizli bir istisna vardır. Bu lugaten böyledir, zira bir kişi kölesini döveceğini söyler de ondan vaz

---

57. Burada Allah'ın kelâmının kitaplaşması (*Buchwerdung* veya *Inlibration*) veya Allah'ın kelimesinin bedenleşmesi ve insanlaşması (*Inkarnation /Incamation/ Menschwerdung*) kastediliyor. Mu'tezilenin yaratılmamış Kur'an anlayışına yönelttiği eleştiri, inlibrationun inkarnationdan ve incamationdan farkının kalmayacağı şeklindedir. Bkz. Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, s. 179-189.

58. Fazlurrahman, *a.g.e.*, s. 129.

geçerse bu durum kınamayı gerektirmez, derler. Muhammed b. Şebîb der ki; lugaten, *Temimoğulları geldi* veya *gelmedi*, dendiğinde bu bazısı için söylenen bir sözdür. Bu nedenle, *kim bir mümini kasıtlı olarak öldürürse cezası cehennemdir; yetimlerin mallarını haksız yere yiyenler; namuslu kadınlara iftira atanlar*, gibi genel ifadeli ayetlerde Arap dilinin şehadetiyle tahsis yapılabilmektedir. Hatta bazıları ehl-i salat hakkında hepsini kapsayıcı bir tehdit olmaz demişlerdir. Vaîd sadece ortak koşanlar hakkındadır. Önceki ayete göre konuşmak gerekirse, mümini kasıtlı olarak öldüren şayet mümini öldürmeyi helal sayıyorsa cezası ebedi olarak kalacağı cehennemdir, demektir.[59]

Bütün bunlar, Mu'tezile'nin cüretkâr tavrına karşı geliştirilmiştir ve alçak gönüllülüğü, korku ve ümit arası bir tavrı sergilemektedir. Adaletini ön plana çıkaran meydan okuma tavrı yerine, kudretini ön plana çıkararak, rahmetine sığınma tavrı yeğlenmektedir. Genelde Ehl-i Sünnet özelde de Mürcie Allah'ın vaadinin değişmeyeceğini, fakat vaîdinin değişebileceğini, vaadda istisnanın olmadığını fakat vaîdde devamlı gizli bir istisnanın bulunduğunu düşünmüşlerdir. Çünkü sevap ve mükafatlandırma bir fazilet ve üstünlüktür. Allah onu îfa eder. Vaadden dönme bir noksanlık ve yalan olacağından onu yerine getirir. Cezalandırma ise adalettir. Rahmette yani affettiği için hata yapmış olmak değil adalette ve cezayı uygulamada hata vahim bir husustur. Allah'ın istediği şekilde tasarruf hakkı vardır. Bu nedenle vaîdden dönme bir noksanlık sayılmaz, çünkü vaîdden dönme ve affetme erdemli bir davranıştır.[60] Vaaddan dönme ve ödülden vazgeçme, doğruyu yalana ve adaleti zulme çevirir, oysa vaîdden dönmede cezadan vazgeçmede -rahmeti her şeyi kapladığı için- adaleti rahmete çevirir. Adlen cezayı hakeden birisine rahmet (şefaat ile affetme gibi) erdemdir.

İşte Mu'tezile'nin Ehli Sünnet'e karşı olduğu husus burasıdır. Adlen cezayı hakedene rahmet etmek demek *âsîlere şefâat* demektir. Mu'tezile bu acımanın adaletsizlik olacağını düşünmüş, Ehli Sünnet ise bunu adaletsizlik olarak algılamadığı gibi tam tersi rahmet olarak algılamışlardır.

Sonuç olarak bu üç prensipten hareketle Ehl-i Sünnet'i tanımlamanın her tanım gibi beraberinde getireceği bir takım zorluklar olacaktır. Fakat bu tanımın

---

59. Geniş bilgi için bkz. Eş'ârî, *Makalât*, s. 144-147.
60. Kutlu, *Mürcie*, s. 142.

eksikleri ortaya koyulsabilse bile -ki bu tanımı geliştirecektir- temel unsurlarını belirlemeye girişmeyen tanımlar, asla tanım değildir. Örneğin Muhammed İkbal de Selefîdir Nasıruddin Albânî de, Muhammed Abduh da Selefîdir Abdulaziz b. Baz da. Bu nasıl mümkün olabilmektedir. Selefîlik kendini tam tanımlamadığı için, dahası kendisini Selef-i Sâlihîn ile eşitlediği için herkes uygun bulursa kendisini veya bir başkasını bu kavram altında gösterebilmektedir. Bu iki tip ulemanın ikisinin de aynı anda Selef-i Sâlihînin yolunda olması kendini oraya dayaması mümkündür. Fakat bu iki farklı kulvarda ve anlayışta olan ulemanın aynı anda selefîci olması mümkün değildir.

Ehl-i Sünnet kavramı da böyledir. Ötekini büyüten tabir caizse devleştiren kendisinden başka herkesi öteki kılan ve ötekine -ki bunun içine medrese Selefîliği, bir anlamda Suudî Selefîliği de dahildir- hayat hakkı tanımamayı dinî bir gereklilik sayan cihatçı Selefîlik de kendisini Ehl-i Sünnet sayabilmektedir. Bunun sebebi Ehl-i Sünnet anlayışının tam bir tanımının yapılmamış olmasındandır. Biz bu prensipler çerçevesinde modern selefci anlayışların ikiye ayrılması gerektiğini düşünüyoruz. Bir Selefîlik var ki tanımında bu üç prensibin üçünü de görmek mümkündür. Fakat öyle Selefî anlayışlar var ki bunlar Selef-i Sâlihînden işine geldiklerini alır diğerlerine dil uzatırlar. Bu ümmetin salih selefi olan İmam Ebû Hanife dil uzattıklarından sadece birisidir. Bunlarda müsamahadan eser yoktur. Teheccüd kılan bir Müslüman hatta çocuklar ve yaşlılar bile bunlardan kendini emniyette hissedemez. Aynı zamanda bunların akıl ve te'vil karşıtlığındaki aşırılıkları kendilerini teşbih ve tecsim düşüncesine yaklaştırmıştır. Yani ne cemaatçilik prensibi, ne müsamaha prensibi, ne de denge prensibi bulunmamasına rağmen kendilerini Ehl-i Sünnet görebilmektedirler. Bütün bunların yanında, bu nevi önemli kavramsal materyallerin korunması bu bağlamda bunların tam tanımlarının yapılması denemelerine büyük ihtiyaç bulunduğu kendisini hissettirmektedir.

Ehl-i Sünnet'e Göre İman Esaslarının Sayısı ve Tespiti

Ehl-i Sünnet'te imanın temel esaslarının hususunda -Hz. Peygamberin hadisinden hareketle- altı olarak kabulunun yaygın olduğunu ifade edelim. Sahih-i Müslim'in iman babında, Abdullah b. Ömer'in Babası Ömer b. el-Hattâb'tan

rivayet ettiği Cibrîl hadisinde ikinci soru iman nedir? şeklinde olduğunu biliyoruz. Orada Efendimiz Cebrâîl'e (as.) şu cevabı veriyordu: *İman; Allah'a, Allah'ın Meleklerine, kitaplarına, Peygamberlerine ve âhiret gününe inanman, bir de kadere; hayrına şerrine inanmandır.* Bunlardan ilki ve sonuncusu *ilahiyat* olarak karşılanıyor. Meleklere, kitaplara ve peygamberlere iman ise *nübüvvet* kavramıyla karşılanıyor. Diğeri ise ahiret ve *meâd*dir.

Kader, İslâm düşüncesinde iki anlamda yerini almıştır. Birinci anlamıyla kader daha çok Kur'an'ın bir kavramıdır. Allah'ın ilmi, kudreti ve irâdesi ile kurduğu kainat nizamının tâbi olduğu genel kanunlar ve sebeblerin birbirine ve neticelerine bağlanması anlamındadır.[61] Vücut bulmak ve varlığını devam ettirmek şanından olan her şeyin bir düzen ve ölçüyle yaratılmış olması ve devam etmesidir. Cenab-ı Hak, *Biz şüphesiz her şeyi bir ölçüyle (kaderle) yaratmışızdır*, buyurmaktadır. Buna böyle iman etmek gerekir. Fakat ne kudreti tamamen insana veren, kaderi kökten inkar eden ve insanı kader hakimi gören Kaderiye ve Mu'tezile, ne de insanın kudretini inkar eden, kaderi alın yazısı kıskacı olarak gören ve insanı kader mahkumu gören Cebriye'nin kader anlayışı iman esası olamaz. Kaderîler, şeriatı ve nübüvveti kabul ve aklı takdis ederlerken kaderi yadsırlar; Cebrîler ise kaderi kutsar şeriatı ise ihmal ederler. Kaderîler, kaderi inkar etmeyi *adalet prensibi* olarak ele almışlardır. Bu insanın özgürlüğünü yok edeceği için adl-i ilahiye terstir, derler. Ehl-i Sünnet'te kaderin iman esasları arasında sayılır olması, şeriatı kadere kurban eden Cebrîye ile kaderi adalete kurban eden Mu'tezile'ye bir nevi tepkidir. Eş'arîliğin kaderi ve dolayısıyla kudreti ilahiyyeyi merkeze almasının sebebi kaderi, dolayısıyla bu anlamda kudreti inkar eden kaderî Mu'tezile'yi reddetmek saikidir.

Özet olarak diğer üç esasın öğretimi yaygın hale gelmiştir. İlahiyat, nübüvvet ve ahiret. Elbetteki bunları da bire indirmek mümkündür. Zira Allah'a iman olmadan nübüvvet ve ahirete imanın hiçbir anlamı kalmaz. Allah varsa ahiretten bahsedilebilir, Allah varsa nübüvvetten söz edilebilir. Dolayısıyla esasların esası ve *aslu'l-usûl* Allah'a imandır.

Mu'tezile ve Şia'da bu beş esas olarak ele alınır. İlerde geleceği üzere Mu'tezile'nin beş esası; tevhid, adalet, el-menzile beyne'l-menzileteyn, vaad-vaîd ve

---

61. Atay, *a.g.e.*, s. 218.

emr bi'l-ma'rûf ve nehy ani'l-münker şeklindedir. Şia'da ise Tevhid, adalet, nübüvvet, imâmet, meâd şeklindedir. Ehl-i Sünnet'te Allah'ın gücüne ve kudretine halel getirmeyen ve O'nun acziyetini gerektirmeyen bir adalet anlayışı söz konusudur. Bu nedenle adalet prensibinden ziyade kudret-i ilahiye (kader) vurgu yapılır. Eş'ârîliğin Ehl-i Sünnet'in imajına hakimliği ve Mu'tezile karşısında takındığı aşırı reaksiyoner tutum onu, kaderi, alın yazısı olarak gören cebrî bir anlayışa yaklaştırmıştır. Maturîdiliğin kısık ama haklı sesi geri planda kalmıştır. Hanefî gelenek ve sonrasında bu gelenekte ortaya çıkan Mâturîdîlik imanı amelden ayrı gördükleri için iman esasları içerisine amelî prensip koymamışlardır. Oysa Mu'tezile ve büyük oranda prensiplerini Mu'tezile'den transfer eden Şia da iman esasları içerisine, emr-i bil maruf gibi imâmet gibi amelî prensipler yerleştirmişlerdir. Bu onların ameli imandan gören daha doğrusu siyasî olarak eyleme geçmeyi imanî gereklilik gören anlayışlarından ötürüdür.

İman esaslarının tespitine gelince bununla her hususun hatta Kur'an'ı Kerim'de mevcut olsa bile hemen iman esası olarak algılanamayacağını ve iman esaslarının tespiti için bir takım kriterlerin bulunduğunu belirtmek istiyoruz.

İnsanoğlu ancak gönlünü bağladığı ve uğrunda gece gündüz çalıştığı bir şeyi başarabilir. İnanç ve o inancın el verdiği güzel işleri kastediyorum. Kur'an'ın ifadesiyle bu iman ve salih amel demektir. İmandaki gayretin ve dünya ve ahirette işe yarar özverinin adı içtihattır. İçtihat, problemi zihin dünyasında çözmek demektir. Salih ameldeki gayretin adı ise İslâm literatüründe cihattır. İçtihat cihattan, müçtehit mücahitten, inanç ise işten önce gelmektedir.

Bir defa herhangi bir nassın, lafzı sabit manası sarih olmadığı takdirde ne farzlar ve haramlar ortaya konabilir ne de iman esasları belirlenebilir. Tevatür yolla veya o derceye yakın bir yolla bize aktarılan nasların sübutları kesindir. Kur'an ayetleri ve mütevatir ve meşhur sünnetler böyledir. İşte bunların üzerinde çalışan akıl yakîn'i ve kesinliği yakalar ve sübutu açısından asla şüpheye düşmez. Lafzı sabit olan bir çok nassın manası sarih olmayabilir. Manaya delaletinin de açık ve kesin olması gerekir. Mehdi ve mesihle ilgili rivayetler hakkında M. S. R. el-Bûtî söylediği şu sözü ele alabiliriz: *Bu konudaki hadislerin sarihi sahih değil sahihi sarih değildir.* Bunun anlamı bu konularla ilgili hadislere dayanarak inanç esası belirleyemeyeceğimiz gibi buna dayanarak tekfire de kalkışamayız.

Bir inancın kabul görmesi her şeyden önce insanın fıtratına daha özel anlamda ise aklı-ı selime ters düşmemesiyle mümkün olur. Özgürce içtihat edemeyen, çıkarımlar yapıp akıl yürütemeyen, güvenilir doğru bir inanca ulaşamaz. Sağlam inanca sahip olamayan toplumlar ise geri kalmaya ve yönetilmeye mahkûm olurlar. İçtihadın temel iki öğesi bulunmaktadır: Allah tarafından gelen kesin referanslar ve bu referanslar üzerinde aklın performans göstermesidir. Bu ikisinden hangisi iptal edilirse edilsin bütün alanda gerileme ve çöküş başlayacaktır.

Öyleyse problem, inançsızlık değil -bu zaten mümkün de değil- belki sağlam ve güvenilir bir inanca sahip olamamaktır. Peki, güvenilir, kurtarıcı, faydalı ve dengeli bir inancın yolu nedir? Gazzâlî'nin deyimiyle itikatta iktisat nedir? **İçtihat**. İçtihat olmadan, faydalı zararlıdan, adalet zulümden, güzel çirkinden, iyi kötüden, hurafe bilgiden ve doğru yanlıştan ayırt edilemez. Herkes inanmaktadır ama herkes cennete girmeyecektir. Bütün bunların iksiri genel anlamda hayrı şerden ayırt edecek olan içtihat gayretidir. Akıl bu gayret için var kılınmış, diğer imkân ve kabiliyetlerimiz ise **cihat** için verilmiştir. İslâm filozoflarının deyimiyle teorik ve pratik akıl çalıştırılarak imanda ve amelde kalite ve Allah'ın rızası elde edilecektir. Kul yaptığını en güzeliyle yaparsa Allah onu sever. Allah sevdiği güzel kullarını dinde derin anlayış ve ince kavrayış sahibi kılar.

Öyleyse sahih itikadın yolu vahiy üzerinde aklı çalıştırmaktan geçmektedir. Vahiy harita, akılsa pusula gibidir. Harita da pusula da Yüce Allah'ın iki büyük vergisidir. Vahiy insanlığın evrensel, zaman ve mekan üstü tecrübesine yaslanmak; akıl ise lokal ve yerel detayları evrensel tecrübeyle birleştirmektir. Özümüzü verip gönlümüzü bağladığımız şeyler dünyada ve ahirette bizi kurtuluşa götürmelidir. Aksi takdirde en büyük hüsran bu olacaktır.

Kur'an açısından insanı kurtuluşa götürecek olan inançları nasıl belirlenecektir? Öncelikle Kuran'ın iman edilmesini emrettiği şeyler iman esasıdır. Nisa ve Teğabun Sûre'lerinde, *Allah'a peygamberlerine ve onlara indirdiği kitaplara nura inanılması* emredilmektedir.[62]

---

62. Nisa, 36; Teğâbun, 8.

İkincisi iman edilmesi övülen şeyler iman esasıdır. *İyi insan, Allah'a, ahiret gününe, meleklere, kitaplara ve peygamberlere inanan kimsedir.*[63]

Üçüncüsü iman edilmemesi yerilen şeyler iman esasıdır. Allah'a ve peygambere ve onlara indirilen kitaba inansalardı, kötüleri dost edinmezlerdi. *Allah'a ve ayetlerine inanmayanlar yalan iftira uydururlar.*[64]

Dördüncüsü inkâr edilmesi cezalandırmayı gerektiren şeyler de iman esasıdır. *Allah'ı, melekleri, peygamberleri ve Ahiret gününü inkâr eden derin bir sapıklıkla sapıtmıştır.*[65]

Kur'an kadar sağlam rivayet edilip, tevatüren tespit edilemeyen tek rivayetli hadisler inanç esası ortaya koyamazlar. Bugün birçok Müslüman tek rivayetli hadislerin peşine düşerek Messianizm, Apokalipsizm, Kabbalizm gibi nice hurafeleri iman esası gibi algılamaya çalışmaktadır. Bu gibi şeyler Müslümanların bir birini sapıklıkla ve küfürle itham etmesine sebep olmuştur. Aralarına ayrılık sokmuş, kin ve düşmanlık tohumlarını yeşertmiştir.

Ey iman edenler; Allah'a, peygamberlerine ve peygamberlerine indirdiği kitaba ve daha önce indirdiği kitaba iman edin. Kim Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine ve ahiret gününe inanmazsa doğru yoldan büsbütün uzaklaşmış olur. [66]

Ehl-i Sünnet Ekseninde Temel Bir Takım Kelâm Konuları

İlâhî Sıfatlar

Ehl-i Sünnet genel anlamda bütün sıfatlar hususunda da orta yol arayışında olmuştur. İslâm düşüncesinde en çok tartışılan konulardan birisi olan sıfatlar konusunda farklı mezheplerden hiç biri, Allah'ın bir ve ezelî olduğunu (sıfât-ı zât); yer işgal eden bir vücudunun bulunmadığını (sıfât-ı selbiyye); yüce, ilk ve son olarak nitelendirilebileceğini (sıfât-ı izâfiyye) ve yaratması ve cezalandırması gibi fiilî sıfatları (sıfat-ı ef'al) bulunduğunu inkar etmemiştir. Ancak onlar *ger-*

63. Bakara, 177, 285.
64. Mâide, 81; Nahl, 105.
65. Nisa, 136.
66. Nisa, 136.

çek sabit sıfatlar veya *karar bildiren sıfatlar*, üzerinde ihtilaf etmişlerdir ki bunlar kudret, ilim, irâde, hayat, sem', basar ve kelâm sıfatlarıdır. Bunlar özellikle her birinin nesnelerinin geçici ve fâni şeyler olması ve gerçekten de bütün arızî alemin yaratılmış olmasından dolayı problematiktirler.[67]

İlahî sıfatlar temelde ikiye ayrılmışlardır denebilir. Ya herhangi bir mana, Yüce Zat'tan selbedilip olumsuzlanmaktadır, zatî, selbî, izâfî sıfatlar gibi isimlerle anılmıştır; ya da herhangi bir mananın Zat-ı Müteâl'de sabit olduğu ve bir mananın kendisiyle kaim olduğu söylenmektedir ki bunlara da subûtî sıfatlar denmektedir. Kısaca celâli ve selbî sıfatlar ve ikramî ve subutî sıfatlar olmak üzere temel iki kısma ayrılmışlardır.[68] İlerde geleceği üzre bu sıfatların bir kısmı tenfize ve uygulamaya aittir ki bunlara da fiilî sıfatlar denilmiştir.

Sıfatlardan bazıları hem lafzan hem de manen olumsuzlamayı içermektedir. *Muhalefe li'l-havâdis* (yaratıklara benzememe) böyledir. Bazıları lafzen olumlu fakat manen olumsuz bir anlam içermektedir. Kıdem, bekâ, vahdaniyet, kıyam bi nefsih (kendi özüyle varolma) bunlardandır. Diğer üçüncü kısım ise ilim, irâde, kudret gibi hem lafzen hem de manen olumludur.[69]

Aslında her tenzîh ameliyesinde bir şekilde Allah'ı tahdîd ve takyîd bulunur. Tenzîhi değil teşbîhi ön plana alan anlayışta da Hakk'ı bir kayıt ile bağlama ve bir hadle sınırlandırma kaçınılmazdır. Fusûs'ta ki bir şiirde İbn Arabî şöyle diyor:

Tenzîh edersen O'nu takyîd etmiş olursun,
Teşbîh edersen onu tahdîd etmiş olursun.[70]

Teşbîh ve tenzîh hareketinde sadece yön farkı bulunmaktadır. Biri, Zât-ı sübhânî için uygun olmadığını düşündüğü anlamları dışarda bırakma işlemiyle uğraşırken, müşebbih ise özellikle naslarda geçiyor olması hasebiyle dışarda olmasını uygun görmediklerini tanımın içerisine almaya çalışmaktadır. Bu neden-

---

67. Ormsby, Eric Lee, *İslam Düşüncesinde İlahî Adalet Sorunu (Teodise)*, çev. Metin Özdemir, Kitabiyat, Ankara 2001, s. 151,152.
68. Beyâzî, *İşârâtu'l-Merâm*, s. 107.
69. Medkur, İ, *fi'l Felsefeti'l-İslamiyye Menhecun ve Tatbîguh*, c. I, s. 39.
70. İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, çev. Nuri Gencosman, MEB. yay., İstanbul 1992, s. 53,54.

le Ehl-i Sünnet alimlerinin ekserisinin *ara yol* çabaları çok yüce bir gayret ve âlî bir himmet olarak takdir edilmelidir. Zira bir ayetin hem de belirli bir kısmında hem teşbîh hem de tenzîhi görmek mümkündür. Buna en güzel misal, Şûrâ suresinin onbirinci ayeti verilmektedir. ...*O'nun benzeri gibi birşey yoktur. O, işiten, görendir.* "Benzeri hiçbir şey yoktur," kısmı tenzîhi ön plana çıkarırken, "işiten ve gören," olduğunu ifade eden kısmı ise bir nevi teşbîhe yol açmaktadır. Aslında tenzih olunan ve bize ***ğayb olan*** bir yön olduğu gibi teşbih olunan *şahit* olduğumuz veya olma imkanının lutfedildiği bir yön de söz konusudur. Bazı mutasavvıflar, "kenz-i mahfî"nin mütaâraf olmayı sevdiği yönü teşbihe tekabül eder ve ***şâhit*** olma imkanı verilen alandır. Mütaâraf olmayı sevmediği yönü bize *ğaib* olan bir yöndür, denilebilir.

Allah'ın zâtına taalluk eden sıfatların tezahürlerinin yaratılmış şeylerde vuku bulması, zât-sıfat ilişkisini gündeme getirmektedir. Özellikle de sıfatla bu sıfatın tezahürlerinin aynı kabul edilmesinden, sıfatların hâdis mi kadîm mi, olduğu meselesi ortaya çıkmaktadır. Allah'ın zatının kadîm olduğundan hiç kimse şüphe etmediği gibi hiç kimse âleme de kadim-i zatî ile kadim dememektedir. Özellikle Allah'ın âlemde iş gören sıfatlarının hangi tarafa ait olduğu yada hangi sıfatın hangi tarafa ait olduğu hususunda ihtilaf edilmiştir. Allah'ın sıfatlarını kadim kabul etme, kadimlerin sayısının artmasına, hâdis kabul etme ise, Allah'ın kadimliğine zarar verme ihtimalinin söz konusu olmasına sebep olacaktır. Birbirine karşı duran fırkaların endişeleri bu nevi İslamî ve haklı endişelerdir.

Aslında bu meselelerin temeli, Allah'ın sıfatlarının zâtının *aynı* veya *gayrı* olarak kabul edilmesine ve sıfatların tecellilerinin sıfatla özdeşleştirilmesine dayanmaktadır. Allah'ın zâtıyla sıfâtının aynı kabul edilmesi durumunda onun zâtının mürekkep (birden fazla parçalardan oluşan) bir varlık olması, zâtının sıfâttan ayrı kabul edilmesi durumunda da kadimlerin sayısının artması (teaddüd-ü kudemâ) ihtimali ortaya çıkmaktadır. Sıfatlarla bu sıfatların tecellilerinin eşit tutulması ise sıfatların ezelî olmasından dolayı bu sıfatların tecellilerinin de ezelî olmasını gündeme getirmektedir.

Kelâm alimlerinin çoğunun, Allah'ın zâtî veya nefsî sıfatları üzerinde ittifak ettiklerini, ancak subutî veya meanî sıfatlar üzerinde değişik görüşler ileri sürmüş olduklarını daha önce söyledik. Bu görüşleri kısaca şöyle özetleyebiliriz. Sı-

fatlar konusunun anlaşılması çok zor ve çetin olduğu için Mu'tezile ve Felâsife sıfatları kabul etmeme;[71] Kerrâmiye sıfatların (bir açıdan) kadîm olduğunu kabul etmeme, Eş'ârîler ise sıfatların "zâtın aynı olduğunu da gayrı olduğunu da" kabul etmeme kanaatine ulaşmışlardır.

Başka bir ifade ile Hukema'ya nispet edilen görüşe göre, sıfatlar yüce Zât'ın aynıdır ve her biri de diğerinin aynıdır. İkinci temel görüşe göre onlar yüce Zâta ziyade olan, O'ndan asla ayrılmayan, O'nun kıdemiyle kadim olan bir takım manalardır. Bu da daha çok kelamcılara aittir. Üçüncü bir görüşe göre ise bunlar Zât'a ziyade manalardır fakat hadistirler. Bu görüş de Kerramiye'ye nispet edilmiştir.[72]

İslam filozoflarının en büyüğü İbn Sînâ, *er-Risâletu'l-Arşiyye*[73] *adlı esrinde, Allah'ın zorunlu varlık olduğunu, her yönden bir olduğunu, hiçbir sıfatının zatına zait olmadığını, övgü ve kemal sıfatlarına sahip olduğunu, âlim, kadir, hay, mürid, mütekellim, semi', basîr gibi güzel sıfatlara sahip bulunduğunu ifade eder. Fakat O'nun sıfatlarının olumlu, olumsuz ve bu ikisinin bileşimi şeklinde olduğunu da bilmek gerekir. O'nun sıfatları bu haliyle birliğini bozmazlar ve varlığının zorunluluğuyla asla çelişmezler, der.*

Olumsuz sıfatları, vucûb, kıdem, vahdaniyet gibi sıfatlar olup zatına yakışmayan bir takım olumsuz anlamları nefyetmek için söylenen sıfatlardır. Örneğin kıdem sıfatı yokluğun, sebebliliğin ve kendinden önceki evveliyetin olumsuzlanması demektir. Vahdaniyet çokluğun ve bölünmenin reddini ifade eder. Vucûb ise her şeye sebeb oluşunu ve kendisinin sebebsizliğini ifade eder. Bunlar zata her hangi bir aktivite ilave etmedikleri gibi sırf tenzih için olumsuz anlamları O'ndan uzaklaştırırlar.

İrade, kudret ve yaratmayla ilgili sıfatlar ilim sıfatında birleşirler. Bir insan yazı yazarken bilgi, irâde ve kudret (beceri) özellikleri beraber devreye girerek eseri (yazı) meydana getirirler. Burada bilen, (Allah) bilinen (kendisi ve dolayısıyla her şey) ve bilgi aynı şey kabul edilir. İşte filozofların sıfatları inkar ettiği meselesi buradan çık-

---

71. Bu mesele Mu'tezile tarafından tenzîh meselesi olarak ele alınmış fakat hasımları bu meseleyi ta'tîl olarak değerlendirmişlerdir.
72. Tabatabaî, *Nihayetu'l-Hikme*, Müessetu'n-Neşrî'l-İslâmî, Qum 1417, s. 284,285.
73. İbn Sînâ, *R. Arşiyye*, (*İbn Sînâ Risaleler* içerisinde) çev. Alpaslan Açıkgenç ve M. Hayri Kırbaşoğlu, Kitabiyat, Ankara 2004, s. 51-56.

maktadır. Onların kendileri sıfatları inkar etmedikleri gibi bunlara inanmak gerektiğini de ifade ederler. Fakat sem', basar, irâde, kudret, kelam ve tekvin sıfatlarını ilim sıfatıyla açıklayıp da bilgi ve bilineni de bilenle aynılaştırınca sıfatları boşa çıkardıkları, dolayısıyla inkar ettikleri düşünülmüştür ki Mu'tezile'nin görüşü de buna benzemektedir. Bu anlayışta bütün sıfatlar ilim sıfatıyla açıklanmaya çalışılıyor ve ilim sıfatı da Zât-ı İlâhî ile aynîleştiriliyor.

İmam Gazalî diyor ki: Felâsife ve Mu'tezile'ye göre hayat, ilim, kudret, irâde, sem', basar, ve kelam bu yedi sıfat ilim sıfatına irca edilir ve ilim sıfatı da Zât'a indirgenir. Zira onlara göre işitmek, O'nun seslere ilişkin bilgisi; görmek renklere ve şekillere yönelik bilgisi demektir. Mu'tezile'ye göre kelam, O'nun fiiline indirgenir. O kelamını cemadattan herhangi bir cisimde yaratır. Felâsife'ye göre ise, nebînin zatında yaratılan bir işitmeye indirgenir ve böylece peygamber, dışta herhangi bir varlık olmaksızın, uyuyanın işitmesi gibi, manzum bir kelam olarak onu işitir. Bu, kendisinde herhangi bir beşerî fiil ve onların seslerinin meydana gelmemesi anlamında Allah'a izafe edilir. Onlara göre hayat kendini bilmesidir, öz-bilinçtir. Zira kendinin bilincinde olan her şeye diri denir, benlik bilinci olmayana ise hayy denmez. Geriye irâde ve kudret kalmaktadır. Onların katında irâdenin anlamı O'nun hayır yönünü ve nizamını bilmesi ve bildiği şekilde meydana gelmesidir. O'nun bir şeyi bilmesi o şeyin var olması demektir ve O, bir şeyin en iyi yönünü bilince o şey hemen meydana gelir, herhangi bir kerahet söz konusu değildir ve O bundan razıdır. Razı olan bazen mürid olarak adlandırılır. Sanki irâde herhangi bir kerahet olmaksızın bilmek demektir. Kudrete gelince diyor İmam Gazalî, onun manası dilediğinde yapıp dilediğinde yapmaması demektir ki O'nun fiili kendince malumdur. O'nun meşiet ve dilemesi bir şeydeki hayır vechini bilmesine döner. Bunun anlamı ise, varlığında hayır olduğunu bildiği şey vücut bulur, var olmamasının daha iyi olduğunu bildiği şey ise var kılınmaz. Böylece hayır nizamının varlığı sadece onu bilmesine muhtaçtır. Var olmaması gerekenin var kılınmaması ise sadece onda hayrın bulunmadığına yönelik bilginin olmamasına dayanır. Demek ki makul bir nizam, mevcut nizamın varlığının sebebidir. Mevcut nizam ise makul nizama tâbidir. Onlar zannettiler ki diyor İmam Gazalî, bizlerin bilgisi bilineni gerçekleştirmek için kudrete muhtaçtır, zira fiillerimiz ancak organlarla gerçekleşmektedir. Organların sağlık ve kuvvetle nitelenmesi gerekmektedir. Oysa Allah Teâlâ organla iş yapmaz, böylece O'nun bilgisi bildiğinin meydana gelmesinde yeterlidir ki böylece kudret ilme dönmüş olmaktadır.

Sonra zannettiler ki diyor Gazalî, ilmi de aynı şekilde kendi Zât'ına döner. Çünkü O özünü özüyle bilmektedir ki böylece ilim, âlim ve *malûm* tek şey olmuş olur. O başkasını da (başkasından değil) Zât'ından bilir. Çünkü O her var kılınanın prensibinin kendi Zât'ı olduğunu bilir. Diğer mevcudatın tebiyyet yoluyla ve bir sonuç olarak kendi Zât'ından olduğunu bilir ve bu O'nun Zât'ında her hangi bir çokluğa neden olmaz. Çünkü bir muhasebecinin bilgisi bir ve aynı bilgidir ve bununla sonsuz toplama, çıkarma ve bölmeler yapabilir ve bu onun bilgisinde her hangi bir çokluğu gerektirmez.[74]

İşte İmam Gazalî'nin de ifade ettiği gibi, Allah'ın (cc.) diri olması demek, kendisini olduğu gibi *bilmesi*, kendisini kendinde bilmesi ve (bir bilinç hali gibi) kendinde olması; mürîd olması, varlıkların düzenini ve mükemmelliklerini özü gereği *bilmekten* doğan her bir fiil demek olduğu, O'ndan meydana gelen fiilin kendisinin bilgisine uygunluğu ve bu iylik düzenini bilmesi; kadir olması, fiilinin kendi irâde ve *bilgisine* uygunluğunu sağlaması; işiten olması, işitilenleri *bilmesi*; gören olması, görülenleri *bilmesi*, demektir. Hatta bu bilgi, varlıkların iç yüzüne yönelik olursa *habîr*, dış yüzüne yönelikse *şehîd*, varlığın sayısını bilmek anlamında *muhsî*, varlıkların incelikleriyle alakalı olursa *latîf* isminden bahsedilir.

O'nun konuşmasının ve kelamının manası ise, ilimlerin O'ndan, etkin akıl (*akl-ı fa'âl*) veya yakın melek (*melek-i mukarreb*) denilen nakşedici kalem vasıtasıyla peygamberin kalp levhasına akıtılıp yazılmasından ve nakşedilmesinden ibarettir.

Kısaca Allah zorunlu varlıktır, birdir, O'nun çeşitli fiilleri gerektiren zatına ilave sıfatları yoktur. O'nun fiilleri ilimden ve kendisine yönelik bilgisinden ibaret olan zatının mükemmelliğinin eserleridir.[75] Felâsifeyi anlamak için onların ilahi varlık hakkında merkeze aldıkları "hayr-ı mahz" ve "cevvâd-ı tâm" kavramlarına yoğunlaşmak gerekir.

Ehl-i Sünnet'in Allah'a izafe ettiği subûtî sıfatları Mu'tezile iki gruba ayırmıştır: Birincisi sîga bakımından da sıfat olan *hayy, alîm, kâdir* gibi müştak/türe-

74. Gazalî, *el-Maksadu'l-Esnâ fi Şerhi Esmâillahi'l-Hüsnâ*, takdim Mahmud Nevâvî Mektebetu'l-Külliyyati'l-Ezheriyye, Kahire tarihsiz, s. 117,118.

75. İbn Sînâ, *R. Arşiyye*, s. 59,60.

tilmiş isimlerdir. Mu'tezile bu sıfatları Allah'a izafe eder. Bunlara *sıfât-ı ma'neviyye* denilmiştir. Bunun anlamı, "anlamsal nitelikler" olup burada bu anlamı taşıyan zat merkezdedir. İkinci grup sıfât-ı ma'neviyyenin köklerini teşkil eden hayat, ilim, kudret gibi masdar formundaki kelimelerdir. Bunlara da *sıfât-ı meânî* denilmiştir ve onlar bu tür sıfatları Allah'a izafe etmezler.[76] Zira bu terimin manası, "anlam nitelikleri" olup burada bu anlam merkezdedir ve zat ön plana çıkmamaktadır. Anlam ifade eden sıfatı merkeze almak sıfatlar sayısınca kadim varlığı gündeme getirebilir. Anlamı taşıyan zatı merkeze almak mahzurlu görülmemiştir. Buna göre Mu'tezile *Allah alîmdir*, hükmünü kabul ettiği halde *Allah ilim sahibidir*, hükmünü benimsemez ve sebebini şöyle açıklarlar: Allah için alîmdir, derken O'nun zât ve sıfatını aynı anda tasavvur ederiz yani bu ifadede sıfat zâttan ayrı düşmez ve tevhid esası zedelenmez. Halbuki ilim sahibidir, dediğimiz takdirde O'nun zâtından başka ilim diye müstakil bir mana tasavvur etmiş oluruz. Allah'ın sıfatı olarak kabul edeceğimiz bu mana da zâtı gibi kadim olacaktır. Bu durumda Allah'ın zâtından başka daha değişik bir ifade ile zâtı üzerine zâid kadim manaların varlığını ıspat etmiş oluruz ki bu *taaddüd-i kudema* demektir, en azından o yola revandır ve tevhîd esası için mahzurludur.

Ancak Ehl-i Sünnet tarafından subûtî sıfatlardan sayılan kelam sıfatı, irâde sıfatı ve diğer fi'lî sıfatlar Mu'tezile'ye göre hadis oldukları ve bu sebeble Allah'ın zâtı ile kaim bulunmadıkları için böyle bir mahzur taşımazlar.[77] Allah'ın kelam sıfatı vardır da dense, Allah mütekellimdir de dense bir sakınca doğurmaz, çünkü Allah bunları yaratmaktadır ve diğer fiilî sıfatları gibi sonradandır.

Bu konu isim ve müsemmâ bahsinde de sıfat konusunun bir dalı olarak işlenmektedir. Mâturîdîler isim ve müsemmânın aynı olduğunu dolayısıyla O'nun isimlerinin ve bu isimlerin anlamı olan sıfatların da kendisi gibi kadim olduğunu, bu hususta subûtî sıfat ve fiilî sıfat (tekvîn) ayrımı yapmanın uygun olmadığını düşünürler. Mâturîdîlere göre subûtî bir sıfat olan irâde ve kelam sıfatı, ezelî ve kadim olduğu gibi hâlık, râzık, mümît, muyî gibi sıfatların bütününü

76. Bu kavramlar için bkz. Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, (sıfat maddesi), İSAM, İstanbul 2010, s. 278-280. Bu hususla alakalı olarak bkz. Ali Arslan Aydın, *İslam İnançları*, s. 292-298.

77. Bkz. Topaloğlu, *Mâturîdîye Akaidi*, (dipnot) s. 71,72

teşkil eden tekvin sıfatı da ezelîdir. İşte Eş'ârîlerin Mâturîdîlerden farkı da burada ortaya çıkmaktadır.

Eş'ârîlere göre tekvîn sıfatı hadistir, hâlık râzık gibi sıfatlar onun zâtına zâid subûtî sıfatlardan değildir. Bu nedenle onlar subûtî sıfatları yedi olarak sayarlar. Mâturîdîlerde bu sekiz adettir. Eş'ârîler sıfatları üçe ayırmak suretiyle ve *şey, zât* ve *vücut* isimleri müsemmanın aynıdır, *hâlık, râzık* ve genel anlamda *tekvîn* gibi fiilî sıfatlar müsemmanın gayrıdır fakat onların aslı kudret sıfatına raci olup kadimdir. Subûtî sıfatlar dediğimiz *alîm, kâdir, semî'* gibi isimler ise zâtın ne aynıdır ne de gayrıdır, demişlerdir.[78] Çünkü onlara göre kudret sıfatı, ilim ve irâdesine göre mümkinatı icad ve idam eden ezelî, subûtî ve vucûdî kemal sıfatı olup iki tür taalluku vardır:

Birinci taalluku *sâlûhî kadîm* adı da verilen, mümkinatın fâilden sudûr etmesini sahih ve salih kılan *ezelî* bir ilişmedir. Bu taalluk *imkanî* bir taalluktur yani olacağı olmaya hazırlar ve elverişli kılar. Kendisiyle fiil veya terk sıhhat bulan ezelî bir taalluktur. Diğer hadis olan taalluk ise *taalluk-i lâyezâlî, taalluk-u icadî*, diğer bir ifadeyle *taalluk-u ebedî* denilen, ezelî irâdenin tercihine göre herhangi bir mümkini icad ve i'dam eden var ve yok etmede esas olan taalluktur.[79] Kudretin kendisiyle icad etmek şeklinde tesirde bulunduğu ebedî bir taalluktur. Bu da taalluk-u icadî olup olmaya elverişli ve olurlu hale getirilen şeyi bilfiil var ve yok kılan bir ilişmedir. Böylece hadis bir ilişmeyle var kılınan alem zaten hadis olacaktır.

Kerrâmîlere göre de tekvin gibi, kavl gibi sıfatlar ilahî Zâtta hadis olup kudret sıfatına dayanmaktadırlar. (İrade sıfatı da hadis olup meşiet sıfatına taalluk etmektedir.) Tekvin sıfatıyla alakalı olarak örneğin rızık verme olayında *râzıkıyyet/rızık vericilik* kadimdir. Bunun tefsiri ise *rızık verme gücü*dür ve bu güç kadimdir. Fakat rızık vermesi, kendi Zâtında ilgili irâdenin hadis olması ve buna yönelik *kun*/ol emri ilahisinin ortaya çıkmasından ibarettir ve bu kendi nefsinde *hadis* olur. Bu kadim değildir fakat yaratılmamıştır da. Fakat bilfiil rızkın kendisi ve rızık verilenler muhdestirler ve belirli bir zamanda, belirli bir mekanda, belirli bir şekilde yaratılırlar.

---

78. Sabûnî, *Bidâye*, s. 28.

79. Harputî, *Tenkîhu'l-Kelâm*, s. 179; Aydın, Ali Arslan, *İslam İnançları*, s. 308,309.

Kelamı için de aynı şeyleri söylerler. Onun kelâmı kavil/söz ortaya koyma gücüdür, bu kadimdir. Kavli ise kendisinde hadistir. Kavli Kur'an'dır ve Kur'an, İlahî Zât'ta yani ümmü'l-kitapta, levh-i mahfuzda vs. var olur. Burada var oluşun zaman ve mekanı yoktur. Bu nedenle onlar bu ortamdaki var oluşa kadim demedikleri gibi mahluk da dememişler; ayrı üçüncü bir kategori olarak *hâdis* demişlerdir. Onlara göre Kur'an yaratılmamıştır fakat *hâdis*tir. İlâhî Zât'ta hadis olan Kur'an'ın kökü *kavil ortaya koyma gücüne* dayanmaktadır.

Onun *meşieti* irâde etme gücüdür, kadimdir. Meşiet şeyleştirmeye yönelik genel bir irâdedir ve burada var kılma ve yok etmeyle alakalı ikisinden birini tercih gibi bir git-gel yoktur. Fakat varlıkla yokluk arasından, yapma ve terk arasından birini bilfiil tercih ve ihtiyar ihtiva eden *irâde* ise hadistir ve zatında ortaya çıkmaktadır.[80]

Maturîdîler ise bir sıfatın biri kadim diğeri hadis iki taallukundan değil, ezelî olan iki ayrı sıfattan -kudret ve tekvin sıfatlarını kastediyorum- ayrı ayrı iki kadim nitelikten bahsetmektedirler. Kudret sıfatı ve onun mümkinata olan taalluku ezelî ve salûhî olup, Allah'ın mümkün olan bir şeyi var kılıp kılmaması ya da idam edip etmemesi ezelde onunla sahih ve elverişli olur. Tekvin sıfatı ise Zat-ı İlâhî ile kaim ve bilfiil yaratmak şanından olan ezelî ve vucudî bir sıfattır. Burada tekvin, mükevvinle mükevven arasında, yani yaratan ile yaratılan arasında *emr-i izafî* olan bir taalluk olmayıp, bir eserin vücut bulmasında müessir olan *mebde-i tekvîn* ve menşe-i tekvin'den ibarettir. İlim sıfatıyla malumat belirli ve belirgin hale gelir, kudret sıfatıyla var veya yok edilmeleri elverişli hale getirilir, irâde sıfatıyla idam ve icad tarafından biri tercih edilir, tekvin sıfatıyla ise ilimle bilinen, kudretle elverişli kılınan, irâdeyle belirlenen şey bilfiil tenfiz edilmek suretiyle yaratılmış olur.[81]

Mu'tezile'de *kelam* ve *irâde* sıfatı da fiilî sıfatlar kategorisindedir ve hâdistir. Mâtûrîdilerde ise kelâm ve irâde gibi subûtî sıfatlar da fiilî sıfatlar da hepsi kadîmdir. Mutezile, tekvin sıfatına ilaveten irâde ve kelam sıfatını da eklemek

---

80. Bendeniz, *Kerrâmiye'nin Kelâm/Kelime Teorisi İman Anlayışı ve Din Politikası*, adıyla ve *Bir Ehl-i Sünnet Okulu Kerrâmiye* altbaşlığıyla Viyana üniversitesinde doktora çalışması yapmaktayım. Sıfatlarla alaklı ipucu ihtiva eden bilgiler başta Bağdadî olmak üzere, Şehristânî, İsferâyînî, Bezdevî, Nesefî vs. bulunmaktadır.

81. Harputî, *a.g.e.*, s. 179; Aydın, *a.g.e.*, s. 310.

suretiyle irâde, kelam ve tekvinle ilgili isimlerin müsemmâdan ayrı olduklarını, dolayısıyla hâdis olduklarını düşünmüşlerdir, dedik. Çünkü bu üç sıfat Allah hakkında hem müspet hem de menfî olarak kullanılabilmişlerdir. Allah şuna rızık verdi, buna vermedi, şunu yarattı bunu yaratmadı, denebileceği gibi Allah şunu irâde etti bunu irâde etmedi veya "Allah Musa ile konuştu", "onlarla konuşmaz", gibi hem olumlu hem de olumsuz anlamda Allah'a söylenebilir. Bu da onların hâdis oldukların gösterir, demişlerdir. Fakat hiçbir şekilde Allah şunu bildi, bunu bilmedi veya Allah şuna kadirdir, buna kadir değildir, denilemez. Öyle ise bu tür isimler müsemmânın aynısıdır ve tevhîdi zedelemeyecek şekilde Allah'a nispet olunabilir. Ayrı ayrı manalar demek olan *meânî* şeklinde değil *ma'nevî* olarak Allah'a söylenmelerinde bir sakınca yoktur.

Allah'ın sıfatlarının müstakil bir varlığı yoktur. Böylece onların Allah'ı meydana getirecek parçalar olarak düşünülmesi anlamsızdır. Çünkü sıfatlar varlıklarını ancak mevsufla sürdürebilir ve zâttan ayrılmaları, intikal etmeleri ve başkasına hulûl etmelerinden bahsedilemez ve onsuz müstakil olarak varolamazlar. Kendileri bir varlığa muhtaç olan sıfatların Allah'ın zâtını oluşturan parçalar olması da düşünülemez. Çünkü bu sıfatlar zâtı meydana getirecek duruma haiz değillerdir. Buradaki sorun biraz sıfatlarla bu sıfatların tecellileri ya da etkilerinin aynîleştirilmesinden doğmaktadır.[82]

İmam Rabbânî'ye göre, Allah'ın zâtıyla kâim ve mevcut olan ilahî sıfatların iki yönü bulunmaktadır: Birincisi kendi kendilerine var olmaları, diğeri ise Allah Teâlâ'nın zâtıyla kaim olmalarıdır. Bu sıfatlar birinci yönleri itibarıyla bu alemle ilişkide olmuş ve mahlukatın mebde-i taayyünlerini teşkil etmişlerdir. Sıfatlar ikinci yönleri itibarıyla âlemden müstağni olup bu yönleriyle âleme ve âlemde bulunan şeylere karşı son derece ilgisiz ve onlardan münezzehtirler.[83] Zorunlu varlığın hariçte mevcut olan sekiz sıfatı, nitelik ve nicelikçe hiçbir şeye benzemeksizin zâtından ayrıdır ve bu ayrılık, nasılsız ve misilsiz olmak üzere, zihinde ve ilimde değil, hariçte sabittir ve zorunludur.[84] Aynı şekilde bu sekiz sıfa-

---

82. Bakır, Mehmed, "Allah'ın Fiilî Sıfatlarında Zaman Sorunu," *Kelâm Araştırmaları* 1: 2 (2003), ss. 93-108, s. 93-95.

83. İmam Rabbânî, *Mektubat, II.* cilt, 5. mektup.

84. Sanki İmam Rabbânî, özellikle Mâturîdî kalarak bir vahdet anlayışı geliştirmeye çalışmaktadır.

tın her biri de diğerinden ayrıdır. Bizim anlayış çerçevemize giren ayrılık-gayrılık onun mukaddes varlığının dışındadır. Allah Tealâ'nın zâtî kemalâtı, Hazreti Zât mertebesinde Hazreti Zât'ın kendisidir. Mesela, Hazreti Zât mertebesinde ilim sıfatı, o Zât'ın kendisidir; kudret sıfatı, irâde sıfatı ve diğer sıfatları da böyledir. Bir de bu mertebede Hazret-i Zât tamamıyla ilimdir, tamamıyla kudrettir. Yoksa Hazreti Zât'ın bir bölümü ilimdir bir bölümü kudrettir, denilemez. Zira o mertebede bölünme ve parçalanma düşünmek imkansızdır. Bütün bu kemâl sıfatları Hazreti Zât'tan çekip çıkartılmış, *ilim hazreti*nde onlara tafsilat arız olmuş ve aralarında Hazreti Zât kendi icmalî mutlak vahdaniyeti üzere olmakla beraber bir farklılaşma söz konusu olmuş ve her şeyin sabit bir aynı, ilm-i ilahide belirmiştir. Bu mertebede yukarıdaki tafsilatın içerisine girmeyen ve farklılaşmayan hiçbir şey kalmamıştır. Binlerce güzel ismin sahibi olmuştur. Her biri Allah'ın zâtının aynı olan bütün kemâlât ilim mertebesine inmiş, bu tafsilî kemâlât ikinci mertebede *zıllî*/gölgesel bir vücut kazanmış ve sıfatlar diye adlandırılmış olup asılları olan Hazreti Zât ile kaim olmuşlardır.[85]

Demek ki İsmet Garibullah'ın ve onun şerhinde Mahmut Efendi Hazretlerinin de dediği gibi Zat-ı Pak-i Sübhaniye'nin tamamı ilim, tamamı kudret, tamamı işitmek, tamamı görmek, tamamı kelam, tamamı irâde ve tamamı tekvindir. Bütün bu kemâlât Zât ve ehadiyet mertebesinde Zât-ı Pâk-i Sübhaniye'nin aynıdır. Bu mertebeden bir mertebe aşağıda zatın ne aynı nede gayrı olurlar.[86] Zat-ı Pak-i Sübhaniye mertebesinde O'nun aynı olan hayat sıfatı ile bir mertebe aşağıdaki, ne aynı ne de gayrı olan hayat sıfatı arasında çok uzun mesafeler vardır.[87]

Bu ikinci merhalede sayısız güzel isim ortaya çıkmaktadır. Mesela tekvin sıfatı bu merhalede binlerce tafsîle ve belirlenmeye sahip olur ve bu isim sonsuz şekilde tecelli eder. Cenab-ı Hak bir otu dahi yaratmasıyla bir isim alır. Denizleri yaratan, ayı yaratan, güneşi yaratan, insanı yaratan, melekleri yaratan veya insana rızkını veren, kullarına nimet veren gibi sonsuz kemâlât olarak belirir.

Mahmut Efendi Hazretleri bir kürsüyü yapanı düşünelim diyor ve çok basit fakat mükemmel açıklayıcı bir örnek veriyor. Onda kürsü yapma sanatı vardı ve

85. İmam Rabbânî, *Mektubat*, I. cildin 234. mektubu.
86. Garibullah, İsmet, *Risale-i Kudsiyye*, c. I, s. 132.
87. Garibullah, *a.g.e.*, c. I, s. 145.

kürsü yapıyordu, biz de ona kürsüyü yaptı deriz. O kişi ruhundaki kürsü yapma sanatıyla bunu gerçekleştirmektedir. Kürsünün malzemelerini aldı, zihnindeki surete uygun olarak tahtaları yonttu ve şekil verdi. O suret o adamın zihninden kopup, ayrılıp bu malzemelere sirayet etmemiştir belki o sanattan bir suret aksetmiştir. Zira o sanat o adamın ruhunda mahfuzdur. Eğer o sanat kürsüye geçmiş olsa bir daha başka kürsü yapma özelliği kalmazdı.

Cenab-ı Hakk bir çiçeği yaratırken o *çiçeği yaratıcı* isminin sureti o çiçeğe aksetmektedir. Allah Teâlâ *adem*den bir miktar alıyor, vücut sıfatından aksettiriyor. Çiçek yaratıcı ismi yerinden kopmuş olsaydı, Allah Teâlâ Hazretleri hâşâ bir daha çiçek yaratamazdı.

Şimdi bu çiçek Allah Teâlânın bir *zilli* ve bir gölgesi değil her hangi bir isminin zillidir. Dolayısıyla mahlûkât Allah'ın Zâtının değil O'nun sıfatlarının bir gölgesidir.[88] Alemlerin isim ve sıfatlara mazhar ve ayna oluşu, isimlerin ve sıfatların kendilerine değil, onların suretlerinedir.[89] Çünkü isimde, ismin sahibi gibi hiçbir ayna ile ihata olunamaz. Sıfatta mevsuf gibi hiçbir mazhar ile mukayyed olunamaz.[90]

İbn Arabî'ye göre ilâhi isimler nisbetler ve izafelerdir. Bunlar bir ayn'a, yani asl'a ve imam bir sıfata rucû eder. Çünkü bazı ehl-i nazarın zannettiği gibi, bu konuda birçok aynların vücûdunun kesreti doğru değildir. Sıfatlar şayet İlâhî Zât'a zâid aynlar olsaydı ancak bunlarla ilâh sayılır ve o zaman ulûhiyet onlar sebebiyle olurdu. Şu halde bu sıfatlar ilâhın aynı olmaktan hâlî değildir. İllet yani sebeb, rütbe itibariyle mâlûl, yani sebebliden öncedir. Bu yüzden ilâhın mâlûl olması sebebiyle, bu zâid aynlara yani sıfatlara iftikarı, ihtiyacı gerekirdi ki, bu imkansızdır, muhaldir. Şu halde sıfatların ve isimlerin İlâhî Zât'a zâid olmaları batıldır.

Sıfatlar da nisbetler ve izafelerdir. Oysa nisbetler, umûr-ı ademiyyedir. Orada bütün bakımlardan ancak tek Zât vardır. Allah, bütün sıfatları İlâhî Zât için

---

88. Ustaosmanoğlu, Mahmut, (Mahmut Efendi Hazretleri) *Risâle-i Kudsiye Şerhi*, c. I, s. 124,125.
89. Bir çiçek, çiçek yaratma sıfatı ve özelliğinin yansıma yeri değil onun bir suretinin yansıma yeridir. Aksi takdirde alem sıfatlardan ibaret olmuş gibi olurdu. Bu takdirde ikinci bir çiçeği yaratma sıfatı söz konusu olmayacağı gibi çiçeği yaratma özelliğinin ayrılıp alemde somutlaşması söz konusu olurdu. Yazar.
90. Ustaosmanoğlu, *Risâle-i Kudsiye Şerhi*, c. I, s. 195.

kâim manalar olarak yaratmıştır. Sıfatlar Allah değildir; Allah'tan başkası da değildir, fakat Allah'ın Zât'ına zâid ayrılardır. Hakk'ın sıfatları konusunda kelamcıların söylediklerindeki maksadları şudur: Onlar (sıfatlar), O (Allah) değildir ve O'ndan (Allah) başkası da değildir.

Görüldüğü gibi vahdet-i vücûd anlayışına göre sıfatlar, ne Mu'tezile'nin iddia ettiği şekliyle Allah'ta sürekli ve O'nunla birlikte, ne de Eş'ârîlerin iddia ettiği gibi O'ndan ayrıdır. Bu sisteme göre sıfatlar var olan bir ayn'a sahip değillerdir. Ne İlâhî Zât'ta sürekli bir varlığı vardır, ne de İlâhî Zât'tan ayrı bir anlamı bulunur; onlar sadece izafettir.[91]

Biz burada bu zor ve uzun konuyu bir nebzecik anlaşılır kılabilmek için H. Atay Hocanın ayrımına yer vermek istiyoruz. Hoca sıfatları temelde ikiye ayırarak ele alıyor. Birinci kısımda olumlu (müspet) sıfatlar yer alıyor. Ne gibi sıfatlara sahip olduğu ne tür özelliklerle nitelendiği anlatılır. Bunlar da iki kısma ayrılır:

Pasif-zâtî sıfatlar: Bunlardan maksat bu sıfatlarla Allah nitelenir ve O'nun zâtına özel sıfatlar olup *mâsivallah*la ilgileri ve ortaklıkları yoktur. Bunlar hareketlilik ve geçişlilik ifade etmezler. O'nun zâtını ne ise o şekilde pasif olarak resmederler. Örneğin kıdem veya bekâ derken zâtına ekstra bir şey izafe edilmez. Bir olmak ilave bir etkinlik gerektirmez. Kendi kendisine var olması ve sonradan olma yaratıklarına hiç benzememesi ve zorunluluk da, böyledir.

Zorunluluk (Vacibu'l-vucûd/inniyet) diğerlerinden daha farklı ve daha özel bir sıfattır. O, öze dolaylı ilişmez tam tersi öze eş ve onunla aynileşen bir niteliktir. Zira O'nun zorunlu olması, bir olmasını, evvel ve âhir, kadîm ve bâkî olmasını, hiçbir şeye benzememesini ve kendi kendine var olmasını gerektirir. O'nun varlığı özüne ilişmez tam tersine özüne eş, kendine has bir varlığı söz konusudur. Değilse bu mahiyete varlık sıfatını gerekli kılan neden araştırılmak durumunda kalır ki bu daha büyük bir problemi beraberinde getirecektir. Bu nedenle Atay Hoca zâtî sıfatları da öze eş olan özdeşlik sıfatı ve öze ilik olan özellik sıfatları olmak üzere iki kısma ayırmıştır.

---

91. Okudan, Rifat, "18. Yüzyıl Osmanlı Kelâmcı ve Mantıkçısı İsmâil Gelenbevî'nin Varlık Nazariyesi," *Tasavvuf, İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2)*, yıl: 10 [2009], sayı: 23, s. 253.

Özdeşlik sıfatı vücut değil, Farabî'nin inniyet dediği, kendine has varlığından ibaret olan bir hakikat olduğunu ve inniyetle mahiyetin özdeş olduğunu düşünmek gerekir. İlk varlığın inniyeti O'nun mahiyeti ve özüdür. Varolmak O'nun özüne eklenmez belki özü varolmaktır. Bu nedenle yokluğu düşünülemediği gibi çokluğu da düşünülmez. O'nun bu özü gereği var oluşu, başka bir ifadeyle zorunlu var oluşu, birliğini, kıdemini, bekâsını, eşsizliğini, ihtiyaçsızlığını ve nedensizliğini beraberce gerektirir. Bu nedenle bu sıfatlar gerçek subûti sıfatlar değildirler. Bu nokta sıfatın zâtlaştığı, sıfatın zâtla kesiştiği ve sıfatlığının sıfırlandığı bir noktadır. Bu nedenle zâtî sıfatlar dendiği gibi selbî ve tenzihî sıfatlar da denmiştir. Bunlarda lafzen olumlama hissedilse de manen olumsuzlama söz konusudur.

Vücudu zâtın normal bir sıfatı görmek daha büyük problemler doğurur. Varlığı inniyeti, inniyeti ise varlığıdır. Gerek vâcibu'l-vücûd kavramı gerekse inniyet kavramı Kur'an'ın bir kavramı olmaması nedeniyle özdeşlik sıfatı olarak alınması yadırganabilir fakat bilelim ki bu kavramlar da Kur'an'dan çıkarılmışlardır. Zira bunların *kayyum* ve *samet* sıfatlarından istinbat edildiği düşünülmelidir.

Özellik sıfatları ise öze ilişik olan ve zorunlu varlık oluşuyla zorunlu olarak var kabul edilen bir takım sıfatlardır. Bunlar *kıdem, bekâ, vahdâniyet, muhâlefetun li'l-havâdis ve kıyâm bi nefsihi*dir. Bütün bu ayrıcalık sıfatları, O'nun bütün yaratıklarından ayrı, yüce ve münezzeh olduğunu ortaya koyan niteliklerdir. Hiçbir yaratığa hiçbir şekilde ilişeceği düşünülemez.

Bunlar pasif-zâtî sıfatlardır. Bunun karşısında ise aktif-subutî sıfatlar yer alırlar. Bunlardan maksat Allah'ın kainatla ilişkisini gösteren, kainatta iş gören ve faliyet ifade eden sıfatlardır. Bunlar onun uluhiyetinde bir kemal ifade ederler ve aktif-geçişli sıfatlardır. Bunlar ikiye ayrılırlar: Bir kısmı karar vermeyi üzerine alan ve kainatın gayesini ve düzenini planlayan sıfatlardır. *İlim, irâde* ve *kudret* sıfatlarına indirgenebilir. Bir diğer kısmı ise bu karar ve planın uygulamasını üzerine alan bilfiil tenfiz ve kaza işlevi gören sıfatlardır. Her tür yaratmayı ve cezalandırmayı üzerine alan sıfatlardır. Bunun da sonsuz türü olmakla birlikte *tekvîn* sıfatıyla ifade edilebilir.

Şimdi baş tarafı hatırlatarak diyoruz ki bütün bu aktifiyle pasifiyle olumlu sıfatların karşısında olumsuz-selbî sıfatlar yer alır. Bu başlık altında O'nun ci-

sim olmadığı, mekanda ve zamanda olmadığı, doğuran ve doğan olmadığı, organlarının bulunmadığı vs. gibi sıfatlardır. Bunlar lafzen de manen de olumsuzlama içerirler.[92]

Allah'ın (cc.) ne olduğu anlatılmak suretiyle pozitif teoloji yapılabileceği ve yapıldığı gibi, ne olmadığı anlatılarak da negatif teoloji yapılabilir. Pozitif teoloji ön planda olan kelâm ekolleri olduğu gibi negatif teolojiye vurgu yapan ekoller de vardır. Pozitif teolojiye vurgu, beraberinde teşbîh problemini; negatif teolojiye vurgu ise ta'tîl problemini getirir. Aşırı tenzîh ve aşırı teşbîh aynı kapıya çıkar. Aslolan teşbîh ve ta'tîle düşmeden bir teoloji ortaya koymaktır ki Ehl-i Sünnet, özellikle de Mâturîdîler bunu ortaya koymak için enerjilerini harcamaktadırlar.

Özetle sıfatlar konusunu, bütün İslam mezheplerini göz önüne alarak bir taksime tâbi tutacak olusak; Allah'ın sıfatları, Zâtının aynı olan sıfatlar, gayrı olan sıfatlar ve ne aynı ne de gayrı olan sıfatlar, olmak üzere üç kısma ayırabiliriz. Zâtının aynı olan sıfatlara zâtî, tenzihî ve selbî sıfatlar da denir. Bu alan teşbih olunmamış ve kapalı kalmış ***gaybolmuş*** alandır. Bunlar Vücûd, Kıdem, Beka, Vahdâniyet, Muhâlefetün lil-havâdis, Kıyâm bi-nefsihîdir. Bunlar Allah Teâlâ hakkında câiz olmayan mâna ve halleri tenzih eden vasıflardır. Bu tenzihî sıfatlar iş ve icraat yapmazlar, onun için Allah'ın Zât'ının aynı kabul edilmişler ve pasif zâtî sıfatlar olarak anılmışlardır. Vücûd sıfatı, Allah'ın Zât'ının varlığına özdeş olduğunu ifade eden bir sıfat olup yokluk şaibesini ortadan kaldırarak Zât'ını bu noksanlıktan tenzih eder. Yoksa ziyade bir iş görmez ve karar verme ve yapma gibi aktif bir anlam içermez. Kıdem, başlangıcı olmaklığı defeder; Bekâ, sonu olmaklığı ortadan kaldırır; Muhalefetun li'l-havâdis bütün yaratıklarından yüce olduğunu; Kıyam bi nefsihî ise kendisi herşeyin nedeni olmakla birlikte kendisinin bir nedeni ve yaratıcısının olmadığını ifade eder. Diğer bir deyişle varlığının zorunlu olması, bir olmasına, bâkî ve kadîm olmasına, benzersizliğine ve nedensizliğine aynı anda delalet eder. Bunlar var ve etkin değillerdir ve kudret, irâde ve tekvin sıfatları gibi varlıkları ve tasarrufları yoktur.

92. Biz bu kısmı Hüseyin Atay Hocanın *İslam'ın İnanç Esasları* adlı kitabından anladığımız şekliyle özetle aktardık. Bkz. s. 60-137.

Allah'ın Zât'ının gayrı olan sıfatlar, Ehl-i Sünnet alimleri arasında da ihtilafa konu olmuşlardır. Fakat bu ihtilaf öze yönelik teolojik bir ihtilaf değil sadece yorum ve kanaat farkı şeklinde kalmaktadır. Mâturîdîlere göre fiili sıfatlar Zât'ının ne aynı ne de gayrı olan subûtî sıfatlardandır. Fiil ve fâil kadîmdir fakat mefûl yani yaratılan ise hadistir ve Allah'ın gayrı olan bu mefûldür. Eş'ârîler ise bu sıfatların raci olduğu asıl subûtî sıfat olan kudret sıfatı kadîmdir, derler. Bu sıfatın bir *ezelî* ve *sâlûhî* diğeri de *lâ yezâlî* ve *hadis* iki taalluku vardır. Dolayısıyla kudret sıfatının ezelî taalluku ile Allah'tan başka her şey var olma kabiliyeti kazanırlar. Hadis taalluku ile ise Allah'tan *gayr* olarak tekvin sıfatını meydana getirir. Böylece onlar fiil, fâile değil mefûle aittir, demiş olmaktadırlar.

Bu fiilî sıfatların ise miktarı ve sınırı yoktur. Eşârîlere göre fiilî sıfatların çokluğu, Allah'ın kudret sıfatının, sonsuz var kılış şeklini alıyor olmasından kaynaklanmaktadır. Mesela; Allah'ın kudret sıfatı bir çekirdeğin açılmasında tecelli ederken Fettâh, birini nimetlendirirken Mun'im, bir canlının ölümünde Mûmit, hayat bahşederken Muhyî, canlılara rızık verirken Rezzâk adını alıyor. Bütün güzel isimler O'nundur ve yaratmasının hiç bir sınırı yoktur.

Bu sıfatlar, kudret sıfatının hâdis bir taalluku olarak kâinat ve mahlûkatın yaratılması ile açığa çıktıkları için, Eş'ârîlere göre Allah'ın Zât'ından başka ve hâdistirler. Allah, onlara göre de ezelde rezzâk, muhyî, mumit, musavvir fettâh değildi, demek mânasız olur. Allah, ezelde potansiyel bir kudret olarak bu gibi fiili isimlere sahipti fakat tecelli ve yaratma söz konusu olunca bu gibi bin bir farklı *isimlendirme* meydana çıkmıştır.

Mâturîdîlerde ise kudret sıfatının ikili taallukundan bahsedilmez. Ezelî taallukuyla subûtî bir sıfat, hâdis taallukuyla da fiilî ve gayrî bir sıfat şeklinde bir açıklama yerine onlar, kudret sıfatının kendisini bir bütün olarak var oluşa plan ve takdir kazandıran ezelî bir sıfat, tekvin ise bu takdir üzere bil-fiil var oluşu sağlayan ezeli bir sıfattır, şeklinde açıklarlar. Çünkü Yaratıcı da, O'nun yaratma eylemi de kadîmdir. O'nun fiilide kendisi gibi yücedir. Yaratılan ise sonradandır ve Allah'ın Zâtından başkadır, derler.

Bu nedenle Mâturîdîlerde *ne aynı ne de gayrı olan* sıfatlar sekiz adet olarak sayılmıştır. Bunlar hayât ilim, sem', basar, irâde, kudret, kelâm ve tekvin'dir. Eş'ârîlerde tekvin sıfatı, Mu'tezilede buna ilaveten irâde ve kelam sıfatı, Ker-

ramiyede ise diğer bütün sıfatlar; Eş'ârîlerin tekvin sıfatı için, Mu'tezile'nin de ilaveten irâde ve kelam sıfatları için söylediklerine benzer bir yorumla Zât'ının gayrıdır ve hâdistirler, demişlerdir.

Kerrâmiye, Allah'a izafe edilen isim ve sıfatların O'nun zatının yerini almasını istemediğinden sıfatları Allah'ın Zat'ının dışında hâdis olan şeyler saymışlardır. Onların bu görüşe gitmelerinin nedeni ismi, müsemmâdan başka kabul etmeleridir. Dolayısıyla onlara göre sıfatlar, mevsûfun dışında ve ondan başka bir şeydir. Diğer bir deyişle Allah'ın Zat'ı ile sıfatlarını ayrı ayrı değerlendirme yoluna gitmişler ve Allah'ın Zât'ı yerine kullandıkları 'cisim'i kadîm sayarken, ona izafe edilen sıfatları 'araz' olarak görüp *hâdis* saymışlardır. Aslında onların bu düşüncesi, bu yönüyle ünlü sufî Muhyiddîn İbn Arabî'nin ilahî isim ve sıfatları gerçeklikleri olmayan itibarî varlıklar kabul etmeleri ile benzerlik arz etmektedir.

Halbuki, 'cisim' dedikleri Allah'ın zatı dışındaki, ilahî isim ve sıfatları hâdis saymaları, Mu'tezile ve Eş'arîlerin ilahî fiilî sıfatları hâdis saymaları ile örtüşmektedir. Kerramiye özellikle de onun bir kolu olan Heysemiyye, sıfatlar hususunda Eş'ârîlerle hemen hemen aynı görüştedirler. Allah ilmiyle âlimdir, kudretiyle kâdirdir, hayatıyla diridir, meşietiyle dileyicidir ve bu sıfatların hepsi kadimdir, ezelîdir ve zatıyla kâimdir. Elleri, yüzü vs. olduğu gibi işitmesi ve görmesi de vardır. Yalnız O'nun eli eller gibi yüzü de yüzler gibi değildir, derler.

Kerrâmiye ilim sıfatıyla alakalı olarak Allah'ın kadim bir ilimle âlim olduğunu söylemişlerdir. Zira derler, fiilin tam bir mükemmellikle gerçekleşmesi ve muhkemliği O'nun âlim olduğuna delalet ettiğini söylerler.

İlahî kudretle alakalı olarak Allah'ın kâdir olduğunu ve zatıyla kâim olan bir kudretten asla uzak olmadığını ifade etmişlerdir. Onlar âlemin varlığının Allah'ın kâdir olduğunu gösterdiğini, kudretini olabilirlerden içinden bazılarına tahsis etmesi irâdesini, mükemmel oluşu da O'nun bilgisini gösterdiğini ifade etmişlerdir. Kelamcılar Allah'ın gücü dahilinde olan *makdûrât* hususunda ihtilaf etmişlerdir. Ehl-i Sünnet'e göre her yaratılan ortaya çıkışından önce Allah'ın kudreti dahilindedir ve bütün hadis olan şeyleri kudretiyle ihdas etmektedir, derler.

Mu'tezile, Allah'ın cisimleri yaratmadan önce, onların hepsine kadir olduğunu fakat arazlar ise yaratılmadığı gibi gücü dahilinde de olmadığını söylerler.

Kerrâmiye ise Allah'ın kudretinin kendi zatında meydana gelen havâdise has olduğunu düşünmüşlerdir. Kerramiye'de kudret, hayat gibi ilim gibi, fiilin meydana gelmesi için gerekli olan her şeyi içine almaktadır. Hayat onların katında kudretin içinde değerlendirilir. Her güçlü diridir, her diri de güçlüdür. Kudret ancak diride olabilir.

İlahi irâde ve meşiete gelince Kerramiye bunların arasını ayırmışlardır. İlahi meşiet kadimdir fakat eşyayı ihdas etme irâdesi demek olan irâde ise hâdistir. Bu irâde diğer sıfatlar gibi Allah'ın zatında ortaya çıkar. O'nun mevcudatı var kılma irâdesi yani ihdas irâdesi O'nun ***Kün*** sözüdür. Zatında kâf ve nûn harfi ortaya çıkar. Bu söz Allah'ın zatıyla kâimdir ve bu söz kendisinden ortaya çıkan şeyden başkadır. Mahluk ancak halk ile gerçekleşir, halk ise zatındaki kudret ile mümkün olur. Madumda zatında bulunan kudrete bağlı olarak i'dam ile meydana gelir, derler. Allah'ın bir şeye ***ol***, demesi mahluk için halk, muhdes için ihdastır. Allah'ın zatında birçok hâdis meydana gelmeden alemde bir cisim yahut araz meydana gelmez. Bir şey muhdes olmadan önce kendisinde *bilgi, irâde* ve *kün* kelimesi hadis olur. Her mevcudun bir icadı her madumun bir i'damı vardır. Dolayısıyla her muhdes için Zat-ı İlahî'de onun örnekliğini teşkil eden bir hadis mevcut olduğu gibi aynı zamanda zatında hadis olan şeylerin asıllarıyla ilgili kadim bir *meşîeti* de vardır.

Kerramiye Allah'ın kadim sıfatlarının olduğunu kabul eder. Allah ezelde halk etme, rızıklandırma ve nimet verme olmadan da hâlık, râzık ve mün'im idi derler. Yani Allah kendisinde olan bir yaratıcılıkla yaratıcı, kendisinde olan bir rızık vericilikle râzıktır, diyorlar. Yaratıcılığı yaratmaya olan kudreti, razıkiyyeti de rızık vermeye olan kudretidir. Kudreti ise kadimdir. Fakat halk ve rızık O'nda meydana gelen iki hâdistir. Kerramîler, aşağıda kelam bahsinde özellikle zikredeceğimiz üzere, kavil ile kelamın arasını da ayırmışlardır.

Hâdis, zatında ortaya çıkan, muhdes ise zatına ters ve ondan başka olarak ortaya çıkandır. Zatında ortaya çıkan kudretiyle diğeri ise ihdasla ortaya çıkmaktadır. Hâdislerin bekası vaciptir zira aksi taktirde zatında havadisin peş peşe gelmesi söz konusu olur ki böyle bir şey onlara göre muhaldir. Muhdesatın kendisi aracılığıyla meydana geldiği ihdas, zatında meydana gelen, varlık verme fiilini tahsis etme irâdesi gibi, kâf ve nûn harflerini tertip etme sözleri gibi bir takım

sıfatlardır. Demek ki ihdas söz söylemeye ve irâde etmeye gücünün yetmesiyle zatında gerçekleşen icad ve idamdan ibarettir. Muhdes ise zatına ters olan cevher ve arazlardır. *Allah havâdisin mahallidir fakat muhdesatın mahalli değildir.* Yaratmaya, vermeye, rızıklandırmaya, nimetlendirmeye, gücünün yetmesi kadimdir. Fakat bizzat yaratma, verme, rızıklandırma ve nimetlendirme zatında ortaya çıkan hâdislerdir. Allah ezelden beri yaratıcıdır fakat ezelden beri yarattıkları yaratıcıdır, denemez yani terkipli söylenemez, Allah ezelden beri rezzaktır fakat rızıklananı rızıklandırıcıdır, denemez diyorlar.

Tekvinle mükevven, ihdasla muhdes, halkla mahluk ayrı şeylerdir. Halk Allah'ın zatında hâdis olup ortaya çıkar. Çünkü o bizzat mevcudatı var etme irâdesidir. Yaratma icad fiilinin bizatihi kendisidir. Bu nedenle halk, yokken var olan mahluktan ayrıdır.

Demek ki Kerrâmiye hakikati başka bir dille konuşmaktadır. Allah'ın zatında hâdislerin bulunması caizdir derken, bununla Allah'ın muhdesâta yönelik fiillerini, irâdelerini ve idraklerini kastetmektedir; yoksa onların lisanında havâdis, olan, ortaya çıkan ve yok olan fânî mevcudât anlamında değildir. İşte bu manada, Allah'ın zatında hâdislerin hululunu caiz görmek gerekir. Eğer onlar *havâdis*le, *muhdesât*ı kastetselerdi, halkla mahlukun, ihdasla muhdesin, tekvinle mükevvenin arasını ayırmazlardı.

Gerçekte Allah *biricik cisim*dir. Diğer muhdesât yahut kendisinden başka olan şeyler ise sadece arazlar ve fiillerdir. Bunlarda ancak Allah'ın zatında meydana gelirler. Allah kendisinde herşeyin aksettiği biricik aynadır.[93]

Tekrar subûtî sıfatlara dönecek olursak bu sıfatlar kâinatta iş ve icraat gören ve tasarruf ve tecellileri olan hakîki ve etkin sıfatlardır. Bu sıfatlar selbî sıfatlar gibi sadece tenzihî sıfatlar değildirler. Allah'ın Zâtından başka mâna ve esasları olan fakat ondan da müstakil ve bağımsız olmayan sıfatlardır. Ne O olarak vardırlar ne de O'nsuz var olabilirler.

Mû'tezile, Allah'ın bu sıfatlarını Eş'ârîlerin fiili sıfatları kudret sıfatına indirgedikleri gibi onlarda irâde, kelam ve tekvin sıfatlarını birbirine indirgerler

---

93. Kerrâmiye'nin sıfatlarla ilgili görüşlerini özetlerken Ali Sâmi Neşşâr'dan ve onların talebesi Süheyr Muhammed Muhtar'dan faydalandım.

ve Allah'ın Yüce Zâtını takdis için bütün bunları Zâtta eritirler. Onlar zıtlarını Allah'a söyleyebildiğimiz her bir sıfatı fiilî sıfat kabul etmektedirler. Fiilî sıfatlar hususunda, yarattı yaratmadı, denebildiği gibi Allah kafirlerle konuşmaz, Musa ile konuşmuştur, veya Allah istedi ve Allah istemedi gibi, bu iki sıfatın olumsuzunun da Allah'a söylenmesi sakınca doğurmamaktadır. Oysa zâtî ve ezelî olan sıfatların hiç birinin Allah'a söylenmesi caiz değildir. Bu nedenle irâde ve kelam sıfatlarını da fiilî sıfatlar kategorisinde değerlendirmişler ve Kur'an'ın mahluk olduğunu düşünmüşlerdir.

Bunlar bu sıfatları Zât ve *alimiyyet* gibi Zât ve *kadiriyyet* gibi itibarî sıfatlar olarak kabul ederler. Allah kendi Zâtı açısından ezelî bir varlıktır O'nun Zâtına ilave hakikî sıfatları yoktur. Âlim, kâdir ve hayy gibi sıfatlar ise O'nun Zâtı ile varlıklar arasındaki ilişkinin bir sonucu olarak zihinde beliren itibarî sıfatlardır. Zât ile malum arasındaki taalluk alimiyet, Zâtla makdur arasındaki taalluk kadiriyet itibarını ortaya çıkarır. Bunun gerekçesi olarak da tenzihi gösterirler. Yani Allah'ın Zâtından başka kadîm sıfatları kabul etmek, kadîm zâtların çoğalmasını gerektirir ki bu da tevhîde aykırıdır, derler.

Kelâm Sıfatı

Allah'ın sıfatları arasında kelâm sıfatı en çok tartışma konusu olan, hatta başlı başına bir ilim dalına adını verdiği düşünülen, *mihne* olayları olarak tarihte yerini alan tartışmaların kaynağı olan önemli bir sıfattır.

İmamı Azam Ebu Hanife *el-Fıkhu'l-Ekber*'de Allah'ın bizim kelamımız gibi olmaksızın konuştuğunu, bizim, gırtlak ve harfler gibi bir takım aletlerle konuştuğumuzu oysa Allah'ın aletsiz ve harfsiz konuştuğunu ifade ederek başlamak suretiyle "kelam-ı nefsî"ye işaret etmektedir. O, yine *el-Fıkhu'l-Ekber* ve *el-Vasıyye*'de, Kur'an Allah'ın kelamıdır yaratılmamıştır, O'nun vahyi ve Rasulüne (as.) *indirmesi*dir. Bu onun gerçek sıfatıdır. O hiçbir şekilde *hulûl etmeksizin*, mushaflarda yazılmış, dillerde okunmuş, gönüllerde ezberlenmiştir. Mürekkep, kağıt, yazı ve okuma bütün bunlar kulların fiilleridir ve yaratılmıştır. Oysa kim Allah'ın kelamı yaratılmıştır derse azim olan Allah'ı inkar etmiş olur, der.[94]

94. Beyâzî, *Usûlü'l-M-nîfe li İmam Ebî Hanife*, s. 48.

Neseft de *Tebsıra* adlı eserinde, Allah'ın kelamının ezelî bir sıfat olduğunu, harfler ve sesler cinsinden olmadığını, suskunluk, çocukluk, dilsizlik vb. afetlere ters olup zatıyla kaim bir sıfat olduğunu, Allah'ın bununla mütekellim, amir, nahi, ve muhbir olduğunu[95] ifade eder.

Beyâzî bu hususun anlaşılabilmesi için bu konuda sonuçları birbirine zıt iki kıyasın olduğunu bilmemiz gerektiğini ifade ediyor. I. Kıyas:

Allah'ın kelamı O'nun bir sıfatıdır,
O'nun her bir sıfatı kadimdir,
Demek ki Allah'ın kelamı da kadimdir.

Bu hususta ortaya çıkan II. Kıyas ise:

Allah'ın kelamı harflerden oluşma, varoluşta sıralı ve peş peşedir,
Bu durumda olan her şey hâdistir,
Öyleyse Allah'ın kelamı da hâdistir.

Bu üçlü cümlelerden tikel ifadeli birinci kısımlara kıyasın sugrası (küçük önerme), tümel ifadeli ikinci kısımlara ise kübrası (büyük önerme), üçüncü önermelere ise kıyasın neticesi denmektedir. Ehl-i Sünnet, Eş'arîler ve Maturidîler birinci kıyası kuruyor, doğru buluyor ve ikinci kıyasın sugrasına karşı çıkıyorlar. Yani Ehl-i Sünnet'e göre Allah'ın kelamı harflerden müelleftir varlıkta mürettep ve sıralıdır gibi bir önerme doğru değildir. Çünkü onların muhakkıklarına göre Kelamullah ezelde mezkur olan manalarda hakikattir. Birleşme, ayrılma, öncelik ve sonralık lafızda ortaya çıkan hâdis şeylerdir ve kelamın hakikatine dahil değildir.[96]

Peki kelamın hakikati ya da diğer bir tabirle kelam-ı nefsî nedir? Kelam-ı nefsî, "şöyle bir zamanda, şöyle bir mekanda, kulum Muhammed'i (as.) yarattıktan sonra şu kelamımı inzal buyuracağım", dediği durumdaki kelamdır ki, bu kelamda seslere, harflere, yazılara, hatta zamana ve mekana vs. hiçbir yer yoktur.

95. Neseft, *Tebsıra*, c. I, s. 339.
96. Beyâzî, *İşarâtu'l-Merâm min İbârâti'l-İmam*, s. 143.

Hanbelîler ise ikinci kıyasın kübrasını kabul etmemişler ve "Allah'ın kelamı harflerden müretteptir, seslerden müelleftir fakat o bu haliyle Allah'ın zatıyla kaim ve kadimdir", demişlerdir.

Mu'tezile birinci kıyasın suğrası olan, "Kelamullah Allah'ın bir sıfatıdır", küçük önermesini kabul etmemişlerdir. Onlar ikinci kıyası kurup kabul etmişler ve bu durumda olan bir şeyin ezelî ve dolayısıyla Allah'ın kelamı olamayacağını söylemişlerdir. Çünkü bunlar Allah'tan başkasıyla kaim şeylerdir. Mu'tezile'ye göre Allah'ın mütekellim olmasının manası bu harfleri ve sesleri, Levh-i Mahfûz[97] gibi Cibril gibi Peygamber gibi Musa'nın (as.) ağacı gibi bir cisimde icat etmesidir. "Kelam-ı nefsî diye bir şey sabit değildir, çünkü makul değildir", demişlerdir.[98] Zira kelamı harflerden, seslerden vs. soyut düşünüldüğü takdirde akılla algılanamaz hale gelmektedir. İnsanın içindeki kelam dahi bir iç konuşmadır, dışa her ne kadar dışarıya çıkan bir takım sesler ve harfler söz konusu olmasa da (*talaffuz*) içte bir şekillenme söz konusudur ki bu durumda bile Allah'a söylenemez. Mu'tezile'nin, sıfatların zatla kaim manalar olmasına karşı çıktıklarını da düşünecek olursak onların konuya yaklaşımını daha iyi anlamış oluruz. Onlara göre bir sıfatın olumlusu da olumsuzuda Allah'a söylenebilirse -ki kelam sıfatı böyledir-[99] bu onun hâdis olduğuna delalet etmektedir.

Kısaca Ehl-i Sünnet birinci kıyası kuruyor ve ikinci kıyasın küçük önermesi olan, kelamullahın harflerden müellef ve zamanca peşpeşe ve vücutça sıralı ol-

---

97. Bediüzzaman Hazretleri Otuzuncu Söz'de Levh-i Mahv ve İspat ile Levh-i Mahfuz-u Azam'ı birbirine bağlı olarak tanımlar. Levh-i Mahv ve İspat; içinde yaşadığımız değişken âlemdir. Her saat, her an, her saniye her şeyin hiç durmadan yenilendiği, bu âlem ki her zerresiyle Levh-i Mahfuz-u Azam'a bağlıdır. Levh-i Mahfuz-u Azam ise Allah'ın emir, irâde ve ilmine ait büyük kayıt defteridir. Levh-i Mahfuz, lügatte korunmuş levha demektir. Kur'ân'da Kur'ân'ın aslının Levh-i Mahfuz'da korunduğu bildirilir. Cenâb-ı Hakk'ın olmuş ve olacaklarla ilgili bütün bilgisi levh-i mahfuzda gizlidir. Levh-i Mahfuzda sebat ve devamlılık esastır. Levh-i Mahv ve İspat'ta ise değişkenlik ve yenilenmek esastır. Çünkü Levh-i Mahv ve İspat, Allah'ın ilmine ve râdesine göre yazılmış bulunan Levh-i Mahfuz-u Azamdaki İlâhî bilgilerin icrâsı, imlâsı ve yazılımı mâhiyetinde, hiç durmadan değişen bu âlemdir.

98. Beyâzî, *İşarâtu'l-Merâm min İbârâti'l-İmam*, s. 144.

99. Zira Kuran'da Allah Musa ile konuştu gibi olumlu ifadeler geçtiği gibi kıyamet gününde Allah onlarla konuşmaz gibi olumsuz olarak ta konuşma Allah'a nispet edilmiştir.

masını, kabul etmiyor. Mu'tezile ise genel sıfatlar anlayışına uygun olarak ikinci kıyası kuruyor ve birinci kıyasın ilk önermesi olan kelamın Allah'ın bir sıfatı olduğunu kabul etmiyor. Araya bu teolojik gerekçelerin yanında psiko-sosyal ve sosyo-politik bir takım nedenlerle, bir inatlaşmanın sonucu, bir tarafta Hadisçilerle Hanbelîler diğer tarafta Cehmîlerle Mu'tezililer *mihne* olayları[100] olarak tarihe geçen bir takım acıların ve olumsuzlukların yaşanmasına neden oluyorlar. Halife Me'mun'un 218/833 senesinde Roma seferi esnasında Tarsus'tan yazdığı ilk mektupla başlayan imtihan (*mihne*) olayları 16 yıl devam ettiği süre zarfında baskı ve işkenceye dönüşmüş, hatta halk ayaklanmasına (*fitne*) ramak kala el-Mütevekkil'in hilafetiyle son bulmuştur.[101] Hatta baba Halife er-Reşîd'in, "Kur'an mahluktur", diyeni Allah'a yakın olma adına öldürdüğünü

---

100. İslâmiyet'in yaratılmış Tevrat görüşü yaratılmamış İsa Mesih görüşü ve Grek felsefesindeki logos anlayışı gibi dinî ve felsefî çeşitli kültürlerle karşılaşması sonunda iç ve dış sebeplerin etkisiyle II. (VIII.) yüzyılın başlarında ortaya çıktığı anlaşılan halku'l-Kur'ân tartışmaları, Ca'd b. Dirhem ile Cehm b. Safvân'ın ölümünün ardından onların görüşlerini şiddetle eleştiren muhafazakâr âlimler tarafından sakıncalı bulunmuş ve bu tutum bir süre problemden söz edilmemesini sağlamıştır. Ancak yüzyılın sonuna doğru Hişâm b. Hakem gibi Şiî âlimlerinin yanı sıra Mu'tezile kelâmcıları meseleyi yeniden tartışma alanına çekmiş, Mu'tezile'nin etkisinde kalan Abbâsî halifelerinden Hârûnürreşîd, Emîn ve özellikle Me'mûn dönemlerinde Kur'an'ın mahlûk olduğu hususu resmî bir görüş haline getirilmek istenmiştir. Halife Me'mûn, 212 (827) yılında Kur'an'ın mahlûk olduğuna inandığını açıkladıktan sonra Ahmed b. Ebû Duâd'ın teşvikiyle Bağdat Valisi İshak b. İbrâhim'e bir yazı göndererek âlimleri bu konuda sorguya çekmesini, Kur'an'ın mahlûk olduğuna inanmayanların hukukî ehliyetlerini iptal etmesini emretmiştir. Ahmed b. Hanbel, Nuaym b. Hammâd, Muhammed b. Nûh, Ahmed b. Nasr el-Huzâî gibi âlimlerin dışındakiler resmî görüşü benimsemişlerdir. Ahmed b. Hanbel ve arkadaşları ise, "Kur'an Allah kelâmıdır, bunun dışında ilâve bir söz söyleyemeyiz" tarzında cevap verip resmî görüşe karşı direndikleri için işkenceye mâruz kalmışlardır. Muhammed b. Nûh işkence sonucu ölmüş, Halife Mu'tasımbillâh, Ahmed b. Hanbel'i işkenceye tâbi tutmaya devam etmiş, Ahmed b. Nasr el-Huzâî Vâsikbillâh tarafından öldürülmüş, Nuaym b. Hammâd ise hapiste ölmüştür. Muhafazakâr âlimler üzerinde on altı yıl kadar devam eden bu baskı ve işkence Halife Mütevekkilalellah döneminde sona ermiş ve Kur'an'ın mahlûk olduğunu söylemek bir süre yasaklanmıştır (Râgıb el-İsfahânî, s. 172-173; Sübkî, II, 38-56).

101. Koçyiğit, Talat, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, TDV yay., 4. baskı, Ankara 1989, s. 214.

de hatırlayacak olursak, bu yaşananların ne kadar traji-komik olaylar olduğunu daha iyi anlayabiliriz.[102]

Aslında mesele çözümsüz gibi gözükmemektedir. Kastım ilahî kelamın tabiatının çokta anlaşılır bir şey olduğu değil, kastım ilahî bir kelamın var olduğunu kabul etme meselesidir. Zira bu hususta iki farklı açı söz konusudur ve bu farklı açılar doğal olarak sonuçları çelişik iki farklı kıyası ortaya çıkarmıştır. Kur'an-ı Kerim'de Allah Teâlâ, kelamı hakkında konuşurken, *Katındaki ümmü'l-kitap,*[103] *kitab-ı meknûnda kur'an-ı kerim*[104] *ve levh-i mahfuzda kur'an-ı mecid,*[105] *rasûlü kerimin kavli,*[106] *alemlerin Rabbinin tenzili*[107] gibi ifadeler kullanıldığına ve Zuhruf Sûresinin ilk üç ayetinde ve başka yerlerde de ifade olunduğu gibi *aslı kendi katındaki ümmü'l-kitapta bulunan ve Arapça bir kuran kılınan kitab-ı mübin*[108] gibi ifadelere dikkat etmek gerekmektedir. Arapça kılınmış, indirilmiş, okunmuş, Cebrail'in kavli olmuş, onun tarafından talim edilmiş,[109] korunmuş levhada saklı ve kitapların anasında bulunan bir kitaptan bahsediyoruz.[110] Bütün bunlar kelamın haddi zatında bir varoluş süreci içerisinde bir indirme olduğunu ortaya koymaktadır. Bu sürecin kaynağı nazar-ı dikkate alınacak olursa kelamın kadim olduğu ifade edilecektir; sonu önemsenecek olursa hadis olduğunu söylemek gerekecektir. Kelamullah dediğimizde elimizdeki mushafı mı kastediyoruz yoksa Kelamullahla Allah'ın bir sıfatını mı kastediyoruz? Ahmed b. Hanbel olmasa bile Hanbelîler,[111] Kelamullah'la ellerimizdeki

---

102. Bkz. *A.g.e.*, s. 193. Ayrıca bu eser halku'l-Kur'an konusuyla alakalı bir hayli bilgiyi ihtiva etmektedir.
103. Ra'd, 39.
104. Vakıa, 78.
105. Buruc, 22.
106. Tekvir, 19.
107. Ahgaf, 2, Casiye, 2; Vakıa 79.
108. Zuhruf, 1-4; ayrıca bkz. Hadid, 26.
109. Necm, 5.
110. Bu konular ve kavramlarla alakalı olarak bkz. Fazlurrahman, Ana Konularıyla Kur'an, 162-175. Ayrıca bkz. Hülya Alper, Rûhu'l-Emin maddesi, DİA., c. 35, s. 216.
111. Yusuf Şevki Yavuz Hocanın kendi özel sitesinde yayınladığı Halku'l-Kur'an adlı makalesinde, Kur'an'ın mahlûk olmakla nitelendirilemeyeceğini belirten Ahmed b. Hanbel, okunuşu (mes'elerü'l-lafz) konusunda çekimser bir tavır ortaya koymasına rağmen taraftarla-

mushaf kastedilse bile kadimdir, demeye kalkıştığı gibi Mu'tezile de, Kelamullah'la Allah'ın bir sıfatı kastedildiği iddia edilen bir durumda bile bunu inkara kalkmış ve hâdis birşey olduğunu söylemek gerektiğini düşünmüşlerdir. Zira bir tarafta Cehmiyye ile Mu'tezile âlimleri, Kur'an'ın hem lafzı hem de mânası itibariyle mahlûk olduğunu ileri sürüp bu görüşü aklî ve naklî delillerle kanıtlamaya çalışırken diğer tarafta Selefî düşünce içinde yer alan Ehl-i Hadis'in bir kısmı, aşırı tepkinin bir sonucu olarak Kur'an'ın lafızlarının ve bu lafızları söylemenin (telaffuz) dahi mahlûk olmadığını savunarak bütün muhalif görüş sahiplerini küfre nisbet etmişlerdir. Bu iki aşırı uç karşısında, yeni teşekkül etmeye başlayan Ehli Sünnet kelâm hareketinin öncülerinden İbn Küllâb el-Basrî, Hâris b. Esed el-Muhâsibî, Hüseyin b. Ali el-Kerâbîsî gibi âlimler, Allah kelâmı olan Kur'an'ın mâna itibariyle kadîm, lafızları ve insanlar tarafından okunuşu bakımından mahlûk olduğunu, söyleyerek meseleyi bir çözüme kavuşturmaya çalışmışlardır.[112]

Oysa zikri geçen iki görüş de aşırıdır ve Ehl-i Sünnet'in kelam anlayışı en tutarlı ve mutedildir. Zira ne kelamın Allah'ın zatıyla bir alakası yoktur demek icap ediyor ne de ellerin yazdığı, dillerin okuduğu kitabın Allah'ın Zatına ait olduğunu söylemek uygun düşüyor. Bu ikisi de Neseffi'nin deyimiyle hezeyandır.[113]

Her bir kelamın zatî vücudu olduğu gibi zihnî, lafzî, kitabî ve aynî vucudunun olduğu da şüphesizdir. Diğer taraftan Allah'ın kelamı sanki önce levh-i mahfuzda ve ana kitapta kılınmış, daha sonra Cebrail'in kavli olmuş, daha sonra o güvenilir ruh ve rasulü kerim onu mubarek bir gecede peygambere ya da meşhur bir hadiste de ifade olunduğu gibi *semavatın en alt tabakası*na indirmiş, daha sonrada peyderpey 23 yıl gibi bir süre zarfında insanlara tebliğ olunmuştur. *Şüphesiz bu Kur'an alemlerin Rabbinin bir indirmesidir. Onu apaçık Arapça bir lisanla uyarıcılardan olman için senin kalbine indiren (ve inmesine bir nevi aracı olan)*

---

rınca farklı görüşte gösterilmek istenmiştir. Nitekim çağdaşı olan bazı muhaddisler buna dikkat çekmişlerdir (Buhârî, s. 154; İbn Kuteybe, s. 246). Bununla birlikte Ahmed b. Hanbel'in Sünnî kelâmcıların görüşünü benimsediğine işaret eden rivayetler de mevcuttur.

112. Yavuz, *Halku'l-Kur'an* maddesi, http://yusufsevkiyavuz.com/?p=60 Ayrıca bkz.Râgıb el-İsfahânî, s. 172-173; İbn Teymiyye, Mecmû'atü'r-resâ'il, III, 353; Sübkî, II, 110.

113. Neseffi, *Tebsıra*, c. I, s. 393.

güvenilir bir ruhtur.[114] Ümmü'l-kitap ile kitab-ı meknûnun levh-i mahfuzla aynı olduğunu ve semavatın en alt tabakasıyla da peygamberin kalbinin aynı olduğunu varsayabiliriz. Allah'ın kelamı bir tür var oluş süreci sonrasında ve neticesinde Kur'an olmuştur.

Bu iddia Kur'an açısından uzak bir ihtimal olmadığı gibi bu nevi bir görüşü bir anlamda Mu'tezile dillendirmiştir. Onlar, Allah'ın, kelamını ilk defa yüce meleklerin duyacağı şekilde var edip sonra meleklerin bunu levh-i mahfuza yazdıklarını kabul etmişlerdir.[115] *İnzal* filine aracı olarak ruhu'l-emin Cebrail vasıta olsa da temelde bu fiil alemlerin Rabbinin bir fiili olarak verilmektedir. Öyleyse alemlerin Rabbi bunu önce levh-i mahfuzda Kur'an kılıyor, sonra oradan Cibril-i Emin alıyor ve kendi kavli kılıyor. *Şüphesiz ki o kerim bir elçinin sözüdür*, ayetinin manası bu olmalıdır. Hatta defalarca buna güvenilir ruhun dışında hiçbir varlığın dokunamadığı (*lâ yemessuhû illa al-mutahharûn*) ve şeytanların kelamı çalmak isteyip de (*istereka's-sem'a*) çalamadıklarını, buna yeletenen olursa ateş toplarıyla yok edildiği (*şihâbe'r-rasadâ*) ifade edilmektedir. Böylece o mübarek bir gecede dünya semasına indirliyor, daha sonra da apaçık bir Arapça Kur'an kılınarak aralıklarla peygamberin zihnine indiriliyor ve o da bunu eksiksiz insanlara tebliğ ediyor.[116]

Biz Kerramiye'nin, kelamın bir indirme süreci olduğunu kavrayıp ona göre görüş ortaya koyduklarını ve Ehl-i Sünnet'e çok yakın durduklarını iddia ediyoruz. Onlara göre kaville kelamda farklıdır. Kelam ve Allah'ın ezelde bir kelamla mütekellim olması, O'nun kavle olan gücü ve kudretidir. O kavl ile değil *kailiyetle* söz söyleyicidir. *Kâiliyet* ise söz söylemeye olan gücüdür. Kavli ise kendi zatında hâdis olan *harflerdir*. O halde Allah'ın kavli kendisinde hadistir fakat kelamı kadimdir. Harfler bir takım seslerden ibarettir ve Zat-ı ilahîde bulunmaktadırlar. Orada hâdistirler ve fânî olmazlar. O kelamını Levh-i mahfuzda, Cib-

---

114. Şuarâ, 192-195.

115. Güneş, Kamil, *Akıl ve Nas*, İnsan, s. 242,243.

116. Bu hususta görüşler için bkz. Tahanevî, *Keşşâf*, c. III, s. 484,485. Burada Kur'an'ın Levh-i Mahfuz'da Kur'an kılındığı, Hafaza meleklerinin 20 kadri yüksek bir gecede Cibril-i Emin'e indirdiği, onun da 23 senede Peygambere indirdiği ve böylece metafizik olarak anlaşılması zor olan bir *tenezzül süreci* sonunda bu gün elimizdeki Kur'an kılındığı ifade edilmiştir.

ril'de veya Peygamber'de yaratır. Kelam-ı ilahî harfler ve sesler olma açısından değil, Allah'ın tekellüme/konuşmaya gücünün yetmesi anlamında kadimdir. O harfler ve sesler ise kelamı değil kavlidir. Kavle gücünün yetmesi anlamında ezelî olarak mütekellimdir. Sözü değil fakat "söz söyleme gücü" (*kâiliyyet*) ezelidir. Onlarda *kelam ve kâiliyyet* aynı anlamdadır ve bunların sonucu olan *kavil*den farklıdır. Kur'an bir söz ve kavl-i ilahî olmak açısından mahluktur, çünkü onlar işitilen sesler ve yazılan harflerdir. Söze ve konuşmaya olan kudreti anlamında kadim bir sıfattır.

Allah'ın kavilleri, irâdeleri, işitilir ve görülürleri idraki, hepsi O'nun zatında ortaya çıkan hadislerdir ve bütün bunlar kadimin zatındaki arazlardır. O onların mahallidir fakat o bunlarla söz söyleyen, irâde eden, işiten ve gören olmaz. Çünkü o söz söylemeye olan kudretiyle yani kâiliyyetle söz söyler, isteyebilme gücüyle irâde eder.

Şimdi Kelâmullah derken Allah'ın kendisinde ve kendine ait olan zati/özsel kelamını mı kastediyoruz yoksa araya bir sürü vasıta girerek kılınan ve tenezzül eden, format ve şekil kazanan kelamı mı kastediyoruz. Kelamın diğer mertebelere indirilişi Allah'ın iznine tâbi olup O'nun yapmasıyla ve kılmasıyla gerçekleşmektedir. Öyleyse bir uçta kendince bir kelam diğer uçta ise inen, kılınan, okunan, yazılan, sözleşen ve nesnelleşen bir kelam bulunmaktadır. Bunların arasındaki farkı görmemek ve bunları birbirine indirgemek bir nevi aşırılıktır.

Bir kelam var bir de bu kelamı indiren ve bu kelamın ortaya çıkışında aracı olan bir yığın melekî ve beşerî fiil ve eserler var, bunların her birisi o ilahî kelama delalet etmektedirler. Bunlar asla bir hiçe ve yoka delalet ediyor değiller. Okunanlar, yazılanlar, yaşananlar, hatta Kur'an okuduğumuzda zihnimizde oluşan anlamlar vs. hepsine mahluk demek gerekir. Oysa bütün bunların gücü oranında göstermeye çalıştığı bir nefsî ve zatî kelam vardır. Bu kelam ilahca bir şey olup Allah'ın bir kelamıdır ve asla yaratılmamıştır.

Selefci anlayış ve Ehl-i Hadis te'vile karşı oldukları ve aklı dışladıkları için akılsal bir tutarlılığın peşine de düşmemiştir. Örneğin ellerinde tuttukları Allah'ın kitabına kadim dediler (inlibiration) fakat diğer taraftan yeryüzünde gezen İsa'nın kadim olduğunu söyleyen (incamasyon-inkarnasyon) dinleri ve inanışları küfürle itham etmişlerdir. Bu anlayışa göre Aryanizm ve Muhammedî ha-

kikatçilik şirke düştüğü gibi düşülmesi muhtemel bu tehlikeyi önlemeye çalışan Sebellianizm de, Cehmiyye de, Mu'tezile de şirke düşmektedir. Bunun bir çelişki arzettiğini söyleyenlere bile tekfir kılıcını çekerler. Mu'tezile'nin yapmaya çalıştığı akılsal tutarlılığın sağlanmasıdır. Ben bu haklı eleştiriye hadis ehlinin pervasızca saldırılarının, Mu'tezile'yi aşırılığa ittiğini ve mihne olaylarının yaşanmasında iki tarafında payı olduğunu düşünüyorum.[117]

Yaratma Problemi

Genel Anlamda Yaratma

Allah (cc.) Kur'an-ı Kerim'in bir çok ayetinde kendisini *Hâlık* ve *Hallâk* olarak nitelemiş, herşeyi yaratanın kendisi olduğunu ifade buyurmuş ve yaratışına da kimseyi şahit tutmamıştır.[118] Kendisi yerleri ve gökleri *ibda'en* yani örneksiz, ilk maddesiz ve orjinal olarak yaratmış olduğunu bir çok ayette açıklamıştır.[119] Yeri ve gökleri altı günde, yedi göğü iki günde tamamlamış her göğe kendi emrini vahyetmiştir. Kur'an iki *neş'eden* yani yaratmadan bahsetmiş, ahirette iadesine de gücünün yeteceğini bildirmiştir. Böylece üç çeşit yaratmadan söz edilmiş olmaktadır. Birincisi *ibda'* ile ilk yaratış, ikincisi her an yaratmayı devam ettirme ve üçüncüsüde ahirette yaratmadır. Kur'anda her şeyi yoktan orjinal olarak yaratan bir ilah mefhumu yaygın görünmektedir. İslâm'ın insana öğretmek istediği ilk şey, Allah'ın yaratıcı olduğu ve kainatın Allah tarafından yaratıldığı gerçeğidir.

İslâm kelamcıları ve dar anlamda Eş'arîler, sadece Allah'ın kadim olduğuna ve madde ve suretten, fertler ve türlerden, parça ve bütünden, soyut ve somuttan daha genel olmak üzere Allah dışında *masiva* adıyla adlandırılan şeylerin tamamının hâdis olduğuna inanmaktadırlar. Ancak İslâm filozofları hudusun madde aleminin özelliklerinden olduğuna, maddi alemin ötesindeki alem-

---

117. Bu konudaki geniş tartışmalar için Kamil Güneş'in *İslâm Düşüncesinin Şekillenişinde Akıl ve Nass Bakillanî ve Kadı Abdulcebbar'da Kelamullah Meselesi Örneği*, (İnsan Yay., İstanbul 2003) ve H. Austryn Wolfson, *Kelam Felsefeleri Müslüman Hristiyan ve Yahudi Kelamı*, (Kitapevi, İstanbul 2001) adlı eserlere bakılabilir.
118. Kehf, 51; Zuhruf, 19.
119. Bakara, 117; En'am, 101.

lerin ise soyut ve kadim olduğuna inanırlar. Onlara göre madde aleminde asıllar ve tümeller kadimdir.[120]

Kelamcılar, bir şeyin hâdis olmayıp kadim olması yani her zaman var olması ve var olmadığı hiçbir zamanın bulunmaması durumunda söz konusu bu şeyin kesinlikle bir yaratıcıya ve bir sebebe ihtiyaç duymayacağını, bu durumda Hakk'ın Zâtı dışında kadim olan başka şeyler bulunduğunu farzedersek doğal olarak bunların da yaratıcıya ihtiyaç duymayacağını, öyleyse gerçekte Allah gibi bunların da özü gereği zorunlu varlık olduğunu, ancak özü gereği zorunlu varlığın bir tane olabileceğine hükmeden delillerin bizim birden çok zorunlu varlıktan bahsetmemize izin vermediğini söylüyorlar.

Filozoflar ise kelamcıların, ezelî ve sürekli bir varlığa sahip olan bir şeyin kesinlikle sebebe ihtiyaç duymayacağını zannetmelerinin yanılgı olduğunu söylüyorlar. Oysa durum hiç de öyle değildir. Bir şeyin sebebe ihtiyaç duyup duymaması, varlığı zorunlu veya varlığı olurlu olan şeyin özüyle ilişkilidir ve onun hudusu ve kıdemiyle bir ilişkisi yoktur. Örneğin güneşin ışığı güneştendir. Bu ışık güneşten bağımsız olarak bulunamaz. Biz ister bu ışığın bulunmadığı bir zamanın olduğunu, ister güneşin her zaman var olduğunu ve her zaman ışık saçtığını farzedelim, güneş ışığının varlığı güneşe bağlıdır ve ondan kaynaklanır. Şayet güneş ışığının ezelî ve ebedî olarak güneşle birlikte var olduğunu farzedersek ışığın güneşe ihtiyaç duymaması gerekir. Onlara göre bu güneş ışığı metaforu yerindedir, şu farkla ki, güneş kendinin ve yaptığı işin bilincinde değildir, işini irâdeyle gerçekleştirmez. Ancak Allah kendi Zâtının ve yaptığı işin bilincindedir.[121]

Kelamcıların bu genel kanaatine aykırı düşünen İslâm fırkaları da hep olagelmiştir. Mu'tezile; Eflatun'un *Timaios* diyaloğundaki "ilk heyûlâ" düşüncesinden; Aristo'nun ise "devamlı hareketli varlık" düşüncesinden etkilenmiş ve varlıkları; *kadim*, *ma'dum* ve *muhdes* olarak üçe ayırmışlardır.

İslâm filozofları ise yaratma düşüncesinde Pilotin'in ve Yeni-Eflatunculuğun "ilk hipostasın madde ile hiçbir alakasının olamayacağı ve bu nedenle alemle diğer ifadeyle hissedilebilen maddi çokluk dünyasıyla ilişkisinin ancak akıl veyada

120. Murtaza Mutahhari, *Felsefe Dersleri I*, çev. Ahmet Çelik, İnsan yay. İst. 1997, sh. 352
121. Mutahhari, *a.g.e.*, sh. 353.

ikinci hipostasla olması ve hissedilebilir maddi alemin yanında bu alemin kendisinden çıktığı ezelî ve ebedî olan başka ikinci bir hipostasın bulunması gerektiği"[122] düşüncesinden etkilenmişlerdir.

Kelam'da Yaratma

Müslümanlar VII. yy.dan itibaren, kâinâtın yaratılışı meselesiyle yüz yüze gelmişler ve hazır dinî çözümlemeler de bulamamışlardır. Bu meseleyi kendi dinî anlayışına göre çözmeye çalışanlar olduğu gibi başka kültürlerden edinilen hazır cevaplarla karşılama yoluna da gidenler olmuştur. Bu hazır cevaplar yaygın efsânevî mahiyetteki halk inançlarıyla felsefî mahiyetteki kozmolojik nazariyelerden oluşmaktadır.[123]

Efsanevî halk inançlarındaki sonradan yaratılış hikayelerinin bir çoğu, İsrailîyât denen geleneksel Yahudi dini düşüncesinden kaynaklanmaktaydı. Örnek olarak İbn Abbas'tan nakledilen hikaye verilebilir. Vehb b. Münebbih'in İbn İshak'tan aldığı ve Mes'ûdî'nin bazı ilavelerle zenginleştirdiği bu hikayenin özeti şudur: "Allah yeri bir balinanın sırtında yaratmış. Balina su içinde, su taş çakılları arasında, çakıllar bir meleğin sırtında, melek bir kayanın üstünde, kaya da bir rüzgar üzerindeymiş. Balina hareket edince yer sarsılmış, bunun üzerine Allah yerin üzerine dağları yüklemiş, bundan sonra da cin, adem ve şeytan yaratılmıştır."[124] Bazı Nur-u Muhammedî hikayeleri de bunlardandır.

Felsefî ve kelamî mahiyetteki teorileri ise yoktan yaratma ve sudur teorisi şeklinde iki kısma ayırmak mümkündür. Madum sözcüğüne verilen farklı anlama görede iki ayrı yoktan yaratma şekli ortaya çıkmıştır. Madumu arizî ve fiilî olarak yok olan fakat gerçekte kuvve halinde var olan bir '*şey*' bir '*varlık*' olarak alan Mu'tezile kelamcılarının yoktan yaratma nazariyesi ile mutlak anlamda hiçbir ezelî madde olmaksızın ve 'şey' olmaksızın yaratmayı söyleyen kelamcıların nazariyesidir. İsimler aynı belki fakat mahiyetleri değişik iki ayrı yoktan

---

122. Yahya Hüveydi, *Dirasat fi İlmi Kelam ve'l Felsefesti'l İslamiyye*, D. Nahdati'l Arabiyye, Kahire 1972, sh. 147. Biz bu kitaptan kelamda yaratma hususunda çokca faydalandığımızı ifade etmiş olalım.
123. Bayrakdar, M., *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, Kitabiyat, Ankara 2001, s. 24
124. Bayrakdar, *a.g.e.*, s. 25.

yaratma formülü ortaya çıkmıştır. Kelâmın diliyle birincisi, *yok olan bir 'şey'den* yani *'la min şey'*, *'mine'l madum'* ve *'la bi şartı şey'* gibi kavramlarla ifade olunmuştur. İkincisi ise *'şey bile olmayandan'*, yani *'min la şey'*, *'min ğayri şey'*, *'bi şartı la şey'* şeklinde ifade olunmuştur.

Madum şey midir ve Allah'a şey denir mi? Bu konu İslâm felsefesi ve kelâmının önemli konularından olagelmiştir. Madûma şey demek, ona bir nevi varlık atfetmek ve dolaylı olarak ezeliliğini ve yaratılmamışlığını gündeme getirmek anlamına gelecektir. Peki niçin Mu'tezile madûma bir nevi varlık atfetmek istemiştir, temel itici etken nedir? *Kadim olan varlığı havâdisten korumak* olduğunu söyleyebiliriz.

Aslında şey "mevcut" demektir. Bu anlamda maduma şey denemez. "Bilinmesi, bulunması, dilenilmesi, haber verilmesi doğru olabilen" anlamına da gelir. Bu anlamda mümkün olan 'yok'a da şey denebilir. Fakat özsel anlamda imkansız (mümteni) olan yok, hiçbir şey değildir, ona bu anlamda da şey denemez. O ne bulunabilir, ne bilinebilir, ne de haber verilip dilenebilir. Şey lugat bakımından *meşîet*ten sıfatı müşebbehedir ki *şâî* dileyen, *meşiy* dilenmiş manalarına gelir. Eşyaya şey denilmesi, ilahî dilemenin ilgisi itibarıyla 'meşiy' olduğu içindir. Bu manada Allah'a şey denemez. Fakat dileyen, var olan ve şeyleştiren anlamında şey denebilir. Buna göre, 'Allah her *şey*e kadirdir' ifadesine kendisi dahil değildir, fakat, 'O her *şey*i bilicidir' ifadesinde dahildir. O kendisini bilir mi sorusu anlamlıdır ve olumludur fakat kendine gücü yeter mi, örneğin kendisini yaratabilir mi sorusu ise çelişki içerdiği için anlamsız ve olumsuzdur.[125]

Sudur teorisi ise Yeni-Eflatunculuğun kurucusu Helenistik filozof Pilotinus'un *emanation* adıyla anılan kozmolojik doktrininin, bazı İslamî unsurlarla yorumlanarak ortay koyulmuş bir versiyonudur.[126]

Müslüman filozoflar da, kelamcılar da Allah'ın yaratıcı olması hususunda aynı fikri paylaşırlar. Yalnız ortadaki problem, herkesin bakış açısına göre farklı şeyler görebildiği, ezelilik gibi, zaman gibi, yok gibi, kaygan kavramlar zeminidir.

---

125. Elmalılı Muhammet Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. I, s. 230. Atay, *İslam'ın İnanç Esasları*, s. 101,102.

126. Bayrakdar, *a.g.e.*, s. 29.

Alemin hiçbir şeyden mi, yoksa önceden mevcut ezelî maddeden mi yaratılmış olduğu problemi kelamda, ma'dumun birşey olup olmadığı problemi maskesi altında ortaya çıkmıştır.[127] Varlıklar, ne ezelî olan bil-kuvve yarı varlıktan, ne de şekilsiz ezelî bir özden çıkmış değildir. Yokluğun bütün bunları kapsamına almış olması anlamında yaratılışın mutlak yokluktan olduğu söylenir.

Bu mutlak yokluk kavramına Tanrı'nın düşüncesinde var oluş girmemektedir. Tanrı'nın düşüncesinde varlıkların yaratılacağı düşüncesi ezelî olarak vardır. Burada bahsi geçen varoluş ilahî *epistemik* bir durumdur, yoksa ilahî varlığın dışında *ontik* durumu sıfırdır. O durumda mevcudat yarı-varlık bile değil henüz mutlak yokluk içerisinde ve kendine ait varoluşu sıfır bir haldedir. Var olan sadece Tanrı'nın düşüncesidir. Tanrı'nın düşüncesinde varoluş, varlığın bir anlamda varoluşu veya varlığa ait bir nebzecik varoluş demek değildir. Böyle olması durumunda Tanrı'nın aşkınlığı ve transandantallığı ortadan kalkmış olacak ve panteizim kaçınılmaz olacaktır.

İslâm kelâmında yaratma Eş'ariye ve Mu'tezile gibi iki temel akımın görüşleri çerçevesinde şekillenmiştir. Âlemin kıdemini ve kadim olan âlemin yaratılmasını ilk ifade eden Mu'tezile'dir. Eş'arîler ve genel anlamda Ehl-i Sünnet ise alemin hâdis olduğunu, yokluktan yaratıldığını savunmuşlardır. Mu'tezile'nin yaratılmış kadim alem görüşleri Aristo ve Eflatun'un ilk heyûlâ düşüncelerine geri götürülebilir. Fakat bu onlara göre alemin yaratılmadığı anlamına gelmez. Tam tersine onlar Allah'ın alemi iki farklı merhalede yarattığını söylemeye çalışmışlardır. Çekinceleri ise Tanrı'nın Zâtî vahdetine eksiklik geleceği ve onun zatının hadiselere mahal olacağı düşüncesidir.

Biz önce Eş'ârîlerin bu hususdaki delillerini zikredeceğiz. Zira onların bu hususla alakalı düşüncelerini Mu'tezile'ye karşı savunma psikolojisi belirlemiştir. Eş'arîler:

1. Cisimlerin a'razlarının olduğu ve cisimler gibi onları da Allah'ın yarattığı düşüncesi.
2. Cisimler ve onların a'razlarını asla hiçbir varolmanın geçmediği.
3. Mevcudatın kadîm ve hâdis gibi yalnızca ikili ayrıma tabi olduğu.

---

127. H. A. Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan, Kitabevi yay., İstanbul 2001, s. 274.

Eş'arîlerin a'razları ıspata çalışmaları ve onları da Allah'ın yarattığını her vesileyle ifade etmelerinin nedeni, Mu'tezile'nin a'razların varlığını nefyetmeleri ve Allah'ın yalnızca cisimleri yarattığını söylemeleridir. Onlara göre a'razlar cisimlerin ortaya koymasıdır ve cisimler tarafından tevlid olunup üretilirler. Bu da ya doğal olarak olur. Ateşten yakmanın doğması, güneşin sıcaklığı ihdas etmesi böyledir. Ya da irâde ve ihtiyarla olur. Bir hayvanın hareketi ve sükunu veya ayrılmayı ve birleşmeyi ihdas etmesi böyledir. Buna bazan **kümûn** bazan da **tevellüd** adını vermişlerdir.

İşte Eş'arîlere göre Allah, her an arazlarıyla birlikte devamlı olarak eşyayı yaratmaktadır. Bunun doğal sonucu ise, kâinât bir bütün olarak ve parçalarıyla birlikte, şu anki durumu geçen andan ve gelecek andan farklıdır. Allah'ın yaratmadaki gücü, tek oluş olarak izhar etmektedir. Bizim hislerimiz Allah'ın fiilini takip edip görmeye gücü yetmez. Bu görüşün en önemli nedeni, Allah'tan başka etkin olan, fâil bir tabiatın olmadığı ve kainattaki her şeyi Allah'ın yaptığını ortaya koymaktır.[128]

Eş'arîler'in, var kılmaların (*havâdis*) cisimleri geçmediğini söylemelerinin nedeni ise Mu'tezile'nin bazılarının cisimlerin bilinen varlıklarından önce bir nevi varlıklarının olduğunu söylemeleridir. Havâdis daha önce yoklukta tutulan kadim şeyler olarak ve sabit imkanlar olarak devam etmektedirler. Arazlar vardır ve cisimlerden asla ayrılmazlar demek, cisimlerin, a'raz ve havâdis aleminin ötesinde başka bir varlıklarının olmaması anlamına gelmektedir.

Eş'arîler'in ikili varlık ayrımında ısrar etmelerinin nedenlerinden birisi de yine Mu'tezile'nin varlıkların, kadim, hâdis ve madûm şeklinde üçe ayrıldığını söylemeleridir. Onlara göre muhdes yokken var olan değil olanın sonradan olmasıdır. Yoklukta tutulan şeyin yani madûmun varlıkta tutulmaya başlanmasından ibarettir. Dolayısıyla onlara göre madûm Eflatun'un hayr idesiyle ve Aristo'nun ilk muharrikiyle beraber kadim olarak varolan ilk madde gibi, varlıktan bir nebze payı olan şeydir.

Eş'arîler'in ve Ehl-i Sünnet'in genel eğilimi Tanrı'nın mutlak kudretine eksiklik gelmesini engellemek, Mu'tezile'nin çabası ise daha çok genel anlam-

128. Pines, S., *Mezhebu'z-Zerre mde'l-Müslimin ve Alakatuhu bi Mezhebi'l-Yunan ve'l-Hunud*, Arapçaya çev. Abdu'l Hadi Ebu Ride, Mektebetu Nehdati'l Masriyye, Kahire 1947 sh. (ha)

da tevdid ve adl-i ilahî bu bağlamda ise Zât-ı İlahî'nin hadiselere konu olmasını engellemektir. Eş'arîler'e göre varlıklar yalnızca ikiye ayrılır: Kadim ve muhdes. Mu'tezile'ye göre muhdes var kılınmadan önce yok değil, sabit bir şeydir. Sadece taayyün etmemiştir. Allah'la birlikte ezelden beri vardır. Allah yarattığını **"la min şey,"** (her hangi bir şeyden olmaksızın) değil **min şey** yaratmıştır. Ademle madûm arasındaki fark ise adem var olması imkansız olana söylenmektedir. Madûm ise, var olması beklenen sabit bir mümkün demektir. Demek ki *yoktan* yaratmakla *yok kılmandan* yaratmak farklı şeylerdir. Kısaca **madûm, "cismiyyet"ten önce "şeyiyyet"e sahip olan "sabit" bir varlıktır.**

Mu'tezile'ye göre en temel asıl, tevhiddir. Madûm hakkındaki görüşlerinde dahi bu aslı korumayı hedeflemişlerdir. İlahi Zât ve sıfatlar birdir zira aksi takdirde taaddüd-ü kudemâ (Allah'la eş değerde öncesiz varlıklar) ve tağayyür fi'z Zât (Tanrının özünde değişiklik) gerekir. Böylece Mu'tezile, madûm nazariyesiyle, bir'le çok olan, yani Tanrı ile âlem ilişkisine, taaddüt ve teğayyüre düşmeden açıklık getirmeye çalışmışlardır.

Mu'tezile'ye göre Tanrı'nın alemle ilişkiye girmesi başka bir tabirle yokluktan varlığa geçiş bir defada ve ansızın olmamıştır. Böyle kabul edilmesi durumunda Allah'ın hâdislerin mahalli olması söz konusu olacaktır. Bu nedenle onlar sudur nazariyelerinde olduğu gibi veya başkasıyla vacip anlayışında olduğu gibi, ara merhale olan ve *akıllara* benzeyen *ma'dum merhalesini* iddia etmişlerdir. Aslında madum merhalesiyle Eflatun'un ideler düşüncesi veya Fârâbî'nin akıllar nazariyesi sadece şeklen birbirine benzemektedir. Hele Kerrâmîlerin iddiasına hiç benzememektedir. Onlar Allah'ın ilk yarattığı şeyin *düşünebilen diri cisim*[129] olması gerektiğini, bunun hikmete daha uygun olacağını söylemişlerdir. Zira Mu'tezile'nin madûmu ne "akıllar" gibi ilk ve kutsal varlık, ne de "ideler" gibi mutlak varlıktır. Madûm sadece ara varlık statüsü olmakta ve ezelî olmakta diğerleriyle aynıdır. İslâm felsefesinin akılları ile Mu'tezile'nin madumunu, idelerden ve ilk heyûlâdan ayıran özellik ise bunların kadim de olsalar yaratılmış oldukları ifade edilmiştir. *Akıllar* şerefli varlıklar olup ve cisimsel varlıkların mebdei iken, *madûm* hakkında bunun tam tersi söz konusudur. Yarı ve iğreti bir takım varlığa sahip ara varlık statüsüdür ve işlevi anlatacağımız gibi Tanrı'nın zâtında çokluğu ve

129. *Cismen hayyen yaşihhu minhu'l-i'tibâr.* Bkz. Bağdadî, el.Fark, s. 220.

değişimi engellemek düşüncesine dayanmaktadır. Eş'arîler ise hep bu ara varlık statüsünden kaçmaya çalışmışlardır. Her ekol bu ara varlık statüsünü farklı teolojik işlev ve farklı sistemle ortaya koymuşlardır. Mu'tezile'ye göre madum herhangi bir vakitte varlığa intikal edebilecek olan mümkündür. Onun varlığa çıkması engelli olmadığı gibi yok da değildir. Bu merhalede eşya sabit bir takım şeylerdir fakat haricî dünyada gerçekleşmemişlerdir. Allah bu şeyleri hem bilmektedir, hem de onlara kadirdir. Bu merhale sonrasında ilim ve kudret irâdeye dönüşmekte ve eşya hissedilebilir bir takım somut varlıklar olmaktadır.[130]

Bunun için Mu'tezile *kudret* ile *irâde*nin arasını ayırmışlardır. Kudreti Allah'ın zatından ayrılmayan ve onun aynı olan bir nitelik olarak alırken, irâdeyi fiilî sıfatlardan saymışlardır. Bunun anlamı, yaratılanlara bitişmesi hasebiyle, onun hâdis ve sonradan olmuş bir sıfat olaması demektir. Bu sıfatın kadim ve zâtî sıfat oluşunu kabul etmek, havâdisle olan ilişkisi hasebiyle Tanrı'nın özünde değişimi gerektirecektir. Aynı şekilde eşyanın varlığa çıkışını, ara varlık statüsünü kabul etmeksizin, direkt ve ansızın olduğunu kabul etmek de aynı sıkıntıyı doğuracaktır.[131]

Her şeye rağmen Mu'tezile'deki bu kadim olan madûm Allah'ın bir yaratığıdır. Allah ona kadirdir ve onu bilmektedir. Bu da Mu'tezile'nin, Allah'ın alemi iki kez yarattığını (*neş'e-i uhrâ*) söylemeleri anlamına gelir:

1. İlmi ve kudretiyle madumu ezeldeki sabit kılması.
2. Muhdes irâde yoluyla, ayân âlemini, sâbit olan şeyler halinden, ayni cisimler haline geçirdiği ikinci mertebede yaratma. Ehl-i Sünnet'teki tek dereceli yaratma burada iki derecede ele alınmıştır.

Öyleyse Mu'tezile'nin ihdas anlamındaki yaratmayı inkar ettikleri söylenemez. Kadim şeyleri yaratması ise madumun ilim ve kudretle yaratılmasıdır.

İşte bu kadim yaratma, sudur nazariyesindeki *başkasıyla zorunlu olan varlıkların ibda*'ından çok da farklı değildir. Tek belirgin fark, Fârâbî ve İbn Sînâ bu yaratmayı, ilim ve kudret sıfatına değil de, Plotin'den iğreti olarak alınan tanrısal cömertliğe (*cûd-u ilahî*) dayandırmış olmalarıdır.[132]

130. Hüveydî, *a.g.e.*,. sh. 159.
131. Hüveydî, *a.g.e.*, sh. 159.
132. Hüveydî, *a.g.e.*, sh. 161.

Eş'arîler ile Mâturîdîler'in Yaratma Anlayışlarının Kıyaslanması

İslâm düşüncesinde fiilî sıfatlar ve tekvin konusunda Eş'arîler ile Mâturîdîler arasında görüş ayrılığı bulunmaktadır. Mâturîdîler'e göre tekvin yani yaratma fiili, sıfât-ı meânî'den sayılıp ezelî bir sıfat olarak kabul edilmişken, Eş'arîler, ezelî olduğunu düşünmemişlerdir[133] ki bu yönüyle Kerrâmîler de, Maturîdîlere Eş'arîlerden daha yakındırlar. Eş'arîlere göre icat etmek, yaratmak ve bilfiil vücuda getirmek Allah'ın kudret sıfatıyla olur. Kudret, zât-ı ilahî ile kadim ve O'nun ilim ve irâdesine uygun olarak mümkinatı var ve yok eden ezelî subûtî ve vucûdî bir kemâl sıfatıdır. Bunun iki çeşit taalluku vardır, demişlerdir. Birincisi mümkün olan bir şeyi var ve icat edilmeye elverişli kılan *sâlûhî kadîm* yani ezelde elverişli kılma ilişkisi, diğeri ise devam eden *taalluk-i lâyezâlî* de denilen *taalluk-i hâdis*tir ki tekvin, kudret sıfatının bu ikinci taallukunun bir eseridir. Böylece Eş'arîlere göre tekvin, hakikî bir sıfat olmayıp, kudret sıfatına racî ve onun ikinci taallukundan ibarettir.[134] Onlara göre tekvin yani ilahî fiil, izafî, itibarî, hâdis ve fiillerin yenilenmesiyle yenilenen bir sıfattır.[135]

Maturîdîlere göre ise kudret ve tekvin her ikisi de Zât-ı İlahî ile kâim ve yalnız mümkinata taalluk eden ezelî, vucûdî ve hakîkî iki ayrı kemâl sıfatıdır. Kudret sıfatı, bütün mümkin şeyleri, irâde ve ilmine uygun olarak, ezelî ve salûhî tek bir tesir ve tasarrufla elverişli hale getirmekten ibarettir. Mümkin bir şeyi icat edip etmemesi vücuda getirip getirmemesi ezelde onunla sahih ve elverişli olur. Fakat bizzat var veya yok etmek ise kudret sıfatıyla değil tekvin sıfatıyladır.[136] Onlara göre de kudret sıfatının taalluku varlıkların imkânını zatında belirlemesi ve onları bir bütün olarak var edilebilir kılmasıdır. Burada bilfiil var olma ve varlık bulma yoktur. Bilfiil varoluş *kun* kelime-i ilahisiyle (*tekvin*) olmaktadır.

Demek ki Mâturîdîlere göre tekvin sıfatı; Zât-ı ilâhî ile kâim ve bilfiil yaratmak ve icat etmek şanından olan ezelî ve vucudî bir sıfattır. Tekvin, yaratan ve yaratılan arasındaki emr-i izâfîden ibaret olmayıp bir eserin vücut bulmasın-

133. Düzgün, Şaban Ali, *Nesefî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*, s. 238.
134. Aydın, Ali Arslan, *İslâm İnançları*, s. 308,309.
135. Düzgün, *Nesefî ve İslâm Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*, s. 238
136. Aydın, *İslâm İnançları*, s. 309,311.

da etkin olan mebde-i tekvin ve menşe-i tekvindir.[137] Birincisi birşeye var olma imkânı kazandırırken diğeri o şeyi var kılar. Kudretin taalluku mahlûkâta değil makdûrâtadır. Dolayısıyla tekvin sıfatı irâde sıfatına, irâde sıfatı, kudret sıfatına, kudret sıfatı ilim sıfatına, ilim sıfatı da hayat sıfatına ek/ziyade bir şeydir.[138]

Kerrâmîlerin Yaratma Nazariyesi

Kerrâmîlerin kelime ve yaratma görüşlerine gelince Bağdâdî diyor ki, onlar, O'nun bir şeye ol/*kün* sözünü (*kavl*), mahlûk için yaratma, muhdes için ihdâs, varken daha sonra yok olan şey için i'dâm[139] olarak isimlendirmişlerdir. Fakat onlar ilahî ortamda meydana gelen arazların yaratılmış, yapılmış ve sonradan var kılınmış (*muhdes*)[140] şeklinde nitelenmelerine karşı çıkmışlardır. Onların zannınca hiçbir cisim ve âraz, mabûdlarının (!) zâtında birçok âraz hâdis olmadan varlık bulamaz. O hâdisin hudûsuyla ilgili irâdesi, o hâdise yönelik olacağını bildiği şekilde yani zâtî bilgisine göre ol/*kün* demesidir. Hatta bu söz birçok harften oluşur ve herbir harf de mabûdda ortaya çıkan birer âraz dır. Diğer bir âraz ise kendisinde ortaya çıkan ve o hâdisi kendisiyle gördüğü görüş (*ru'yet*)'tür. Bu ru'yet oluşmadan, oluşanı görmek mümkün olmazdı.[141] Diğer bir arazda işitileni işitmesi (*sem'*)dir.[142]

Onlara göre oluş, ilgili arazların meydana gelmesiyle olduğu gibi yok oluş da, benzeri bir şekilde ilgili arazların ortaya çıkmasıyla söz konusu olmaktadır. Onlar aynı şekilde mabûdlarında (!) birçok araz meydana gelmedikçe bu âlemdeki hiçbir arazın yok olmayacağını düşünmüşlerdir. Biri o şeyin yok olmasına yönelik irâdesi, yok olmasını istediği şeye yönelik *kün madûmen* veya *ifne* şeklin-

137. Aydın, *a.g.e.*, s. 309,311.
138. Daha fazla bilgi için bkz. Aydın, *a.g.e.*, s. 309,311.
139. Aslında Bağdâdî'de ki ifade *i'lâmen* şeklinde olup Fığlalı tarafından da aynen tercüme edilmiştir. Böylece kalması mana açısından fazla sıkıntı doğurmamakla beraber bunun *i'dâmen* olması manaca daha doğrudur ve Şehristânî'de de böyledir. Bakınız Şehristânî, *Milel*, s. 101.
140. Kerrâmîlere göre hâdis ve muhdes lafızları özenle seçilmiş ve farklı anlamlar yüklenmiş kendilerine özgü iki ayrı ıstılahtır.
141. Sanki burada onlar ilahî ru'yeti felsefî olarak temellendirmeye çalışmaktadırlar.
142. Bkz. Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 217.

de *yok ol* sözüdür ki bu da kendi içinde bir takım harfleri içermektedir ve her bir harf kendinde ortaya çıkan ayrı birer arazdır.[143]

Benzeri ifadeler hem İsferâyînî hem de Şehristânî'de geçmekte olup[144] onlar adına bu konuyla alakalı elimizdeki metin bunlardan ibarettir. Îcî'ye göre cumhûr, yüce Allah'ın havâdisin mahalli olmasını menetmişlerdir. Mecûsîler bütün hâdislerin O'nunla kâim olduğunu söylemişlerdir. Kerrâmiye'ye göre ise îcâd ve yaratmada hâdislere ihtiyaç duyulduğunu söylemişlerdir. İlâhî zâtta hudûs edenin *irâde* ve *kün* kelimesi olduğu söylenmiştir. Aralarını ayırmak için bunların *hâdis* olduğuna ittifak etmişler, Zât'ı ile kâim olmayanı ise *muhdes* kabul etmişlerdir.[145]

Nureddîn es-Sâbûnî'nin ifade ettiğine göre Kerrâmiye, "tekvin hâdistir, bununla beraber Allah'ın zâtı ile kâimdir," demişlerdir. Onların görüşüne göre "Allah Teâlâ, yaratabilirlik anlamında ezelden beri hâlık sıfatıyla nitelenmektedir. Bu da *yaratma kudreti* anlamına gelir," demektedir.[146]

Nesefî ise Kerrâmiye'nin, *tekvin, mükevvenden ayrı bir anlama sahip olup ondan başkadır*, dediklerini ve tekvinin Allah'ın zâtıyla kâim olmak üzere hâdis olduğunu, söylemişlerdir ki bu haliyle bu görüş Maturîdîlerin görüşlerine yakındır. Onlar hâdislerin ilâhî mahalde, zât-ı ilahîde ortaya çıktığını düşünmüşlerdir. Tekvin dedikleri yaratma, yaratılan şeylerden başkadır ve onların ortaya çıkışı Allah'ın ihdâsıyla değildir. Çünkü onlara göre bu şeyler hâdis olup muhdes değildirler; muhdes olan şeylerin ortaya çıkışı Allah'ın ihdâsıyla olup hâdisler ise ihdâsa taalluk etmezler. Havâdis kudret sıfatına taalluk ederken muhdesât icat ve tekvin sıfatına taalluk etmektedir. Böylece onlara göre Allah ezelde hâlık olmakla birlikte mahlûkâtın ezeliliği problemi de çözülmüş olur. Çünkü onun ezelden beri hâlık oluşu yaratma gücü anlamında râzık oluşu, rızık verme kudreti anlamındadır. Diğer sıfatlarda böyle tefsir edilerek[147] problem çözülmeye gayret sarfedilmiştir.

---

143. Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 217.
144. Şehristânî, *el-Milel*, s. 101,102; İsferâyînî, *et-Tebsîr*, http://www.shamela.ws, 115/1
145. Îcî, *Mevâkıf*, s. 275,276.
146. Sâbûnî, *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn*, s. 36.
147. Neseft, *et-Tebsıra*, I, s. 400-402.

Ebu'l-Yusr Pezdevî, Muhammed b. Heysam ve Kerrâmîler'in, "tekvîn, mükevvenden, icâd mevcûddan başkadır, rahmet de böyledir. Bunlar Allah'ın sıfatlarıdır, ancak hâdistirler ve O'nun zâtıyla kâimdirler."[148] dediklerini bize aktarıyor.

Kadı Ebû Ya'lâ'nın ifadesine göre Kerrâmiye, "mahlûk, halkla mahlûk, muhdes, ihdasla muhdes, mefûl, fiille mefûldür,"[149] demişlerdir. Allah'ın kelâmı hâdis ve fiil olup Zâtı ile kâimdir, muhdes ise diğer yaratıklardır. Onlar Allah'ın kelâmının bir hâdis ve bir fiil olduğunu ve bunun da *kün* kavlinden ibaret olduğunu söylerler, der ve bir hâdisin ve bir fiilin olabilmesi için başka bir fiile ihtiyaç olacağı, bunun da teselsüle götüreceği için yanlış olacağını söylerler.[150] Burada da bir dikkatsizliğin olduğu söylenmelidir. Zira Kerrâmîlerin Allah'ı *kelâmı* için bir yaratma, fiil veya âraz demeleri söz konusu değildir. Onlar ilâhî *kavil* için böyle demektedirler. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi şayet onların kaville kelâm arasında yaptıkları ayrıma dikkat edilmeyecek olursa, onları anlamak mümkün olmayacaktır. Bir diğer husus da burada halk ile mahlûkun arasının ayrılması hususudur. Bu Maturîdîlerde olduğu gibi Kerrâmîler'de de tekvin ile mükevvenin arasının ayrılması demektir ki buna Eş'arîler karşı olmuşlardır.

Kerrâmîler, yaratmanın yakın kökeni olan ilâhî irâde hadis kabul edilirken ilahî meşîet kadîmdir ve Allah kadîm bir meşîetle diler, demişlerdir.[151] Fakat kendisinde *arama* ve isteme anlamı bulunan ve eşyayı ihdâs etme isteği demek olan *irâde* ise hâdistir. Bu irâde diğer sıfatlar gibi Allah'ın zatında ortaya çıkar. Fakat Allah bununla vasıflanmaz.[152] Allah'ın mevcudatı var kılma irâdesi yani ihdâs irâdesi O'nun ***kün***, kelimesidir ve bu kelimeyi oluşturan *kâf* ve *nûn* harfleri İlahî Zât'ta ortaya çıkar. Bu söz Allah'ın zâtıyla kâimdir ve bu söz kendisinden ortaya çıkan şeyden başkadır. Mahlûk ancak halk ile gerçekleşir, halk ise zatın-

148. Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s. 100.
149. Ebû Ya'lâ Muhammed el-Hanbelî el-Bağdâdî, *el-Mu'temed fî Usûl'd-Dîn*, thk. Vedi' Zeydân Haddâd, Dâru'l-Meşrık, Beyrut 1974, s. 86.
150. Ebû Ya'lâ el-Hanbelî, *el-Mu'temed fî Usûl'd-Dîn*, s. 86.
151. Cüveynî, *eş-Şâmil fî Usûli'd-Dîn*, s. 530.
152. Cüveynî, *eş-Şâmil fî Usûli'd-Dîn*, s. 530.

daki kudret ile mümkün olur. Ma'dum da zatında bulunan kudrete bağlı olarak i'dâm ile meydana gelir, derler. Allah'ın bir şeye "ol," demesi mahlûk için halk, muhdes için ihdâstır. Allah'ın zâtında birçok hâdis meydana gelmeden âlemde bir cisim yahut âraz meydana gelmez. Birşey muhdes olmadan önce kendisinde *bilgi, irâde* ve *kün* kelimesi hâdis olur. Her mevcûdun bir îcâdı her madûmun bir i'dâmı vardır. Dolayısıyla her muhdes için Zât-ı İlahî'de onun örnekliğini teşkil eden bir hâdis mevcut olduğu gibi aynı zamanda Zâtında hâdis olan şeylerin asıllarıyla ilgili kadîm bir meşîeti de vardır.[153]

Kerrâmiye, *hâdis* ile *muhdes*in arasını özenle ayırmaktadır. İsferâyînî diyor ki, onlara göre hâdis, Zât-ı İlahî'de ortaya çıkan, muhdes ise Zât-ı İlahî'ye ters (*bâin*) ve O'ndan başka olarak ortaya çıkandır. Zâtında ortaya çıkan (*hudûs*) kudretiyle diğeri ise ihdâsla ortaya çıkmaktadır. O'nun kendi akvâli, irâdeleri, işitilirlere ve görülürlere yönelik algıları Zât'ında hâdis olan bir takım âraz-lardır. Havâdis yaratma fiilinden ibaret olup, kudret ile ilgili iken yaratılmışlar kudretle ilgili değildir. Halk yaratma kudretidir ve o da yaratılmasını irâde ettiğine ol/*kün* sözüdür. Demek ki her bir yaratılacak şeye karşılık olarak kendi zatında zâtî kudreti ile, kâf, nûn, cîm, vâv, hâ, râ, elif, işitme ve görme gibi şeyler hâdis olur. Bir şeyi yok etmek istediğinde kendisinde yok ol/*ifne* sözü hâdis olur.[154]

Muhdesâtın kendisi aracılığıyla meydana geldiği ihdâs, Zâtında meydana gelen, varlık verme fiilini tahsis etme irâdesi gibi, *kâf* ve *nûn* harflerini tertip etme sözleri gibi bir takım sıfatlardır. Demek ki ihdâs, söz söylemeye ve irâde etmeye gücünün yetmesiyle zatında gerçekleşen îcâd ve i'dâmdan ibarettir. Muhdes ise Zât'ına ters olan cevher ve âraz-lardır. Allah havâdisin mahallidir fakat muhdesâtın mahalli değildir. Yaratmaya, vermeye, rızıklandırmaya, nimetlendirmeye, gücünün yetmesi kadîmdir fakat bizzat yaratma, verme, rızıklandırma ve nimetlendirme zatında ortaya çıkan hâdislerdir. Allah ezelden beri yaratıcıdır fakat ezelden beri yaratıkları yaratıcıdır, denemez yani terkipli söylenemez, Allah ezelden beri rezzâktır fakat rızıklananı rızıklandırıcıdır, denemez, diyorlar.[155] Zira

153. Şehristânî, *Milel*, c. I, s. 101; Nesefî, *Tebsıra*, s. 249; Sâbûnî, *el-Bidâye fî Usûliddin*, 36; Bağdâdî, *Fark*, s. 220; Karadaş, *a.g.e.*, s. 60.

154. İsferâyînî, *et-Tebsîr fi'd-Dîn*, http://www.shamela.ws, 115/1

155. Bağdâdî, *Fark*, s. 217-219.

bu muhdesâtın kıdemini gerektirir. İbn Teymiyye hudûs ile ihdâsın farkını ifade ettikten sonra şu aydınlatıcı örneği veriyor: Kur'an onlara göre hâdistir, muhdes değildir, zira muhdes ihdâsa ihtiyaç duymaktadır, hudûs ise böyle değildir.[156]

Tekvinle mükevven, ihdâsla muhdes, halkla mahlûk ayrı şeylerdir. Yaratma, Allah'ın zâtında hâdis olup ortaya çıkar. Çünkü o bizzat mevcudatı var etme irâdesi ve emir kelimesidir. Yaratma îcâd fiilinin bizatihi kendisidir. Bu nedenle halk, yokken var olan mahlûktan ayrıdır. Tekvin, Allah'ın zatında ihdâsla değil kendi kudretiyle ortaya çıkar, sonra kendi zâtında kâim olan bu tekvinle de bütün âlemi yaratır.[157] Kendi Zâtında kudretiyle ortaya çıkan tekvinden maksat ise, *kün kelimesi* ve *yaratma irâdesi*dir.

Nesefî'nin dediğine göre de Kerrâmiye'nin yaratma formülü budur ve bu formül ona göre yanlıştır. Çünkü Nesefî'ye göre tekvin, kendi zâtında kudretiyle ortaya çıkmış olsa, kudret eşittir tekvin, olmuş olur. Zira tekvin yaratılanların kendisiyle yaratıldığı şeydir. İcâd da, hâdisin kendisiyle varlık bulduğu şeydir. Şayet fiilin hudûsu îcâd ve tekvinle değil de sadece kudretle olsaydı, bütün âlem hakkında da böyle olurdu. Böylece bütün âlem muhdes değil hâdis olmuş, kudretiyle varlık bulmuş olurdu. Dolayısıyla tekvin batıl olmuş olacağı için onun kudretle hâdis olması sözü de bâtıl olmuş olur.[158]

Oysa onlar sanki bir kralın mükemmel kudretiyle bir işin ve projenin olmasını emir ve ferman buyurmasının kendisinde zâtî krallık kudretine istinaden ortaya çıkan bir fiil ve irâde olduğunu söyler gibidirler. Bu irâde belirli bir zamanda, belirli bir mekanda ve muradına uygun olarak kendinde belirecek ve ortaya çıkacaktır. Bu işin varlık sebebi olan "*ol*" emri kralın kudretine istinaden kendinde ortaya çıkıyor, o işin kendisi ise kralın zatı dışında vucuda getiriliyor. Kerrâmîlerin yaratma anlayışı buna benzemektedir ve bu da kendi içerisinde tutarlıdır.

Onlar fiilinin yani tekvinin ortaya çıkışı kudretiyle, bütün âlemin ortaya çıkışı da bu fiiliyledir, diyorlar. Muhdes, ihdâs kendisinde gerçekleşen yani yaratma fiiliyle var olan şeydir. Hâdis ise kendisinde ihdas gerçekleşmez yani kudret

156. Massignon, *Recueil de Textes Inedits Concernant L'history de la Mystique en Pays D'islam*, S. 25.

157. Nesefî, *Tabsıra*, I, s. 455.

158. Nesefî, *Tabsıra*, I, s. 455.

aracılığıyla kendisinde ortaya çıkan ezelî bir şeydir. Dolayısıyla, diyor Nesefî, onlara göre hâdis ve muhdes ayrı şeylerdir.[159]

Allah, kudretiyle kendisinde fiilini ortaya koyar bu fiile bir başlangıç tayin edilemez. Bu fiiliyle de bütün âlemi yeri ve zamanı geldikçe var kılar. Dolayısıyla Kerrâmiye'ye göre *Mükevvin* tekvinden, *tekvin* de *mükevven*den ayrıdır. Mükevvin, kudretiyle kendisinde *kün*/ol emir kelimesini ve irâdesini ortaya koyan varlıktır. Tekvin bu kelime ve irâdeden ibarettir. Mükevven ise bu emir ve irâde doğrultusunda varlık verilen eşyadan ibarettir. Mükevvin ve onun varkılma kudreti *kâdim*, tekvin yani var kılma irâdesi ve emri *hâdis*, mükevven ise *muhdestir*. Allah'ın kudreti Kerrâmîlere göre, tekvine taalluk eder, fiilini ezelî anlamda ortaya koyar ve onun kudreti sadece zatında ortaya çıkan şeylerle ilgilidir. Âlemin ise kudretiyle bir alakası yoktur ve direk kudretin değil fiilinin bir sonucudur. O, fiili aracılığıyla ortaya çıkar.[160]

Aslında bu Ebû Hanîfe'nin *Fıkh-ı Ekber*'deki ilgili ifadesinin yorumu gibidir fakat o hiç bir zaman hudûs kelimesini kullanmamıştır. Ebû Hanîfe şöyle diyor: ***Allah yaratmasıyla yaratıcıdır, yaratması ise ezeldeki bir sıfatıdır.***[161] Ve o aynı ifadeyi kudreti için de söyler: Kudreti ile kâdirdir ve kudreti ezeldeki bir sıfatıdır.[162]

Böyle bir düşünce Nesefî'ye göre, Allah'ın kudretini âlemden izale edeceği için akıllı insanların küfürle itham edeceği bir şeydir. Çünkü Kur'an'da, O, *her şeye kadirdir*,[163] buyurulmaktadır. Oysa onlara göre kudret sadece kendi zâtında ortaya çıkan şeylerle ilişkilendirilmiştir.[164]

Daha sonra Nesefî konuyu, Kerrâmîlerin yaratma ve tekvin anlayışlarının bir başka yönüne getiriyor. Onlara göre Allah âlemde her hangi bir şeyi yaratmak isterse, kendi zâtında o şeyin ihdâs ve tekvini ve onun hudûsunun irâdesi ortaya çıkar. Bu yüzden O, hâdis isteklerle irâde eder, harf cinsinden kendi-

---

159. Nesefî, *Tabsıra*, I, s. 455.
160. Nesefî, *Tabsıra*, I, s. 455,456.
161. *"hâlig bi tahlîgih, ve't-tahlîg sıfatun fi'l-ezel"* Bkz. Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber*, s. 70.
162. Bkz. Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber*, s. 70.
163. Ena'm, 102.
164. Nesefî, *Tabsıra*, I, s. 456.

sinde ortaya çıkan *kün/kâf-nûn* gibi bir kelâmla (*kavil*) konuşur.[165] Bu şekilde bir yaratma anlayışının doğal bir sonucu olarak onlar, âlemde meydana gelen cevher ve âraz türünden muhdes şeylerin birkaç katı Zât-ı İlâhî'de havâdisin ortaya çıktığını düşünmüşlerdir. Zira âlemin parçalarından herhangi birşeyin hudûsu, Allah (cc.)'ın ona yönelik *ol* kavli ve onun yaratılmasını istemesi (*irâde*) gerekir ki bu bir muhdes için Zâtında ortaya çıkan iki hâdis demektir. Aynı şekilde âlemin parçalarından herhangi bir şeyin yok edilmesi için Allah (cc.)'ın ona yönelik *yok ol* kavli ve onun yok etme irâdesi gerekir ki bu da bir muhdes için iki hâdis demektir. Böylece Zat-ı İlâhî'de ortaya çıkan havâdis âlemdeki muhdesâtı en az ikiye katlamış olur.[166]

Nesefî, Kerrâmîlerin bu görüşü ortaya atmalarının gerkçesini de açıklıyor. Diyor ki onlar Allah'ın bir fiili olan tekvine kadîm derlerse bunun mükevvenâtın da kadîmliğini gerektireceğini düşünmüşlerdir. Oysa Nesefîye göre bu çekinceye hiç gerek yoktur. Zira diyor, onlar da biliyorlar ki vucûdu bir şekilde herhangi bir varlıkla ilgili olan birşey kadîm değil muhdes olur. Çünkü kadîm, varlığı başkasına ihtiyaç duymayandır. Varlığında başkasına ihtiyaç duyan, bir şekilde varoluşu başkasıyla ilişkili olan bir varlık zorunlu olarak muhdestir. Mükevvenâtın vücudu tekvine bağlı olduğu sürece -ki Kerrâmiye'ye göre de böyledir- kadîmliği zaten söz konusu olamaz.[167] Dolayısıyla Kerrâmiye'nin mükevvenin kadîmliğinin söz konusu olması endişesiyle tekvini hâdis saymalarına bir neden yoktur.

Tekvin ve ilahî yaratma fiilinin Allah'ın zatında oluşu görüşü de Nesefî tarafından eleştirilmiştir.[168] Zira Kerrâmiye'ye göre Allah'ın âlemde ihdâsını irâde ettiği herşey O'nun zâtındaki ihdâs ve tekvin ile vucûd bulur. Nesefî diyor ki, "Allah'ın zatında hâdis olan ve oluşu kudrete taalluk eden tekvindir" diyorsunuz. Sizce kudret hâdis midir, kadim midir? Şayet "hâdistir" derlerse, mezheplerini terk etmiş ve Allah'ı ezelde acz ve hudûs alametleriyle nitelemiş olurlar. İlahî kudretin hudûsunu kabul etmek bizzat Allah'ın da hudûsunu kabul etmektir. Çünkü kıdemde hudûsu ifade etmek saçmadır. Eğer Allah hudûs ala-

165. Nesefî, *Tabsıra*, I, s. 460.
166. Nesefî, *Tabsıra*, I, s. 461.
167. Nesefî, *Tabsıra*, I, s. 476.
168. Nesefî, *Tabsıra*, I, s. 476.

metlerine rağmen kadîm ise, âlem de hudûs alametlerine rağmen kadîm olur. Bu ise kendi delillerini çürütür. Şayet kudretin ezelî olduğunu iddia ederlerse onlara şöyle denir: "Kudretin kıdemi, varlıkları kendisine taalluk edenlerin kıdemini de gerektirir mi?" Şayet "evet" derlerse, tekvinin kıdemini kabul etmiş mezheplerini bırakmış olurlar. Yok, "hayır" derlerse, kendi sözlerini iptal etmiş olurlar. Çünkü onlara göre de âlemin kendisine taalluk ettiği şeyin kıdemi âlemin de kıdemini gerektirir.[169]

Kerrâmiye hakikati başka bir dille konuşmaktadır. Onlar, "Allah'ın zâtında hâdislerin bulunması caizdir" derken, bununla Allah'ın muhdesâta yönelik fiillerini, irâdelerini ve idraklerini kastetmektedir; yoksa onların lisanında havâdis, olan, ortaya çıkan ve yok olan fânî mevcûdât anlamında değildir. İşte bu manada Allah'ın zatında hâdislerin bulunmasını caiz görmek gerekir. Eğer onlar havâdisle, muhdesâtı kasdetselerdi, halkla mahlûkun, ihdasla muhdesin, tekvinle mükevvenin arasını ayırmazlardı. Zira onlar mevcût iki kısıma ayrılır: Kendisi var olanlar diğeri ise başkasıyla var olanlardır.[170] Diğer muhdesât yahut kendisinden başka olan şeyler ise sadece arazlar ve fiillerdir. Bunlarda ancak Allah'ın zâtında meydana gelirler. Allah kendisinde her şeyin aksettiği biricik aynadır.[171] İlahî Zâtta, âleme yönelik irâde ve söz (*kun* emr-i ilâhisi) çıkmadan âlem var olamaz. Âlemin var oluşunun yegâne dayanağı bu emir, bu irâde ve bu fiildir. O kendi fiilini ise Zâtında kendi kudretiyle ortaya koyar. Kısaca O (cc.), zatî sıfatlarıyla fiilî sıfatlarını ortaya çıkartmakta, fiilî sıfatlarıyla da âlemi yaratmaktadır, denebilir.

* * *

Özetle, *fi'l-i İlahî* veya Tanrı-âlem ilişkisine dair yorumlar üç kategoride ele alınabilir.

İki kategori tamamen bir birine zıt ve üçüncüsü ise iki ucun arasında yer almaktadır. *Kümün* nazariyesi, *ibda'* nazariyesi ve bu ikisi arasında ikisini uzlaştı-

---

169. Neseft, *Tabsıra*, I, s. 476,477. Ayrıca bkz. Şaban Ali Düzgün, *Nesefî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*, Akçağ, Ankara 1998, s. 250.

170. Cüveynî, *eş-Şâmil fî Usûli'd-Dîn*, s. 422.

171. Kerrâmiye'nin sıfatlarla ilgili görüşlerini özetlerken Ali Sâmî Neşşâr'dan ve onların talebesi Süheyr Muhammed Muhtâr'dan faydalandım.

ran ve akıl ve vahye hakkını vermeye çalışan *sudur* nazariyesi. Yaratmayı Tanrının kendisini açması ve sıfatlarının *tecelli* etmesi şeklinde yorumlayan tasavvufi nazariyede, sudur nazariyesinin tam tersi bir ve çoğun arasındaki direk ilişkiyi engelleyen aracıları kaldırmaktadır. İslâm felsefesindeki feyz nazariyeleri ittisal nazariyesi üzerine bina edilirken, tecelli şeklindeki yaratma nazariyesi ittihad nazariyesi üzerine kurulmaktadır. Birinci nazariye bir nevi aklî tasavvuf şeklinde Fârâbî, Sühreverdî ve Molla Sadrâ'da ortaya çıkmıştır.

Kümûn nazariyesi alemdeki çokluğun kaynağının madde olduğunu iddia eder. Anaxagoras'tan beri savunulan bu nazariyeye göre hiç bir şey yokluktan meydana gelmez. Aksine herşey herşeyde ve herşey içiçedir. Oluş şeylerin bir birinden çıkması, yaratma ise içiçe dürülü şeyleri ibraz edip çıkarmaktır. Fâil, potansiyel olarak maddede dürülü olan formları ibraz etmek suretiyle nesneleri birbirinden ayırmıştır. Bu nazariye oluş probleminde Tanrı'ya sadece hareket ettirme rolünü vermiş olmaktadır.

Fakat şu kadar var ki, Nazzâm ve Câhız'daki anlamıyla maddenin sıfatlarının dıştan bir etkenle maddeye geldiğini söylemektedir. Bu etken *İlahî irâde*dir. Bu fail maddeden her an sıfatlarını soymakta ve her an yeni sıfatlar giydirmektedir. Bu yüzden bu nazariye, "arazlar, iki zamanda kalmazlar." Maddede kalabilmesi devamlı yaratmaya bağlıdır. Allah alemdeki her şeyi bir defada yaratmış, biri diğerinden önce veya sonra olmayı doğuracak şekilde iç içe sokmuştur.

Bunun tam tersi olan ***ibda'*** ve yoktan yaratma ise daha önce bir imkan hali veya bir ilk madde bulunmaksızın Allah tarafından yoktan ve sonradan yaratma şeklindedir. Onlara göre şayet bir imkandan söz edilecekse bu ancak fail açısından düşünülebilir. Yani alemdeki çokluk doğrudan doğruya Allah'ın mutlak irâde ve kudretinden kaynaklanmaktadır.

İyimser bir bakış açısıyla üçüncü ara nazariye olan **sudur nazariyesi** ise alemdeki çokluğu birtakım aracılarla açıklamaktadır. Sudur nazariyesi Kumun nazariyesinin tersine çevrilmiş halidir. Sudur kıdem yönüne ağırlık verirken, Kumun ise hudûsa ağırlık vermektedir. Sudurda varlık skalası yukardan aşağıya ve derece derece inerken, Kumunda alem bir defada yaratılmıştır. Bütün alem yatay bir şekilde içiçe girmiş durumdadır.

İbda', kumun, feyz ve sudur kavramlarını kısaca tanıttıktan ve genel anlamda yaratma teorilerine değinmiş bulunmaktayız. Felsefe kısmında da sudur teorisini tarihsel süreç içerisinde ele alacağız.

Kulların Fiilleri

Biz bu başlıkta bazı kelâm ekollerinin, kulların fiillerine bakış açısını irdelemek suretiyle Mâturîdîliğin farkını ortaya koymaya çalışacağız. Aslında bu konu bir yönüyle takdir-i ilahîyi bir yönüyle adl-i ilahîyi diğer bir yönüyle de kulun özgürlüğünü ilgilendirmektedir. Kulun *fiili* dediğimizde insandan sadır olan her tür etkinlik anlaşılmaktadır fakat burada asıl maksat *amel* dediğimiz kulun bilinçli ve istekli (*niyet*) fiilleridir. İstem dışı fiiller bir şekilde kulun kudretinin bir eseri olsa da bilgi ve irâdesinin dışında meydana gelirler.

İnsanın fiilin meydana gelmesinde temel üç unsur bulunmaktadır: **Bilgi, kudret ve irâde.**[172]

İnsanın Fiili ve Bilgi

Bilgi konusuyla alakalı soru; insan yaptığı ve yapacağı fiillerin iyi veya kötü olduğunu kendi imkanlarıyla bilebilir mi, türünden bir sorudur ve bu hususta birbirine tamamen zıt iki görüş bulunmaktadır.

Mu'tezile'ye göre insanda bu akıl kapasitesi vardır. Bununla kalmıyorlar, diyorlar ki fiillerin objektif iyilik ve kötülük karakteri de vardır. Kısaca değerler aklîdir ve mutlaktır. Ne akıl ne de din bir fiile değer yüklemez; tam tersine onların özünde varolan *ontik moral niteliği* açığa çıkarırlar. Ahlakî değerler konusundaki farklı yaklaşım ve kanaatlar, değerlerin izafiliğinden değil bilgi eksikliği gibi başka sebeplerdendir. Dolayısıyla dıştan elçi gelmese de, insan yolunu bilir ve bulur. Bu hem amelî ahkamda hem de itikadî hükümlerde böyledir. Bu nedenle de yaptıklarından her halukârda sorumludur. Gerçek elçi iç yaratılışımıza yerleştirilen ve bize içten seslenen akıl elçisidir.

---

172. Normalde sıralamanın bilgi, irâde kudret şeklinde olması gerekmekle birlikte, irâdeyle ilgili bir denemede bulunmamız nedeniyle irâdeyi sona bırakmış bulunuyoruz.

Eş'arîler ise insanda bu kapasiteyi görmedikleri gibi fiilde de objektif bir karakter görmezler. Değerler tamamen görecelidir. Fiiller şayet peygamberler gelipte iyi-kötü değerlendirmesi yapmasalardı bütün nötürlüğüyle karşımızda duracaklardı. İnsan neyin iyi neyin kötü olduğunu asla bilemeyecekti. Dıştan bizlere tebliğde bulunan elçiler gelmediği sürece insan yaptıklarından sorumlu olmayacaktır. Hatta bu ahkamda ve şeriatta böyle olduğu gibi akaitte ve dinin asıllarında da böyledir. Değerler fiillerin değişmez nitelikleri değillerdir.

İmam Mâturîdî, bu iki görüşün arasını bulan daha ince bir ayrıma gider. Onlara göre de ahlâkî değerler aklîdir ve ahlakî değerlendirmelerde biricik olmasa da en önemli ölçü akıldır.[173] *Hüsün ve kubuh, emir ve nehyin mucebi değil medlulüdür*, denmiştir. Yani emir ancak emrolunanın güzel olduğuna delalet eder. Allah'a, emrettiğinin güzel olması ya da güzelin emredilmesi vacip değildir.[174] Hele de aklın güzel gördüğünün helal, çirkin gördüğünün de haram olması zorunlu (*mûceb*) değildir. Ona göre eşyadaki ve fiillerimizdeki iyilik ve kötülük, güzellik ve çirkinlik sırf akıl aracılığıyla ancak genel olarak (*cümleten*) bilinebilir. Bu biliş doğrudan, derhal ve tafsilatlı değildir. Peygamberin haberine baş vurarak ve üzerine akıl yorarak ulaşılan bir bilgidir. İylik ve kötülük aklın yaratılışında (*fî tab'i'l-akl*) küllî bir kavram olarak bulunur. Akıl, iyi ve kötü değerlendirmelerinin kaynağı değil, onları dış dünyada ayırabilen bir melekedir.[175] İnsan gıybetin kötü bir şey olduğunu kavramsal olarak bilir fakat her hangi bir karşılıklı konuşmanın gıybete ve dedikoduya girip girmeyeceği hususunda düşünmesi ve hatta vahiy haberleriyle bu düşünüşüne seviye kazandırması gerekecektir. Zina kavramsal olarak haramdır fakat herhangi belirli bir cima olayının sifah mı yoksa nikah mı olduğu vahiy ve duyu verileri üzerinde düşünerek (*nazar*) bilinebilir. Fiillerin karakteri, ne tamamen objektif ne de subjektiftir. Fiiller, Allah'ın yaratması olması açısından nötürdürler, hayır ve şer diye nitelendirilemezler ve taşıdıkları ahlâkî değer açısın-

---

173. Mâturîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 221 ve devamı. Nübüvvetin ispatı ve gereği hususunda bu konuyu ele almaktadır.
174. Aydın, A. A., *İslam İnançları*, s. 384.
175. Özcan, Hanifi, *Mâturîdî'de Bilgi Problemi*, s. 210,211.

dan Allah'ın kazası olamazlar. Bir fiili Levh-i mahfuzda *taat* ve *masiyet* olarak adlandırması[176] o fiilin akılla kavranır olmadığı anlamına gelmez. Bir fiilin taat olarak ya da masiyet olarak adlandırılması fiil olmak açısından değildir. İtaatın olabilmesi için kulun anlaması ve sevmesi, Türkçe söyleyişle tav[177] olması gerekir. Tav olmadığı bir fiile yönelmeyecektir. Bu itaatı masiyete eşitleyeceği gibi, kula gücünün üstünde bir şey yüklemek olacaktır. Bir sözün yalan olduğunu ya da doğru olduğunu sözün kendisinden çıkaramayız. *Telvîh* adlı usul kitabında dendiği gibi, hüsün kubuh, taat masiyet, yaratmaya (*halk*) değil kazanmaya (*kesb*) yönelik itibarlardır, Allah'a değil kula istinad ederler. Çünkü masiyetin yaratılması masiyet, çirkin olan şeyin yaratılması da çirkin değildir. Tam tersine bunlar bir takım maslahatları da içerir. Çirkin olan Allah'ın çirkin diye vasıflandırdığı ve aklın çirkin olarak gördüğü bir şeyi işlemek (*kesb*) tir. Kabahatın Allah tarafından yaratılması kabih değil kul tarafından işlenmesi kabahattir.[178] Yalanıyla gerçeğiyle bütün sözler, sesler ve nefesler olmak açısından eşittir ve Allah'ın bir yaratmasıdır. Söz, ses olmak yönüyle nötürdür fakat Allah yalanı tanımladığı gibi kulda hangi sözün yalan olduğunu bilme melekesine sahiptir. Bazan kulun kapasitesi taat mı masiyet mi olduğunu belirlemede yetersiz kalabilir.

Kısaca fiilleri bir takım hareketler, sözü bir takım sesler olarak ele alıp bu yönünü ön plana çıkaranlar fiillerin ahlâkî karakterinin olmadığını söylemişlerdir ki gerçekten her Mekke'ye gidiş hac değildir, her yatıp kalkma namaz, her aç kalma oruç değildir. Mekke'ye gidişi hac yapan özellikleri ve şartları Allah tarafından belirlenen bir gitmedir. Her verme sadaka değildir ve bütün vermeler benzerdir. Kulda verme eylemini Allah yaratır, ona sadaka vasfını kazandıran o fiilin bağlamı, kulun bilgisi, niyeti ve çabasıdır. Gidiş fiilini Allah yaratır fakat o yolculuğa hac vasfını kul kazandırır. Cima eylemini Allah yaratır; o eylemin nikah veya sifah vasfını kazanması kulun bilgisi, irâdesi, niyeti, arzusu kısacası kazanmasıyladır. Öyleyse kul, hangi fiil, hangi şartlarda ve ne tür meyda-

176. Mâturîdî, *K. Tevhid*, s. 310.

177. Rahmetli Ali Sayı Hocamız, *tav'* olmak kelimesinin itaatın türkçe bir söylenişi olduğunu kabul ederdi.

178. Kitabu't-Telvîh, s. 359.

na gelirse taat vasfını kazanacağını ya da masiyet olacağını genel olarak kendisi bilir. İnsanın, *her fiilin olmasa da bazı fiillerin, tafsilatlı olmasa da genel olarak*, onlarda ki husun ve kubhu bilme kapasitesinde olmadığını söylemek insanı diğer canlılara eşitlemektir.

İmam Mâturîdî, fiillerin ne aklîliğini ne de şer'îliğini inkar etmiştir. İkisine de hakkını veren bir anlayışla Eş'arîlikle Mu'tezile'nin arasında daha dengeli bir görüş ortaya koymuştur. Fiil bir bütündür, iyilik ve kötülük nesneldir ve tamamıyla kuldandır anlayışıyla; fiil bir bütündür, her açıdan Allah'a aittir, fiile ahlâkî niteliğini veren de bizlere bildiren de şeriattır, anlayışının tam ortasında yer alır. Fiilin yaratma ve kazanma gibi temel iki yönü vardır. Birinci yönüyle Allah'tandır ve ahlâkî karakteri yoktur. Diğer yönüyle ise kuldandır ve iyi-kötü gibi ahlâkî vasfa haizdir. Fiile, o vasıfları vaz' eden de, o vasıfları akla yatkın kılmak suretiyle anlaşılabilir kılan da Allah'tır. Ama en nihayetinde kul vahyin haberine ulaşmadan da bazı fiillerin iyi bazılarının kötü olduğunu genel olarak bilir. Fakat akıl, amelî ahkamda karşılığında ahirette mükafat ve cezası olan haram ve helal kılma yetkisi yoktur. Bu yetki tamamıyla Allah'a aittir.

İşte fiili meydana getiren temel unsurlardan bilgi hususunda İmam Mâturîdî'nin görüşleri bu şekildedir. Biz bu konuya kitabımızda değişik vesilelerle yer vermiş bulunmaktayız.

İnsanın Fiili ve Kudret

Kudret (*İstitâa*) konusuna gelince bu konuda da İmam Mâturîdî dengeyi yakalamada en başarılı alim olmuştur diyebiliriz. *Fiili yapma ve terketme gücü* olarak tanımladıkları *istitaatı*, Mu'tezile, fiilden önce ve bilgi gibi bir zorunluluk olarak görmüşlerdir. Yani fiil için gerekli ve yeterli güç *tektiptir, fiilden öncedir, süreklidir*, önceden yaratılarak insanın tasarrufuna verilmiştir ve *hem yapmaya hem de terketmeye elverişlidir*. İnsan özgürdür ve bu özgürlüğün miktarınca, Allah adaletinden ödün vermemek için kendi kudretine sınır koymak durumunda kalmıştır.

Cehm b. Safvan ve arkadaşlarına göre hariçte meydana gelen bir heyet olan fiilde kulun hiçbir ihtiyar ve kudreti yoktur. Şayet kulun fiili kendi kudretiyle olsaydı, bir esere iki müessirin toplanması lazım geleceği gibi, kulun fiilinin bü-

tün süreçlerini (*ahvâl*) bilmesi gerekirdi. Bu iki nedenle kulun hiçbir kudreti ve irâdesi yoktur demek suretiyle pür cebirci olmuşlardır.

Eş'arîlere göre ise fiil, kulun, asla herhangi bir *tesiri olmayan ihtiyarına mukarin* olarak meydana gelir.[179] Onlara göre güç insanda sürekli var olan bir nitelik değildir. İnsana, fiili işlemekte olduğu anda ve ancak o fiili yapmaya elverişli olarak yaratılan güç, iki farklı değerdeki fiillerden birine serbestçe kullanılabilecek salahiyette değildir. Dolayısıyla güç fiille beraberdir ve o fiile özeldir. İnsan, *muhtar görünümlü muztar*dır.[180] Cebriye'nin doğrudan ifade ettiğini Eş'arîler dolaylı ifade etmişlerdir. Acaba Mu'tezile'nin direkt söylediğini Maturidîler endirekt mi söylemektedirler?

Mâturîdîlerin cumhuruna göre fiilin aslı Allah'ın kudretiyle, taat ve masiyetle vasıflanması ise kulun güç ve imkanları ile meydana gelir. *Tavdih*'te bizim alimlerimizin kuldan icat ve tekvin kudretini nefyettikleri, zira Allah'tan başka *halık* ve *mükevvin*in olmadığı ifade edilir. Kulun kudretiyle hakiki bir şey meydana gelmez; iki eşit şeyden birini belirlemek ve tercih etmek gibi sadece nispetler ve izafetler değişir.[181]

Nesefî, kulların fiilleriyle ilgili güç bizim katımızda iki kısımdır, diyerek istitâat konusuna başlar.[182] Birincisi, *sebeplerin selameti* ve *aletlerin sıhhatı* anlamındadır ve fiillerden öncedir. Her ne kadar fiil ancak bunlarla kaim ve bunlara bağlı olsa da, bunlar fiillere bizzât illet kılınmamışlardır. Bunlar Allah'ın kullarından dilediğine bağışladığı nimetlerdir ve bütün fiillere eşit uzaklıkta potansiyel yapma gücüdür. Özgür irâdeyle fiilin yapılmasına *hazırlayıcı önsel bir güç*tür.

Diğer anlamında ise fiilin bizâtihi nedeni olması dışında, herhangi bir şekilde açıklanması mümkün olmayan bir tür güçtür. *Süreksiz* ve depolanmamış bir güçtür. İhtiyarî fiillerin yapılması esnasında canlıda bir *araz* olarak yaratılır.

---

179. Beyâzî, *a.g.e.*, s. 254.

180. İmam Eş'ârî'nin ne kadar Mu'tezile'ye tepkisel düşündüğü burada da apaçık ortaya çıkmaktadır. Yani önceki hayatında ne diyorsa tam tersini söylüyor.

181. Beyâzî, *a.g.e.*, s. 256.

182. Biz bu konuyu Nesefî'nin *Tebsıre*'sinden özetlemiş bulunuyoruz. Zikredilen kitabın ikinci cildinin 113 le 173. sayfaları arasına bakılabilir.

Ebû Seleme es-Semerkandî'nin deyimiyle, güç iki kısımdır ve birincisi *istitâatu'l-hâl* (potansiyel güç) diğeri ise *istitâatu'l-fiâl* (dinamik güç)[183] olarak adlandırılır. Birinci kısım güçle alakalı ayet-i kerime olarak şunlar vb. zikredilmektedir. *Ona **gücü yetmeyen** de karısıyla ilişkide bulunmadan önce iki ay sırasıyla oruç tutsun; ona da **gücü yetmeyen** altmış yoksul doyursun!*[184] Bu ayet-i kerime âlât ve esbâbın selameti anlamında potansiyel bir güçtür. *O, yakın bir ganimet ve orta bir yolculuk olsaydı, kesinlikle arkana düşerlerdi; ne varki, o meşakkatli mesafe kendilerine uzak geldi. Yakında: "Eğer **gücümüz olsaydı**, sizinle birlikte savaşa çıkardık." diye yemin edecekler.*[185] *İçinizden kim hür olan mümin kadınları nikahla alacak mali güce **sahip değilse**, ona da sahip bulunduğunuz mümin cariyelerinizden var.*[186] Buradaki güçten maksat âlât istitâatıdır. *Oraya gitmeye **gücü yeten** herkesin o İbadet Evi'ni ziyaret etmesi de Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır.*[187] Bu son ayette kudretin hakikatı değil *zâd* ve *râhile* gibi verilmiş önsel depolu bir güçtür.

Kudretin hakikatı anlamındaki güce delil teşkil eden ayete örnek olarak ise; *Bunlar, yeryüzünde aciz bırakacak değillerdir, kendilerini Allah'tan kurtaracak bir kayırıcıları da yoktur. Onlara azap katlanacaktır. Onlar hem işitmeye tahammül edemiyorlardı hem de görmüyorlardı*[188] *ayet-i kerimesi verilir. Burada, âlât ve esbab nefyedilmiyor -zira bunlar potansiyel olarak mevcuttur- aksine bizzât kudretin hakikatı nefyedilmektedir. Çünkü burada bir yerme söz konusudur. Yerme ve zem, sebeplerin varlığı ve araçların uygunluğuyla birlikte o fiil esnasında mevcut potansiyel kapasiteyi fiile yönlendirmemekten dolayı boşa harcamadan yerilmektedirler. O, doğrusu sen benimle beraber olmaya sabredemezsin.*[189] *Doğrusu sen benimle asla sabredemezsin demedim mi sana, dedi.*[190] Burada sabretme sebeb ve aleti yok değil tam tersine gerekli kudretin gerçekliği nefyedilmektedir.

---

183. Semerkandî, Ebû Seleme Muhammed b. Muhammed, *Cümelü Usûliddîn*, thk. Ahmet Saim Kılavuz, I. Baskı, İstanbul 1989, s. 25.
184. Mücadile, 4.
185. Tevbe, 42.
186. Nisa, 25.
187. Âli Imran, 97.
188. Hud, 20.
189. Kehf, 67.
190. Kehf, 75.

İşte birinci anlamdaki kudreti Allah yaratır ve bunlar fiilden önce fiile imkan tanıyan sebepler ve organlardır. Asla fiili garanti edemez fakat onu elverişli kılar ve imkan dairesine girdirir. *Zâd* ve *râhile*, hac fiillerinden öncedir. El tutmakdan, ayak yürümekten öncedir. El tutabilmenin, ayakta yürüyebilmenin aleti fakat bizzât nedeni değildir. Bu anlamdaki güç fiilden önce olduğu gibi iki karşıt fiile de elverişlidir. Ayak mescide de meyhaneye de gitmeye elverişlidir. Fakat aktüel kudret ise fiille beraberdir ve Ebu Hanife'ye göre, *bedel yolu üzere iki karşıt fiile elverişlidir*; İmam Mâturîdî'ye göre ise, "fiilden öncedir ve süreklidir", diyen Mu'tezile'yi de "arazların devamlılığını" iddia eden Kerramiye'yi de eleştirmesinden hareketle onun, fiille beraber, iki fiile de bedel yoluyla elverişli fakat sadece bir fiil için yaratılmış olduğu görüşündedir. Yani birisini yaptığı takdirde diğerine imkan kalmayacaktır. Ondan bedel diğerini de yapabilirdi. Arazlar iki anda sürekli var olamazlar. Bir fiil için o anda var kılınan güç o fiile ait olmuş olur. Bu güç fiilden öncedir denecek olsa saçma olurdu çünkü kudret arız olduğunda fiil meydana gelmemiş ya da fiil kudretsiz meydana gelmiş olacaktır ki ikisi de saçmadır. Zira kadire fiilsizlik, acize de fiil isnat edilmiş olurdu.

Fiilin şeyiyyeti ve objektif varlığı doğrudan Allah'ın kudretiyle alakalıdır, fakat o fiillerin taat ve masiyet vasıflarını kazanması ise Allah'ın kulda yaratıp ona tahsis ettiği istitâatla alakalıdır ki bunu uzun uzadıya anlatmış bulunmaktayız.

Kısaca iki tür kudretin var olmasıyla fiil de var (*vacip*) olur; fiilden önceki potansiyel güç var da, fiille beraber yaratılan ilahî destek yoksa fiil *imkan* dairesindedir fakat bilfiil var değildir, yok eğer iki tür kudret de yoksa fiil *imkansız* olur.

Demek ki Mâturîdîler tektip istitâa vardır, fiilden öncedir veya fiille beraberdir gibi total cevaplar vermiyorlar. Onlar daha derin düşünüyorlar ve ince ayrımlara gidiyorlar. Belki de onların asıl yetişmelerinin Fıkıh ve Usûl-ü Fıkıh'tan geliyor olmasındandır. Allah onları dinde fakih kılmıştır. Bu sadece bilgi, kudret ve anlatacak olduğumuz irâde konusunda değil daha bir çok hususta böyledir.

İnsanın Fiili ve İrade

Fiille ilgili **irâde** (ihtiyar) meselesinde de yine Mâturîdîler ince bir anlayışla iki aşırı görüşün arasını bulabilmişlerdir. Hatta Eş'arîliğin arayı bulma çabala-

rına rağmen başarısızlıkları göz önüne alınacak olursa Mâturîdîlerin değeri daha iyi anlaşılacaktır.

Bu konuda en meşhur görüşler şu dört mezhebe aittir:

Cehm b. Safvan'ın başını çektiği *Cebriye mezhebi*, Mu'tezile'nin çoğunluğunca benimsenen, Ğaylân ve Ma'bed'in *Kaderiye mezhebi*, Cebri mutavassıt olduğu ifade edilen *Eş'arîye mezhebi* ve cebirci ve kaderci düşüncenin tam ortasında görülen *Mâturîdîye mezhebi*dir.

Cebriye'ye göre her fiil, Allah'ın mutlak kudret ve irâdesiyle insandan sudur eder. Fiillerin gerçekte yaratıcısı Allah'tır ve insana fiil nispet edilmesi bütünüyle mecazidir. İnsanın kendinde meydana gelen fiillerde hiçbir katkısı ve kazanımı yoktur. Yüce Allah'ın kudret ve irâdesini sınırlandırmamak gibi tenzîh düşüncesiyle hareket eden ve bu bilinci gösteren Cebriye, öte taraftan yüce Allah'ın adaletini kurban ettiğinin, O'nu zalim biri olarak lanse ettiğinin ve dolayısıyla teklife dayanan dinin asıllarını yıktığının farkında değil midir? Bu ayrı bir konudur ve şu an hedefimizin dışındadır ancak şu kadarını ifade edebiliriz. Aslında insanların irâde ettikleri özel bir inceleme konusu yapılacak ve mercek altına alınacak olursa Cebrî düşüncelerin haklılık payı görülebilir. Zira bir öğrencinin felsefe bölümünü tercih ve irâde etmesi özel durumunda, aile yapısı gibi, örf gibi, dünya görüşü gibi, siyasî bakış açısı gibi, ekonomik durum ve beklentiler gibi dış etkenler çıkarıldığında geride o irâdenin sahibi olduğu söylenen öğrenciye ait bir şey kalmıyorsa bu asıl ihtiyar görünümündeki bir cebir olacaktır. İnsanların kahir ekseriyetinin irâdesi bu şekildedir. İnsan ben istedim bu benim irâdem dediği hususlarda irâde gerçekte ve hadd-i zatında o insana ait değildir. Bu durumda yani Cebrî düşünceyi bu hakikati ifade eden bir görüş olarak alınması durumunda bu düşüncenin haklılık payı görülebilir. Tarih olan insan ve irâdeleri söz konusu edilecek olursa Cebriye haklıdır denilebilir. Fakat tarih yazan insanların irâdeleri söz konusu edilecek olursa Cebriyenin yanlışı ortaya çıkacaktır. Zira onlar dış şartların ve belirlemelerin oluşturduğu rüzgara kapılmamış tam tersi bu rüzgara karşı yürümek suretiyle rüzgarın yönünü değiştirmişlerdir. Bu durumda insanın irâdesi sadece dış etkenlerle belirlenen sözde bir irâde olmadığı apaçıktır. Cahiliye dönemindeki insanlar paganizmin sağladığı sosyo-ekonomik ve siyasî çıkarların rüzgarında savrulurlarken de kendilerinin bir

takım şeyleri ihtiyar ve irâde ettiklerini söyleyebilmişlerdir. Onların irâdesi de bir şekilde irâde iddiasıyla ortada durmaktadır. Oysa Hz. Muhammed'in irâdesi ise dalgaya kapılan bir irâde değil dalgayı kıran bir irâdedir. Rüzgara kapılan bir irâde değil rüzgarın yönünü değiştiren bir irâdedir. Bu nevi şahsiyetler tarih olmamışlar tam tersine tarih yazmışlardır.

Mu'tezile'ye göre ise kul bilgi, kudret, irâde ve ihtiyar sahibidir ve istemli fiillerini, daha önce kendisinde yaratılan kudretle yaratan kendisidir. Bu görüş insanın özgürlüğüne ve Allah'ın adaletine kudret-i ilâhiyeyi kurban eden; Allah'a *zulüm* isnadını bertaraf etmeye çalışırken O'nu *aciz* bir konuma iten aşırı diğer bir görüştür.

Adaletcilik ve kudretcilik yapan Kaderiye ile Cebriye'nin arasını bulma denemelerinden birisi hiç şüphesiz ki Eş'arîliğe aittir. Onlara göre kul yaptığı işlerde muhtardır. Yani irâde ve kudreti vardır. Fakat *kudreti yaptığı işler üzerinde etkin değildir*. Bir eser üzerinde iki etkin kuvvet toplanamayacağı için yegane müessir kuvvet Allah'a aittir. Yüce Allah sünneti gereği, fiili, kulun azim ve tasmimi bulunduğu anda yaratır. Bu azim kulun irâdesini o şeye yöneltmesiyle o işi kesbetmesi şeklinde tecelli eder. Kul *kâsip*tir Allah ise *hâlik*tır.[191] Kulun yaptığı bu gibi fiillerle alakası, o *fiilin mahalli* ve sahibi olmasından ve onun azminin, yaratılan *fiile iktiran* etmesinden ve paralellik arzetmesinden ibarettir. Kulun irâdesi bir bütündür ve kudret ve fiil gibi Allah tarafından yaratılır. Kul kendi irâdesine dayanan bir fiili kazanmaktadır. *Kul bir fiili irâde eder gibidir fakat ihtiyarında mecburdur*. Fiilin kendisi ihtiyarî olsa da fiilin dayandığı ihtiyar zorunludur.[192] Eş'arî'ye göre kulun fiilini de kudretini de irâdesini de Allah yaratır. Bu durumda kulun göstermelik bir hürriyet tatmini dışında gerçekte hiçbir şekilde özgürlüğü yok demektir ki bu Cebriye'nin görüşünden pek de farklı değildir.

Biz burada da İmam-ı Azam Ebu Hanife'nin ve İmamu'l Hüdâ Mâturîdî'nin en ince, en mutedil ve en sağlam görüşe sahip olduklarını görüyoruz. İmam-ı Azam *al-Fıkhu'l-Ebsat*'ta, *Şüphesiz kulun kendisiyle kötülüğü işlediği güç (istitâa) bizzât kulun iyilik işlemesi içinde elverişlidir, kulun, kendisinde Allah'ın ihdas ettiği ve*

---

191. Aydın, A. A., *a.g.e.*, s. 342.

192. Mustafa Sabri Efendi, *İnsan ve Kader*, sad. İsa Doğan, s. 78-79.

masiyette değil taatta kullanmayı emir buyurduğu istitâayı kullanma ve yönlendirme (sarf) hususunda günah kazanabileceğini ifade eder. *Yükümlülük gücü kullanmaya bağlıdır, (medarı telif) demek ki Allah kulu kendi eliyle mükellef kılmaktadır. Bu da herhangi bir cebrin ve baskının olmadığını göstermeye yetecektir.*[193] Bu, kulda haki-ki istitâanın Allah'ın yaratması ve ihdasıyla meydana geldiğine, zıt iki şeyden birine elverişli olan bu gerçek istitâayı belirlemenin ise kuldan olduğuna işaret-tir.[194] Bu sarf, *azm-i musammem* olarak ifade edilen kesb ve ihtiyardır. Sevabın da günahın da nedeni budur. *Tavdih*'te ifade olunduğu şekliyle; gücü kullanma, yokluğa ait olması nedeniyle (*ademî*) Allah'ın yaratmasıyla değildir. Gücü kul-lanma olayında yaratma kullanmaya değil, gücün kendisine aittir. Onun dışta bir gerçekliğinin olmaması nedeniyle halk, icat ve ihdasla ilgili değildir. Alla-me Molla Fenarî'nin *Fusul-u Bedâi'* üzerine yaptığı yoruma göre ise kabul edebi-lirlik (*kabiliyye*) durumu olması nedeniyle yokluğa ait bir haldir. Allame Tafta-zanî'nin açıklamasına göre ise gücün kullanımı, fiilin kendisiyle kaim olduğu ve Allah'ın o nispete uygun fiili kendisinde yaratması için mahal kabul edilen *nis-bî* bir durumdur. Bu *kesp* Allah'tan değildir, zira ademî olması hasebiyle mevcut değildir ve Allah'ın yaratma ve meydana getirmesine ait görülmemiştir. Kulun kendisiyle nitelenmesi nedeniyle Allah'ın yaratmasının mahalli olmaya bir giriş ve oradaki yaratma için bir kabiliyet olmuş olur. Kabiliyetin anlamı ise yaratma ve etkilemenin bir parçası olma değil, şartı olmasıdır. Kabiliyet şartının meyda-na gelmesi kula bağlı olduğu için, cebir ve baskıdan bahsedilemez; faillikte ku-lun bir katkısı olmadığı için de kader ve belirlenme ortadan kalkar. Bu nedenle Efendimiz (as.); *kim bir hayır bulursa Allah'a hamdetsin, kim de bir hayra eremezse ancak kendisini kınasın*, buyurmuşlardır.[195] Gücü kullanma kabiliyetine göre ya-ratan Allah'tır ve dolayısıyla övgüye O layıktır; aynı şekilde o gücü kullanma kabiliyetini atıl bırakan da insanın kendisidir, dolayısıyla kişi kendisini kınama-sı gerekir. İbn Hümmam'da, fiile ilişkin insan irâdesinin yaratılmamış olduğunu İmam Mâturîdî'den daha açık ve cesurca söylemiştir.[196]

---

193. Ebu Hanife, *el-Fikhu'l-Ebsat*, (*İmamı Azam'ın Beş Eseri* içerisinde) s. 48.
194. Beyazî, *a.g.e.*, s. 259.
195. Beyazî, *a.g.e.*, s. 260.
196. Yazıcıoğlu, M. Sait, "Maturîdî Kelam Ekolünün İki Büyük Siması: Ebû Mansur Maturîdî ve Ebu'l-Muîn Nesefî," (*İmam Maturidi ve Maturidilik* içerisinde) s. 166.

takım şeyleri ihtiyar ve irâde ettiklerini söyleyebilmişlerdir. Onların irâdesi de bir şekilde irâde iddiasıyla ortada durmaktadır. Oysa Hz. Muhammed'in irâdesi ise dalgaya kapılan bir irâde değil dalgayı kıran bir irâdedir. Rüzgara kapılan bir irâde değil rüzgarın yönünü değiştiren bir irâdedir. Bu nevi şahsiyetler tarih olmamışlar tam tersine tarih yazmışlardır.

Mu'tezile'ye göre ise kul bilgi, kudret, irâde ve ihtiyar sahibidir ve istemli fiillerini, daha önce kendisinde yaratılan kudretle yaratan kendisidir. Bu görüş insanın özgürlüğüne ve Allah'ın adaletine kudret-i ilâhiyeyi kurban eden; Allah'a *zulüm* isnadını bertaraf etmeye çalışırken O'nu *aciz* bir konuma iten aşırı diğer bir görüştür.

Adaletcilik ve kudretcilik yapan Kaderiye ile Cebriye'nin arasını bulma denemelerinden birisi hiç şüphesiz ki Eş'arîliğe aittir. Onlara göre kul yaptığı işlerde muhtardır. Yani irâde ve kudreti vardır. Fakat *kudreti yaptığı işler üzerinde etkin değildir.* Bir eser üzerinde iki etkin kuvvet toplanamayacağı için yegane müessir kuvvet Allah'a aittir. Yüce Allah sünneti gereği, fiili, kulun azim ve tasmimi bulunduğu anda yaratır. Bu azim kulun irâdesini o şeye yöneltmesiyle o işi kesbetmesi şeklinde tecelli eder. Kul *kâsip*tir Allah ise *hâlık*tır.[191] Kulun yaptığı bu gibi fiillerle alakası, o *fiilin mahalli* ve sahibi olmasından ve onun azminin, yaratılan *fiile iktiran* etmesinden ve paralellik arzetmesinden ibarettir. Kulun irâdesi bir bütündür ve kudret ve fiil gibi Allah tarafından yaratılır. Kul kendi irâdesine dayanan bir fiili kazanmaktadır. *Kul bir fiili irâde eder gibidir fakat ihtiyarında mecburdur.* Fiilin kendisi ihtiyarî olsa da fiilin dayandığı ihtiyar zorunludur.[192] Eş'ârî'ye göre kulun fiilini de kudretini de irâdesini de Allah yaratır. Bu durumda kulun göstermelik bir hürriyet tatmini dışında gerçekte hiçbir şekilde özgürlüğü yok demektir ki bu Cebriye'nin görüşünden pek de farklı değildir.

Biz burada da İmam-ı Azam Ebu Hanife'nin ve İmamu'l Hüdâ Mâturîdî'nin en ince, en mutedil ve en sağlam görüşe sahip olduklarını görüyoruz. İmam-ı Azam *al-Fıkhu'l-Ebsat*'ta, *Şüphesiz kulun kendisiyle kötülüğü işlediği güç (istitâa) bizzât kulun iyilik işlemesi içinde elverişlidir, kulun, kendisinde Allah'ın ihdas ettiği ve*

191. Aydın, A. A., *a.g.e.*, s. 342.

192. Mustafa Sabri Efendi, *İnsan ve Kader*, sad. İsa Doğan, s. 78-79.

masiyette değil taatta kullanmayı emir buyurduğu istitâayı kullanma ve yönlendirme (sarf) hususunda günah kazanabileceğini ifade eder. *Yükümlülük gücü kullanmaya bağlıdır, (medarı telif) demek ki Allah kulu kendi eliyle mükellef kılmaktadır. Bu da herhangi bir cebrin ve baskının olmadığını göstermeye yetecektir.*[193] Bu, kulda hakiki istitâanın Allah'ın yaratması ve ihdasıyla meydana geldiğine, zıt iki şeyden birine elverişli olan bu gerçek istitâayı belirlemenin ise kuldan olduğuna işaret-tir.[194] Bu sarf, *azm-i musammem* olarak ifade edilen kesb ve ihtiyardır. Sevabın da günahın da nedeni budur. *Tavdih*'te ifade olunduğu şekliyle; gücü kullanma, yokluğa ait olması nedeniyle (*ademî*) Allah'ın yaratmasıyla değildir. Gücü kullanma olayında yaratma kullanmaya değil, gücün kendisine aittir. Onun dışta bir gerçekliğinin olmaması nedeniyle halk, icat ve ihdasla ilgili değildir. Allame Molla Fenarî'nin *Fusul-u Bedâi'* üzerine yaptığı yoruma göre ise kabul edebilirlik (*kabiliyye*) durumu olması nedeniyle yokluğa ait bir haldir. Allame Taftazanî'nin açıklamasına göre ise gücün kullanımı, fiilin kendisiyle kaim olduğu ve Allah'ın o nispete uygun fiili kendisinde yaratması için mahal kabul edilen *nisbî* bir durumdur. Bu *kesp* Allah'tan değildir, zira ademî olması hasebiyle mevcut değildir ve Allah'ın yaratma ve meydana getirmesine ait görülmemiştir. Kulun kendisiyle nitelenmesi nedeniyle Allah'ın yaratmasının mahalli olmaya bir giriş ve oradaki yaratma için bir kabiliyet olmuş olur. Kabiliyetin anlamı ise yaratma ve etkilemenin bir parçası olma değil, şartı olmasıdır. Kabiliyet şartının meydana gelmesi kula bağlı olduğu için, cebir ve baskıdan bahsedilemez; faillikte kulun bir katkısı olmadığı için de kader ve belirlenme ortadan kalkar. Bu nedenle Efendimiz (as.); *kim bir hayır bulursa Allah'a hamdetsin, kim de bir hayra eremezse ancak kendisini kınasın*, buyurmuşlardır.[195] Gücü kullanma kabiliyetine göre yaratan Allah'tır ve dolayısıyla övgüye O layıktır; aynı şekilde o gücü kullanma kabiliyetini atıl bırakan da insanın kendisidir, dolayısıyla kişi kendisini kınaması gerekir. İbn Hümmam'da, fiile ilişkin insan irâdesinin yaratılmamış olduğunu İmam Mâturîdî'den daha açık ve cesurca söylemiştir.[196]

---

193. Ebu Hanife, *el-Fıkhu'l-Ebsat*, (*İmamı Azam'ın Beş Eseri* içerisinde) s. 48.
194. Beyazî, *a.g.e.*, s. 259.
195. Beyazî, *a.g.e.*, s. 260.
196. Yazıcıoğlu, M. Sait, "Maturîdî Kelam Ekolünün İki Büyük Siması: Ebû Mansur Maturîdî ve Ebu'l-Muîn Nesefî," (*İmam Maturidi ve Maturidilik* içerisinde) s. 166.

Kesb, ihtiyar, kasibe kudret, kulun teveccühü ve *kasd* olarak ifade olunan bu orantısal durum (*emr-i nisbî*) sorumluluğun bağlandığı yörünge (*medâr-ı teklif*) ve sevaba ve günaha sebep teşkil eden askıdır.[197]

İki zıt şeye *bedel yoluyla* elverişli olan gücün kullanımına müeyyide ve cezalandırmanın bağlanmasını ve gücün ona bağlı olarak yaratılmasını açıklaması, cebri kökünden ortadan kaldırmaktadır. Bunun açıklaması şudur: Kulun irâdesinin *müreccih* olduğu, zorunlu olarak bilinen bir şeydir. İrade her ne kadar en nihayetinde Allah'ın kudretine dayansa da şüphesiz o maslahata yönelik bilgiye istinad etmektedir. Bilgi ise her hangi bir şeyden, olması gerekene veya zıddına yahut da ikisine birden intikal eden hayalî hareketlere dayanmaktadır. Onun hareketleri irâdeyi harekete geçiren eşyanın tasavvurunda son bulmaktadır ve irâdenin aslı ilimdir. Her ne kadar hayal de Allah'ın yaratmasıyla gerçekleşse de irâdenin seçici olmasına engel değildir. Çünkü sebebin sebebi, o sebebi sebeplikten çıkarmaz. Aynı şekilde kulun gücü dahilinde olan, ancak kendisinin hareket ve sükunlarıdır. Kudretini, isteklerine ve gereksinimlerine yönlendirmesi, gücü dahilinde olan fiilin meydana gelişinde gerekli olan tümel kudret, irâde ve şuurun aslı gibi, aletler ve kabiliyetler gibi diğer şeylerin Allah'ın kudret ve meşietiyle meydana gelmiş olmasına engel değildir. Çünkü bunlar yapma ve terketmeden birinin tarafına ait değildir ki kulun kontrolü dışında olsun. Tam tersi o ikisine de eşit derecede elverişlidir ve kul onu ikisinden birisine sarfetmektedir. Öyleyse cebr söz konusu değildir.

Şöyle bir açıklama da yapılmıştır: Kudret fiille birliktedir ve o iki zıdda da elverişli değildir, diyen cebre düşer. Kudret öncedir, sonrası kulun eline bırakılmıştır, diyen kadere düşer yani kader inkarcısı olur. Kim de fiille beraber olan kudret iki zıdda elverişli değildir fakat fiilden önceki potansiyel kudret ise elverişlidir der ve bununla selefin büyüklerinden nakledilen; *kul zor altında da değildir, her şey eline de bırakılmamıştır; doğrusu iki şeyin arasında bir durumdur*, şeklindeki söze uymaya çalışırsa arayı bulmuş olur. Zira önsel kudret Allah'ın yaratmasıyladır ve Allah'a dayandırılması doğrudur, bu kaderin ta kendisidir; o sabık kudretten sonrası ise kula havale edilmiştir.[198]

---

197. Beyâzî, *a.g.e.*, s. 260.

198. Beyâzî, *a.g.e.*, s. 261, bkz. dipnottaki bilgi.

Eş'arî'nin, *ihtiyar Allah katından bir baskı ve zorlamayladır, bizler fiillerimizi seçeriz fakat seçimlerimizde mecburuz*, sözü selefin yukarda anılan sözüne terstir. Çünkü böyle bir sözle pür cebir arasında gerçekte hiçbir fark yoktur. Zoraki özgürlüğün varlığının ne faydası vardır?

İmam-ı Azam *Vasıyye*'sinde amelleri farîza, fazîlet ve ma'siyet şeklinde üç kısıma ayırmaktadır.

Fariza; Allah'ın (cc.) emri,[199] dilemesi, sevmesi, rızası, kazası, kudreti, yaratması, yargısı, bilgisi, desteği[200] ve levh-i mahfuzda yazmasıyladır, der.

Fazilet; Allah'ın (cc.) emriyle değil[201] fakat dilemesiyle, sevmesiyle, rızasıyla, kazasıyla, kaderiyle,[202] hükmüyle, ilmiyle, desteğiyle, yaratmasıyla ve levh-i mahfuzda yazmasıyladır, der.

Ma'siyet ise Allah'ın (cc.) emriyle değil[203] fakat dilemesiyledir;[204] mahabbetiyle değil fakat kazasıyladır; rızasıyla değil takdiriyledir; tevfikiyle değil hız-

---

199. Allah adaleti... emreder, ayetinde olduğu gibi emir ifade eden kesin talebiyledir.
200. Allah'ın tevfiği, hayır sebeplerini hazırlaması ve şer sebebplerini ise yok etmesi anlamına gelir.
201. Çünkü Allah'ın talebi var fakat kesinlik ifade eden talebi söz konusu değildir.
202. Burada İmamın, her defasında meşiet ve irâdeyle birlikte ayrıca kaza ve kaderi zikretmesi, onların ayrı şeyler olduğuna ve onları irâdeye indirgeyen Eş'ârîye'yi ve ilme indirgeyen Felâsifeyi de reddettiğine işaret vardır. Zira Eş'arîlere göre kaza, ezeli irâde kader ise bu irâdenin taallukudur. Filozoflara göre kaza, inayet olarak da adlandırdıkları varlıkların bir bütün olarak feyezanının prensibi olan, , varlığın, en güzel ve en olgun nizam üzere olmasını gerektiren ilahî bilgidir. Kader ise kaza ile belirlendiği gibi, sebeblerine uygun olarak aynî varlık sahasına çıkmasından ibarettir.
203. Allah edepsizliği... emretmez, ayetinde olduğu gibi hiçbir şekilde emri söz konusu değildir.
204. Mu'tezile ma'siyetlerin Allah'ın kazası ve irâdesiyle olmadığını düşünmektedir. Buradaki meşietiyle ifadesi onlara bir reddiyedir. İlahi meşiet ve Rabbani kaza her şeye ve bu üç kısma da şamildir. Eğer Rabbin dileseydi, şüphesiz yeryüzündekilerin hepsi tamamen iman ederlerdi. Fakat Allah, tekvini ve teşrii üzerine kurduğu hikmete ters olduğu için böylesini dilememiştir. O'nun dileği, imanı seçeceğini kendisinden bildiğine iman etmesini; küfrü seçmeyi kendisinden bildiğine de iman etmemesini dilemiştir. Allah'ın izni olmadan hiçbir kimsenin iman etmesi olur şey değildir, ayetinin anlamı, meşieti, tevfiği ve yazgısı olmadan demektir. Buradaki iznin emre ihtimali yoktur zira nice imanla emrolunanın iman etmediği ortadadır; ibahaya da ihtimali yoktur çünkü imanın hiçbir zaman terki mubah değildir. Allah herkese imanı emretmiştir ama bunu dilememiştir. Allah dileseydi bütün insanları tek bir ümmet kılardı onlar farklı farklı olmaya devam edeceklerdir. Allah bunun için yaratmıştır.

lanıyla,[205] ilmiyle ve levh-i mahfuzda yazmasıyladır.[206] *Fıkh-ı Ekber*'deki ilave bu konuyu daha bir açıklayıcıdır. *Yaptıkları her şey züburdedir,*[207] *büyük küçük her şey yazılıdır.* Bu ayetin anlamı, Allah bir şeyi levh-i mahfuzda cebirle değil, kulların ihtiyarlarıyla gerçekleşeceği şekilde yazar. Fakat bu yazgısı, hükmü ile değil, vasfıyladır. Vasfıyla ve niteliğiyle demek, fiile nitelik kazandırmada etkin olan kesbî sebeplere bağlı olarak yazar, demektir. Yoksa hüküm ve yargıyla yazgı anlamında, sebeplerden bağımsız olarak, kesin ve bağlayıcı bir yargıyla yazmaz.

İrade konusunda mutavassıt ve dengeli tefviz görüşüne sahip olan Mâturîdîlerin bu konuda da daha başarılı olduklarını söyleyebiliriz. Beşeri irâdeyi iki kısma ayırıyorlar ve insanın potansiyel olarak irâde edebilme özelliği anlamına gelen *küllî irâde*nin Allah'ın yaratmasıyla olduğunu, bunun bir kabiliyet olduğunu, buna rağmen bu kabiliyetin bilfiil kullanımı ve yönlendirmesi demek olan *cüzî irâde* ise yokluğa ait göreceli bir şey olması nedeniyle yaratılmadığı ve insana ait olduğunu ifade etmek suretiyle, hem insanın özgürlüğüne yer açmışlar, hem de Allah'ın uluhiyyetine eksiklikten korumayı başarmış oldukları söylenebilir.[208]

* * *

Adalet Erdeminin Evrenselliği ve Cüz'i İradenin Yaratılmamışlığı Üstüne Bir Deneme

"İnsan neden iyi olmalı ve iyilik yapmalıdır veya iyiye yönelişin kaynağı nedir?" sorusu gerçekten büyük bir soru ve ahlakın uzun bir meselesidir. "Sadakat güzeldir", şeklindeki nazarî aklın bir ürünü olan önermeden, "öyleyse sadık olmalıyım", şeklindeki amelî aklın erdemini ifade eden önermeye geçişin temeli nedir? Bizim ahlak tarihimizde bunun cevabı, "hubb-u zât" ve "hubb-u kemâli zât" olarak ifade edilmiştir. Kişinin kendine ve özüne yönelik bahşedilen sevgi nedeniyle insan güzele, iyiye, doğruya yönelir. İnsanın özünü sevmesinde her-

---

205. *Hızlân, tevfik*in tersi olup, kuldan yardımını kesip onu nefsiyle baş başa bırakması demektir.
206. Ebu Hanife, *el-Vasıyye*, (bkz. *İmamı A'zam'ın Beş Eseri* içerisinde), s. 88.
207. Kamer suresinde geçen zûburun anlamı, hafaza divanlarında veya da ümmü'l-kitaptadır, demektir.
208. Mahiyetlerinin mecûliyeti meselesi bu konuyla alakalı önemli bir meseledir. (Müellif)

hangi bir egoizm yoktur, zira bu öz *nefha-i ilahî* ve *nefes-i rahmânî*den ibarettir. Nazarî aklın temel erdemi *hikmet*, ameli aklın temel ikili erdemi ise *iffet* ve *şecâattir*. Diğer bir ifadeyle *ilahî nehânın* bir eseri olan akıl kuvvesinin erdemi hikmet, insanın bedensel tarafının getirdiği temel iki kuvvet olan *şehvet* ve *gadap* kuvvelerinin erdemi ise iffet ve cesarettir. Amelî erdemlerde "orta olan" erdem olurken, nazarî erdemde "zirveye doğru yükselme" erdemdir. Zira şehvet kuvvesinin erdemi olan iffet, "aşırı kıskançlık" ile "aşırı serbestlik" rezaletleri arasında bulunan "altın orta" bir davranıştır. Gadap kuvvesinin erdemi olan şecâat ise aşırı korkaklıkla aşırı saldırganlık rezaletleri arasında bulunan "makul orta" bir durumdur. Yani bu iki öbek erdemde iki taraf olduğu için orta vardır ve orta fazilettir. Fakat akıl kuvvesinin "cehalet/bilgisizlik" ve "ukelâlık/bilgiçlik" –ki bilgiçlik katmerli cehalettir- gibi bir tarafı olmakla beraber diğer ikinci bir tarafı yoktur. Zira hikmet ve bilgelik erdemi, bilgisizlik ve bilgiçlikten uzaklaşıp yükselmekle başlar, sonu olmaksızın yükselir. Çünkü "her bilenin üstünde bir bilen vardır" ve "beşikten mezara kadar bilgiyi artırmak" istenen bir durumdur. Öyleyse insanın özünü kuran akıl ve ilim tarfını temsil eden erdemde cehaletten uzaklaşarak zirveye doğru her yükseliş erdemdir. Burada ister basit ister mürekkep olsun cehalet bir taraf olmakla beraber diğer yönde herhangi bir sınır olmadığı için "burada da altın orta erdemdir" demek saçmadır. İnsanın varlığını veren beden ve amel tarfını temsil eden amelî erdemlerde ifrat (*ziyâde*) ve tefrit (*nakîsa*) gibi iki aşırılığın ortası erdemdir. İlmi erdemlerde zirveye yolculuk erdem iken amelî erdemlerde ise ortayı bulma erdemdir. İlimde olabildiğince arttırmak, hatta "Rabbim, ilmimi arttır" diye yalvarmak erdemken, amelde arttırma da eksiltme de erdem değildir.

Bir diğer hususa insanda amelî erdemleri inşa eden ve "ortaya" işaret eden akıl kuvvesidir. Bu bilinçlilik hali olmadığı takdirde ortaya isabet edilse bile erdem değildir. O ilahî özü temsil eden akıl şayet şehvet ve gadap kuvvelerini yönetir, onları kontrolü altına alabilirse davranışın özüne *ilahî nefha* olan akıl yerleşmiş olur böylece davranış rezaletten kurtulur. Aksi takdirde hiçbir özü olmayan akılsızca bir davranış ortaya çıkar ki bu rezaletten başka bir şey değildir. Peki adalet erdemi nedir? İşte hikmet, iffet ve şecâat gibi ana erdemlerin birbiriyle uyumundan da erdemlerin erdemi olan "adalet" erdemi ortaya çıkar. Her erdemin istisnai durumlarda devre dışı olması mümkün iken, erdemlerin

erdeminin bir alternafi yoktur. Yani doğru sözlülük (*sadâkat*) bir erdem olmakla birlikte, bazı durumlarda doğru söylemek erdem değildir, çünkü adil ve insaflı bir eylem değildir. Bir aileyi yıkacak veya iki dostu ayıracak bir doğru(*cu*)luk insafsızlıktır. Erdemlerin erdemi olan adalet ve insaf erdemi dışındaki erdemlerde devre dışı olma, bir başka erdemle yer değiştirme ve her zaman bir istisnası olma söz konusudur, zira bu düzlemde bir başka erdem devreye gire(bili)r. Fakat zirve erdem olan insaf erdeminde ise alternatif erdem olmadığı için yerine sadece rezalet bir durum olan "zulüm" söz konusu olur. Bir başka ifadeyle insaf erdemi bütün diğer davranışları erdemli kılacak bir ruh gibidir. Bu ruhu taşımayan hiçbir davranış erdem olamaz, bu ruhu barındıran her davranış da erdem olacaktır. Belirli özel durumlarda yalanın erdem olması bu insaf ruhunu taşımasından ötürüdür. İşte İslam ahlakının evrenselliği adalet erdemi üzerinden aranmalıdır. "İnsafı elden bırakmamak", bu nedenle çok önemlidir ve adalet mülkün temelidir. İnsaf, İslam ahlak sisteminin ana sigortası gibidir. Her erdemin ana kaydı insaftır ve insaf ve adalete aykırı her erdemden vazgeçile(*bile*)cektir. Bu nedenle bizim ahlak tarihimizde hürriyetten değil adaletten bahsedilmiştir. Zira hürriyet Allah'a kulluktur, hürriyet problemi en basit problemdir, önemli olan "Allah'a kulluk nedir?", sorusudur. Allah'a kulluğun zirvesi adalet timsali olmakla mümkündür ve Müslümanlar tarihleri boyunca adaletin peşine düşmüşlerdir.

Ben ahlakta "olgudan" "değere" geçişin temelini arayan bir soruya *bezm-i eleste* işaret ederek cevap aramak istiyorum. Nedir elest bezmi? Tanrı insanın mahiyetini kuruyor, başka bir ifadeyle ona özsel varlığını (*fıtrat*) veriyor ve kendi eliyle tasarladığı bu yüce öze, onun bir anlamda ilk denemesini yapmak üzere, *Ben sizin Rabbiniz değil miyim?* diyor. Cevap ***belâ*** şeklindedir. Yani en güzel kıvamda yaratılmış, tabir caizse ortaya çıkan ürün tam istenen gibi olmuştur. Bu cevap bütün benliğiyle ve o makamdaki zat-ı âlisiyle verilmiş bir cevaptır. Bunun bir de nefsin çeliciler diyebileceğimiz şehevî ve gadabî eğilimleri karşısındaki durumu ve dayanıklılığının test edilmesi gerekmektedir. Bu nedenle ölümün ve hayatın, iyinin ve kötünün olduğu dünyaya gönderilmiştir. Şayet burada da imtihanı başaracak olursa o takdirde Tanrı, sirette, sûrette ve sünnette kendine en yakın varlığı yaratmış olacaktır. Bu incelik meleklerin bile anlayamadığı ve merak ettiği bir inceliktir.

Şimdi bu varlık iyiye mahkûm olduğu için iyiye yönelmez, bu istenen bir durumda değildir. Ben buna bağlılık (*itaat*) değil bağımlılık diyorum, zoraki kendini bağlı hissetmektir bu. Bu varlık özü gereği iyiye yönelebilirse ve iyiliğe yönelme onun özünden gelirse istenen hedefe ulaşılmış demektir. İster cennet ümidi (*terğîb*) isterse cehennem korkusu (*terhîb*) saikiyle olsun yapılan hiçbir şey özde iyi değildir ve cenneti sağlayıcı ve cehennemden azad edici olmayacaktır. Zira bu durumda iyiliğin özüne yönelme ya da özü gereği iyiliğe ve iyi olana yönelme -ki Tanrı pür hayırdır- yok demektir. Salt iyilik Tanrı'dır ve her şey O'na yöneldikçe ve O'nun için oldukça iyidir. O'nun dışında bu cennet sevgisi bile olsa yanılgıdır. Zira cennet özü gereği iyi değildir ve Tanrı sadece iyinin kaynağı değil aynı zamanda O iyinin kendisidir. Buradan doğmayan ve buraya yönelmeyen hiçbir şeyin iyiliğinden bahsedilemez. İnsanın zât-ı âlisi Tanrı'ya özdeştir[209] ve ondan gelmiş ve O'na *belâ* bayrağını açarak teslim olmuştur. Yalnızca bu kaynağa (bağımlı değil fakat) içtenlikle kendisini bağladığı amellerinin iyiliğinden bahsedileceği gibi, ancak böyle bir kişinin özgürlüğünden bahsedilebilir. Ancak bu özgürlüğü yakalayanların özü gürleşir ve özünden kopmazlar, dolayısıyla ancak bu öze sahip olanlar mutluluğa erebilirler.

Bu özü yadsıyanlar da güzel ahlaka uygun davranabilirler, bunun fıtrî/doğal bir cevabı ve anlamı vardır fakat aklî ve rasyonel bir temeli yoktur. Bir ateistin güzel ahlaklı olması, her ne kadar inkar etse de onun yaratıcının ona sağladığı fıtrî altyapının sonucudur. Fakat mantıksız olan onun Tanrı'yı inkar edip, diğer taraftan Tanrı'nın sağladığı şeylere göre davranmış olmasıdır. Hiç kimse görmüyorsa ve sonunda hiçbir şey olmayacaksa ahlak adına çekilen zahmetlerin rasyonel hiçbir temeli kalmaz. Bu nedenle Tanrı'nın ahlâkî bir varlık olarak yaratması temel, yaratılanın onu kabul etmesi ahlakın enerjisi ve motivasyonudur. Teistin ahlaki davranışının hem fıtrî hem aklî temeli varken ateistin ahlâkî davranışının sadece fıtrî temeli söz konusudur.

Bize öyle geliyor ki insanın irâdesi *rızası* ile taçlanan ilahî irâdeye ne kadar çok yaklaşırsa veya insan irâdesini Tanrı'nın irâdesine ne kadar çok bağlayabilirse o oranda belirlenmişlikten ve kader-i ilahînin kahrından kurtulup öz-

209. İmamu'z-Zahit Muhammed b. Kerrâm ve Seyyidü't-Tâife Cüneyd-i Bağdadî gibi bir çok sûfînin bahsettikleri gerçek tevhid hali budur.

gürleşebiliyor. Gerçek özgürlük budur. Bu özgürlüğün özü Tanrı'ya itaattir[210] ve *O'nun rızasına irâdesini katmak*tır.

Bu katma, itaat ile yani zoraki, istemeyerek, gönülsüz (*kerhen*) değil, bilerek, isteyerek, benimseyerek, seçerek, özümseyerek (*tav'an*) bir katmadır. Aslında niyetin anlamı da budur. Niyet basit bir irâde işi değildir. Niyet tanrısal rızanın bulunduğu bilinci ve kastıyla bir şeye yönelmektir. Dolayısıyla niyette hem bilinç hem de istenç bulunmaktadır. İslam kültüründe ve felsefesinde bilincin ifadesi nazarî akıl, istencin ifadesi ise ameli akıldır. Niyet nazarî aklın ameli akılla sonuçlanması demektir. Niyetin bu iki temel unsurundan merkezi olan nazarî akıl kısmıdır. Zira kendisinde egzistansiyel şüphe bulunmayan inanç sistemlerinde asıl işi nazarî akıl tarafı görmektedir. Hristiyanlık gibi inanç esasının kendisinde şüphe bulunan inanç sistemlerinde iman ve amel niyetinin oluşmasında sal irâdeye atılır ve asıl yükü irâde taşımaktadır. Zira amelin niyetinin oluşturulmasının akıl kuvvesiyle bilinçte halledilmesi mümkün değildir ve bu ancak istencin bilinci boğmasıyla mümkün olacaktır.

İnsanın özü, ilk yaratılışta fıtrata *nefhedilen* tanrısal bir ruhtur. Bu ruh daha sonra dışarıdan da *vahyedilmektedir*. Bu ruhun kaynağı pür iyidir. Kişi bir bilinç, istenç ve güçle iyiye yönelir ve yaparsa özüne uygun davranmış olur ve özü gürleşir. Fıtrata nefhedilene din, peygamberler aracılığıyla vahyedilene şeriat diyecek olursak, bu takdirde özgürlük genel manada kitaplara özel anlamda ise Kur'an ve sünnete uygun seçimler yapmak ve hareket etmekle özdeş olacaktır. Tanrı'dan nefhedilen ve insana vahyedilen bu öz, aktif akletmeden (*canlı akledi*ş) ibarettir. Bir insan ne kadar akıllı davranırsa fıtratına uygun, şeriata uygun dolayısıyla özüne uygun davranmış olur. İster din diliyle *Tanrı'nın buyruğuna itaat etmek* olarak ifade edelim, isterse ahlakın diliyle *bilinçli seçimler yapmak* olarak ifade edelim, her iki durumda da insan akledici canlılık (*hayavân-ı nâtıkiyyet*) demek olan özüne uygun davranmış olur ki, bu nevi öze katmalar ve özümsemeler o insanın özünü gürleştirecektir. İnsanın özgürlüğünün yegane yolu budur.

Kader, halk âlemi için olarak düşündüğüm, üç boyutlu, zaman, mekân ve maddî kalıplara mahkûm olan aşağı âlem için söz konusu olan muhkem bir

---

210. İtaat, bilerek isteyerek ve severek takip etmektir ve Türkçemizde tav olmak olarak yerini almıştır. Özgürlüğe aykırı olan ikrahdır. Bu, "tavan ev kerhen" ayetinde apaçıktır.

kayıttır. Belki bunlar da kaderin bir parçasıdır. Kant'ın vehmettiği gibi insan ilahî irâde de dâhil bütün kayıtlardan kurtulabilir, bağlarını koparabilirse bağımsız olacağını düşünmek olsa olsa beşerî düşüncenin üzerine çökmüş bir tılsımdır. Bu tılsımın kaldırılabilmesi, ahlâkî otonominin, ancak insanî irâdenin ilahî irâdeye yaklaşmasıyla mümkün olabileceğini görmekle mümkündür. İnsanların en özgürü ve kaderlerini kendileri çizebilenlerin peygamberler olduğunu söylemeye çalışıyorum. Allah tarihî ve insanî sferin kaderini bunlarla çiziyor. Bunlar çizilen kaderin tahtı kahrında seyretmiyorlar, tam tersi kadere hükmeden, miktarları belirleyen, ölçüleri koyan, sınırları çizen ilahî irâdeye katılıyorlar ve bir anlamda onunla özdeşleşiyor ve gerçek anlamda özgürleşiyorlar. İşte ancak bu özde eşliğe varanlar gerçek özgürlüğe vasıl oluyorlar. Bununla demek istediğim, ilk özsel var oluştaki özdeşliğe (*vahdet*) ulaşanlar ancak özgürleşebiliyorlar ki birçok din ulusuna ve büyük filozofa göre bu ahlakta mutluluğun yoludur. İlahî irâdenin yaratılmışlığını ve belirli bir takım kayıtlar altına sıkıştırıldığını söyleyemeyeceğimiz için, ilahî irâdeyle muvafakat ve mukarenet (*iktirân*) eden insani/cüzî irâdenin de yaratılmışlığından bahsedilemez. İnsanî/cüzî irâde dış belirlemelerden kurtulabildikçe, *halk alemi*nin üzerine çıkıp, *emir alemi*ne intikal edecektir. Onun dışındaki herbir irâde ne kadar ustaca yönetildiği düşünülürse düşünülsün, ne kadar bağımsız zannedilirse zannedilsin tam bir belirlenmişlik içerisindedir ve o ve onun bütün amelleri yaratılmışlığa mahkûmdur. İyice dikkat edilecek olursa böyle bir irâde her halükarda hırs ve iştahın, şehvet ve gazabın tarlasında bitecektir ki bunlar beşerin maddî yönünün komplikasyonları olup gelip geçiciliğe, yaratılmışlığa ve belirlenmişliğe mahkûm olan dünyevî alandır. Bir irâde bu alandan neşet ettiği müddetçe sahibi kral dahi olsa amelinden ve aksiyonundan söz edilemez. Burada dıştan ve içten dünyevî bir takım saiklerin belirlediği ve oluşan şartların yönlendirdiği bir reaksiyon söz konusudur. İnsanın her yaptığını makam duygusu, eş sevgisi, servet tutkusu, yeme içme ihtiyacı bütün bunlara bağlı olarak beliren öfke, iştah, şehvet gibi beşerî hislerine göre yapar, tek yaptığı Leibniz'in taşı gibi verilmişe yönelmek, tek mahareti seçtiğini zannetmektir. Oysa böyle bir insan bütünüyle özgür görünümlü bağımlıdır.

Acaba bütün insanlar mı aynı durumdadır? Hayır, bütün insanların bu çarkta öğütüldüğüne inanılmamalıdır. Belirlenmeyip belirleyici olan, reaksiyoner de-

ğil aksiyoner olan, tarih olmayıp tarihi yazabilen insanlar vardır ve bunların amelleri tarihte kalsa da irâdeleri tarihe yön vermiştir. Özgürlük verilen birşey değil tam tersi kazanılması gereken en büyük zaferdir.

Cüzî irâde yaratılmış mıdır? Ben bu soruya Peygamberlerin ve onlara hakkıyla tâbi olanların irâdeleri yaratılmamıştır, şeklinde bir cevap veriyorum. Öyle ümit ediyorum İmamu'l-Hüdâ Ebû Mansur Maturidî de böylesini kastetmektedir. Diğer bütün beşerî irâdeler küllisiyle cüzisiyle yaratılmıştır. Onların irâdesi ilahî irâdeyle özdeşleştiği oranda yaratılmış diyemediğimiz gibi, kaderin altında değil kadere katılan ve kaderi çizen konumda olduklarını söylemek durumundayız. Beşerî ve dünyevî diyebileceğimiz hırs, tutku, öfke gibi duygulara kapılmayan ve bunların esareti altına girmeyenlerin irâde ve amelinin dünyevî değil, dünyaya yön ve şekil veren bir konumda olduğunu söylemek gerekir. Sonra insanın yaptığı tercihleri, dış etkenler ve belirlemelerin paralelinde olsa bile, buna özüyle katıldığı sürece, bir başka ifadeyle özümsediği sürece özgürlükten bahsetmek gerekecektir. Özgürlüğün berhava olması, kişinin sevmediği, arzulamadığı, istemediği ve özümsemediği bir şeyi tercih etmek durumunda kalmasında sözkonusudur. Özümsemenin olmadığı yerde özgürlükten bahsedilemez.

Kıyamet Alâmetleri Meselesi

İslâm düşüncesi içerisinde kıyamet alâmetleri meselesi Ehl-i Hadis'in tekeline bırakılmış bir konu gibi gözükmektedir. Hz. Peygamber daha çok "eşrâtu's-sâa" tabirini kullanarak kıyametlerin alametlerine, özellikle toplumsal kıyametlerin alametlerine işaret etmişlerdir. Enes b. Malik'ten rivayet edilen bir hadiste Rasûlullah (sav.) şöyle buyurmuşlardır: İlmin ref' olunması, cehaletin kökleşmesi, şarabın içilmesi, zinanın alenen işlenen yaygın bir şey olması kıyamet alametlerinden (sâatın şaratlarından)dir.[211] Ebû Hureyre'den gelen bir rivayette ise Hz. Peygamber, "emanet zayi edildiğinde (yani emanet nâ-ehil ola-

211. Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecridi Sarih Tercemesi ve Şerhi, hadis 71, c. I, s. 82. Kıyamet alametleriyle alakalı olarak ayrıca, 47, 54, 71, 72, 75, 695, 696, 1313, 1368, 1467, 1468, 2121, 2122, 2123 nolu Buhârî hadislerine de bakılabilir. "Eşrât", şaratın çoğulu olup "şarat" ise alamet demektir.

na tevdi edildiğinde) kıyameti (sâa) bekle" buyurmuşlardır.[212] Es-Sâa tabiri her ne kadar kevnî kıyametin vakti için kullanılsa da[213] bu hadiste olduğu gibi toplumsal kıyametin vakti anlamına gelmektedir. Bu konu daha çok sem'iyyata dayalı bir konu olması hasebiyle bir yönüyle doğrudur. Kıyametten büyük kozmik kıyamet anlaşılması durumunda bu böyledir. Fakat bunun sem'î bir konu olması meselesi, neliğinin ve varlığının kısacası felsefesinin yapılmasına engel bir durum değildir. Bu yapılmadığı gibi bunun Kur'an'la bağı da ortaya koyulamamıştır. Sırf büyük kıyametin alametlerine konsantre rivayetlerin tekelinde bir konu olarak zaman içerisinde çok ciddi anlamda Yahudi kıyamet edebiyatından (Apokalypse) etkilenmiştir. Hz. Peygamber'in, başta bir ruh varlığı olarak insanın derinden etkilendiğini gösteren alametlerin önemsenmesini vurgulamasına rağmen, büyük alametler adı altında dikkatler kainatın sonuna çevrilmiştir. İnsan kendisini daha yakından çevreleyen ve kendisine gelip çatması ihtimali daha yüksek olan tehlikeyele değil, hak olmakla birlikte kendisine isabet ihtimali çok zayıf olan tehlikeyle oyalanır olmuştur.

"Ölenin kendi ölümü anlamına gelen"[214] küçük kıyametin alametleri olarak haramlara, orta kıyametin alametleri olarak fiten edebiyatına bile hak ettiği değer verilmemiş, büyük kıyametin alametleriyle ilgilenilmiştir. Bu ilgilenme de daha çok global bazda sosyal ve siyasî olaylara yön verme ve böylece büyük bir makro-ekonomik çıkar sağlamaya dönük Siyonist/Kolanyalist bir ilgi olarak gelişme göstermiştir. Büyük kıyamet ve onun alametlerine inanç beraberinde global bazda bir takım refleksler oluşturacaktır. Şayet bu refleksler iyi yönetilebilir yönlendirilebilirse makro karlar elde edilebilir. İklimlerin değişeceğine inandırılan dünyada iklim değişikliğine yorulabilecek herşeyi dünyanın sonu edebiyatıyla destekleyerek dünya halklarının ellerinde bulundurdukları ekonomik değerlerin hareketliliği sağlanabilir, bu da daha baştan öngörülmesi ve hatta plan-

212. Bkz. Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecridi Sarîh Tercemesi ve Şerhi, hadis 54, c. I, s. 67.

213. Atay, Hüseyin, *İslam'ın İnanç Esasları*, s. 205,206; Yusuf Şevki Yavuz, "Kıyamet Alametleri" mad., *DİA.*, c. 25, s. 522.

214. Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, c. II, s. 386. Bu hadisle alaklı olarak bkz. Talat Sakallı, "Sünnetin Güncel Yorumu: Kıyamet Alametleriyle İlgili Hadislere Verilen Anlamlara Eleştirel Bir Bakış ve İlgili Hadislerin Anlaşılmasına Yönelik Bir Teklif", (*Sünnetin Breysel ve Toplumsal Değişimdeki Rolü* adlı Sempozyum Kitabı içerisinde.) s. 172.

lanması durumunda çok büyük sömürü kapılarını aralayabilir. Bir takım alametlerden hareketle yakında öleceğine inan(dırıl)an bir kişi veya çökeceğine inan(dırıl)an bir toplumun ekonomik değerlerle ilişkisi değişecektir. Bu bütün dünya içinde böyledir. Tsunamilerin artacağı, buzulların eriyeceği inancı/öngörüsü beraberinde sahil boylarındaki emlak yapılanmasını değiştirecektir.

Bilim denilen olgunun ekonomiye, dolayısıyla kolonyalizme alet edilmesi de burada bariz bir şekilde kendisini ele vermektedir. "Bilimsel veriler(!)" ile desteklenmiş bir apokalypse, bu edebiyatı kontrol edenler lehine makro-ekonomik imkanların kapılarını açabilir. İster siyasî verilerle desteklenmiş politik bir kriz olsun, ister bilimsel verilerle desteklenmiş ekolojik bir kriz olsun, kriz dönemleri o krizi yönetenler için ele geçmez bir fırsattır. İster bu krizler ekonomik dengeleri bozarak, isterse ekolojik dengelerle oynanarak çıkartılsın hiç fark etmeyecektir.

İşte büyük kıyamet ile ilgili edebiyatın böyle bir yönü vardır ve bu yön üzerinde pek fazla durulmamaktadır. Bize göre bu husus dünya halklarının Siyonist zihniyet tarafından manipule edilerek kendi kapitalist ve kolonyalist çıkarlarının zeminini hazırlama planıdır. Aslında konuya şöyle yaklaşılması gerektiğini düşünüyoruz: Kaynaklarda geçtiği şekliyle kıyametin, küçük, orta, büyük kıyamet olmak üzere üç çeşit olduğu ifade edilmiştir.[215] Kişilerin sonunu getirecek belirtiler, toplumların sonunu getirecek belirtiler ve toptan kainatın sonunu geldiğine işaret eden alametler olarak kısımlandırılmıştır ki bu taksim doğru bir taksimdir. "Kıyâmet" alametlerinin olmaması da "kıyâm"ın belirtileri olarak düşünülebilir.

"Kıyâmet ansızındır" "vaktini bilmek mümkün değildir"[216] fakat "kıyâm"ın devam etmeyeceği kendini gösterir. Yani kıyamet ansızın olmakla birlikte onun alametleri kendini göstere göstere gelmektedir. Bir binanın çöküşü ansızındır fakat çökeceğini haber veren bir takım alametler belirir. Kıyamet de böyledir, ansızındır ve Allah'tan başka hiçbir kimse onun ne zaman kopacağını bilemez. Bir bedenin ölümü ne zaman tadacağı bilinemez fakat ölüm kendisini göstererek yaklaşacaktır. Toplumların ve medeniyetlerin çöküşleri de böyledir. Yani kıyametlerin kopacağını gösteren alametlerin belirmesi onun vaktinin bilgisi-

215. Atay, *İslam'ın İnanç Esasları*, s. 206.
216. A'raf, 187.

ni vermez, zira onun vaktinin bilgisi insanlara çok ağır gelir. Kuran'ın tabiriyle bütün yerlerde ve göklerdekilerine ağır gelecek bir bilgidir.[217] Şayet insanların ölecekleri, toplumların çökecekleri ve bütün kainatın kıyametinin vakti bilinse idi, bu, insan dahil yerlerde ve göklerde olanlara zarardan başka bir şey getirmeyecek ve onlara çok ağır gelecekti.[218] İnsan ömrünün başlarında gaflete düşecek, sonunda dehşete kapılacak, ne ömrünün başında ne de sonunda korku ve ümit dengesini yakalamış vaziyette rahat nefes alacaktı. İnsan orta kıyametle alakalı olarak kendisine erişmeyeceğini bilecek hiçbir şekilde olumlu bir etki elde etmeyecekti. Kainatın sonunun insanlığa gelip çatması ise zaten uzak ihtimal olarak hiçbir fayda sağlamayacaktı. Zira insanların ömürleri yüz yıllar, medeniyetlerin ömürleri bin yıllar, kainatın sonu ise milyon milyar yıllarla olacak bir şeydir. Büyük kıyametin insanlara olumlu hiçbir etkisi olmayacaktı çünkü çok uzak bir ihtimalden söz edilmiş olacaktı.

Oysa küçük kıyametlerin alametleri topluca orta kıyametleri etkiler, orta kıyametler ise büyük kıyameti tetikler. Konuya böyle yaklaşılabilir ve biz Kur'an'ın yaklaşımının bu yönde olduğunu düşünüyoruz. Yani insanların kendi kıyametlerini koparacak, kıyamlarına engel olacak her alamet aslında az da olsa o toplumun kıyametine sebep olacaktır. Toplumların ve halkların kıyametlerini çeken alametler aynı zamanda bu gezegene ve bu gezegeni saran atmosfere zarar verecektir. Global bazda bir gezegen olarak yerin dengesinin bozulması, evrensel bazda bir kaosa sebep olacaktır. Yani İslâm'ın inşa ettiği bilinç düzeyinde bir Müslüman işlediği bir günahla sadece toplumuna değil, bir bütün kainata zarar verdiğini düşünecektir.

Burada önemli olan bu etkinin insanın merkezine doğru ilerleyen bir bozulma değil, küçük kainat olan insan bireyinin merkezinden büyük insan olan aleme doğru ilerleyen bir hattı hareket takip etmiş olmasıdır. Temizliği önemsemeyen ve onu bir iman meselesi göremeyen bir insan, başta kendisine zarar vermek olmak üzere çevresindeki dengeyi bozmakta, doğal afetlere sebep olmak suretiyle gezegenine zarar vermektedir. Gezegendeki bozulma haliyle bütün kainattaki bir bozulmayı doğuracaktır.

---

217. A'raf, 187.
218. A'raf, 187.

Haramları (*muharremât*) işlemek kişilerin kıyametlerinin alametleridir. Haramlar arttıkça toplumsal fitneler (*fiten-melâhim*) artacaktır. Fitneler toplumların kıyametlerinin alametlerindendir. Toplumsal fitneler ise başta yaşadığımız mavi gezegenin sonunu çağırdığı gibi evrensel-kozmik kıyametin alametleri olacaktır. Yani kişisel bozulmayı haber veren haramlar, toplumsal bozulmayı, toplumsal bozulma kozmik bozulmayı davet etmektedir. Kişilerin ömürleri yüz yıllarla, toplumların ömürleri bin yıllarla, evrenin ömrü milyon yıllarla ifade edilecek olursa, kişilere küçük kıyametin gelip çatması ihtimali yüzde yüz, toplumsal kıyametin gelip çatması ihtimali yüzde on, evrensel kıyametin gelip çatması ihtimali ise milyonda bir ihtimaldir. Akıllılık yüzde yüzlük tehlikeye düşmemek için çaba sarfetmektedir. Ümmet tam tersi Yahudi etkisiyle kainatın sonuyla ilgilenir olmuştur.

Bu hususla alakalı bir diğer önemli husus ise haramların sadece kişisel bozukluk etkisiyle kalmaması meselesidir. Kişiliği ifsat eden haramlar az da olsa ikinci dalgada aileyi bozacaktır, üçüncü dalgada devleti ve medeniyeti bozacaktır. Ekolojik dengeyi büyük oranda etkileyen ve bozucu etki bırakan kıyametler ise medeniyetlerin bozulmasıdır. Bugün eğer denizler kirlendi, ormanlar tükendi ise bunlar başta ferdî bozulmanın, daha sonra ictimaî ve kevnî bozulmanın sonucudur. Cahillik başta cahile zarar verir, büyüklerine saygısızlık başta kişisel kıyamet alametidir, daha sonra toplumsal kıyametin alameti, en nihayetinde bütün kainatın kıyametinin alametidir. Bu nedenle bir insanı öldürmek bütün kainatı yıkmak gibi bir şeydir.

Bu hususla alaklı önemli hususlardan bir diğeri ise manevî kıyametlerin maddî kıyametleri, maddî kıyametlerin ise manevî kıyametleri çekeceği meselesidir. Bu husus kıyametler için böyle olduğu gibi kıyamlar için de böyledir. İktisatta kazanç için bereketle gayreti, tababette şifa için dua ile tedaviyi beraber görmemek kıyametleri öteleyememek, çöküşe engel olamamak anlamına gelir.

Ehl-i Sünnet Kelâmının Öncü Okulları

Ehl-i Sünnet anlayışını, biri merkezde diğeri de merkezden çok uzaklarda ama zamandaş olarak talim eden iki büyük okul söz konusu olmuştur. Bunlardan biri Mâturîdîlik diğeri ise Eş'ârîliktir.

Mâturîdiyye Ekolü

Konuya girmeden önce şunu belirtelim ki, kelâm mezhepleri tarihi üzerine yazan eski ve yeni birçok yazarın, Mâturîdî ve ekolünden ya hiç, ya da çok az bahsetmiş olmasına anlam vermekte zorlanıyoruz. Kerramiye'yi yok eden zihniyetin aynısı Maturidîliği de yok etmeyi ummuştur. Bunlar özgür bireyi inşa etmeyi ön plana alan *en büyük imamın* –Ebû Hanîfe'yi kastediyorum- yorumcuları ve onun yolunu merkezden uzak diyarlarda devam ettirmeye çalışan *önemli iki Ehl-i Sünnet akımıdır*. Anlatılmışı anlatmak kolay fakat keşfetmek, unutulmuş veya unutturulmuş yeni değerleri gün yüzüne çıkarmak biraz zordur. Hele de bu yeni değer, kurulu düzenlerin işine gelmezse iş sanki imkânsızdır. Normalde Mâturîdî'den bahsetmesi beklenen Bağdadî'nin (ö. 429/1037) *Usulu'd-Din*'i ve Şehristanî'nin (ö. 548/1153) *el-Milel ve'n-Nihal* ile *Nihayetu'l-İkdam*'ı Mâturîdî'den hiç bahsetmemektedir.[219] Şehristanî aslında Ebu Hanife'nin görüşlerinden bahseder fakat Mâturîdî'den hiç bahsetmez. İbn Haldun *Mukaddime*'sinde kelâm bahsini anlatırken Mâturîdî'ye hiç yer vermiyor fakat ilmin madeni ve ocağı olan Bağdat, Basra, Kûfe vb. şehirlerin harap olduğunu, buna karşın ilmin Horasan'ın Acem Irak'ı bölgesine ve Maveraunnehir'e intikal ettiğini, bu merkezlerdeki bolluğun aralıksız, umranın kesintisiz olarak sürdüğünü ve buralardaki talîm senedinin ve tedrîs ananesinin ayakta kalabildiğini,[220] söyler. İbn Hazm için Eş'arî Sünnîliği Ebu Hanife'ye karşıdır, ama o da *Fısâl* adlı eserinde Mâturîdî'den hiç bahsetmez. İslam düşüncesini ve kelâmını reforme etme görevini üstlenen Muhammed Abduh bile Mâturîdî'den bahsetme ihtiyacını duymamıştır.[221] İrfan Abdulhamit değerli çalışmasında, kader ve kulların fiilleri konusunda, Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Safvan'ın mutlak cebir nazariyesinden, Ma'bed el-Cühenî ve Ğaylan ed-Dimeşkî'nin mutlak ihtiyar nazariyesinden; birincilerin yolunu yumuşatarak devam ettiren Eş'arî'nin sözde kesb nazariyesinden ve ikincilerin yolunu yumuşatarak devam ettiren Mu'tezile'nin yaratma nazariyesinden dem vuruyor, fakat Mâturîdî ve ekolünden hiç bahsetmiyor.[222] İmam Mâturîdî'nin Ca'd b. Dirhem kadar da

---

219. Watt, W. M., *Mâturîdî Problemi*, (*İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik* içerisinde), s. 151.
220. İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 779.
221. Macdonald, D. B., Mâturîdî maddesi, *Handwortebuch des İslam* içerisinde, s. 465.
222. İrfan Abdulhamit, *İslâm'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, s. 277 ve devamı. Bu sadece İrfan Abdulhamid'e has bir durum değil belki ilk vehlede onlarca yazar sayılabilir.

mı İslam düşüncesine katkısı yoktu? Bütün bunlar hasıl-ı tahsil ediyor ve kolay olanı tekrar ediyorlar. Dahası, amelde Hanefî, itikatta güya Mâturîdî olan koskoca bir dünya, mezheplerinin kurucularından habersizdir.

Ehl-i Sünnet Kelâmının ve dirâyet tefsîrinin kurucusu olan Maturîdi'nin ihmalinin nedenleri ne olabilir? Erken tarihte soğuk duvar halini alan İran seddi midir, İslâm medeniyetinin merkezinden uzaklarda kalması mıdır, Arap tarihçilerinin Mu'tezile'den ve Şia'dan sayıp da, kasıtlı olarak zikretmemesi midir, Hanefî âlimlerin biyografik eserlere önem vermemesi midir,[223] yoksa arkasına o zamanki politikayı yani koyu Eş'arîci olduğu bilinen Nizamu'l-Mülk'ü ve Selçukluları alan, İmam-ı Azam aleyhinde, görüşlerinin şeriatı ters yüz edip insanları yanlış yollara sevk ettiği[224] şeklindeki şikâyetleri, ta Sultan Sencer'e taşınan Gazâlî'nin[225] ve Gazâlîci Eş'arîliğin tekfirci[226] ve Mu'tezililik, mezmum Mürcîlik gibi heretiklikle yaftalayıcı mezhepçiliği midir?[227] Böylece bütün okullarda Eş'ârîliğin kitaplarının okutulması ve Maturîdiliğin resmî eğitim kurumlarına girememesi midir, kurulu düzenler (statüko) açısından, onun cüzî irâde görüşü, Mu'tezile'nin özgür irâde görüşünden bile daha tehlikeli sayıldığı için midir, insan aklının aleme yoğunlaşmasını sağlayan, güya böylece Allah'tan uzaklaştıran bilimsel bir zihniyete sahip olması mıdır, İmamı Azam'ın yolundan giderek *övülen ircayı* ön plana çıkarıp, Eş'arî, İbn Kullâb, Kalânisî ve benzerleri gibi Ehl-i sünnet ve'l-cemaat kavramını kullanmamış olması mıdır?![228] Mâturîdîlik-

223. Watt, W.M., *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 386.

224. Karlığa H. B., *İslâm Ansiklopedisi*, *Gazâlî* mad., c. 13, s. 518.

225. Gazâlî, *Tehafütü'l-Felâsife*, Bekir Karlığa Tecümesi Giriş, s. 19. Tam tersi iddialarda bulunmaktadır. Sultan Sencer'in davetine uyup gittiği ve durumu aydınlattığı da söylenir. İmam-ı Azam Ebû Hanife'nin aleyhinde bulunmuşum diye söz söylüyorlarmış. İşte buna asla tahammül edemem. Allahu teâlâya yemin ederim ki, ben, Ebû Hanîfe'nin ümmet-i Muhammed arasında, fıkıh ilminin inceliklerinde ve manasında en büyük âlim olduğunu kesin olarak kabul etmekteyim. Her kim kı, bu söylediğimin tersine bir sözüm olduğunu veya bir şey yazmış olduğumu söylerse o yalancıdır. (*Padişaha Nasihat* içerisinde.)

226. Eş'arî, *el-İbane*, s. 88,89,90. ayrıca bkz. Wilferd Madelung, *Mâturîdîliğin Yayılışı ve Türkler*, (*İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik* içerisinde), dipnot 49, s. 321, s. 308.

227. Özen, Şükrü, *Maturîdi* mad., *İslâm Ansiklopedisi*, c. 28, s. 148.

228. Kutlu, Sönmez, *İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, Kitabiyat II. baskı, Ankara 2007, s. 50.

teki derin felsefî alt yapı ve semantik yöntemin zorluğu mudur?[229] Mâturîdî'nin eserlerine yansıyan akılcı anlayış, kendi takipçilerinden olduğu söylenen Pezdevî tarafından anlaşılması zor bir fikir sistemi olarak gösterilmiştir. Muhtemelen bu durum onun özellikle kelamî eserlerine olan ilgiyi azaltmıştır.[230]

Daha sonra Eş'arî bir alim olan Taftazânî, Ömer en-Nesefî'nin *Akâid*'ine yazdığı şerhinde, Mâturîdî'nin görüşlerini insicamlı bir kelam ekolü olarak sunmak yerine, bir kısmını Mutezile'ye benzeterek, bir kısmını ise İmam Eş'arî'nin görüşlerine yakınlaştırmak veya uzlaştırmak yoluyla gözden düşürmeye çalıştığı da söylenebilir.[231] Veya Taftazanî'nin koyu bir Eş'arî olmamakla birlikte dönemin nezaketi gereği Eş'arîlikle Mâturîdîliği uzlaştırmaya çalışan bir kişi olarak Mâturîdîliğin Eş'arîlikle uyuşan görüşlerini Gazalîci Eş'ârîliğe indirgemesi ve uyuşmayan görüşlerini ise Mu'tezilî görüşlerden sayıp es geçmesi Mâturîdîliğin Eş'arîlik içerisinde erimesini ve gerilemesini doğurmuştur.[232]

Maturîdî'nin yaşadığı bölgenin çeşitli istilalara uğramış olması eserlerinin tahrip edilmesini; merkezden uzak olması, kitaplarının ihmal edilmesini doğurmuştur. Gazalî'nin Eş'arîliği, Türklerin ruhunu okşayan sufiliğe yaklaştırması ve meşrulaştırması ve Mâturîdî'nin ise tasavvufun temeli olan *sezgisel keşfi* bilgi kaynağı olarak kabul etmemesi, *gelinin baba evinden uğurlanması* gibi Maturidîliği Türk insanının evinden ve yurdundan uzaklaştırmıştır. Bu ihmalin temelinde yatan bir diğer sebep ise muhaddislerin ve fakihlerin Maturîdi'yi Mu'tezile'den saymaları olabilir.[233]

---

229. Yazıcıoğlu, M. Sait, *Mâturîdî Kelâm Ekolünün İki Büyük Siması Ebu Mansur Mâturîdî ve Ebu'l-Muin Nesefî*, (*İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik* içerisinde) s. 163. Burada bir Mâturîdî olan Ebu'l-Yüsr Muhammed Pezdevî'nin de Mâturîdî'nin *K. Tevhid*'indeki bu zorluğa işaret ettiğini ifade edelim. *A.g.e.*, s. 165.

230. Kutlu, Sönmez, "Maturidi Akılcılığı ve Günümüz Sorunlarını Çözmede Katkısı," bkz. http://www.sonmezkutlu.com/?Syf=15&cat_id=152&baslik_name=PGZvbnQgc2l6ZT0iMSIgY29sb3I9IiMwNjIyNTUiPjxlPk1hdHVyaWRpIEFrxLFsY8SxbMSxxJ/EsSB2ZSBHw7xuw7xtw7x6IFNvcnVubGFyxLFuxLEgw4fDtnptZWRlIEthdGvEsXPEsTwvYj48L2ZvbnQ+

231. Bkz. Kutlu, Sönmez, Maturidi Akılcılığı ve Günümüz Sorunlarını Çözmede Katkısı.

232. Kutlu, Sönmez, *İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, s. 52.

233. Topaloğlu, K. *Tevhid Tercümesi*, Giriş, s. 14-17.

Felsefe Şiîlerin delaletiyle bir tutulmuştu, zira Şia'nın bütün gulât kısmı kendilerini tamamen felsefî çalışmalara hasretmişlerdir. Mu'tezile Şia'nın içerisinde erimiş böylece Mâturîdîlik, aşırı Sünnî olan hâkim güç Selçuklu Türkleri tarafından Şiîliğe ve akılcılığa meyleden gruplar listesine alınıp hor görülmüştür.[234] Bize göre özgür irâdeyi ön plana çıkaran her anlayış, felsefeyle yani yabancı kaynaklılıkla ve Şiîlik'le yani devlet düşmanlığıyla yaftalanmış, devletin bekası için tehlike addedilmiş ve dışlanmıştır. Hele bunlar mevâlîden ise bu daha kolaydı. Buna Mâturîdî gibi, İmam-ı Azam, Muhammed b. Kerram, Fârâbî ve İbn Sînâ da dahildir.[235]

Osmanlı ulemasının Mâturîdîliği küçümsediği, eserlerini fazla kelâmî bulmadığı, gerçekte de Mâturîdîliğin fikir ve görüşleri, Osmanlı devleti gibi tarihin en büyük ve en uzun ömürlü Türk-İslam devleti için felsefî ve nazarî bir temel olma görevini yapabilecek nitelikte olmadığı,[236] şeklindeki yorumları tamamen yanlı ve yanlış buluyoruz. Ayet ve hadisleri listelemek, otoriteye sığınmak,[237] devamlı içinden çıktığı mezhebe (Mu'tezile) karşı refleksif ve reaksiyoner tarzda düşünmek felsefî ve kelâmî oluyor da, dirayet ve semantik metod mu felsefî olmuyor? Peygamberin arkadaşları için hadislerini toplamak *talebu'l-ilm*/ilim öğrenme sayılabilse de, yani yaşanan aynı asırda ve henüz değişmemiş zaman, mekan ve şartlar muvacehesinde bu tür bir faaliyete ilim denebilse de dirayetten uzak böyle bir yöntemle yetinmek kıyamete kadar ümmetin problemlerini çözücü olamazdı. Aslında bu nevi düşünce ve ithamlar daha önce de ifade ettiğimiz gibi sadece Mâturîdîlik hakkında değil, aynı zamanda İmam-ı Azam ve Hanefilik hakkında da vaki olmuştur.[238] Meslekten hikmet ilimlerine âşina olmayan ve

---

234. De Lacy O'Leary, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, çev. Yaşar Kutluay-Hüseyin Yurdaydın, Pınar Yay., İstanbul 2003, s. 164-165.

235. Mâturîdîliğin özgürlük anlayışının mahiyeti hakkında daha geniş bilgi için bkz. Mustafa Sabri, *İnsan ve Kader*, terc. Dr. İsa Doğan, Kültür Basın Yayın Birliği, İstanbul 1989, s. 216 ve devamı, ayrıca bkz. Macdonald, *Mâturîdî* maddesi *a.g.e.*, s. 466.

236. Uludağ, *Kelâm İlmi ve İslam Akaidi*, s. 34.

237. Eş'ârî'nin *el-İbane* adlı eserine bakılabilir. 42. sayfada Eş'ârî kendisi Ehl-i Hadise ve Ahmed b. Hanbel'e tam bir fanatizimle bağlı olduğunu ifade eder.

238. Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, Burada nakli ve Selefiyeyi tenkit başlığında, İmamı Azam'ın tiksinilen bir insan olduğu vehmini uyandıracak bilgi kırıntılarının peşine düştü-

felsefî nitelikli düşüncelere tahammül edemeyenler, dün felsefe adı altında köklü içtihada karşı oldukları gibi bugün de muhalefet etmektedirler.

Hüseyin Atay ve Bekir Topaloğlu gibi bazı kişi ve kurumların taktire şayan fakat cılız kalan gayretlerinin ötesinde, ne binlerce sandık el sürülmemiş elyazması eserlere ev sahipliği yapan Özbekistan/Türkistan'la bu yönlü bir diyalog geliştirilmiş, ne de St. Petersburg kütüphanesinin yolları aşındırılmıştır. Tek nüshadan tahkik edilen *Kitabu't-Tevhit*'le yetinmekteyiz.

Oysa Maturîdi anlayışının hâkim olması demek, Kehkeşanlara kaçan o eski güneşlerin yeniden doğması anlamına gelebilir. Zira Mâturîdîliğin ortaya koyduğu dünya görüşüne göre, herşey bir sebeple yaratılmıştır.[239] Eş'arîler Allah'ın fiilleri için sebep aranamaz, derler. O'nun fiilleri hikmet ile de bağlı değildir. Çünkü Allah yaptığından sorumlu değildir. Sorumlu olan kullardır. Örneğin İmam Eş'arî'ye göre sıhhatli bir nazar zihni hazırlar ve onun akabinde netice "adeten" feyezan eder.[240]

Mâturîdîlere göre Allah abesten münezzehtir. Allah'ın fiilleri hikmeti icabı meydana gelir. Çünkü Allah Hakîm'dir, Alîm'dir. Allah hem tekvinî fillerinde yani doğal olayları yaratmasında, hem de teklifî hükümlerinde yani insana görevlerini bildirmesinde hikmetini göstermiştir. Neticede Allah'ın fiilleri hikmeti ile bağlantılıdır ve fiiller bir sebebe bağlıdır. Bu Allah'ın abesle meşgul olmamasının bir gereğidir. Allah yaptıklarından sorumlu değildir.

Bu zihniyetin takip ettiği usule göre ise, ikincil sebeplerin kendine göre bağımlı bir gerçekliği vardır. Âlem araştırılarak sebeplerin sebebi olan bağımsız metafizik sebebe ulaşılacaktır. Bu hem din, hem felsefe, hem de bilim demektir. Daha doğrusu bilim ve felsefeyi Allah'ı bilme ve bulma yolu yapmadır. Her bilim adamı alanından kalkarak, kozal ilişkilerin araştırmasını yapmak suretiyle; hem bilimsel buluşlara vesile olacaktır, hem de her şeyin yegâne sebebine doğ-

---

ğünü görüyoruz. Bkz. s. 94-100 arası. Ayrıca bkz. Doğanay Ekrem, *Selef Müdafaası*, Ravza yay., İstanbul 1997, s. 273-280.

239. Koçar, Musa, *Maturîdi de Allah-Alem İlişkisi*, Ötüken, İst. 2004, s. 22; Yakıt, İsmail, *Türk–İslâm Düşüncesi Üzerine Araştırmalar*, Ötüken, İst. 2002, s. 15

240. Filozoflara göre vucuben, Mu'tezilede ise tevlîd ile olur Bkz. El-Isfahânî, Ebu's-Senâ Şemsuddîn, *Metâliu'l-Enzâr*, s. 31.

ru yol alacaktır. Bu nevi bir bilgi anlayışı, mantıkçı pozitivistlerin kısır ve naif bilimsel bilgi anlayışından da çok farklıdır. Böylece bu din ve bilim anlayışı taklidi yok edecek, kaliteli bir felsefî zemin sağlayacak, bu zeminde de bilimsel bilgi üretilecektir. Bu zeminde oluşan bilgi birikimi teknik aletlere dönüştürülmek suretiyle bir medeniyetin maddi cephesi de inşa edilmiş olacaktır.

Eş'arîlik tam tersi atomistik tabiat görüşünü temsîl eder.[241] Şeyler arasında *süreksizlik* gerçeği söz konusudur. Yani tabiat aralarında yatay bir bağ bulunmayan ayrı, somut varlıklardan oluşmuştur. Bunlar madde, mekân ve zamanı atomize edip, olayları bir birine bağlar görünen nedensellik bağlarını kırarlar. Bu ayrılmış ve tuzla buz olmuş gerçeklik her an her şeyi yaratan ve her şeyin doğrudan nedeni olan ilahî irâdede birlik kazanmaktadır. Tüm ikincil nedenler, biricik *nedenlerin nedeni*nde toplanır ve aralıklar her şeyi doğrudan düzenleyen ilahî irâde ile doldurularak süreklilik görüntüsüne ulaşılır. Burada tabiat ilahî irâdede erir gider ve tabiat kanunları denen ikincil nedenler silsilesi alışkanlıklara indirgenir. Dolayısıyla, Eş'arîlik'in ortaya çıkardığı zihniyete göre, sebeplerin araştırılma zorunluluğu yoktur. Daha doğrusu sebep ve sonuç denilmesi sadece zihnî bir alışkanlık işidir. Yoksa sebep, sonuç ve arasındaki bağ zorunlu değildir. Her an başka türlü de olabilecek olan olguların araştırılması boşa emektir.

Sonra ikincil sebepler, sebeplerin sebebini unutturmaktadır ki Gazâlî'nin asıl çıkış noktası bu idi. Sebep araştırması kozal ilişkilerin zorunluluğuna dayandırılmakta; bu da mucizelere yer bırakmadığı için, dinin en önemli prensiplerinden olan peygamberlik anlayışını yaralamaktadır. Bilimsel soruların hepsine metafizik açıdan cevap olarak **Allah** (cc.) demek, yeterlidir. Yağmur neden ve nasıl yağar? Allah öyle irâde etmektedir, buna da kudreti vardır. İslâm dünyası niçin geri kalmıştır. Allah böyle irâde etmektedir. Bu fatalist bakış açısı yerine Fârâbî'lerin, Beyrunî'lerin, Harezmî'lerin, İbn Sînâ'ların, İbn Haldun'ların aynı İslâmî naslardan edindikleri dinamik dünya görüşü hakim olsaydı, çok şeyin daha değişik olacağını söylemek, asla bir abartma olmayacaktır. Kısaca hem Maturîdi hem de Maturîdilik, asla hak etmemiş olduğu ilgisizliğe mahkûm edilmiştir.

---

241. Nasır, Seyyit Hüseyin, *İslâm'da Düşünce ve Hayat*, İnsan yay., II. baskı, İstanbul, 1981, s. 137.

Mâturidî Düşüncesinde Ezelîliğin Ebedîlikten Farkı

İslam düşüncesinde "ezel" ve "ebed", bir başka açıdan "kıdem" ve "bekâ" konusu, Hicri II. asırdan bu tarafa ele alınan veüzerinde birçok akım doğan önemli konulardan birisidir. Cehm b. Safvân (ö. 128/745) ve Cehmiyye'nin geleneksel düşünceye yönelik, özellikle cennet ve cehennemin sonu hakkındaki eleştirileriyle başladığını bildiğimiz bu konu, farklı bağlamlarda ve farklı yönleriyle kelamcılar ve filozoflar arasında yüz yıllarca tartışılmıştır. Kelam tarihi Ebu'l-Huzeyl Allâf'ın da (ö. 235/849) bu konuyu aynı minval üzere ele aldığını ortaya koymaktadır.

Öncelikle şunu ifade edelim ki makalenin hedefi açısından genel manada ebedîlik ele alınacak olup, cennet veya cehennem özelinde mesele tartışılmayacaktır. Bu nedenle "cennetin ebedîliği" ve "cehennemin ebedîliği" gibi ayrı başlıklar verilmeyecektir.

Malum olduğu üzere İslâm düşüncesinde Allah'ın dışındaki varlıkların kıdemi ve bekâsı hakkında temelde ve genel manada üç ekol belirmiştir.

Birinci görüşe göre Allah'tan başka hiçbir şeyin kadîm olmadığı fakat Allah'ın dilediklerinin Allah ile bâkî olduğunu ifade eden görüştür. Bu görüş Selef-i Sâlihîn'den bu tarafa en yaygın görüş olup Ehl-i Sünnet'e aittir.

İkinci görüş bunun eleştirisinden doğmuş olan Cehmiyye ve Hüzeyliyye'nin görüşüdür.[242] Buna göre Allah'tan başka hiçbir şey kadîm olmadığı gibi bâkî de değildir. Kıdemi mümkün olmayanın bekâsı da mümkün olmaz.

Üçüncü görüş ise "Allah'tan başka şeylerin bir anlamda bekâları söz konusu olduğu gibi kıdemleri de söz konusudur" şeklindedir. Bu görüş ise genel manada İslam filozoflarının görüşüdür.

Cehmiyye

İbn Hanbel'e (ö. 241/855) nispet edilen bir kitaba göre Cehmiyye ve Hüzeyliyye, aslında hem cennetin hem de cehennemin ebedîliği anlamında iki hulûdun da fenâya maruz bir ebedîlik (*fenâu'l-hâlideyn*) olduğunu söylemişlerdir. Ceh-

242. Neşşâr, Ali Sâmî, *Neşetu'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslam*, c. I, s. 254.

miyye, "O, evveldir âhirdir" ayetini, "halktan önce evveldir, halktan sonra da âhirdir" şeklinde yorumlamışlardır. Ne yeryüzü, ne cennet, ne nar, ne sevap, ne azap, ne arş, ne kürsi, hiçbir şey bâkî kalmayacaktır. Onlar evvelde olduğu gibi ahirde de, Allah'la beraber hiçbir şeyin kalmayacağını düşünmüşlerdir.[243]

Cehmiyye'nin farklı yorumladığı bir diğer ayet ise "O'nun vechi hariç her şey helak olucudur", (*kullü şeyin hâlikun illa vecheh*), ayetidir. Neşşâr'ın bahsettiği İbn Hanbel'e ait kitapta, Allah, "oradaki / oranın üzerindeki herkes fanidir", (*kullü men aleyhâ fân*) ayetini nazil buyurduğunda, melekler, "yeryüzü ehlli helak oldu" diyerek, kendi bekâlarını ummuşlardır. Allah bu ayeti indirmek suretiyle, yeryüzü ehli gibi semavatın ehlinin de öleceğini yani meleklerin de ölücü olduklarını ifade etmişlerdir. Allah'ın vechi hariç her canlı helak olacaktır, yalnızca O ölümsüz diridir. Böylece melekler ölüme kanaat getirmişlerdir.[244] Oysa Kur'an-ı Kerim'de "sizin katınızdakiler tükenir, yok olur, Allah'ın katındakiler bâkîdir" (*mâ ındekum yenfed, vemâ ındellahi bâg*), ayet-i kerimesinde Allah ve O'nun katındakiler için bekâdan bahsedilmiştir. En azından Allah'ın vechine ve teveccühüne layık olmuş "katındakilerin" bekâsı söz konusu olduğu gibi, bu bekâ da Allah'ın bekâsına denk özsel bir bekâ olmayacaktır. Ebu'l-Muîn Nesefî'ye (ö. 438/1047) göre Ebû Huzeyl, geçmişteki ezel durumuyla gelecekteki ebed durumu arasındaki farkı görmekten aciz olduğu için Allah'ın makdûrâtının sınırlılı ve sonluluğunu ifade etmiş, ahirette müminlerin sevabının ve kafirlerin azabının son bulacağını söylemiştir.[245]

Felâsife

Felâsife'ye göre ebediyyeti söz konusu edilenin aynı anlamda ezeliyyeti de söz konusu edilebilir. Ebediyyeti söz konusu edilirken zatî bir ebediyyet söz konusu edilmediği gibi, ezeliyyeti de İlahî varlığın ezeliyyetine denk zatî/özsel bir ezeliyyet olmayacaktır.

Kur'an Allah'ı "İlk" (Evvel) olarak tanımlamaktadır, bu kesindir ve ne Fârâbî ne de İbn Sînа bu kesin ifadeyi yorumlamamışlardır. Tanrı her bakım-

243. Neşşâr, *Neşetu'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslam*, c. I, s. 254.
244. Neşşâr, *Neşetu'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslam*, c. I, s. 255.
245. Bkz. Ebu'l-Mu'în Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille*, c. I, s. 96.

dan ilktir, O, sebep olarak ilktir; bütün varlığın ilk sebebidir. O, varlık bakımından da ilktir. O'ndan önce başka bir varlık olmadığı gibi O'nunla birlikte başka varlık ya da varlıklar da yoktur.[246] Allah'ın dışındaki her şeyin varlığından önce zamansal değil fakat "özsel yokluk" (*adem-i zâtî*) gerekli bir şekilde vardır. Kadim olan sadece ve sadece yüce Allah'tır.[247] O'nun dışındaki mevcûdat kendi öz imkanlarıyla asla var olamazlar. Bu onların tanımının bir gereğidir. Vâcibu'l-Vucûdun varlık vermesine de asla karşı koyamazlar, -ki başkasından dolayı zorunlu bu anlama gelir- bu açıdan da zorulu olarak varlık bulurlar. Bu nedenle *başkasından ötürü zorunlu* ve *özü gereği olurlu* denmektedir. Başkasından ötürü zorunlu olan, başkasından ötürü ezelidir de, demektir. Bu durumda kıdem ve ezelîlik, "özü gereği" ve "başkasından ötürü" olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Allah özü gereği kadimdir, âlem ise Allah ile "*lem yezel ve lâ yezâl*"dir.

Gelecek yönündeki varlıklar, vahyin haber vermesi ve aklın kabul etmesiyle, ebedî olacakları için, kelamcıların cumhuru ile filozoflar arasında ihtilaf yoktur. Asıl ihtilaf geçmiş yönündeki Allah'tan başka varlıkların ezelî olması hususundadır. Eflatun ve ona tâbi olanlar, geçmiş yönünde sonsuzluğu kabul etmezken, Aristo ve onun mezhebini takip edenler ise bu yönde de gelecek yön gibi sonsuzluğun olduğunu iddia etmişlerdir.[248]

Acaba Tanrı'nın dışındaki varlıkların bu *sonradan olma* vasfı nasıl gerçekleşmektedir? Tanrı'nın fiili ve mefûlâtının sonradanlığı hangi anlamda bir sonradanlıktır? Bu husus kesin ve net değildir ve İslâm filozofları bu hususta kelâmcılardan farklı yoruma ulaşmışlardır. "Tanrı vardır, O'nun dışında yokluk vardır. Bu yokluk üzerinden belli bir süre/zaman geçmiş ve öteki varlıklar yaratılmış, böylece onlar sonradan olma vasfını almış olmaktadırlar", şeklinde bir düşünüş kesin nasların açık ifadelerine dayanmadığı gibi, Felâsife'ye göre mantık, matematik, fizik ve kelam açısından bir sürü problemi de beraberinde getirmektedir. Acaba yokluk ve zaman ne demektir? Yoklukta zaman geçer mi ve nasıl geçer? Eğer yokluk ve zaman gerçekleşebilen şeyler ise âlem sonradan olma vas-

246. Olguner, Fahrettin, *Fârâbî*, Ötüken, III. baskı, İstanbul 1999, s. 49.
247. İbn Sînâ, *er-Risaletü'l-Arşiyye*, (*İbn Sînâ Risaleler* içerisinde), s. 58, 59.
248. İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, ed. Karlığa, s. 86,87.

fını otomatik olarak kazanacaktır fakat bu takdirde "yokluk" ve "zaman" kavramları Tanrı ile birlikte ezelî olma vasfını kazanacaklardır ki böylece yine Tanrı'dan başka *ilkler* söz konusu olmuş olur. Felsefe âleme zamansal açıdan ezelîlik verdiği için yargılanıyorsa, kelâm da yokluk ve zaman kavramlarına özsel öncelik araladığı için yargılanacaktır.

Nesefî'nin de ifade ettiği gibi Felâsife, "âlemin vücûdunu, yaratıcının cûduna" bağlamışlardır. Yani alemin varlığı yaratıcının cömertliği ile doğru orantılı olacaktır. Yaratıcının cimriliği söz konusu edilemeyeceği ve cûdu devamlı olduğu için, âlemin vücûdu da devamlıdır ve devamlı olacaktır.[249] Bunlar tesbihatlarında, "Ey cömertliği bütün mevcudatın varlığının sebebi olan"[250] şeklinde ifade etmektedirler.

Mâturîdiyye

Genelde Ehl-i Sünnet ulemâsı özelde de Mâturîdîler, âlem ezelî olmamakla beraber ebedîdir demişlerdir.

Mâturîdî, *Te'vîlât*'ında, cennet ve içerisindekilerin yok olacağını (*fenâ*) düşünen Cehmîler'in aklının almadığı hususlardan birisi budur, der.[251] Zira âlemin bu arada cennet ve cehennemin, Allah ile (*ezelî* ve) *ebedî* oluşu özsel bir ebedî oluş değildir, bu nedenle de Allah ile bir benzeşme (*teşbîh*) söz konusu olamaz. Eğer böyle olacak olsa âlim, semî', basîr vs. sıfatlarda da bir teşbih söz konusu olmuş olur ki bu asla düşünülemez.[252] Allah evvel, âhir ve bâkîdir. Fakat bunun cenab-ı Hakk için anlamı "evvel bizâtih, kadîm bizâtih, âhir bizâtih" ve "bâkî bizatih" demektir. Cennet ve onun içindekilerin bekâsı ise "bâkî bilgayr" (başkasıyla baki) olmaktadırlar.[253]

---

249. Bkz. Ebu'l-Mu'în Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille*, c. I, s. 80.
250. *"Yâ Men cûduhû sebebu vücûdi kulli mevcûd"*, Bkz. Ebu'l-Mu'în Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille*, c. I, s. 80.
251. Mâturîdî, *Te'vîlâtu Ehli's-Sünne*, thk. Fâtıma Yusuf el-Haymî, Risâle Nâşirûn, Beyrut 2004, I., s. 27. Ayrıca bkz. Robert Wisnovsky, İbn Sînâ Metafiziği, çev. İbrahim Halil Üçler, Klasik, İstanbul 2010, s. 297.
252. Mâturîdî, *Te'vîlâtu Ehli's-Sünne*, I., s. 27.
253. Mâturîdî, *Te'vîlâtu'l-Kurân*, thk. Ahmet Vanlıoğlu, Dâru'l-Mîzan, İstanbul 2005, I., s. 63.

Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*'inde, "size göre ahirette bekâsız bir şekilde a'yânın[254] bekâsı caiz oluyor da, a'yânın tekaddümsüz bir şekilde kıdemi neden caiz olmuyor?", diye sorulabileceğini düşünerek, ezelle-ebedin, kıdemle-bekânın farklarını, dolayısıyla onların ahkamı arasında da bir takım farkların olması gerektiği konusunu ele alıyor.[255]

Öncelikle kelamda *bekâu'l-a'yân* kavramının *bekâu'l-a'râz* kavramı karşılığında kullanıldığını hatırlamakta fayda vardır. İslâm alimleri ahiret hayatının devamlılığını "teceddüd-ü emsâl" sistemiyle izah ederler. Cennet ve cehennemdeki insanların aslında araz niteliği taşıyan hayatiyeti, ilahî kudretin oluşturduğu bir mekanizma ile ardarda yenilenerek devam eder. Dolayısıyla buradaki bekâ görünürde olmasa bile teoride kesintili oluşumlardan meydana gelir.[256] Böylece bekâ görüntüsü kazanmış olmaktadır.

"Bekâsız bekâ", kavramı ne anlama gelmektedir? Bu aslında bekâsı söz konusu edilenin bekâsının sağlam olmadığı ve bekâsının kendinden olmadığı anlamındadır. Gerçekte bekâsızdır fakat yine de bir nevi "bekâsızlığın bekâsı" söz konusudur. Burada bahsedilen bekâ, bahşedilen bir bekâdır. Kendinden bir varoluşun devamı ve özü gereği varlığını devam ettiriş, değildir. Bir şey hem var oluşunda hem de varlığının devamında var edici nedene muhtaçtır. Var edişi, varlıkta tutuş takip etmediği an, yok oluş söz konusu olacaktır. Allah (cc.)'ın dışında var olanlar özleri gereği var olmadıkları için, yokluktan varlığa geçişlerinde nedene muhtaç oldukları gibi, varlıkta kalışlarında da yine nedene muhtaçtırlar. Onların varlıkta kalışları, "her an takviye edilen bir var kılma fiili" ile söz konusu olmaktadır. Bu nedenle ancak "bekâsız bekâ" söz konusu olabilir. "Bekâ" söz konusudur çünkü yaratma fiilinin takibi bâkîdir. "Bekâsızdır" çünkü var oluş özünden değildir, her an yokluğa maruz, yoklukla burun buruna bir bekâdır.

Mâturîdî burada, "bekâsız bekâ" olabiliyor da "kıdemsiz kadîm" neden olamıyor, sorusuna birkaç açıdan kıdem ile bekânın farkına değinerek cevap veri-

---

254. Mâturîdîlere göre a'yân, kendisiyle kaim olan demektir. A'râz ise kendi başına kıyamı imkansız olandır. A'yân mürekkep ise cisim, değilse cevher olarak adlandırılmaktadır. Bkz. Ebu'l-Mu'în Neseft, *Tabsıratu'l-Edille*, c. I, s. 62,63,64.

255. Bkz. Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf, Dâru'l-Câmiâti'l-Masriyye, s. 13-16.

256. Topaloğlu, Bekir, *Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi*, (Dipnot 6), s. 24.

yor. Öncelikle Mâturîdî'nin, ezel ve kıdem[257] ile ilgili düşüncesinin de, ebed ve bekâ ile ilgili düşüncesine parelellik arzedeceği düşünülebilir. Fakat o son taraftaki sürekli devamlılığın dil, akıl ve dinî gerekçelerle olabilirliğini savunmakla beraber, baş tarafa doğru sürekli bir devamlılığın olabilirliğine aynı gerekçelerle karşı çıkar.

İmam Mâturîdî, bütün havâdisin, yok oluştan sonra varoluş altında olduğunu ifade ediyor.[258] Hades, yokken var olmaktır ve yokken var olana kadim ve ezelî denmesi saçmadır. Zira öncesinde yokluk olana kadim denemez. Bekâ ise zaten bir sonraki zaman diliminde de varolmak demektir.[259] Dolayısıyla hem yaratılmış (*hâdis*) hem de kadim saçmadır fakat hem yaratılmış hem de bâki saçma değildir. Öyleyse, "Allah'ın vechi hariç her şey helak olucudur",[260] fakat "O'nun dilediği varlıklar (*illâ men şâallah*)",[261] baki olacaktır, bu şerî ve lugavî açıdan da böyledir. Fakat lugaten yokken var olanın hep var olduğunu söylemek saçmadır.[262] Hâdis olan hiçbir şekilde kadim olamaz. Fakat hâdis olan bâki olabilir, daha doğrusu bâki kılınabilir.

"Bekâsız bekâ" (*el-bekâ bimâ lâ yebkâ*) caiz oluyor da "takaddümsüz kıdem" neden caiz olmuyor? Buradaki "bekâsız" (*bi mâ lâ yebkâ*) ifadesi arazlara işaret etmekte olup,[263] arazların bekâsı kastedilmektedir. Tanımı gereği bekâsı söz konusu olamayan arazlardan ayrılmayan cisimlerin bekâsı, Cehmiyye ve Hüzeyliyye dışında tartışmasız kabul edilmektedir. Şayet "ahirette (*me'âd*) a'yânın "bekâsız olarak bekâsı" olabiliyorsa, (*mebde*'de) "takaddümsüz olarak da kıdemi" caiz olmalıdır" denilirse buna birkaç yönden cevap verilir:

Öncelikle Mâturîdî'ye göre bir çelişkiden (*tenâkuz*) ötürü ezel durumuyla ebed durumu aynı hükümde toplanamaz. Çünkü hadesin manası, "olmamak

---

257. Kadîm, "varlığının evveli olmayan", demektir. Muhdes ise "varlığının evveli olan", demektir. Fakat varlığının evveli olana da eskilikte mübalağa olarak kadim denebilir. Bkz. Ebu'l-Mu'în Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille*, c. I, s. 77.
258. Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, ed. Fethullah Huleyf, s. 13.
259. Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 13,14.
260. Kasas, 88.
261. Zümer, 68.
262. Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 14.
263. Bkz. Ebu'l-Mu'în Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille*, c. I, s. 94.

durumundan sonra olmaktır". Öncesinde olmamak (adem) olanda hudûs manası hakikaten vardır.[264] Tanımı ve hakikati bu olana kadim demek çelişkidir. Zira kıdem, "öncesinde olmamaklık olmayan oluştur". Âlem özü gereği var olmadığı için onun hakikaten bu tanıma girmesi saçmadır.

Bekâ ise vaktin gelecek birimlerinde var olmaktır. Burada başkasının olması veya olmaması kaydı söz konusu değildir.[265] Yani başkası olmaksızın gelecek zamanda varolmak kaydı olsa ve bu şarta rağmen gelecekte hep var olsa, o takdirde "özü gereği bir bekâ" söz konusu olmuş olur. Başkasıyla gelecek vakit birimlerinde var olsa, o takdirde de "başkasıyla olan bir bekâ" söz konusu olmuş olur. Mâturîdî diyor ki, bu nedenle bunların yani kıdem durumuyla bekâ durumunun statüleri farklıdır.[266]

İkinci olarak bekâ semiyyât ile sabit olmuş şeriatın sahibinden işitilerek bilinmiş bir şeydir. Ahiret hayatının sürekliliği anlamında bekâ kabul edildiği vakit araz olan hayatı taşıyan varlığın da sürekliliği kabul edilmiş olur.[267] Zira araz bir mahalsiz var olamayan demektir ve araz arazda var olamaz. Bu kabul edilmediği vakit nasla istidlal inkar edilmiş olur. Yani nas ile delil getirilerek nas inkar edilmiş[268] olur ki bu bütünüyle temelsiz bir iddiadır ve bunu hasımlar da kabul etmemektedirler.[269]

Ezel ile ebed durumunun farkına yönelik olarak fizikten zikrettiği diğer bir husus, "bir şeyin oluşundan önce başka bir şeyin daha önce oluşu", şart koşulması durumunda "oluş kökten imkansız" hale geliyorken, "oluştan sonra oluşun" şart koşulması durumunda ise "devamlı oluş" durumu söz konusu olacak olmasıdır. "Hâdisten önce yine bir hâdis..." başka bir tabirle, "arazdan önce yine bir araz...", ifadesi kıdemde muhdesin varlığını gerektireceği için saçmadır. Çün-

---

264. Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 13.
265. Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 13,14.
266. Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 14.
267. Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 14.
268. Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 14.
269. Buradaki kıdem ve bekanın farkına yönelik karıtlama çok açık gözükmemektedir. Ebu'l-Mu'în Nesefî bu konuyla alakalı bütün ifadeleri açıklamakla birlikte sadece bu bölümü şerh etmemiştir.

kü muhdesin kıdemi gibi olumluluk ile olumsuzluğu toplamış olacaktır. "Varlığının başı olan, varlığının başı olmayandır" gibi bir saçmaya indirgenecektir. Kendisinden önce başka bir arazın varlığı şart koşulan arazın gerçekleşmesi imkansızdır. (Zira sonsuzca geriye gidip sonsuzluğu tüketme imkansızdır.) Oysa "arazdan sonra yine bir araz..." sözü herhangi bir saçmalığı gerektirmemektedir.[270]

Bunu İmam Mâturîdî şöyle bir örnekle açıklamaktadır. "Her bir lokmayı yemeden daha önce başka bir lokmayı yemiş olmak", şart koşulduğunda yeme durumu imkansızlaşırken; "her bir lokmayı yedikten sonra başka bir lokmayı daha yemek" şart koşulması durumunda ise yeme gerçekleşir hatta "devamlı yeme" durumu söz konusu olur.[271] Demek ki kıdem durumuyla bekâ durumu aynı değildir.

Mâturîdî başka bir örnek olarak da aritmatikden, sayıların katlanmasını vererek konuyu açıklıyor. Kendisi temel bir birim olacak sayı verilmeden hiçbir şekilde sayının, saymanın ve hesabın doğmayacağını, şayet bir birim sayı varsa bunun sonsuzca arttırılabileceğini ifade eder. Yani başlangıç olacak sayı yoksa hiçbir şekilde aritmetik artışın doğmayacağını şayet bu başlangıç sayı varsa devamlı artışın bekâsının mümkün olacağını söyler. Öyleyse matematiksel olarak da kıdem durumuyla bekâ durumu farklıdır.[272]

Aynı şekilde hiçbir cismin olmadığını, bir arazdan önce başka bir arazın bulunabileceğini var saymak durumunda hiçbir şekilde arazın olmayacağını kabul etmek gerekir.[273] Zira bir başlangıç kabul edilmediği için geriye doğru sonsuzluk söz konusu olacaktır. Sonsuzluk tüketilemeyeceği için arazların oluşu imkansızlaşacaktır. Mâturîdî, arazlar kendilerinden ayrılamayacağı için cevherlerin de arazlardan farklı olmadığını ifade ediyor.

Aynı şekilde mevcut durumda algıladığımız bir hareket, benzeri hareketlerin sonuncusu olacaktır. Oysa başlangıçsız bir geçmişin imkanı yoktur.[274] Bunun nedeni de yukarıdaki gibi, sonsuzun tüketilip sonuna gelinmiş olacağı gibi

---

270. Bkz. Ebu'l-Mu'în Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille*, c. I, s. 95.
271. Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 14.
272. Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 14.
273. Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 14.
274. Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 14.

bir saçmalıktan ötürüdür. Birincide sonsuz tüketilip "sonsuzun başına" varılmış olmak gibi bir saçmalık, diğerinde ise sonsuz tüketilip sonsuzun sonuna varmak gibi bir saçmalık söz konusudur.

Mâturîdî diyor ki, arazların hudûsu bekânın sebebi olabilir fakat asla kıdemin sebebi olamaz. Bir cisimde bekânın hudûsu, onun bekâsının da sebebidir, bekâ peşpeşe getirilerek bu imkan dairesine girer. Fakat cismin kıdeminin sebebi arazın ortaya çıkması olamaz.[275] Yani bekâ arazını ihdas ederek, bekâ söz konusu olabilir fakat bekâ arazını ihdas ederek kıdem durumu söz konusu olamaz. Zira ihdasın olduğu yerde kıdem saçma olur fakat ihdasın olduğu yerde bekâ saçma değildir.

Mâturîdî Ekolünün Önemli Simâları

İmam Mâturîdî'nin hocaları, talebeleri ve onların eserleri gibi bu ekolün önemli simâları ve eserleri de ihmal edilmiştir.[276] Mâturîdî ekolünün önemli bazı simâlarını şöyle sıralayabiliriz:

İmam-ı Azam Ebû Hanîfe

Biz burada İmam-ı Azam'ı, Maturîdiyye mezhebinin önemli ve en büyük simaları arasında sıralayacağız. Elbetteki bu kronolojik mezhebler tarihi açısından yadırganacaktır. Bizim buradaki bakış açımız, Mâturîdiyye mezhebinin manevî kurucusu sayılması, bu mezhebe en az diğer önemli simalar kadar rengini vermiş olması ve İmam Maturîdi'nin ilmi silsilesinin kendisine ulaşmasıdır.

İmam-ı Azam'ın imanda ertelemeci olduğu[277] ve Kur'an'daki müteşabih ayetleri anlamada selef-i sâlihîn bakış açısına sahip olduğu söylenebilir. Onun selef-i sâlihînden bir zât olduğu asla unutulmamalıdır. Fakat O'nun re'y taraftarı olması, bu hususun yanlış anlaşıldığını gösterir. Zira te'vîlden uzak durmak İbn Teymiyye'nin de ifade ettiği gibi *mümâselet* dediğimiz denkleştirme ve benzeştirme ile sonuçlanmıyorsa teşbîh problemi de yok demektir.

---

275. Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 14,15.
276. Kutlu, Sönmez, *İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, s. 18-19.
277. Onun ircası asla Emevî sultanlarının ircası gibi değildi. Bkz. Neşşâr, *Neşetu'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslam*, c. I, s. 242 ve devamı.

İmam-ı Azam başta olmak üzere selef-i sâlihîn te'vilden kaçsalar bile teşbîhe düşmedikleri gibi te'vile zorlayan ciddi amiller de oluşmamıştır. Mecaza hamletmek suretiyle te'vile, harfi tefsir yapmak suretiyle de teşbîhe düşmüyorlardı. Biz İmam Azam'ın *el-Fıkhu'l-Ekber* adlı eserinde; *Allah yaratıkların sıfatlarıyla sıfatlanmaz, O'nun eli kudretidir veya nimetidir, denilemez çünkü bu nevi bir te'vilde ayet ve hadislerde sabit olan sıfatın iptali söz konusu olur*, dediğini biliyoruz. Kesin bilgi olmaması hasebiyle *asıl* olan, *vasfı* ile iptal edilemez. Beyâzî'nin dediğine göre Pezdevî, usulünde bu ibareyi şu şekilde açıklar:

1. Zahiri, yaratıkların sıfatlarıyla benzeşmeyi hissettiren yerlerde *icmalî te'vil* zorunludur.
2. Kudret ve nimet gibi vasıflara indirgenerek yapılan belirlemeci, *tafsilî te'vil* imkansızdır.
3. Mecazlarda geniş açıklamalı yorumlara gidip *murad manayı belirlemek* Ehl-i Kader'in ve İ'tizal'in sözüne denk olup bu tür te'viller tafsilî te'vildir ki bu kesinlikle kabul edilemez.
4. İcmâlen mecazî manaya taşıdıktan sonra belirlemeyi Allah'a havale etmek gerekir. Zira İmam, *fakat O'nun eli, bilâ keyf O'nun sıfatıdır*, demek suretiyle buna işaret etmiştir. Çünkü sıfat, elin kesinlikle gerçek manası değildir fakat mecazın bir çeşidine de işaret eder ki o da bir sıfattır. Bu da imamın icmali te'vilin zorunlu olduğu, sıfatı belirlemeyi Allah'a havale etmek suretiyle mecazî manayı tefviz etmek gerektiği görüşünde olduğunu gösterir. Fakat belirli bir sıfata indirgeyerek tafsili ve murat manayı kesin belirleyici te'viller aslı iptal anlamına gelir.[278] Bu cüreti Kaderîler gösterebilmişlerdir. Müteşabihat konusunda icmalen de olsa te'vilden kaçınmak selefin yoludur ve en güvenli yol olarak addedilmiştir; te'vil yaparken icmal, tafsilatını da Allah'a ısmarlamak halefin yoludur ve en sağlam yoldur.

Ebû Hanife'nin adı Numan'dır. Babasının adı Sabit, dedesinin adı ise Zuta'dır. 80/699 yılında, Hz. Ömer'in mimarı olduğu Kûfe'de doğmuştur. İnsanlar ona *en büyük imam* lâkabını takmışlardır. İslâm'ın ruhundan ve onun hakikatin-

278. Beyazî, *İşârâtu'l-Merâm min ibârâti'l-İmam*, s. 192.

den ilham alarak yetişen ilk İslâm feylosufudur.[279] Aslen Türk, İranlı ve Afganlı olduğuna dair görüşler bulunmaktadır.[280] Ebu Hanîfe, başta Hz. Ömer, Hz. Alı ve Abdullah b. Mes'ud gibi ilmi ve dirayetiyle ön plana çıkmış yıldız sahabeleri kendisine örnek almış ve Kufe ve Re'y ekolü olarak adlandırılan Alkâme b. Kays, (ö. 62/681) Mesrûk b. el-Ecda, (ö. 63/682) Kadı Şureyh, (ö. 78/697) İbrahim Nehaî, (ö. 95/713) Hammad b. Ebi Süleyman (ö. 120/730) gibi önemli şahsiyetlerin içerisinde bulunduğu İslam'ın ilk özgür düşünce ve görüş ekolünün içerisinde bulunmuş, İmam Zeyd ve Muhammed Bakır gibi Ehl-i Beyt alimlerinden ders almış; İmam Züfer, Muhammed Şeybânî, Ebu Yusuf gibi önemli örgencilerin yanı sıra 800'ü aşkın örgenci yetiştirmiş, etki alanı ve kendisinden ilham alan çevre açısından tarihimizin görüp geçirdiği en büyük imam olarak adını yazdırmıştır.

Kişinin özgürlüğünü ve onurunu herşeyin önünde tutmuştur. Mevâlî yani Arap olmayan ve ikinci sınıf sayılan mazlum Müslümanların haklarını savunma içgüdüsü, fıkıh ve inanç konularını ele alış tarzını belirlemiştir. *İman, amelden bir cüz değildir, Kur'an Arapça dışında bir dile, manasına sadık kalınarak tercüme edilebilir ve gerekirse onunla da namaz kılınabilir*, derken; geri planda yeni Müslüman olup amelde ve bilgide henüz eksik olan yığınlarca Mevâlî'nin, sırf vergi gelirinin azalması kaygısıyla kafir sayılmasını engellemeye çalışmıştır.[281] Zira Emevîler hilafete Arap kabileleri federasyonu olarak bakıyorlardı. Öyle ki, Arap olmayan biri İslâm'a girmeden önce bir Arap kabilesine mevlâ (köle) olmak zorunda idi ve bu ekseriyetle en basit şekilde bir sözleşme ile olabiliyordu.[282] Arap olmayan bir anadan doğan bir prens tahta geçemiyor, bir Türk veya İranlının arkasında bir Arap namaz kılmıyor, Arap'tan başkasıyla bir Arap evlenmiyor ve Arap, Arap'tan başka bir kimseyle dolaşmıyordu.[283] Hatta zalim Haccac b. Yusuf

279. Neşşar, *a.g.e.*, c. I, s. 233.

280. Beyazızâde, *İmam-ı Azam Ebû Hanife'nin İtikadi Görüşleri*, M.Ü.İ.V.Yayınları, İstanbul 2000, s. 19.

281. O'leary, De Lacy, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, Pınar yay., çev. Yaşar Kutluay, Hüseyin Yurdaydın, İstanbul 2003, s. 71.

282. Watt, *a.g.e.*, s. 54

283. Üçok, Bahriye, *İslâm Tarihi Emeviler Abbasiler*, AÜİF yay, Sevinç matbaası, Ankara 1968; ayrıca bkz. Corci Zeydan, *Medeniyet-i İslamiyye*, çev. Zeki Meğamiz, IV, 167,168, İstanbul 1328-1330; İbn Abdirabbih, *Ikdu'l-Ferid*, II, s. 73 Misir 1305.

(ö. 713) hukuken muaf tutuldukları halde ihtida edenleri de cizye (gayr-ı müslimden alınan özel vergiyi) ödemeye zorlamıştır.[284] İşte bütün bu İslâm'dan soğutucu ve uzaklaştırıcı şovenist politik diktelere ve entrikalara boyun eğmemiş, herşeye rağmen güçsüzlerin haklarını savunmuş olan en büyük imam İmam-ı Azam; Hz. Ali evladının haklı olduğuna inanmıştır. Zeyd b. Ali ve Muhammed Bâkır'dan ders alan Ebu Hanîfe, İmamiye şiasını ve mantığını hiçbir şekilde kabul etmemekle birlikte devamlı Zeydîlerle beraber olmuştur. Buna rağmen Şîîler kendisini, servetinin zorla alınmasından ve heder olmasından korktuğu için Emevî saltanatına destek olan ve onların zulmüne boyun eğen biri olarak görmüşlerdir. Nefs-i Zekiye ve kardeşi İbrahim, Abbasî halifesi Mansur tarafından şehit edildiğinde onlara yardım için fetva verdiği, bu yüzden de Abbasîlerle arasının açıldığı bir gerçektir.[285]

Peki niçin Şîa hâlâ böyle düşünmektedir? Bize göre problem şuradan kaynaklanmaktadır: Bir gruba tam angaje olup partisine üye olmadığınız sürece yeterli bulmazlar. Tam tersi Emevîler ise onun Şîa destekçisi Rafizî olduğunu düşünmüşlerdir.

Bunun nedeni ise onun orta yolda olması ve kendi çıkarlarına hizmet ettirmek isteyenlerin sûflî emellerine alet olmamasıdır. Emevîleri asla tasvip etmemiştir. Fakat kıyamların samimi Müslümanların kıyımı demek olduğu ortadadır. Sonra Ehl-i Beyt adına hareket edenlerin bir çoğunun o yüce eve sadakatlerinin olmadığı gün ışığı gibi ortadadır. Muhtar es-Sekafî'ye ne kadar güvenilebilirdi veya Ebu Müslim Horasanî ne kadar Ehl-i Beyt taraftarı idi?

En Büyük İmam'a göre imanda asıl olan kalbin tasdikidir, dilin ikrarı ve ameller kalbin tastiğine göre ikinci plandadır. Tasdik olunacak şeyler bakımından tasdik asla artıp eksilmeyeceği için, Arab'ın imanının Acem'in yani Mevâlî'nin imanından farkı olmadığı gibi, sahabenin hepsi adildir.[286] Bu iman tanımının geri planında siyasî olayların doğurduğu dinî-kelâmî görüşler bulunmaktadır. O, imanı tasdikle yorumlayıp ameli imandan bir cüz saymamak-

---

284. O'leary, *a.g.e.*, s. 71.

285. Gölpınarlı, Abdulbakiy, *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Sûfilik*, s. 205.

286. İmam-ı Azam, *Fıkh-ı Ekber*, (*İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri* içerisinde), çev. Mustafa Öz, IFAV, İstanbul 1992, s. 58.

la, aslında selef-i sâlihînin amelde kusurları ve büyük günaha düşmüş olmalarından hareketle küfürle itham olunmalarının, böylece Müslümanlar arsında buradan hareketle alevlendirilmek istenen kardeş kavgalarının ve mezhep çatışmalarının önüne geçmek istemiştir. Onun iman-amel ayrımıyla ve sahabenin hallerini Allah'a havale etmeyi (*irca*) tavsiye etmekle ulaşmak istediği bu yüce hedef, Haricî iddiayı frenleyen önemli etken olmuşsa da, sonraki yıllarda bu düşünce ve irca anlayışı Emevî iktidarı elinde cebrî anlayışa ve yöneticilerin her türlü kötü fiili karşısında susmayı yeğleyen pasif desteğe dönüştürülmüştür. Ehl-i Sünnet'in ircasında asla zalimi destekleme ve onun zulmü karşısında suskun kalma yok, tam tersi imansızlıkla itham edilip zulme uğratılanlara bir destek vardır. Ehl-i Sünnet'in ircasında amel küçümsenmediği gibi tam tersine ameli küçümsemek iman meselesi olarak ele alınmakta idi. Bunun anlamı bütün samimiyetiyle Allah'a ve Peygambere bağlanan fakat bunun neleri gerektirdiğini amel bazında bilemeyen iyi niyetli Müslümanların işini kolaylaştırırken, ameli küçümseyen samimiyetsiz bazı Emevî idarecilerinin işini zorlaştırıyordu. Namazı kılmamak veya beceremmemek iman meselesi değil belki fakat namazı hafife almak iman meselesidir. Ameldeki beceriksizlikleri bahane edilen yeni Müslüman olan Mevâlî idi. Ameli küçümseyen Velîd gibi bir çok idareci bulunmaktaydı. İşte Ehl-i Sünnet'in ircası zalimlerin dini meşruiyetlerini yok ederken, statüko tarafından desteklenen irca anlayışı samimi ve fakat güçsüz Müslümanların işini zorlaştırıyordu. Burada irca anlayışı, değil mi ki idareci mümindir, zulmetse de hoştur, bu Allah'ın bizim için takdir ettiğidir, kaderimize boyun eğmek gerekmektedir, şekline dönüşmüştür. Nesefî, İmam-ı Azam'ın büyük günah işleyen hakkındaki görüşünü ve onun ircasını şöyle anlatıyor:

Bir kişi helal saymaksızın ve o yasağı koyanı hafife almaksızın tam tersi onun azabından korkarak bağışlamasını umarak şehvetine yenilip büyük günah işlese buna rağmen mü'mindir ve bu hal üzere tövbe etmeden ölse biz onun halini Allah'ın dilemesine havale (irca) ederiz, demektedir. İsterse fazlı ve keremiyle veya imanının bereketiyle yahut da *ahyar*'ın şefaatiyle affeder, dilerse günahı miktarınca azab eder asla ebedî azapta bırakmaz. Büyük günah işleyenin durumunu Allah'a havale ettiği için kendisine Mürcî dendiğini ifade eder ve habis (pislik) Mürcie fırkasının, büyük günahın her hangi bir cezasının olmayacağını

ve küfürle birlikte *hasene*nin faydasının olamayacağı gibi imanla birlikte de *seyyie*nin zararının olamayacağı görüşünde olduklarını ifade etmelerini ağır bir dille eleştirir.[287] Kısaca İmam-ı Azam'ın ircası yeni Müslüman olmak isteyen milletlerin ihtida kapısını araladığı gibi ümmetin fertlerinin birbirini, özellikle de sahabe ve tabiini tekfir etme kapısını kapatıyor. Fakat birinci anlamda gelirlerinin azalması korkusuyla Emevi hanedanının işine gelmezken,[288] ikinci anlamda saltanatın ve işledikleri büyük günahların meşruiyetini sağlayan bir anlayışa dönüştürmeye çalışıyorlar.[289]

O en büyük imam, 150/767 yılında, aralarında adalet bakanı, maliye bakanı gibi yüksek seviyelerden talebeleriyle birlikte geride binlerce öğrenci bırakarak dünyaya gözlerini yummuştur.[290]

İmam Mâturîdî

Bu mezhebi, Türkistan'ın Semerkand şehrine bağlı Maturit köyünde 238/852 yıllarında doğduğu kabuledilen, Muhammed b. Muhammed b. Mahmud Ebû Mansur el-Mâturîdî es-Semerkandî et-Türkî;[291] İmam-ı Azam Ebû Hanife'nin inançla ilgili görüşlerine sadık kalarak, Eş'ârilikten farklı bir zeminde fakat senkronik/eşzamanlı olarak kurmuştur. 333/944'de Semerkand'ta ve-

287. Neseft, *a.g.e.*, s. 368.

288. Bkz. Wilferd Madelung, *Horasan ve Maveraunnehir'de İlk Mürcie ve Hanefiliğin Yayılışı*, çev. Sönmez Kutlu, *İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik* içerisinde s. 80. Adil Halife II. Ömere rağmen yeni dine girenlere tam statü ve vatandaşlık verilmemesi ve zekat değil hala haraç ve cizye alınmaya devam edilmesi meşhur Ebu Seyda ve Haris b. Süreyc isyanına sebeb olmuştur. Zira zekat gelirlerinin masrafı Kur'an'la belirlendiği için fakirlerin dışında Arap hanedanının sefahetine harcanması yasal olarak zordu. Eğer haraç ve cizye alınabilirse rahatlıkla bu nevi harcamalar kanununa uydurup yapılabilirdi. Aynı zamanda onlar kölelik ve efendiliğe (Mevla a'la Mevla esfel) alışmışlardı. İnsanların tarağın dişleri gibi eşit olacağını içlerine sindirememişlerdi. İnsan ya köle olurdu ya da efendi üçüncü bir şık olur şey değildi. İslam'ın sağladığı göçle de olsa diğer milletlerin malını ve nefislerini kendilerine ait görme imkânını kaçırmak istemiyor ve değerlendiriyorlardı.

289. Eliaçık, R. İhsan, *İslâm'ın Yenilikçileri*, Söylem, c. I, İstanbul 2002, s. 230.

290. Ali Sami en-Neşşar, *Neş'etu'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslâm*, Daru'l Mearif, c. I, baskı 9.,Kahire 1977, s. 233 vd.

291. Özen, Şükrü, *Maturîdi* mad., c. 28, s. 146.

fat etmiştir.[292] Mâturîdî'nin yaşadığı devirde, İslâm dünyasında merkezî otoriteyi temsîl eden Abbasî devleti gücünü kaybettiğinden, birçok İslâm devletinin ortaya çıktığı görülmüştür. Bunlardan birisi olan Sâmânîler Devleti, Maveraünnehir bölgesinde hâkim olmuştur.

İslâm dünyasında hicrî ikinci asırdan itibaren, bir taraftan tercüme ve te'lîf yoluyla akla dayanan felsefî ilimler yayılırken, diğer yandan yine akla ehemmiyet veren Mu'tezile ortaya çıkmış ve akaid ile ilgili görüş ve kanaatlerini yaymaya başlamıştı. Nakle bağlılığı ve teslimiyeti şiar edinen selef akidesi, bu yeni cereyana karşı pek başarılı olamıyordu. Halife Me'mun'un, Mu'tezile'yi resmî devlet görüşü yapması ile bu mezhep daha hızlı yayılmıştı. (218/833) Buna karşılık İslâm dünyasında dinin asılları konusunda yeni izah tarzlarına ihtiyaç vardı. Bu yeni izah tarzları nakle bağlı kalmakla birlikte akla da ehemmiyet verecek selef metodu ile Mu'tezile mezhebinin iyi yanlarını birleştirmeliydi. Bu yeni ihtiyacı karşılayan "Ehl-i sünnet ilm-i kelâmı"nı oluşturan, Maveraünnehir'de Ebû Mansur el-Matürîdî ve ondan onlarca yıl sonra Irak'ta Ebû Hasan el-Eş'ârî (324/946) olmuştur.

Mâturîdî'nin yetiştiği coğrafya ve bu coğrafyaya hâkim Sâmânîler hakkında el-Makdisî (389/990) şöyle demiştir: "Bu bölge ilim ve âlimler yönünden zirveye ulaşmış bir bölgedir. İlim ve hayrın hazinesidir. İslâm'ın aşılmaz muhkem kalesidir. Bu ülkede fakihler ve âlimler, krallar seviyesine ulaşmışlardır," demiştir. Sâmânîler devleti (389/999) yıkılıncaya kadar ilim adamlarını korumuş ve onlara destek olmuştur. İşte böyle bir ortamda yaşayan İmam Mâturîdî'nin de ilmî tartışmalardan ve ilimden uzak kalması düşünülemezdi. Mâturîdî'nin hocaları İmam Ebû Hanîfe'nin talebelerinden olan Şeyh Ebû Bekr Ahmed bin İshak, Fakîhü's-Semerkandî lakabıyla bilinen Ebû Nasr Ahmed b. el-Abbas, Nusayr b. Yahya el-Belhî ve Rey kadısı olan Muhammed b. Mukâtil er-Razî'dir.

Mensupları tarafından Alemü'l-Hüdâ (hidayet sancağı), İmamü'l- Hüdâ (hidayet önderi), İmamü'l-Mütekellimîn (Kelâmcıların lideri) gibi lakaplarla anılmasına ve çevresinde çok ün yapıp sevilmesine rağmen ne tuhaftır ki pek çok tabakât ve mezhep tarihi kitabında, isminden fazlaca bahsedilmemiştir.

---

292. İmam Eş'ârî'nin hicri 260/ 324 yılları arasında yaşadığına bakılırsa Maturîdi'nin yarım asır daha önce Ehli Sünnet Kelâmını sistemleştirmiş olduğu söylenebilir.

İmam Mâturîdî, tahsilindeki ilmî silsile itibariyle İmam-ı Azam Ebû Hanife'nin görüşlerine ve onun mezhebine uyarak nakil yanında akla da büyük önem veren tutumu benimsemiştir. Gerek Semerkand'ta ve gerekse civarında muhtelif fırka ve mezhep ricâliyle giriştiği münazara ve mücadelelerde büyük başarılar elde etmiştir.

Mâturîdî, Karmâtîler, Şiîler, Mu'tezile vb. mezheplerle mücadele etmiştir. Mücadelenin en büyük bölümünü Mu'tezile'ye karşı yaptığı münazaralar teşkil etmiştir. Çağdaşlarından Ebû'l-Kasım Abdullah el-Ka'bî (ö. 317/929), Bağdat'ta Mu'tezile akımının başıydı. Mâturîdî, *Kitabu't-Tevhîd* adlı eserinde Ka'bî'nin görüşleriyle mücadele etmiştir. Ayrıca üç kitabına, üç kitapla cevap vermiştir.

Her ne kadar Mâturîdî, Sünnî kelam sistemi içinde önemli bir yer işgal ediyorsa da, tartışılmaz bir lider durumunda değildir. Mâturîdî ile ayni ortam ve bölgede yetişen ve Matürîdî ekolüne mensup olan Ebu'l- Yusr Muhammed Pezdevî (ö. 493/1099) onun *Kitabü't - Tevhid*'ini tenkit etmekten çekinmemiştir. "Manada muğlaklık, gereksiz uzatmalar ve en nihayet planında da bir zorluğun" bulunduğuna, kitabının giriş kısmında temas eder. Daniel Gimaret, Pezdevî'nin bu tenkitlerinden hareketle, "onun nasıl Mâturîdî olarak kabul edilebileceğini" sormaktadır. Bu kadarcık bir üslup tenkidini, o asırlarda ve bölgede bulunan hür tartışma zemini ve fikir hürriyeti ile açıklamak zor olmasa gerektir. Bu tür bir tenkide dayanarak, onu Mâturîdî ekolü dışında göstermeye yol açacak bir ifade, kanaatımızca isabetli bir değerlendirme değildir. Benzer bir iç tenkit Kemalüddin ibn Hümmam'dan da mevcut olmuştur.[293]

Bize göre Pezdevî'nin ifadesinden maksadına aykın sonuçlar çıkarılmaktadır. Kendisini şeyh, imam, zâhid, Ehl-i Sünnetin imamlarından, nice kerametlere sahip biri olarak, tavsif ettiği Semerkantlı Ebû Mansûr Mâturîdî'nin kitaplarının, manada muğlaklık, (gereksiz) uzatma, planında bir nevi zorluk bulunduğunu, şayet bu eksiklikler olmasaydı kendisinin kitap yazmasına bile gerek olmayacağını, zira bu kitaplarla yetinebileceğini ifade etmektedir.[294] Bu ifadeler

---

293. Bu hususta Mustafa Sait Yazıcoğlu'nun, Matüridi Kelâm Ekolü'nün İki Büyük Siması: Ebû Mansur Maturîdî ve Ebu'l-Mu'în Nesefî, adlı makalesine bakılabilir.

294. Pezdevî, Ebu'l-Yüsr Muhammed, *Usûli'd-Dîn*, ed. H. P. Lines, Not, A. H. Es-Sekâ, el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Türâs, Kahire 2003, s. 14.

onun Maturîdî mezhebine ait biri olduğuna yönelik ifadeler olarak alınması gerektiği yerde tam tersi bir yorum geliştirilmiştir.

Diğer Mâturîdî Âlimler

Hâkim Semerkandî: Tam adı Ebû'l-Kasım İshak b. Muhammed (ö. 343/953) olup İmamu'l-Hüdâ Maturîdi'nin öğrencilerindendir. Hanefî alimlerden Muhammed b. Huzeyme el-Kallâs'tan ve Ebû Ahmed el-İyâzî'den ders almış, *Sevâdu'l-A'zam* adlı eserin sahibidir.[295]

Ebû'l-Muîn Meymun b. Muhammed en-Nesefî: Maturîdi ekolündeki yeri Eş'ârîlik"teki Gazâlî'nin yerine benzetilen Ebû'l-Mu'în, (ö. 508/1115) *Tebsıretü'l-Edille fi Usuliddin, et-Temhid fi Kavaidi't-Tevhîd* ve *Bahru'l-Kelâm fi İlmi't-Tevhîd* adlı kitabların sahibidir. Necmuddin Nesefî, Alâeddin Semerkandî, Ahmed Pezdevî talebelerinden bir kaçıdır. Büyük ihtimalle Buhara'da vefat etmiştir.[296] Nesefî ile ilgili yanlış bir değerlendirmeyi buraya almak istiyoruz. Louis Massiginon, İbn Kerram ve Nesefî'de aynı "cebir" tarifinden hareketle, Nesefî'nin direk olarak İbn Kerram'a bağlı olduğu sonucuna varır. Başka bir değerlendirme ile de aynı kanaatini tekrarlar. Bu değerlendirmeye göre İbn Kerram'ın (ö.255/868) en parlak talebesi Yahya b. Muaz er-Razî (ö. 258/871) dir. Nesefî'nin büyük dedesi Mutî' (Mekhul b. Fazl en-Nesefi (ö. 319/9321) bu Yahya b. Muaz er-Razî'nin talebesi olmuştur. Nesefî'nin de onun torunu olması hasebiyle, bu hoca-talebe münasebetinin devamını düşünen Massignon, bu bağa dayanarak Nesefî için, "direk olarak İbni Kerram'a hağlıdır" sonucuna varmıştır.[297]

Necmuddîn Ömer Nesefî: Tam ismi, Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed b. İsmail b. Ali b. Lokman'dır. 461/1076 yılında Nesef'te doğmuş olan Ömer en-Nesefî, 537/1142 yılında Semerkant'ta vefat etmiştir. Ömer en-Nesefî'nin ilmî silsilesi İmâm Ebû Yusuf ve Ebû Hanife'ye kadar uzanmaktadır. Onun hocaları arasında ileri gelen Mâturûdî kelâmcısı Ebu'l-Yusr Muham-

295. Bkz. Can, Mustafa, "Hâkimes-Semerkandî", *DİA.*, c. 15, s. 193,194.
296. Bkz. Yavuz, Yusuf Şevki, "Ebu'l-Muîn en-Nesefî", *DİA.*, c. 32, s. 569,570.
297. Bkz. Mustafa Sait Yazıcoğlu, Matüridi Kelâm Ekolü'nün İki Büyük Siması: Ebû Mansur Maturîdî ve Ebu'l-Mu'în Nesefi, adlı makalesi.

med el-Pezdevî (ö. 493/1099), Ebû Alî Hasan b. Abdulmelik en-Nesefî ve Ebû Bekr Muhammed b. el-Fadl el-Buhârî'nin isimleri zikredilmektedir.

Burhaneddin en-Nesefî'ye ait olduğu da söylenen, *Nesefî Akaidi*'nin sahibidir.

Sabûnî: Tam adı Nureddin Ahmet b. Mahmut Sabûnî'dir. (ö. 580/1184) *El-Münteka min Ismeti'l-Enbiya, Bidâye fi Usuliddîn* ve *el-Kifâye fi'l-Hidâye* adlı kitapların sahibidir.

Ebû'l-Berekât en-Nesefi: Ebu'l-Berekât en-Nesefî (ö. 710/1310) *Medârik* adlı tefsirin ve *el-Umde ve el-İtimat fi'l-İtikat* adlı akaid eserlerinin sahibidir.

Beyâzî: Adı Kemaluddin Ahmet b. Hasan'dır. (ö. 1098/1687) *el-Fıkhu'l-Ekber* başta olmak üzere Ebû Hanîfe'nin eserlerinin şerhi olan, *İşaratu'l-Meram min İbarati'l-İmam* adlı eserin sahibidir.

İbn Hümmam: Kemaluddin ibn Hümmam (ö. 861/1457) aslen Sivaslıdır. Esasen Gazâlî'nin *er-Risaletu'l-Kudsiyye* adlı eserinin şerhi olan *el-Müsayere* adlı akaid kitabının yazarıdır. Maturîdî gelenek içerisinde olmasına rağmen İmam Maturîdî'yi eleştirmekten geri durmamıştır, hatta onun cesaretsiz kaldığı ve açıkça ortaya koyamadığı bazı hususlarda daha net ve cesur olabilmiştir. Cüzî irâdenin yaratılmamışlığını en açık bir şekilde ele alan İbn Hümmam'dır.[298]

Sadru'ş-Şeria: Aslında iyi bir Hanefi usulcüsü olan Sadru'ş-Şerîa (ö. 747/1340) akaide dair *Ta'dilu'l-Ulûm* adlı eserin sahibidir.

Ali Ûşî Fergani: Ali Ûşî, (ö. 575/1179) Hoca Sadettin tarafından şiirsel olarak Türkçe'ye ve *Zebercan* adıyla Farsça'ya aktarılan *Emâlî* adlı manzum akâid kitabının sahibidir.

Hızır Bey: Hızır Bey (ö.863/1458) *Kaside-i Nuniyye*'nin sahibidir.

Eş'ariyye Ekolü

Eş'ârîlik Ebu'l-Hasen el-Eş'ârî tarafından Mu'tezile'ye tepki olarak ortaya çıkan selefî anlayışın yetersiz kalıp Mu'tezilenin aşırı gittiği hususlarda or-

298. Mustafa Sait Yazıcoğlu'nun, Matürîdî Kelâm Ekolü'nün İki Büyük Siması: Ebû Mansur Maturîdî ve Ebu'l-Mu'în Nesefî adlı makalesine bakılabilir.

ta yolu bulmaya çalışan Ehl-i Sünnet ekolüdür. O her şeyden önce "Tanrı'nın bütün işlerinin akla uygunluğu dolayısıyla her türlü ilahiyat konularının insan aklı ile açıklamasının yapılabileceği" ana düşüncesine karşı bir tepki olarak doğmuştur. İnsanın adaletten anladığı ve aklın adalet hakkında oluşturduğu kavrayışın Tanrı'ya uygulanamayacağını göstermeye dönüktür. Mu'tezile'nin kaderini, onların kendi cedel metodları sayesinde tersine çeviren Eş'ârîlik; meşhur *üç kardeş meselesi*nde, ilahî adaletin beşerî terimlerle tanımlanmasına ikna olmadığı için, kırk yaşına kadar talebeliğinde ve hizmetinde bulunduğu Mu'tezile'yi ve hocası Ebû Ali Cübbâî'yi terk etmiştir. İçinden çıktığı ekole reaksiyon olarak bu defa İbn Küllâb el-Basrî (ö. 240/854 den sonra)'nin başlattığı hareketin hararetli savunucusu olmuştur. Ebû'l-Hasen Ali b. İsmail el-Eş'ârî (ö. 330/941)'nin önderliğinde kurulan, Mu'tezile'nin Tanrı'nın adaletini ön plana çıkaran ekolüne karşı, Tanrı'nın mutlak kudretini ve irâde niteliğini yeğleyen, Gazâlî ve Nizamu'l-Mülk'ün gayretleriyle bütün İslâm dünyasında okutulup, anlatılmaya başlanan en yaygın, Ehl-i Sünnet itikad ekolüdür. Eş'arîlik düşüncesinin yaygınlaşmasında Selçuklu Türklerinin iş başına gelmesinin etkisi büyük olmuştur.

Mâturîdilik, daha çok Mu'tezile'ye dolayısı ile Şia'ya ve Felâsifeye yakın görülmüşken; Eş'arîlik, Hanbeliye'ye ve Selefiye'ye yakındır. Eş'arîlik'in Ahmed b. Hanbel'in akidelerinden farkı, İmam Eş'arî'nin, Mu'tezile tarafından ortaya atılan, Allah'ın sıfatları meselesini tartışması ve bu hususta kesin bir tavır belirlemesidir.[299] Gazâlî'nin Kelâmı, genel anlamda Eş'arîliğin de felsefeyi eleştirmesinin en önemli sebebi; ikincil sebeplerle uğraşıp, onlara takılıp kalma anlamına gelen naif bilimciliğin tehlikesine işaret etmek ve ilk sebeple ilgilenmek anlamına gelen dinî anlayışa vurgu yapmaktır. Bu nedenle Gazâlî, bütün kesimler için kaleme aldığı ansiklopedik eseri olan İhya'yı, *din ilimlerinin yeniden canlandırılması* olarak isimlendirmiştir. Gazalî'den sonra kendi ifadesiyle *dünyevî ilimler* itibarını yitirmiş ve artık bu ilimlerle pek ilgilenilmez olmuştur. İslam dininin inançlarını savunması gereken kelâm ilminin özelde Eş'âri kelâmının kendisi bir inanç sitemi haline gelmiş ve felsefileşmiştir.

---

299. Watt, *a.g.e.*, s. 382.

Eş'arî ile Mâturîdî Arasındaki İhtilaflar

Mâturîdî'nin, Eş'arî ile birlikte Ehl-i Sünnet'i temsîl etmesi ve Mu'tezilîler ile mücadelelerinden dolayı fikirlerinde paralellik görünmesine rağmen, aralarında fikir ayrılıkları mevcuttur ve bu fikir ayrılıkları üzerine birçok eser kaleme alınmıştır.[300] Bu ayrılıklar asıllarda olmamakla birlikte yinede bir "zihniyet farkı" olduğu söylenebilir. İbn Kemâl Paşa, "iki şeyh ve onlara tâbi olanlar arasında, usûlde olmamakla birlikte oniki meselede aralarında bir niza söz konusudur", demek suretiyle,[301] ihtilafın usûliddînde bir ihtilaf olmadığı, bu ihtilafın ele alınan konulara yaklaşım, kullanılan kavramlar ve önem atfedilip vurgulanmak istenen meselelerden kaynaklı olduğunu ifade etmiştir. Bize göre bu farkların, dinin asıllarını farklı görmede değil, içinde yaşadıkları toplum ve o toplumda yetişme tarzları, kendilerini ait hissettikleri grubun verdiği mücadele, bu mücadeledeki önem sıralaması, buna bağlı olarak gelişen kavramlar, tanımlar, kuramlar, refleksler kısacası zihniyetin işleyişi değişiktir. Bu farklılığın bir zihniyet farklılığı olmasının kesinliği kadar kesin olan bu farklılığın akaide dair usûliddini ilgilendiren bir farklılık olmadığıdır. Biz Ulrich Rudolph'un, her ne kadar çok açık olmasa da aradaki farkın görmezden gelinemeyecek bir farklılık olduğu,[302] yorumuna katılmıyoruz. Sonra bin yıldır Ehl-i Sünnetin temel iki kanadı deyip, farklılığın naslara yaklaşım ve yorumdan öte bir farklılık olduğunu iddia etmek bin yıldır aynı çelişkiyi bir ümmet olarak sürdürmek demektir ki bu anlaşılabilir ve izah edilebilir bir şey olamaz. Bunu Rudolph'un kendisi de ifade etmektedir.[303]

Biz bu zihniyet farklarını Mâturîdî ile Eş'arî arasındaki başlıca fikir ayrılıkları olarak birkaç başlıkta ele alacağız.

---

300. Mâturîdîlik ve Eşarîlik arasındaki farklar ve bu hususlaki fikir ayrılıklarının öze yönelik (*ma'nevî/inhaltlich*) veya literal (*lafzî/sprachlich*) olup olmamasıyla alakalı tartışmalar için bkz. Rudolph, *al-Mâturîdî und die sunnitische Theologie in Samarkand*, s. 9-11.
301. İbn Kemâl Paşa, *Mesâilu'l-İhtilâfi beyne'l-Eşâ'ırati ve'l-Mâturidiyye*, Şerh: Sa'îd Abdullatîf Fûde, Dâru'l-Feth, III. Baskı, Ammân 1432/2011, s. 20.
302. Rudolph, *al-Mâturîdî*, s. 355.
303. "Dass beide Lehren unter dem Begriff des sunnitischen kalâm zusammengefasst werden, bleibt trotzdem richtig." Bkz. Rudolph, *al-Mâturîdî*, s. 356.

Cüz'î irâde

Eş'ârîlere göre, kuldaki Allah'ın kendisine hibe ettiği, iki zaman aralığınca devam edemeyen ve sürekli yenilenen ve bu nedenle de hem fiile, hem de terke kabiliyetli olmayan ve fiille beraber ortaya çıkan "kudreti" de, ihtiyar ve karar anlamındaki "cüz'î irâdeyi" de Allah yaratır. İnsanın kudreti bilfiil etkin değildir. İnsanın kudreti meydana getireceği herhangi bir fiile yaklaştığında (*iktiran*) daha evvel Allah'ın kudreti o fiile yönelip araya girerek yaratır. Aslında birbirinin sebebi ve sonucu gibi gözüken her durumda ilahî irâde ve kudret araya bir neden olarak girerek (ara-nedencilik-occasionalism) yaratmış olmaktadır. İnsanın kudreti bir iş yapma hususunda aktif değil *pasif etki*ye yani sözde etkiye sahiptir. Eş'arîler bu pasif yakınlaşmaya (*mukârenet*) ve kulun kazanması (*kesb*) demişlerdir ki bununla bir fiilin günah veya sevap vasfını taşıması söz konusu olur.

Mâturîdîlere göre ise küllî irâdeyi yani genel anlamda irâde edebilme özelliğini de, organların, araçların ve sebeplerin uygun olması anlamındaki apriorik potansiyel kudreti de, nihaî anlamda tarifi yapılamayan ve fiil esnasında vuku bulan kudreti de Allah yaratır.[304] Birinci ve fiilden önce olan kudret; fiili imkân dairesine sokan ve bulunmaması durumunda teklifin takati aşan teklif sayılacağı önsel bir kudrettir ve Allah yaratır. İkinci ve fiille beraber olan kudret ise; fiilin aktüel olarak ortaya çıkışını sağlayan, kul bir işi işlemek istediğinde fiille aynı anda Allah'ın bağışladığı ve her fiil için yenilenen bir kudrettir ki onu da Allah yaratır.[305] Fakat cüz'i irâdeyi yani bu irâde edebilme sıfatının tikel bir şeye ilişmesini ise *zihinsel bir olgu* ve *tedbir* olması hasebiyle emir âlemindendir, Allah yaratmaz. Çünkü yaratma varolanla ilgilidir; varlık ve yokluk arasında mutavassıt hal gibi, varlığın dışında olanla ilgili değildir ve irâdenin kullara verilmesi Allah'tan başka bir yaratıcı kabul etmeme kaidesini bozmaz.[306] İbn Hümmâm, fiile ilişkin insan irâdesinin yaratılmamış olduğunu daha açık ve daha cesur bir şekilde ifade etmişlerdir.[307]

---

304. Mâturîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 328.

305. Medkur, İbrahim, *fil-Felsefeti'l-İslâmiyye*, c. II, s. 124. Ulrich Rudolph, bunun Mâturîdî'de "kurda ve istitâ'a" olarak ayrıldığını ifade etmektedir. Bkz. Rudolph, *al-Mâturîdî*, s. 341.

306. Mustafa Sabri, *İnsan ve Kader*, s. 80. Mâturîdî'nin cüzi irâdeyi kula nispet ettiğini ve "cüzi irâdeyi Allah yaratmaz" ifadesini kullanmadığını da bilmekte fayda vardır.

307. Yazıcıoğlu, "Mâturîdiliğin İki Büyük Siması", s. 166. (*İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik* içerisinde)

Fiille ilgili **irâde** (ihtiyar) meselesinde de yine Mâturîdîler ince bir anlayışla iki aşırı görüşün arasını bulabilmişlerdir. Hatta Eş'arîliğin arayı bulma çabalarına rağmen başarısız oldukları yorumları göz önüne alınacak olursa Mâturîdîlerin değeri daha iyi anlaşılacaktır. Asıl tutarlı ve güçlü özgürlük anlayışı Maturîdi'ye aittir. Mustafa Sabri'ye göre Mu'tezile'nin hürriyet anlayışından daha tehlikeli addedilmiştir.[308]

Bu konuda en meşhur görüşler şu dört mezhebe aittir:

Cehm b. Safvan'ın başını çektiği *Cebriye mezhebi*, Mu'tezilenin çoğunluğunca benimsenen, Gaylân ve Ma'bed'in *Kaderiye mezhebi*, Cebri mutavassıt olduğu ifade edilen *Eş'arîye mezhebi* ve cebirci ve kaderci düşüncenin tam ortasında görülen *Mâturîdîye mezhebi*dir.

Cebriye'ye göre her fiil, Allah'ın mutlak kudret ve irâdesiyle insandan sudur eder. Fiillerin gerçekte yaratıcısı Allah'tır ve insana fiil nispet edilmesi bütünüyle mecazîdir. İnsanın kendinde meydana gelen fiillerde hiçbir katkısı ve kazanımı yoktur.

Yüce Allah'ın kudret ve irâdesini sınırlandırmamak gibi tenzîh düşüncesiyle hareket eden ve bu bilinci gösteren Cebriye, öte taraftan Yüce Allah'ın adaletini kurban ettiğinin, O'nu zalim biri olarak lanse ettiğinin ve dolayısıyla teklife dayanan dinin asıllarını yıktığının farkında değil midir? Bu ayrı bir konudur ve şu an hedefimizin dışındadır ancak şu kadarını ifade edebiliriz. Aslında insanların irâde ettikleri özel bir inceleme konusu yapılacak ve mercek altına alınacak olursa Cebrî düşüncelerin haklılık payı görülebilir. Zira bir öğrencinin felsefe bölümünü tercih ve irâde etmesi özel durumunda, aile yapısı gibi, örf gibi, dünya görüşü gibi, siyasî bakış açısı gibi, ekonomik durum ve beklentiler gibi dış etkenler çıkarıldığında geride o irâdenin sahibi olduğu söylenen öğrenciye ait bir şey kalmıyorsa, bu asıl ihtiyar görünümündeki bir cebir olacaktır ki insanların kahir ekseriyetinin irâdesi bu şekildedir. İnsan ben istedim, bu benim irâdem, dediği hususlarda irâde gerçekte ve hadd-ı zatında o insana ait değildir. Bu durumda yani Cebrî düşünceyi bu hakikati ifade

---

308. Mustafa Sabri, Şeyhu'l-İslâm, *İnsan ve Kader.*, sadeleştiren İsa Doğan, 19 Mayıs Üniv. İlh. Fak., s. 81.

eden bir görüş olarak alınması durumunda bu düşüncenin haklılık payı görülebilir.

Tarih olan insan ve irâdeleri söz konusu edilecek olursa Cebrîye haklıdır denilebilir. Fakat tarih yazan insanların irâdeleri söz konusu edilecek olursa Cebrîye'nin yanlışı ortaya çıkacaktır. Zira onlar dış şartların ve belirlemelerin oluşturduğu rüzgâra kapılmamış tam tersi bu rüzgâra karşı yürümek suretiyle rüzgârın yönünü değiştirmişlerdir. Bu durumda insanın irâdesi sadece dış etkenlerle belirlenen sözde bir irâde olmadığı apaçıktır. Cahiliye dönemindeki insanlar paganizmin sağladığı sosyo-ekonomik ve siyasî çıkarların rüzgârında savrulurlarken de kendilerinin bir takım şeyleri ihtiyar ve irâde ettiklerini söyleyebilmişlerdir. Onların irâdesi de bir şekilde irâde iddiasıyla ortada durmaktadır. Oysa Hz. Muhammed'in irâdesi ise dalgaya kapılan bir irâde değil dalgayı kıran bir irâdedir. Rüzgara kapılan bir irâde değil rüzgarın yönünü değiştiren bir irâdedir. Bu nevi şahsiyetler tarih olmamışlar tam tersine tarih yazmışlardır.

Mu'tezile'ye göre ise kul bilgi, kudret, irâde ve ihtiyar sahibidir ve istemli fiillerini, daha önce kendisinde yaratılan kudretle yaratan kendisidir. Bu görüş insanın özgürlüğüne ve Allah'ın adaletine kudret-i ilâhiyeyi kurban eden; Allah'a *zulüm* isnadını bertaraf etmeye çalışırken O'nu *aciz* bir konuma iten aşırı diğer bir görüştür.

Adaletcilik ve kudretcilik yapan Kaderiye ile Cebriye'nin arasını bulma denemelerinden birisi hiç şüphesiz ki Eş'ârîliğe aittir. Onlara göre kul yaptığı işlerde muhtardır. Yani irâde ve kudreti vardır. Fakat *kudreti yaptığı işler üzerinde etkin değildir*. Bir eser üzerinde iki etkin kuvvet toplanamayacağı için yegâne müessir kuvvet Allah'a aittir. Yüce Allah sünneti gereği, fiili, kulun azim ve tasmîmi bulunduğu anda yaratır. Bu, kulun irâdesini azm-i musammem ile o şeye yöneltmesiyle o işi kesbetmesi şeklinde tecelli eder. Kul *kâsip*tir Allah ise *hâlik*tır.[309] Eş'arî'ye göre kulun yaptığı bu gibi fiillerle alakası, o *fiilin mahalli* ve sahibi olmasından ve onun azminin, yaratılan *fiile iktiran* etmesinden ve paralellik arz etmesinden ibarettir. Kulun irâdesi bir bütündür ve kudret ve fiil gibi Allah tarafından yaratılır. Kul kendi irâdesine dayanan bir fiili kazanmaktadır. *Kul bir*

309. Aydın, Ali Arslan, *İslam İnançları Tevhid ve İlm-i Kelâm*, Gonca yay., 7. Baskı, İstanbul 1384/1964 s. 342.

fiili irâde eder gibidir fakat ihtiyarında mecburdur. Fiilin kendisi ihtiyarî olsa da fiilin dayandığı ihtiyar zorunludur.[310] Eş'ârî'ye göre kulun fiilini de kudretini de irâdesini de Allah yaratır. Bu durumda kulun göstermelik bir hürriyet tatmini dışında gerçekte hiçbir şekilde özgürlüğü yok demektir ki bu Cebriye'nin görüşünden pek de farklı değildir.

Biz burada ve diğer bir çok meselede, İmam Azam Ebu Hanife'nin ve İmamu'l-Hüdâ Mâturîdî'nin en ince, en mutedil ve en sağlam görüşe sahip olduklarını görüyoruz. İmam-ı Azam *al-Fıkhu'l-Ebsat*'ta, *Şüphesiz kulun kendisiyle kötülüğü işlediği güç (istitâa) bizzat kulun iyilik işlemesi için de elverişlidir, kulun, kendisinde Allah'ın ihdas ettiği ve masiyette değil tâ'atta kullanmayı emir buyurduğu istitâayı kullanma ve yönlendirme (sarf) hususunda günah kazanabileceğini* ifade eder. *Yükümlülük noktası (medar-ı teklif) gücü kullanmaya bağlıdır, demek ki Allah kulu kendi eliyle mükellef kılmaktadır. Bu da her hangi bir cebrin ve baskının olmadığını göstermeye yetecektir.*[311] Bu, kulda hakikî istitâa ve gücün Allah'ın yaratması ve ihdasıyla meydana geldiğine, zıt iki şeyden birine elverişli olan bu gerçek istitâayı belirlemenin ise kuldan olduğuna işarettir.[312] Bu sarf, *azm-i musammem* olarak ifade edilen kesb ve ihtiyardır. Sevabın da günahın da nedeni budur.

Tavdih'te ifade olunduğu şekliyle; gücü kullanma, yokluğa ait (*ademî*) olması nedeniyle Allah'ın yaratmasıyla değildir. Gücü kullanma olayında yaratma kullanmaya değil, gücün kendisine aittir. Onun dışta bir gerçekliğinin olmaması nedeniyle halk, icat ve ihdasla ilgili değildir. Allame Molla Fenarî'nin *Fusul-u Bedâi'* üzerine yaptığı yoruma göre ise kabul edicilik (*kâbiliyye*) durumu olması nedeniyle yokluğa ait bir haldir. Allame Taftazanî'nin açıklamasına göre ise gücün kullanımı, fiilin kendisiyle kaim olduğu ve Allah'ın o nispete uygun fiili kendisinde yaratması için mahal kabul edilen *nisbî* bir durumdur. Bu *kesp* Allah'tan değildir, zira ademî olması hasebiyle mevcut değildir ve Allah'ın yaratma (*halk*) ve meydana getirmesine ait görülmemiştir. Kulun kendisiyle nitelenmesi nedeniyle Allah'ın yaratmasının mahalli olmaya bir giriş ve oradaki yarat-

---

310. Mustafa Sabri Efendi, *İnsan ve Kader*, sad. İsa Doğan, s. 78-79.
311. Ebu Hanife, *el-Fıkhu'l-Ebsat*, (*İmam-ı Azam'ın Beş Eseri* içerisinde) s. 48.
312. Beyazî, *a.g.e.*, s. 259.

ma için bir kabiliyet olmuş olur. Kabiliyetin anlamı ise yaratma ve etkilemenin bir parçası olma değil, temel şartı ve öncülü olmasıdır. Kabiliyet şartının meydana gelmesi kula bağlı olduğu için, cebir ve baskıdan bahsedilemez; faillikte kulun bir katkısı olmadığı için de kader ve belirlenme ortadan kalkar. Bu nedenle Efendimiz (as.); *kim bir hayır bulursa Allah'a hamt etsin, kim de bir hayra eremezse ancak kendisini kınasın*, buyurmuşlardır.[313] Gücü kullanma kabiliyetine göre yaratan Allah'tır ve dolayısıyla övgüye O layıktır; aynı şekilde o gücü kullanma kabiliyetini atıl bırakan da insanın kendisidir, dolayısıyla kişi kendisini kınaması gerekir. İbn Hümmam'da, fiile ilişkin insan irâdesinin yaratılmamış olduğunu İmam Mâturîdî'den daha açık ve cesurca söylemiş olduğunu[314] daha önce ifade ettik. *Kesb, ihtiyar, kudret-i kâsibe, kulun teveccühü* ve *kasd* olarak ifade olunan bu orantısal durum (*emr-i nisbî*) sorumluluğun bağlandığı yörünge (*medâr-ı teklif*) ve sevaba ve günaha sebep teşkil eden askıdır.[315]

İki zıt şeye *bedel yoluyla* elverişli olan, gücün kullanımına müeyyide ve cezalandırmanın bağlanmasını ve gücün ona bağlı olarak yaratılmasını açıklaması, cebri kökünden ortadan kaldırmaktadır. Bunun açıklaması şudur: Kulun irâdesinin *müreccih* olduğu, zorunlu olarak bilinen bir şeydir. İrade her ne kadar en nihayetinde Allah'ın kudretine dayansa da şüphesiz o maslahata yönelik bilgiye istinat etmektedir. Bilgi ise her hangi bir şeyden, olması gerekene veya zıddına yahut da ikisine birden intikal eden hayalî hareketlere dayanmaktadır. Onun hareketleri irâdeyi harekete geçiren eşyanın tasavvurunda son bulmaktadır ve irâdenin aslı ilimdir. Her ne kadar hayal de Allah'ın yaratmasıyla gerçekleşse de irâdenin seçici olmasına engel değildir. Çünkü sebebin sebebi, o sebebi sebeplikten çıkarmaz. Aynı şekilde kulun gücü dahilinde olan, ancak kendisinin hareket ve sükunlarıdır. Kudretini, isteklerine ve gereksinimlerine yönlendirmesi, gücü dahilinde olan fiilin meydana gelişinde gerekli olan tümel kudret, irâde ve şuurun aslı gibi, aletler ve kabiliyetler gibi diğer şeylerin Allah'ın kudret ve meşietiyle meydana gelmiş olmasına engel değildir. Çünkü bunlar yapma ve

313. Beyazî, *İşârât*, s. 260.

314. Yazıcıoğlu, M. Sait, "Maturîdî Kelam Ekolünün İki Büyük Sîması: Ebû Mansur Maturîdî ve Ebu'l-Muîn Nesefî," (*İmam Maturidi ve Maturidilik* içerisinde) s. 166.

315. Beyâzî, *İşârât*, s. 260.

terk etmeden birinin tarafına ait değildir ki kulun kontrolü dışında olsun. Tam tersi o ikisine de eşit derecede elverişlidir ve kul onu ikisinden birisine sarf etmektedir. Öyleyse cebr söz konusu değildir.

Şöyle bir açıklama da yapılmıştır: Kudret fiille birliktedir ve o iki zıdda da elverişli değildir, diyen cebre düşer. Kudret öncedir, sonrası kulun eline bırakılmıştır, diyen kadere düşer yani kader inkârcısı olur. Kim de fiille beraber olan kudret iki zıdda elverişli değildir fakat fiilden önceki potansiyel kudret ise elverişlidir der ve bununla selefin büyüklerinden nakledilen; *kul zor altında da değildir, her şey eline de bırakılmamıştır; doğrusu iki şeyin arasında bir durumdur*, şeklindeki söze uymaya çalışırsa arayı bulmuş olur. Zira önsel kudret Allah'ın yaratmasıyladır ve Allah'a dayandırılması doğrudur, bu kaderin ta kendisidir; o sabık kudretten sonrası ise kula havale edilmiştir.[316]

Eş'arî'nin, *ihtiyar Allah katından bir baskı ve zorlamayladır, bizler fiillerimizi seçeriz fakat seçimlerimizde mecburuz* sözü Selefin yukarda anılan sözüne terstir. Çünkü böyle bir sözle pür cebir arasında gerçekte hiçbir fark yoktur. Zoraki özgürlüğün varlığının ne faydası vardır?

İrade konusunda mutavassıt ve dengeli tefviz görüşüne sahip olan Mâturîdîlerin bu konuda da daha başarılı olduklarını söyleyebiliriz. Beşerî irâdeyi iki kısma ayırıyorlar ve insanın potansiyel olarak irâde edebilme özelliği anlamına gelen *küllî irâde*nin Allah'ın yaratmasıyla olduğunu, bunun bir kabiliyet olduğunu, buna rağmen bu kabiliyetin bilfiil kullanımı ve yönlendirmesi demek olan *cüzî irâde* ise yokluğa ait göreceli bir şey olması nedeniyle yaratılmadığı ve insana ait olduğunu ifade etmek suretiyle, hem insanın özgürlüğüne yer açmışlar, hem de Allah'ın uluhiyyetine eksiklikten korumayı başarmış oldukları söylenebilir.[317]

Hüsün - Kubuh

Bu mesele marifetullahı, akıl şeriat ilişkisini vs. ilgilendiren önemli temel meselelerdendir. Aslında hüsün ve kubuh üç anlama gelmektedir: İnsanın sevdiği ve nefret ettiği şey demektir; yetkinlik ve eksiklik sıfatı demektir. Bu iki an-

316. Beyâzî, *İşârât*, s. 261, bkz. dipnottaki bilgi.

317. Mahiyetlerinin mecûliyeti meselesi bu konuyla alakalı önemli bir meseledir. (Müellif)

lamıyla hüsün ve kubuh aklîdir, şeriat olmadan da akl'ın bunları bilebileceği ittifakla kabul edilmiştir.[318]

Diğer üçüncü anlamı ise kendisine sevap terettüp eden iyi, kendisine ikap terettüp eden ise kötüdür. "Yapılırsa Allah sevap verecektir, terk edilirse günahtır" yargısını içerecek şekilde bir şeyin güzelliğini veya çirkinliğini belirleme, aklî midir, şer'î midir?

Eş'arîlere göre hüsün ve kubuh, yani bir şeyin iyi veya kötü olduğu aklen bilinemez, bilinse de bunun bir faydası yoktur. Bu hususta ölçüt akıl değil vahiydir. Hüsün ve kubuh, Allah'ın emir ve yasaklarıyla bilinir. Allah bir şeyi emrettiyse o şey iyidir. Allah bir şeyi yasak etti ise o şey kötüdür, yoksa insanın özünde ahlakîlik ya da eşyada nesnel bir moral değer yoktur. Fiillerin iyilik ve kötülüğü kendilerinde doğal olarak var olan nitelikler olmadığı gibi, bunlar sadece arazdırlar.[319] Dolayısıyla Allah katında, fiiller ile onlara terettüp edecek sevap ve ikâb arasında hiçbir aklî ilişki yoktur.[320]

Mâturîdîlere göre ise şeylerdeki şeriatın onayacağı güzellik ve çirkinlik akıl ile algılanır. Fiillerin çoğunluğu için bu böyledir. İyilik ve kötülüğü akıl bilebilir fakat insan evvel emirde akılla (*bidâyetu'ul-ukûl*) bunların küllî bilgisini elde ederse de, tek tek göstermek ve detayları belirlemek suretiyle her bir şeyin iyilik ve kötülüğünü bilemez. Yani aklın tabiatında bu nevi bir yetenek vardır fakat her bir şeye doğrudan işaret ederek iyilik ve kötülüğünü ayırt edemez. Dolayısıyla helaller ve haramların bilgisine peygamberler, kitaplar ve Allah'tan gelen haberlerle ulaşılabilir. Bu nedenle o şeriattan herhangi bir nass olmadan *eşyada asıl olan mubahlıktır veya haramlıktır*, gibi kesin hüküm vermek Allah'a iftira olur, tavakkuf etmek gerekir, der. Aklın kendi başına buyruk/hüküm vermesi anlamına gelir ki bu haddini aşmaktır. Akıl ancak peygamberin bulunmadığı zamanda böyle hükümler vermesi söz konusu olabilir ki böyle bir zaman da yok denecek durumdadır.[321] Yani Mâturîdîler aklî marifeti bazı hükümlere tah-

318. Fûde, *Şerhu'l-Mesâil*, s. 43.
319. Muhammed Abdulhay, *Eş'arîlik*, (*İDT* içerisinde) c. I, s. 265.
320. Fûde, *Şerhu'l-Mesâil*, s. 44.
321. Özen, Şükrü, "İmam Ebû Mansur Maturîdî'nin Fıkıh Usûlünü İnşâsı," (*İmam Maturîdî ve Maturidilik* içerisinde) s. 216,217.

sis etmişlerdir.[322] Akıl her tür fiile, ona sevabın mı, ikâbın mı terettüp edeceğini bilemez, fakat bazı fiiller için bu mümkündür.

Emir ve yasak, bir şeyin iyi veya kötü olduğuna delalet eder ve ona yasallık kazandırır. Herhangi bir şey iyi ise Allah onu emretmiştir; kötü ise Allah onu yasak etmiştir. Fiillerin güzellik ve çirkinliği akılla bilinir demekle Eş'ârîlerden ayrılan Mâturîdî; fiilin aklın idrakine göre iyi olması şeriatın onu emretmesini veya aklın idrakine göre kötü olması da dinin onu yasaklamasını zorunlu kılmaz, demekle de Mu'tezileden ayrılmış oluyor.

Eğer bizler içkinin yasak kılınma serüvenini iyi tahlil edecek olursak insanın aklıyla şeriatın hükmünden önce de onun kötülüğüne hükmettiğini görebiliriz. Değilse Hz. Ömer'in, "Ya Rabbi bize içki konusundaki beyanında ziyade yap" diye dua etmiş olması ve daha sonra ayetin inmiş olması nasıl izah edilebilir?! Fakat yine de Hz. Ömer'in ve diğer sahabelerin içki fiilindeki kötülüğü görmüş olması hükmünün haram ve sonucunun ikâb olmasını icab ettirmemiş, bu doğrudan bir şer'î hüküm olmamıştır.[323] Meşruiyet kazandırma ve yasallık

---

322. Fûde, Sa'îd Abdullatîf, *Şerhu Mesâili'l-İhtilâf beyne'l Eşâ'ıra ve'l-Mâturidiyye*, s. 24. Dâru'l-Feth, III. Baskı, Ammân 1432/2011, s. 43.

323. Kur'an-ı Kerîm'de içki yasağı tedrîc prensibine göre gelmiştir ve Mekke'de inen ilk ayette yasak hükmü yer almaz. Ayet-i kerimede, Hurma ve üzüm ağaçlarının meyvelerinden içki yapıyor güzel rızık ediniyorsunuz, bunda aklı eren bir kavim için elbet bir ibret vardır (en-Nahl, 16/67), buyrulmuştur. Bundan sonra Hz. Ömer bir gün Resulullah (s.a.s)'a gelerek şöyle dedi: "Ya Resulullah! Şarap malı helâk edici ve aklı giderici olduğu malumunuzdur. Yüce Allah'tan, şarabın hükmünü bize açıklamasını iste. Hz. Peygamber; "Ey Allah'ım, şarap hakkında bize açıklayıcı beyanını bildir" diye dua edince şu ayet indiği rivayet edilmiştir: Sana içkiyi ve kumarı sorarlar, de ki; Onlarda hem büyük günah hem de insanlar için bazı faydalar vardır. Ancak günahları faydalarından daha büyüktür (el-Bakara, 2/219). Bu ayet inince, bazı sahabeler "büyük günah" diye içkiyi bırakmış bazıları ise "insanlara faydası da var" diyerek içmeye devam etmişlerdir. Bir gün Abdurrahman b. Avf bir ziyafet vermiş, ashâb-ı kirâmdan bazıları da bu ziyafette hazır bulunmuştu. Yemekte içki de içmişlerdi. Akşam namazının vakti girince, içlerinden birisi imam olmuş ve namaz kıldırırken "kâfirûn" sûresini yanlış okumuştu. Bunun üzerine Hz. Ömer: "Ya Rabbi bize içki konusundaki beyanında ziyade yap" diye dua etmiş ve daha sonra şu ayet inmiştir: "Ey iman edenler, siz sarhoşken ne söyleyeceğinizi bilinceye kadar namaza yaklaşmayın" (en-Nisa, 4/43). Bu surette içki yalnız namaz vakitlerinde olmak üzere yasaklanmıştır. Artık onu içenler yatsı

verme yasa koyma tamamen Allah'a aittir. *Allah adaleti, iyiliği ve akrabaya yardım etmeyi emreder; çirkin işleri fenalık ve azgınlığı yasaklar*, demek emir gelmeden önce bunların iyilik olduğu, aynı şekilde yasak gelmeden de kötülük ve fenalık olduğu akıl tarafından bilinebiliyor olması demektir.[324] Akıl eşyadaki hüsün ve kubuhu anlayıp, anladığı ile her ne kadar kendisini mesul hissetse de haram ve helali belirleme yetkisine sahip değildir. Sevap ve ikâb terettüp edecek şekilde haram ve helal hükmünü koymak Allah'ın irâdesindedir. Fakat Allah fiiller ile onların sonuçları arasında bir münasebet var kılmıştır ve bu vazedilen münasebeti, her ne kadar idrakleri farklı farklı olsa da akıl anlar. Onun kötü bir fiil olduğu, cezasız kalmayacağını kesinlikle bilir. Bu durumda akıl, hüküm koyucu ve hâkim değil, Allah'ın koyacağı hükmü bilmenin aleti olmuş olur.[325]

İşte Mâturîdîlerin görüşü, hem akla dolayısıyla insana yaratılışından gelen doğal hakkını veren, hem de onun sınırını belirlemek suretiyle haddini aşıp Allah'ın hakkına geçmesini engelleyen orta bir görüştür.

Allah'ı Tanıma ve Akıl

Hüsün ve kubuh aslına istinad eden bu meselede Eş'âriler, Allah'ı tanımayı diğer bir deyişle marifetullahı vahiy yahut ilahî hukukun zorunlu kıldığını söylerler. Akılla hiçbir şey vacip olmayacağı gibi haram da olmaz. Her ne kadar akıl bazı şeylerin güzelliğini ve çirkinliğini algılasa da, ahkâmı koyan akıl değil şeri-

---

namazından sonra içiyorlar, sarhoşlukları geçtikten sonra sabah namazını kılıyorlardı. Yine bir gün Utbe b. Mâlik (r.a) bir evlenme ziyafeti vermişti. Sa'd b. Ebî Vakkas da oradaydı. Deve eti yediler, içki içtiler, sarhoş olunca da asalet iddiasına kalkıştılar. Sa'd bu konuda kavmini öven ve Ensar'ı hicveden bir şiir okudu. Ensar'dan birisi buna kızarak, sofradaki bir deve kemiği ile Sa'd'ı yaraladı. Sa'd da durumu Resulullah (s.a.s)'a şikâyette bulundu. Bunun üzerine bu konuda kesin içki yasağı bildiren ayetler indi: "Ey iman edenler, içki, kumar, dikili taşlar ve fal okları ancak şeytanın amelinden bir murdardır. Bunlardan kaçınınız ki, felaha eresiniz. Şeytan içki ve kumarla aranıza kin ve düşmanlık sokmak, sizi Allah'ı anmaktan ve namazı kılmaktan alıkoymak ister. Artık vazgeçtiniz değil mi?" (el-Mâide, 5/90-91)

324. Zekiyyüddin Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları, (Usulü Fıkıh)*, çev. İbrahim Kafi Dönmez, TDV yay., Ankara 2004, s. 276.

325. Fûde, *Şerhu'l-Mesâil*, s. 46.

at ve Şârî'dir. Teklife dair bütün hükümler işitme yoluyla şeriattan elde edilirler.[326] Bu durumda maarifin idrakiyle ahkâmın vücûbu arasında hiçbir şekilde gerektirici nedensellik yoktur.

Mâturîdî ise teklifî hükümlerin akılla bilindiğini ifade etmişdir. Çünkü akıl, bir takım şeylerin güzelliğini ve çirkinliğini bilme aletidir, bununla iman etmenin bir görev olduğu, nimet sunana şükretmenin vacip olduğu idrak edilir. Tabiki bildiren ve icab ettiren Allah'tır fakat bu akıl aracılığıyla olmaktadır. Aynı şekilde rasüller vacipleri bildirirler fakat rasüller aracılığıyla gerçek vacib koyucu Allah'tır. Hatta Mâturîdî şöyle demiştir: "Hiçbir kimse için, yerin ve göklerin yaratılışını görüp de yaratıcısını bilmemek gibi bir özür olamaz." "Eğer Allah elçi göndermeseydi, yine de insanlara akılları ile Allah'ı tanımaları (*ma'rifetu'llah*) vacip olurdu".[327] Yani Mâturîdî'ye göre "maarifin idraki" ile "ahkâmın vücûbunun sabit oluşu", arasında karşılıklı gerektirme (*telâzüm*) yoktur gibi genel ve total bir kural koyulamaz. Zira sem'iyyata dayalı şeyler yani ancak işitilerek bilinebilen şeyler olduğu gibi, akliyata dayalı şeyler de vardır. Bu durumda bir ayrıma gitmek gerekmektedir. Allah'ın varlığı birliği mükemmelliği ve ona şükretmek gerektiğini bilmek akılla mümkündür, hatta akıl budur. Ûşî'nin dediği gibi, akıl sahibi birisinin yerleri ve gökleri yaratana yönelik cehaleti özür sayılmaz.[328]

Mâturîdîler, Allah'ı tanımanın sıradan bir bilgi/ilim olmadığını, bu tanıma ve marifetin içerisinde muhabbet ve boyun eğişin de bulunduğunu, imanın bu anlamda marifetullahtan ibaret olduğunu ve marifetullahın ise aklen, daha ince bir tabirle "akıl aracılığıyla" (*bi ukûlihim*) vacip olduğu fikrindedirler. Zira akıl her ne kadar bir şeyin teferruat ve detaylarını bilemeyebilse de genel ve tümel şeyleri bilebilir. Birinci tür bilgiler genellikle şeriatın bildirmesine bağlı olmakla birlikte, ikinci tür bilgiler akıl tarafından rahatlıkla bilinebilirler. İnsan gıybetin kötü olduğunu genel anlamda bilir ve bu bilgisinden asla şüphe etmez fakat her-

---

326. İbn Kemâl Paşa, *Mesâilu'l-İhtilâf*, s. 42.

327. İbn Kemâl Paşa, *Mesâilu'l-İhtilâf*, s. 42.

328. "*Ve mâ 'uzrun liẕî aklin bi cehlin, bi Hallâki'l-esâfili ve'le'âli*", bkz. Ûşî, Sirâcuddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Osman Fergânî, *Bedu'l-Emâlî, (Nuhbetu'l-Lealî* içerisinde), Hakikat Kitabevi yay. İstanbul 1992, s. 90.

hangi tikel bir konuşmanın gıybet olup olmayacağı hususunda tereddüt edebilir. Mâturîdîlere göre çölde yolunu kaybetmiş bir bedevi, karşılaştığı sıradan bir deve izinden, o izi bırakan hakkında birçok bilgiye ulaşabiliyorsa, karşısında bütün haşmet ve beda'etiyle duran âlemden, onun varlık nedenine ve onun özelliklerine dair birşey bilemeyeceğini söylemek insanın içini boşaltmaktır.

Biz resul göndermedikçe asla azap etmeyiz, ayetinin kontekstine göre anlamı; Allah resul göndermeden büyük ve toplu cezalar vermez, şeriatle sorumlu tutmaz fakat resul göndermemiş bile olsa akıl ile tanıyabileceğini tanımayan kişi cezalandırılır. Akıl bir şeyin "özellik"lerini bilemese de o şeyin "öz"ünü bilebilir,[329] detaylarını bilemese de tümel olarak bilir.

Mâturîdî'nin, din konusunda resulü değil aklı yetkili olarak gördüğünü söyledik. Ona göre Resüllerin gönderilmesi şeriatle ilgilidir. Eğer Allah hiç bir resul göndermeseydi, yine de insanların akıllarıyla Allah'ın varlığını ve birliğini, O'nun layık olduğu sıfatlarla tanımlaması ve Allah'ın evrenin yaratıcısı olduğunu bilmesi gerekirdi. Resul gönderilmese dahi, insanların akıllarıyla Allah'ın vahdaniyetini ve ulûhiyetini tanımak, benzer ve ortaklardan beri olduğunu bilmek; nimetlerin şükrünü yerine getirmek, her an ona boyun eğmek gerektiğini bilmek onlar üzerine vaciptir. Ancak Allah, rahmeti ve fazlı ile onlara *sadık* ve *adil* bir resül gönderdi ki, bunu daha kolay bilsinler ve daha kolay (*ehaff*) yerine getirsinler." Aslında insan, bireysel gayret göstererek tefekkür ve tedebbürle bunları akıl yoluyla bilir. Hatta akıl, "Allah'ın bazı sıfatlarla nitelendiğine de kesinlikle hükmeder." Bu sebeple vahiy ulaşmayan kimse, din konusunda mazur görülmez ve bundan sorumludur. Hatta Resulün gelmesi, Allah'ın varlığını haber vermek için değil onu tekit etmek içindir; din için resul değil akıl şarttır. Resûller ise, ibadetlerin, hadlerin ve cizyenin miktarı ve şeklini (mukadderât ve mahdûdât: kemmiyyet ve keyfiyyet) belirlemek için şerîat konusunda gereklidir. Allah'ın varlığı ve birliğini bilme, sadece Allah'a ibadet edilmesinin gerekliliği konusunda hiçbir insanın Allah'a karşı bir mazeret uydurması mümkün değildir, mazeret sadece şer'î hükümler ve ibadetlerin nasıl olacağı konusunda olabilir. İşte bu konudaki mazereti ortadan kaldırmak için de Peygamberler gön-

329. Izutsu, Toshihiko, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, çev. Selehaddin Ayaz, Pınar yay. II. Baskı, İstanbul 2000, s. 135-144.

dermiştir. Bu anlamda din bireysel, şeriat ise dinin toplumsal ilişkilerle ilgili boyutunu ifade eder. *"Müjdeleyici ve sakındırıcı olarak peygamberler gönderdik ki insanların peygamberlerden sonra Allah'a karşı bir bahaneleri (hüccet) olmasın! Allah izzet ve hikmet sahibidir."*

Kısaca dinin kaynağı (sebil) akıl, şeriatın kaynağı (sebil) ise sem'dir.[330] *Din, yaratıcının varlığımızı (vech) üzerine kurduğu (ikame) ve insanı üzerinde yarattığı evrensel ve sabit fıtrattır.*[331] Zaman ve mekân üstü, peygamberden peygambere değişmeyen bir özdür. Şeriat ise bu dini, zaman ve mekân kayıtlarında en mükemmel bir şekilde koruyacak, giriftleşen, insanlar arasında detay konularda çekişmeleri asgariye indirecek ve birçok Peygambere ayrı ayrı vahyedilmiş yöntem ve kurallar bütünüdür. *Aklı olmayanın dini olmaz, peygambere ulaşmayanın ise şeriatı olmaz.*

Tekvîn Sıfatı

Eş'âriler tekvîn sıfatını (ıstılahî olarak vasfını demek daha doğru olacaktır), Allah'ın zatıyla kaim olmayan, itibarî ve hâdis bir sıfat olarak kabul ederler, hakikî sıfat olarak kabul etmezler. Tekvîn, ezelî bir sıfat değil, fiili bir sıfattır ve tekvîn gibi îcâd gibi bütün fiilî sıfatlar sonradan olmadırlar.[332] Onlar tekvîn sıfatını, kudret sıfatı içerisinde onun, *"lâ yezâlî* bir taalluku" olarak konu ederler.[333] Yani ezelî olan kudret sıfatının, bitmek bilmeyen, hiç durmayacak olan lâ yezâlî bir taallukudur. Onlara göre, ilim ve kudret gibi sübûtî sıfatlar kadim olup Allah'ın zâtıyla kâimdir, zatının aynı da değildir gayrı da değildir; tekvin (bilfiil yaratma) sıfatı ise fiilî sıfatlardandır ve Allah'ın zâtıyla kaim olmayıp hâdistir.

Mâturîdîler ise tekvîn sıfatının, kudret ve irâde gibi hakiki bir sıfat olup ezelî olduğunu, Allah'ın zatıyla kaim olduğunu, bu manada zâtî ve fiilî sıfatların farkının olamayacağını, tekvîn sıfatının mükevven(ât)de(a)n farklı olduğunu, aynen kudret-i ezeliyyesinin makdûrâtına, irâde-i ezeliyyesinin murâdâtına, var oluşları esnasında taalluk edip ilişiği gibi, alemin yaratılan (mükevven) her

330. Kutlu, *Mâturîdîlik*, s. 41.

331. Rum 30/30.

332. İbn Kemâl Paşa, *Mesâilu'l-İhtilâfi beyne'l-Eşâ'irati ve'l-Mâturidiyye*, s. 20.

333. Bkz. Ali Arslan Aydın, *a.g.e.*, s. 308 ve devamı. Bu konuyu daha önce anlattık.

bir parçasına bu ezelî fiil var olacağı vakitte taalluk eder.[334] Fakat onun ezelden beri yaratıcılık vasfına haiz olması yaratılanların da ezelî olmasını gerektirmeyeceğini söylerler.[335] Zira yaratma sıfatı ve *kün* emri ile yaratılan nesne ayrı ayrı şeylerdir. İmam Mâturîdî'ye göre kudret sıfatı, bir şeyi "olabilir" kılan hakiki ve ezelî bir sıfattır, tekvîn sıfatı ise olabilirler içerisinden belirli bir şeyi bizzat "olur" kılan hakiki bir sıfattır.

Bir başka açıdan ise kudret sıfatı kader ve takdîr ile alakalıdır ve takdîr eşyaya tabiatını, karekterini, olursa hangi ölçülerle olabileceğini belirleyen "sâlûhî kadim" bir sıfattır. Tekvîn sıfatı ise kaza ve bilfiil uygulama (*tencîzî*) ile ilişkili olup, olabilirler dairesinden birinin bilfiil olmasını ve meydana gelmesini sağlayan bir sıfattır.

Bu durumda Eş'arîlere göre tekvîn, eseri meydana getirmeye yönelik tencîzî kudretin taallukunun bizzat kendi niteliğidir. Mâturîdîlerde tekvîn ise kendisinden mükevven, mahlûk vs. çıkan ezelî sıfatın kendisidir.[336] Yani Eşarîlerde tekvîn ilahî ezelî bir sıfat değil, ilahî ezelî sıfat olan kudret sıfatının taallukunun bir niteliğidir. Maturîdîlerde ise tekvîn bu taalluku ve taalluk edilen şeyleri doğuran ilahî ezelî sıfatın kendisidir.

Bu konu aynı zamanda isim ve müsemmâ başlığı altında ele alınır olmuştur. *İsim müsemmânın aynıdır*, demek Allah'ın sıfatlarının zâtıyla kâim ezelî manalar olduğunu söylemek, demektir. İsim müsemmâdan başkadır demek ise -ki bunlar Cehmiyye, Kerrâmiye ve Mu'tezile fırkalarıdır,- Allah'ın sıfatları hâdistir ve sonradan bir mahalde veya bir mahalde olmaksızın yaratılmış şeylerdir, demektir. Hanefî ve Mâturîdîlere göre bir şeyin ismi delalet eden lafız değil, anlaşılsın diye koyulup, birebir kendisine yüklenen o lafzın medlûlüdür.[337] Ahmet lafzının çağrılma sesi çınlasa, Ahmet lafzının yazısı tahtada olsa bile Ahmet neden yok denildiğinde hiçbir kimse sesi veya yazıyı öne sürerek cevap vermez. Çünkü bunlar delalet edici sembollerdir. Gerçekte Ahmet ismi müsemması ve medlû-

---

334. İbn Kemâl Paşa, *Mesâilu'l-İhtilâfi beyne'l-Eşâ'ırati ve'l-Mâturidiyye*, s. 20.
335. Sabûnî, Nureddin Ahmed, *el-Bidaye fi Usuliddin*, thk. Bekir Topaloglu, DİB. Yay., 5. baski, s. 36, Ankara 1995; Kutlu, *Mâturîdîlik*, s. 48.
336. Fûde, Sa'îd Abdullatîf, *Şerhu Mesâili'l-İhtilâf beyne'l Eşâ'ıra ve'l-Nâturidiyye*, s. 24.
337. Fûde, Sa'îd Abdullatîf, *Şerhu Mesâili'l-İhtilâf beyne'l Eşâ'ıra ve'l-Nâturidiyye*, s. 68.

lü olan kişi ile aynıdır. Şayet böyle olmasa Ahmet koşuyor denildiğinde herkes, lafız da ne hızlı koşuyor demesi gerekir ki durum böyle değildir.

Eş'ârîler sıfatları üçe ayırmak suretiyle ilginç bir yorum ortaya koymuşlardır. Onlar, *şey*, *zât* ve *vucûd* isimleri müsemmanın aynıdır, *hâlık*, *râzık* ve *tekvîn* gibi fiilî sıfatlar müsemmanın gayrıdır, subutî sıfatlar dediğimiz *alîm*, *kâdir*, *semî'* gibi isimler ise zâtın ne aynıdır nede gayrıdır, demişlerdir.[338] Eş'arîler fiilin hem "olabilirliğini sağlayan" (*sâlûhî*), hem de olmasını uygulayan (*tencîzî*) iki taalluk unun da kökünü kudret sıfatı kabul etmişler ve kudret sıfatını ezelî hakikî bir sıfat kabul etmişlerdir. Mâturîdîler ise fiilin olabilir kılıcı kökünün kudret sıfatı, oldurucu kökünün ise tekvîn sıfatı olduğunu düşünmüşler, tekvîn sıfatını, aynen kudret sıfatı gibi ezelî ve hakikî sıfat olarak kabul etmişlerdir.

Buradaki ayrılığın ciddi teolojik bir ayrılık değil semantik ve literal bir ayrılık olduğu söylenebilir. Zira Eş'ârîler, Allah'ın diriltmek, öldürmek gibi fiilî sıfatları hâdistir ve zâtının gayrıdır, derler. Bunlara göre fiilî sıfatlar, yapmaktan (tekvîn) ibarettir ve yapmak, yapandan başkadır. Zira mektup ancak yazmak ile yazılmış, kitabet ile mektûb olmuş olur. Buradan hareketle de Allah yaratmakla yaratıcı olur derler. Yaratılanın hâdis olduğu da yaratanın kadim olduğu da kesindir. Onlara göre yaratmak kök fiili, yaratılana ait olup onun gibi hâdis olmaktadır.

Mâturîdîlere göre ise Allah ezelî yaratıcı olarak Halık'tır. Bu zâtî sıfatlardaki durum gibidir. Allah âlimdir ve ezelî olarak bilicidir. Bilen ezeli olduğu gibi onun bilmesi de ezelîdir. Yazan yazmasa da yazıcıdır. Kelâmdaki ifadesiyle Eş'ârîlere göre tekvin mükevvenin kendisidir. Mektup yazmak ile yazılmıştır, fiil, fâilin değil mefûlün bir sıfatıdır. Mâturîdîlere göre ise tekvin mükevvine aittir, yani yapmak yapanın bir sıfatıdır, zira bir fiil, yani varkılıcı etkin nitelik, pasif ve edilgin olan mükevvene değil, aktif ve etkin olan tarafa yani mükevvine ait olur.

Tekvîn sıfatının birincilere göre hâdis diğerlerine göre kadîm olması bu anlayış farkından ileri gelir. Eğer Eş'ârîler tekvin mükevvin olan yaratıcının bir sıfatıdır deyip de "hâdistir" demiş olsalardı, usûliddîne ve tevhîde dair teolojik bir sıkıntı söz konusu olurdu.

---

338. Sâbûnî, *Bidâye*, s. 28; İbn Kemâl Paşa, *Mesâilu'l-İhtilâfi beyne'l-Eşâ'ırati ve'l-Mâturidiyye*, s. 65.

Yapmak pasif olan yapılanın değil yapanın sıfatı olması semantik olarak daha doğru olduğu gibi, yapılanın kıdemini de gerektirmez. Zira ezelî olan yapmak sıfatı, ezelî olan irâde sıfatının ilişmesine bağlıdır. Vakti gelince kudret, irâde ve tekvin sıfatları varolacağa taalluk etmektedir. Böylece değişim yapanda değil yapılanda olmuş olacağı gibi, yapılan her halükarda "fiil" ile geçilmiş olacağı için hâdis olur.

Özetle "sâlûhî kadim" olan taalluk ve "tencîzî hâdis" olan taalluk, ikisi de aynı sıfata mı racidir, yoksa ayrı ayrı iki sıfata mı racidirler? Eş'arîlere göre hem ezelî olan o elverişli kılıcı taalluk da, bu elverişliliği bilfiil uygulayan sonraki taalluk da aynı sıfata yani kudret sıfatına racidir. Mâturîdîlere göre ise o "ezelî elverişli kılıcı taalluk" kudret sıfatına, o "elverişli kılınanın sonra var olacağı vakitte bilfiil yapılmasını sağlayan taalluk" ise tekvîn sıfatına racidir.[339] Bu durumda Eş'arîler iki taalukun tek ezelî kökünün olduğunu, Mâturîdîler ise iki taallukun iki ayrı ezelî kökünün olduğunu söylemiş oluyorlar. İkisine göre de hem takdîr edici (*mukaddir*) hem de tekvîn edici (*mükevvin*) kadim, takdîr olunan(-lar) (*mukadderât*) ve tekvîn olunan(lar) (*mükevvenât*) hâdistir. Bu durumda burada tevhîde dair bir problem kalmamıştır.

Kula Gücü Yetmeyecek Şeyleri Teklif

Teklif; fâiline külfet ve zahmet verecek bir işi imtihan için emretmek demektir.[340] Eş'ârîlere göre Allah'ın kula gücü yetmeyecek şeyleri teklîf etmesi de tahmîl etmesi de caizdir. Mesela Allah kuluna iki zıt şeyi birleştirmeyi emretse hâşâ ne aptallıktır ne de saçmadır. Aslında böyle bir düşünce Eş'ârî'nin kendi usulüne göre doğrudur, çünkü mükellef kendi mülkünde tasarruf etmemektedir. Aynı zamanda mükellef yaptığında ve emrettiğinde menfaatini ön plana alır, oysa Allah için durum tam tersidir. O hem mülkünde tasarruf etmektedir, hem de hiçbir tasarrufunda fayda ve zarar düşüncesine kapılmaz. Kul kendisi için caiz gördüğünü veya çirkin gördüğünü yaratıcıya da yansıtamaz ve yaratıcıyı kendi kalıplarına sokmaya kalkışamaz.[341]

---

339. İbn Kemâl Paşa, *Mesâilu'l-İhtilâfi beyne'l-Eşâ'ırati ve'l-Mâturidiyye*, s. 25.
340. Sabûnî, *Bidaye* s. 69.
341. Nesefî, Ebu'l-Muîn, *Tebsiratu'l-Edille fi Usuliddin*, thk. Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün, Ankara 2003, II. cilt, s. 164.

Eşârîler'e göre *istitâa*, bir arazdır ve iki zaman aralığında devam edip kalamaz. Bu demektir ki teklîf anında mükellef asla kadir değildir. Mükellef bu durumda kendine emrolunanı ortaya koymaya hiç bir şekilde muktedir olamaz. Fiil üzerine hiç bir kudreti olmayana bunu caiz görmek ise saçmalıktır.[342] Kulun yapmaya uğraştığı fakat kendisi açısından imkansız olan şeyi her defasında araya girerek imkan dairesine sokan ve bunu bir sünnet olarak devam ettiren ilahî irâde ve kudrettir.[343] İşte *teklîf-i mâ lâ yutak* hakkındaki düşünceleri bu asla bina olunmaktadır.

Ebu İshak İsferayînî'de, bu nevi bir teklifin *caiz* oluşu, böyle bir teklifi yapmaktan *aciz* olmadığı anlamındadır, der, yoksa O, kuluna, onun gücünün üstünde şeyleri yüklememektedir.[344] Yani gücü aşan ile yükümlü tutamaz denilmesi bir tahdit ve takyittir, Allah hiçbir sınırla sınırlı, hiçbir kayıtla kayıtlı değildir.

Mâturîdîlere göre ise Allah'ın kulun gücü yetmeyeceği şeyleri ona teklif etmesini caiz görmemek gerekir. Daha dikkatli bir ifadeyle "teklîf-i mâ lâ yutâk caiz değildir fakat tahmîl-i mâ lâ yutâk caizdir." Sorumlu kılmak imtihan etmektir, imtihan edilen, şayet imtihan sonucunda cezalandırılacaksa, gücünü aşan şeyle imtihan edilemez, zira sonunda ebedî azap veya mükafat söz konusudur. Fakat sorumlu tutma ve imtihan etme olmaksızın, yani sonunda bir mükafat ve ceza söz konusu olmaksızın Allah kuluna istediğini yükler, kul kendi mülküdür, malik mülkünde dilediği gibi bir tasarrufta bulunur. Gücünü aşanı, sorumlu tutmaksızın kuluna yükleyebilir, sorumlu tutacaksa gücünü aşmaması gerekir.[345] Ebû Azebe, *er-Ravdatu'l-Behiyye fîmâ beyne'l-Eşâ'ıra ve'l-Mâturîdiyye* adlı eserinde bunu açıklamıştır. Teklîf, sevap ve ikâb terettüp edecek şekilde fiili istemek ve sorumlu tutmaktır. Tahmîl ise herhangi bir sevap ve ikâb terettüp etmeksizin kulu büyük belalara maruz bırakmaktır.[346] Mâturîdîler bu iki şeyin apayrı olgular olması nedeniyle, bu ayrıma dikkat etmek gerektiğini, bunların tek bir hüküm-

342. Şehristanî, *el-Milel*, s. 84.
343. Şehristanî, *el-Milel*, s. 84.
344. Nesefî, *a.g.e.*, s. 165.
345. İbn Kemâl Paşa, *Mesâilu'l-İhtilâfi beyne'l-Eşâ'irati ve'l-Mâturidiyye*, s. 39.
346. Fûde, Sa'id Abdullatîf, *Şerhu Mesâili'l-İhtilâf*, s. 40; Ebû Azebe, *er-Ravdatu'l-Behiyye fîmâ beyne'l-Eşâ'ıra ve'l-Mâturîdyye*, Dâru Sebîli'r-Reşâd, 1416/1996, s. 129; Şeyhzâde, *Nazmu'l-Ferâid ve Cemu'l-Fevâid*, s. 207.

de toplanmasının yanlış olacağını ifade etmişlerdir. Eş'arî daha çok içinden çıktığı Mu'tezile'nin söyleminin aksini iddia etme gayretiyle bu nevi görüşler ileri sürmektedir. Yoksa Mâturîdî gibi o da böyle bir teklifi Allah ile beraber anmanın yanlış olacağını kabul etmektedir.

Sevap vermek veya azap etmeksizin güç yetirilmeyecek şeyi teklif etmek alken caizdir. O mükellef ölür ve yok olur, belki ölümüne ve helakına sebep olan o felaketten dolayı şehadet sevabı bile verilebilir, fakat sevap ve azap terettüp edecek şekilde teklif-i mâ lâ yutâk ise dinen asla caiz görülemez.[347] Bu Allah'ın adalet ve merhametine aykırı olur. Eşarîlere göre ise böyle olması Allah'ın kudretine aykırı olacaktır, tahmîl olsa bile teklîfi caiz görmemek kudretini sınırlandırmak olacaktır ki kudretini sınırlayacak her düşünceden uzak durmak gerekir. Görüleceği üzere bu tamamen bir vurgu meselesi ve zihniyet meselesi olup usûliddîn ile alakalı bir durum değildir.

Burada yeri gelmişken ifade edelim ki, hem fakir, hem sakat, hem hasta, hem de kimsesiz olan bir çocuğa, Allah gücünün yetmediğini tahmîl etmiştir, belki bununla bütünüyle helak olacaktır, fakat bu bir teklîf değildir. O bu tahmîlin karşısında ona daha büyük bir lütuf ve merhametle muamele edecektir. Burada bir eşitsizlik ve zulüm söz konusu değildir. Böyle birini tam bunun karşısında olan bir çocukla aynı şeylerle teklîf etse zulüm olur. Böyle iki çocuk mükellef olduğunda biri ayakta namaz ile malından zekât ile vs. sorumlu olmakla birlikte, diğer çocuk bunlarla mükellef olmadığı gibi işi de hem bu dünyada hem de ahirette umulur ki daha kolay olmuş olacaktır.

İlahî Fiillerde Hikmet

Aslında bütün kelamcılar için -ki buna Mâturîdî ve Eş'arî kelamcıları da dahildir- Allah hakîmdir ve hikmet onun en temel sıfatlarındandır. Problem burada değil bunun nasıl tanımlanacağıyla alakalıdır.[348] Aynı hakikati tanımlamaya kalkan insanlar bulundukları konjonktürün oluşturduğu refleksiyonlarla hareket edeceklerdir. Eş'arîler ilahî hikmet (Weisheit Gottes) konusunu ele alırken

347. Sâbûnî, *Bidaye*, s. 69.

348. "Wie man diese Eigenschaften definierte". Bkz. Rudolph, *al-Mâturîdî*, s. 330.

Allah'ın fiillerini insanî akla mahkûm ettiklerini düşündükleri Mu'tezile'nin aslah (Optimum/Heilsamte) teorisi zihinlerinin geri planını kuşattığı için zihinleri ilahî kudrete vurgu yapan bir anlayışa kaymaktadır. Yani mesele, iman küfür meselesi değil, zihniyet meselesidir.

Eş'arîlere göre hikmetin bir ilim anlamı vardır, bu manada hikmet Allah'ın zatıyla kaim ezelî bir sıfattır. Bu ilmin bir sonucu olarak ortaya çıkmış muhkem yapı anlamında ise tekvîn gibi hâdis bir sıfattır, Allah bununla nitelenmez.[349] Yani muhkem yapı, mükevvenattan ibaret olan tekvîndir, Allah'ın böyle bir niteliği olamaz. Bu itkan ve ihkama sahip fiilin çıkış kaynağı olan ilm-i ilahî ise kesinlikle ezelî bir sıfattır. Eş'arîler fiili kudret sıfatına irca ettikleri gibi o fiildeki itkan ve ihkamı da ilim sıfatına irca etmişlerdir. İtkan ve ihkam ilahî sıfat değil o sıfatın taallukudurlar. Bu taalluklar kudrete racidir, kudret irâdeye, irâde ise ilme racidir.

Bu meyanda Ashab-ı Meşîet olarak adlandırılan Eş'ârîler, Cehmîler gibi Allah'ın fiilleri için sebep ve garaz aranamaz, derler. O'nun fiilleri hikmet ile bağlı da değildir. O'nun irâdesi üstün irâdedir, bu irâdeye tesir ederek onu harekete geçiren ve onu yönlendiren hiçbir garaz ve illet yoktur. O'nun irâdesi maslahat ve maksatlarla takyit edilmiş olmaktan münezzehtir. Bu takdirde Allah muhtar değil muztar ve mecburiyet altında olmuş olur.[350] Çünkü Allah yaptığından sorumlu değildir. Sorumlu olan kullardır. *O, yaptığından dolayı sorgulanamaz fakat onlar sorgulanırlar.*[351] Oysa buradaki mana Allah'ın fiilleri sorulmaz değil, Allah fiillerinden dolayı sorgulanamaz ve soruşturulamaz demektir. Yani Allah'ın fiillerinin sebeb ve hikmetlerini anlama ve kanaat getirme amacıyla sorun edilmesi problem değildir. Problem olan Allah'ı yaptıklarından sorumlu tutmak ve yaptıklarını sorgulamaktır. Aslında burada Eş'arîler, Allah'ın fiillerinde dış bir neden, dış bir gaye yoktur der gibi oldukları görülmektedir. Kazara, abesle, anlamsızca yaratmaktadır demek istemedikleri kesindir. Şehristânî'nin Nihayetu'l-İkdâm'da dediği gibi, O'nu fiiline hiçbir etken sürüklemez,[352] anlamındadır. Bu

---

349. İbn Kemâl Paşa, *Mesâilu'l-İhtilâf beyne'l-Eşâire vel Mâturîdiyye*, s. 30.
350. Uludağ, Süleyman, *İslamda Emir ve Yasakların Hikmeti*, TDV. II. Baskı, Ankara 1989, s. 28.
351. Enbiya, 23.
352. Şehristânî, Abdulkerim, *Nihâyetu'l-İkdâm fî 'İlmi'l-Kelâm*, Mektebetu's-Sekâfeti'd-Diniyye, Kahire 2009, s. 390.

anlamda olması durumunda Mâturîdîler ile aynı görüşte olmuş olurlar, zira onlar da Allah'ı fiile sürükleyen zatı dışında hiçbir şeyin olamayacağını söylemektedirler. O'nun fiillerinin hiçbir garazı ve o fiillere taşıyan etken yoktur, O'nun sanatının illeti yok, tam tersi onun sanatı ve fiili her şeye illettir.[353]

Daha sonra Spinoza'nın da ifade edeceği gibi Eş'ârî, Allah'ın kendi faaliyetini sınırlıyacak bir gaye belirlemediğini savunmuştur. Hikmete göre yapmaz, yaptığı hikmet olur demiştir.[354] Yegâne hikmet, fiillerinde hiçbir hikmetin bulunmamasıdır,[355] şeklinde düşünmüşlerdir. Nedeni ise ayetteki *lâ yüselü* ifadesini anlama niyetiyle sormak değil de anlayıp razı olmamak ve sorgulamak ve Allah'ı kendi yaptıklarından sorumlu tutmak şeklinde anlamaktan doğmaktadır.

Mâturîdîlerin düşüncesine göre -ki Mu'tezile de benzer şekilde düşünmüşlerdir- hikmet ister ilim anlamına alınsın isterse o ilmin bir gereği olan muhkem fiil anlamına alınsın, her iki anlamda da âlemin sânî'i olan Allah hikmet sıfatıyla muttasıftır,[356] zira fiillerdeki ihkâm, ilahî ezelî bir sıfat olan tekvînden ayrılabilir bir şey değildir. Tekvîn kadim olması nedeniyle onun bir vasfı olan hikmette kadimdir. Bunun bir başka açıdan izahı ise Allah'ın abesten münezzeh oluşudur. O'nun meşiet ve irâdesi hikmeti ile kemâl ifade eder. Varlıklardaki tenasüp ve nizam irâdesini hikmetiyle sınırlamasından doğmaktadır.[357] Yüce Allah, kanununu, sebebe sarılmanın hemen akabinde sonucu yaratmak tarzında işletir. Kul sonucun -ki zihninde gâyedir- meydana gelmesi kastıyla sebebe başvurduğunda, bu sonuç her ne kadar onun fiili ile meydana gelmemiş ise de ona nispet edilmiş, sorumluluk ona yönelmiş, şer'an dünyada tazminata ahirette ise azaba düçar olmuştur.[358] Allah'ın fiilleri hikmeti icabı meydana gelir. Çünkü Allah Hakîm'dir, Alîm'dir. Duyulur alemde hikmetin dışına çıkmaya sebep teşkil eden ve kişiyi buna sevk eden şey onun bilgisizliği veya ihtiyacıdır. Bunların iki-

353. Şehristânî, *Nihâyetu'l-İkdâm fî 'İlmi'l-Kelâm*, s. 390.
354. Abdulhay, Eş'arîlik, (*İDT* içerisinde) c. I, s. 270.
355. Uludağ, *İslamda Emir ve Yasakların Hikmeti*, s. 28.
356. İbn Kemâl Paşa, *Mesâilu'l-İhtilâf beyne'l-Eşâire vel Mâturîdiyye*, s. 30.
357. Uludağ, *İslâm'da Emir ve Yasakların Hikmeti*, s. 32.
358. Sâbûnî, *Bidâye*, s. 68.

sinden de Allah münezzehtir.[359] Allah hem tekvinî fiillerinde yani doğal olayları yaratmasında hem de teklifî hükümlerinde yani insana görevlerini bildirmesinde hikmetini göstermiştir. Tekvin-i ve teklif-i ilahînin özünde hikmet sıfatı vardır. Bu nedenle de ayrı bir sıfat olarak zikredilmemiştir. Neticede Allah'ın fiilleri kendi belirlediği hikmetlerle bağlıdır ve fiillerin herbiri bir sebebe bağlanmıştır. Bu Allah'ın (cc.) abesle meşgul olmamasının bir gereğidir. Yoksa tabi ki Allah yaptıklarından sorumlu değildir, tabi ki Allah'ın yaptıkları sorgulanamaz ve Allah'ın fiilleri dış bir etkenle hikmete de olsa yönlendirilemez. İlahî fiilin hikmet dışı olması mümkün değildir. Hikmet dışına çıkmak ise sefihliktir ve Allah'ın rubûbiyetine aykırıdır.[360] Allah'ın fiilleri, zorunluluk yolu üzere değil fakat kullarına bir lütuf olarak maslahatlarla mualleldir, yani kulların maslahatları Allah'ın fiiline neden olur.[361] Bu da tamamen kuluna ikramının ve rahmetinin bir gereğidir. Sonra kulların Allah'ın fiillerini sormaları iyi niyetle olduğu sürece bunun büyük Peygamberlerden bile zuhur ettiğini görüyoruz. Örneğin İbrahim (as.) sorusuyla alakalı olarak: *Hani İbrahim, "Rabbim! Bana ölüleri nasıl dirilttiğini göster" demişti. (Allah ona) "İnanmıyor musun?" deyince, "Hayır (inandım) ancak kalbimin tatmin olması için" demişti. "Öyleyse, dört kuş tut. Onları kendine alıştır. Sonra onları parçalayıp her bir parçasını bir dağın üzerine bırak. Sonra da onları çağır. Sana uçarak gelirler. Bil ki, şüphesiz Allah mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir."*[362] Burada mutlak anlamda Allah'ın fiillerinden soru sormak yanlış değil belki O'nu sorgulamak ve sorumlu tutmak yanlıştır. İbrahim (as.)'ın *nasıl* sorusunun kendi sorunu olduğu ve kendi imanî tasdikini kesinleştirmeye yönelik olduğu anlaşılınca ilahî azar değil ilahî destek gelmiştir.

Birçok hususta görüldüğü gibi İmam Eş'arî'nin sorunu kendi düşüncelerini Mu'tezile'nin belirlemiş olmasıdır. Kırk yıl boyunca Mu'tezile gibi düşünmek çabası, kırk yılın sonunda Mu'tezile gibi düşünmemek zorunluluğuna dönüşmüşe benzemektedir. Hikmet derken, adalet derken hep o Mu'tezile'nin sınırlarını belirlediği beşeri adalet nosyonunu düşünüyor ve kudrete vurgu yaparken hep

---

359. Mâturîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 276.
360. Mâturîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf, Dâru'l-Câmiât el-Masriyye, İskenderiye, s. 125.
361. Beyâzî, *İşârât*, s. 54.
362. Bakara, 260.

o Mu'tezile'nin adalet kalıplarını kırmaya çalışıyor, bu da çok garip, bazen anlaşılması zor bir durum ortaya çıkarıyor. Yoksa haşa o ne Allah zalimdir demektedir ne de Allah sefihtir, demektedir.[363]

Bunun ötesinde ihtilafın asılda değil söylem ve vurguda olduğu ifade edilebilir. Zira Eş'arîler Allah'ın fiillerini belirleyen zatı dışında bir etkenin olmamasına vurgu yaparlarken, Mâturîdîler ise Allah'ın zâtî bir sıfatı olan hikmetinin fiilini belirlediği ve onu sınırladığına,daha doğru bir ifadeyle fiilinin hikmetine ve ilmine uyumlu olduğuna vurgu yapmışlardır.

Allah'ın Şerre Rıza Meselesi

Eş'arîler ile Mâturîdiler arasındaki şu ihtilafa değinmekte fayda olduğunu düşünüyorum. Eş'arîlere göre âlem cevherleriyle arazlarıyla, masiyetleriyle ve itaatlarıyla irâdesinin kapsamında olduğu gibi, rıza ve mahabbeti tarafından da kuşatılmıştır.[364] Yani kainatı yaratmayı irâde edip ona razı olan, kulunu ve onun imtihan edilmesini sevip yaratan Allah, bunun şer diye telakki edilen imtihan vesilelerini de O'nun rızası kuşatmış demektir. Yani kainat icmalen bu rızanın içerisindedir demektir. İmtihan vesilesi olan o şer şeyler elbetteki rızasına muvafık değildir, onları emretmediği gibi tam tersi nehyetmiştir. Öyleyse tikel manada masiyet ve şer hususlar rızaya muvafık olmasa da tümel olarak bu rıza ve mahabbetin içerisindedir. İşte Eş'arî'nin demek istediği budur. Onun hüsün ve kubuhu zâtî olarak almaması ile bağlantılı olarak düşünülecek olursa buradaki iç tutarlılık daha bir anlaşılır olacaktır.

Hanefîler ve Mâturîdîler ise Allah'ın tekvînî ve teklîfî bütün yönleriyle kâinatı irâde ettiğini, dilediğini, fakat bir imtihan vesilesi olan itaatler, hem irâde, hem meşiet, hem kaza, hem kader, hem rıza, hem muhabbet, hem de emriyle olmakla birlikte, (tikel anlamda bizzat bir) masiyet ise meşieti ve irâdesi, kaza ve kader ile olmakla birlikte rızasıyla mahabbetiyle ve emriyle vaki olmamıştır.[365] İmam-ı Azam *Vasıyye*'sinde amelleri farîza, fazîlet ve ma'siyet şeklinde üç kısıma ayırmaktadır.

---

363. Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Uludağ, *İslamda Emir ve Yasakların Hikmeti*, s. 28-37.
364. İbn Kemâl Paşa, *Mesâilu'l-İhtilâf beyne'l-Eşâire vel Mâturîdiyye*, s. 35.
365. İbn Kemâl Paşa, *Mesâilu'l-İhtilâf beyne'l-Eşâire vel Mâturîdiyye*, s. 35.

Fariza; Allah'ın (cc.) emri,[366] dilemesi, sevmesi, rızası, kazası, kudreti, yaratması, yargısı, bilgisi, desteği[367] ve levh-i mahfuzda yazmasıyladır, der.

Fazilet; Allah'ın (cc.) emriyle değil[368] fakat dilemesiyle, sevmesiyle, rızasıyla, kazasıyla, kaderiyle,[369] hükmüyle, ilmiyle, desteğiyle, yaratmasıyla ve levh-i mahfuzda yazmasıyladır, der.

Ma'siyet ise Allah'ın (cc.) emriyle değil[370] fakat dilemesiyledir;[371] muhabbetiyle değil fakat kazasıyladır; rızasıyla değil takdiriyledir; tevfikiyle değil hızlanıyla,[372] ilmiyle ve levh-i mahfuzda yazmasıyladır.[373] *Fıkh-ı Ekber*'deki ilave bu konuyu daha bir açıklayıcıdır. *Yaptıkları her şey züburdedir,*[374] *büyük küçük her şey*

---

366. Allah adaleti... emreder, ayetinde olduğu gibi emir ifade eden kesin talebiyledir.
367. Allah'ın tevfiği, hayır sebeplerini hazırlaması ve şer sebebplerini ise yok etmesi anlamına gelir.
368. Çünkü Allah'ın talebi var fakat kesinlik ifade eden talebi söz konusu değildir.
369. Burada İmamın, her defasında meşiet ve irâdeyle birlikte ayrıca kaza ve kaderi zikretmesi, onların ayrı şeyler olduğuna ve onları irâdeye indirgeyen Eş'âriye'yi ve ilme indirgeyen Felâsifeyi de reddettiğine işaret vardır. Zira Eş'arîlere göre kaza, ezeli irâde kader ise bu irâdenin taallukudur. Filozoflara göre kaza, inayet olarak da adlandırdıkları varlıkların bir bütün olarak feyezanının prensibi olan, , varlığın, en güzel ve en olgun nizam üzere olmasını gerektiren ilahî bilgidir. Kader ise kaza ile belirlendiği gibi, sebeblerine uygun olarak aynî varlık sahasına çıkmasından ibarettir.
370. Allah edepsizliği... emretmez, ayetinde olduğu gibi hiçbir şekilde emri söz konusu değildir.
371. Mu'tezile ma'siyetlerin Allah'ın kazası ve irâdesiyle olmadığını düşünmektedir. Buradaki meşietiyle ifadesi onlara bir reddiyedir. İlahi meşiet ve rabbani kaza her şeye ve bu üç kısma da şamildir. Eğer Rabbin dileseydi, şüphesiz yeryüzündekilerin hepsi tamamen iman ederlerdi. Fakat Allah, tekvini ve teşrii üzerine kurduğu hikmete ters olduğu için böylesini dilememiştir. O'nun dileği, imanı seçeceğini kendisinden bildiğine iman etmesini; küfrü seçmeyi kendisinden bildiğine de iman etmemesini dilemiştir. Allah'ın izni olmadan hiçbir kimsenin iman etmesi olur şey değildir, ayetinin anlamı, meşieti, tevfiği ve yazgısı olmadan demektir. Buradaki iznin emre ihtimali yoktur zira nice imanla emrolunanın iman etmediği ortadadır; ibahaya da ihtimali yoktur çünkü imanın hiçbir zaman terki mubah değildir. Allah herkese imanı emretmiştir ama bunu dilememiştir. Allah dileseydi bütün insanları tek bir ümmet kılardı onlar farklı farklı olmaya devam edeceklerdir. Allah bunun için yaratmıştır.
372. *Hızlân, tevfikin* tersi olup, kuldan yardımını kesip onu nefsiyle baş başa bırakması demektir.
373. Ebu Hanife, *el-Vasıyye*, (bkz. *İmamı Azam'ın Beş Eseri* içerisinde), s. 88.
374. Kamer suresinde geçen züburun anlamı, hafaza divanlarında veya da ümmü'l-kitaptadır, demektir.

yazılıdır. Bu ayetin anlamı, Allah bir şeyi levh-i mahfuzda cebirle değil, kulların ihtiyarlarıyla gerçekleşeceği şekilde yazar. Fakat bu yazgısı, hükmü ile değil, vasfıyladır. Vasfıyla ve niteliğiyle demek, fiile nitelik kazandırmada etkin olan kesbî sebeplere bağlı olarak yazar, demektir. Yoksa hüküm ve yargıyla yazgı anlamında, sebeplerden bağımsız olarak, kesin ve bağlayıcı bir yargıyla yazmaz. Bir başka ifadeyle vasfıyla yazmak demek betimsel, tasvirî, deskriptif bir şekilde yazmaktır. Olacağı olacak şekliyle betimsel ve ihbarî olarak yazmaktır. Hükmüyle yazmak ise olmasını istemek emir buyurmak, inşâî tarzda yazmaktır.

O, bu gibi şeyleri kerih görmüştür, sevmemiştir ve yasaklamıştır. Bu şekildeki bir kâinata razı olmakla rıza elbetteki hepsini kuşatır fakat Eş'arîliğin aksine tek tek masiyet fiillerinin bizzat kendilerini sevmediği razı olmadığı da apaçıktır. Öyleyse ihtilaf sadece farklı bakış açılarından ve farklı noktalara önem atfetmeden kaynaklanmaktadır. Bu bir zihniyet farkını göstermekle birlikte usûliddinde bir fark değildir.

Buradan hareketle birisi kalkıp da; Eş'arî, "Allah masiyeti sever", demiştir, diyemez. Aynı şekilde birisi, Mâturîdî, "Allah masiyeti sevmemiştir, razı olmamıştır hatta nehyetmiştir, ama bütün bunlara rağmen yine de istemiş ve dilemek durumunda kalmıştır" da diyemez. Öyleyse Ehl-i Sünnet'in bu iki büyük imamı aslında aynı şeyi söylemektedirler fakat mesele vurgularının kavramlarının önem verdikleri şeylerin farklılığından kaynaklanmaktadır.

Peygamberlikte Erkek Olma Şartı

Eş'ârîlere göre peygamberlik için erkeklik şart değildir. Kadınlar da peygamber olabilirler. Nitekim Meryem, Âsiye, Sâre, Hacer, Havva ve Hz. Musa'nın annesi nebîdirler. Zira Tâhâ ve Kasas surelerindeki, *biz Musa'nın annesine vahyettik ki...* türünden ayetler Musa'nın annesine vahiy geldiğini ve peygamber olduğunu açıkça göstermektedir.

Maturîdilere göre ise peygamberlikte erkeklik şarttır. Hiçbir şekilde kadından köleden ve büyük günahlar işlemiş birisinden nebi olmamıştır.[375] Zira bu gö-

375. "*Ve mâ kânet nebiyyen kattu ünsâ, ve lâ abdun ve şahsun zü'fti'âlî*", bkz. Ûşî, Sirâcuddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Osman Fergânî, *Bedu'l-Emâlî*, (*Nuhbetu'l-Leâlî* içerisinde), s. 64.

rev aşırı derecede ağır bir görevdir. Onlar, yolculuklara çıkma, toplantılara katılma, her tür insanla çok çeşitli ortamlarda bulunma gibi peygamberliğin gereği olan tebliğ hususunda kısıtlıdırlar.[376] Nitekim Allah (cc.) birkaç ayette açık bir ifadeyle yalnızca erkekleri peygamber olarak gönderdiğini söylemektedir:

Senden önce de peygamberler olarak yalnızca kendilerine vahy etmekte olduğumuz erkekler gönderdik. Bilmiyorsanız ilim sahiplerine sorun.[377] *Senden önce gönderdiğimiz peygamberler de ancak şehirler halkından kendilerine vahyettiğimiz bir takım erkeklerdi.*[378] *Senden önce de Biz, sadece kendilerine vahiy gönderdiğimiz bir takım erkekler gönderdik; bilmiyorsanız, haydi bilgisi olanlara sorun!*[379] *Dolayısıyla, Musa'nın annesine vahyettik*, türü ayetler yorumlanmalıdır, demişlerdir. Bunlar *Rabbin anya vahyetti* türünden *ilham* manasında olabilir, demişlerdir.

Eş'ârîlere göre de, erkek peygamber gönderdik türü ayetler, insan cinsinden peygamber gelmesini yadırgayan ve yemeyen içmeyen melek türü olması gerektiğini düşünen zihniyete karşı söylenmiştir. Zira Furkan suresindeki; *Bir de: Bu nasıl peygamberdir ki, yemek yiyor ve çarşılarda dolaşıyor? Ona bir melek indirilip de beraberinde bir yaver olsa ya? Biz, senden önce de peygamberleri başka türlü göndermedik, kuşkusuz onlar da yemek yiyorlar ve çarşılarda yürüyorlardı*, şeklindeki ayetler buna delalet etmektedir.[380]

Eş'arî Atomculuğunda ve İslâm Filozoflarında İlliyet

Eş'arîler,[381] bölünmeyen parça manasına gelen atomların (*cevher*) vücudunu varsayarlar. Allah'ın dışındaki herşey anlamına gelen âlem, cevher ve araz-

---

376. er-Rîhâvî, Muhammed b. Süleyman el-Halebî, *Nuhbetu'l-Leâlî Li Şerhi Bedi'l-Emâlî*, s. 64.
377. Nahl, 43.
378. Yusuf, 109.
379. Enbiya, 7.
380. Uludağ, Süleyman, *Kelam İlmi ve İslâm Akaidi*, Giriş, s. 44,45.
381. Biz bu makaleyi, Sholomo Pines'in, *Mezhebu'z-Zerre inde'l-Müslimin*, (Kahire 1365/1946) adlı kitabından, bilim adamı Osman Bakar'ın İslâm Bilim Tarihi ve Felsefesi adlı eserinden, Seyit Hüseyin Nasr'ın *Gelenek ve Bilim* adlı kitaptaki makalelerinden ve Doktor Cemâl Merzuk'un, *Dirasa fi İlmi'l-Kelam ve'l-Felsefeti'l-İslamiyye* eserinden özetledik. Görüleceği üzere Eş'arî zihniyeti, Maturîdî ve Hanefî zihniyetine aykırı olduğu gibi İslam filozoflarının bakış açısından da farklıdır.

lar gibi iki farklı öğeden oluşmuştur. Atom ya da cevher, arazlara varlık veren mekândır. Arazlar kendi başlarına ya da başka bir arazda var olamazlar.[382]

Eş'arîlerin atomlarının birinci özelliği büyüklük ve ebattan yoksun olmalarıdır.[383] Eş'arîler'in böyle bir atom fikrinde ısrar etmelerinin hem dinî hem de rasyonel güçlü sebepleri bulunmaktadır.[384] Atomlar boyutlu olamazlardı, çünkü boyut, sınır ve yüzey fikirleri fiziksel mekânın bir takım özellikleridir. Fakat mekânın kendisi de atomlardan oluştuğundan ve onların teolojisi atomların tamamen birbirlerinden bağımsız olmalarını gerektirdiğinden, atomların fiziksel mekânı kaplamaları söz konusu olamaz. Dahası Eş'arî teolojisi, fiziksel ve fiziksel olmayan cevherlere yüklenen nitelikler de dâhil olmak üzere her şeyin icat edilmişliğini, daima yenilenişini ve Allah'a mutlak bağımlılığını açıklamada bir temel olarak hizmet edebilecek atomik cevherlerin varlığını gerektirir. Cevherler boyut fikrini ima ettiği sürece bu teolojik gerekliliğe temel teşkil edemezlerdi.

Cevherler sayıca sonlu ve belirli kabul edilmişlerdir ve onların sayısız ve sonsuz oluşları aynı teolojik gerekçeyle reddedilir. Zira Allah, *ve O sayıca her şeyi tespit etmiştir*,[385] buyurmaktadır.[386]

Eş'arî atomlarının üçüncü özelliği ise onların tabiatları gereği gelip geçici olmalarıdır.[387] Onlara göre atomlar iki anı devam ettiremezler, zamanın her anında varlığa gelir ve varlıktan geçerler. Her atomun bekâsı anlıktır ve onun anlık varlığı, Allah'ın onun üstüne tüm diğer arazlar gibi geçici olan bekâ arazını vermesiyle mümkün hale gelir. Atomların ve arazların bu geçiciliği onların, eşyanın sadece varlığa gelişinde değil ayrıca onların bir andan diğer ana geçerken devam edişlerinde de Allah'ın doğrudan müdahale ettiğine olan teolojik inancın bir sonucudur. *Devamlı olarak benzer kâinatları vücuda getirme* ilahî fiili atomik seviyede vuku bulur. Böylece âlem her an var oluşunun ikinci anında gelip

382. Bakar, Osman, *İslâm Bilim Tarihi ve Felsefesi*, çev. Işık Yanar, İnsan yay., İstanbul 2012, s. 96.
383. Bakar, *İslâm Bilim Tarihi ve Felsefesi*, s. 96.
384. Zürkân, Muhammed Sâlih, *Fahruddîn Râzî*, Dâru'l-Fikr, Kahire 1963, s. 421.
385. Cin, 28.
386. Bakar, *İslâm Bilim Tarihi ve Felsefesi*, s. 98.
387. Bakar, *İslâm Bilim Tarihi ve Felsefesi*, s. 98.

geçer (fenâ) ve diğer bir anda var olabilmesinde bütünüyle ilahî eyleme bağımlıdır. Ara dünyada oluşma, bozulma, değişim ve hareket namına ne gözlemliyorsak mucizeler de dâhil olmak üzere her şey bu ilahî faaliyet tarafından doğrudan yaratılan atomik olayların sonuçlarıdır. Böylece onların atom nazariyeleri mucizelere de teorik ve teolojik bir zemin oluşturmuş olmaktadır.

Onlara göre hareket ve sükûn cevherlerin modlarıdır. Çünkü atomik seviyede aynı atomun mekânda bir noktadan diğerine intikalinden bahsedilemez. Daha çok atom iki nokta arasında yok edildiğinden onun ikinci noktada yeniden yaratılmasından bahsedebiliriz. Dolayısıyla ne zaman, ne de hareket sürekli değil, aynen madde gibi atomik tabiata sahiptir. İşte Macit Fahri'nin de dediği gibi, Allah'ın alemdeki mutlak kudret ve hakimiyetiyle çokca meşgul olan Eş'arîler atomculukta kendi kelamî iddialarını desteklemek için uygun bir vasıta bulmuşlardır. Sebep-sonuç prosesleri ile yönetilen Aristotelyen mekanik dünya görüşü, onların iddia ettikleri Allah'ın alemde serbestçe ve mütehakkimce davranma imtiyazını teyit etme maksadına uygun değildi. Kendilerinde kaim olan arazlar gibi, hem yaratılmaları hem de devam edebilmeleri Allah'ın hayır irâdesine (good pleasure) bağlı atomların tanzim ve tertibi, onların Allah'ın ihtiyarî kudreti anlayışlarına daha uygun idi.[388]

Gördüğümüz gibi Eş'arîler maddeyi, mekânı ve zamanı atomlara ayırırlar.[389] Bunun sonucunda da kâinat birbirinden bağımsız ayrı, somut varlıkların bir alanı haline gelir. Onların varlıklarının bir anı ile diğeri arasında bir bağlantı yoktur. Bu nedenle Eş'arîler eşya arasında herhangi yatay bağı inkâr ederler. Öyleyse bu kısımlara ayrılmış, bölünmüş ve süreksiz gerçeklik, bağlantısını ve birliğini Bir'in irâdesinde yani irâde-i ilahiye'de bulur. Varlık birlik süreklilik ve düzen adına ortada duran görüntüyü ve bu ahengi sağlayan yegâne sebep Allah'ın irâdesi ve kudretidir. Eş'arîlere göre Allah anlayışı, her şeyin ve her olayın biricik sebebi olarak tabiattaki ikincil sebepleri reddeder. Sınırlı ve yaratılmış hiç bir varlık herhangi bir şeyin sebebi olamaz. İllî/kozal bir güce ya da özelliğe sahip olmak eşyanın tabiatında yoktur. İnsan da dâhil olmak üzere tabiî nesnelerin sahipmiş gibi göründükleri sözde güç etkin bir güç değildir ve aynı zamanda

388. Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 193. Ayrıca bkz. Aynı yer s. 205-207.
389. Bakar, *İslâm Bilim Tarihi ve Felsefesi*, s. 99.

sebep ve sonuç olarak bilinen şeyler arasındaki bağlantı da zorunlu bir bağlantı değildir. Mesela Gazalî'nin örnekleriyle, susuzluğun giderilmesi su içmeyi gerektirmez, tokluk yemek yemeği, yanma ateşle teması, iyileşme ilaç almayı, kafanın kesilmesi ölümü gerektirmez. Tıpta, astronomide, bilimlerde ve sanatlardaki tüm deneye dayalı bağlantılar için bu böyledir. Çünkü bu şeyler arasındaki bağlantılar Allah'ın onları ardı ardına yaratma gücüne dayanır. Yoksa bu bağlantı ayrılamaz ya da kendinde zorunlu bir bağlantı olduğundan değildir. Aksine Allah'ın gücü, yemek yeme ile tokluk, kafanın kesilmesi ile ölüm ve bunun gibi tüm bağlantıları vermeye yeter.

Ama filozoflar bunu reddeder ve bunun imkânsız olduğunu söylerler. Örnek olarak pamuğun ateşle temasını verecek olursak, Eş'arîler temas olduğu halde pamuğun yanmayabileceğinin ve ateş değmeden de pamuğun küle dönebileceğinin mümkün olduğunu düşünürler.

Oysa filozoflar ve İbn Rüşd'e göre, duyu ile algılanabilen şeylerde etkin sebeplerin varlığını inkâr etmek safsatadan başka bir şey değildir. Çünkü bunu inkâr eden artık her fiilin bir faili olması gerektiğini kabul etmemiş olur. Eşyanın özel işlevlerini belirleyen ve kendileri vasıtasıyla eşyanın özlerinin ve isimlerinin ayırt edildiği cevher ve arazların var olduğu aşikârdır. Eğer bir şey kendine özgü bir tabiata sahip olmasaydı özel bir ismi ya da tanımı olmazdı ve her şey bir olurdu.

İşte bu iki zihin ve iki perspektif beraberce İslam'ın entelektüel kültürünü zenginleştirmişlerdir ve illiyet hakkındaki her iki görüş de Kur'an'a başvurularak savunulabilmiştir. İlliyetle ilgili kelamî perspektif doğal ve doğa-üstü tüm olayları sadece kudret-i ilahî ile açıklamak ister. Bu bakış açısı ilahî kudreti muhafaza etmek ve yüceltmek için yaratılmışlara, ilgili tabiatlarının bir parçası olarak Allah tarafından dercedilen illî/kozal güçlerin nesnel gerçekliğini inkar eder. Kur'an'ın neredeyse her sayfasında tekrarlanan "*Allah her şeye kadirdir,*" cümlesinden başka bu bakış açısının İslâmî olduğuna dair açık metinsel delil sunan sayısız ayet vardır. Bunlardan bazı örnekler şunlardır: *Şüphesiz Allah, taneyi ve çekirdeği yarıp filizlendirendir. Ölüden diriyi çıkaran, diriden de ölüyü çıkarandır. İşte budur Allah! Peki, (ondan) nasıl çevriliyorsunuz?*[390] *O gökten su indi-*

390. 6.95.

rendir. İşte biz onunla her türlü bitkiyi çıkarıp onlardan yeşillik meydana getirir ve o yeşil bitkilerden, üst üste binmiş taneler, -hurma ağacının tomurcuğunda da aşağıya sarkmış salkımlar- üzüm bahçeleri, zeytin ve nar çıkarırız: (Her biri) birbirine benzer ve (her biri) birbirinden farklı. Bunların meyvesine, bir meyve verdiği zaman, bir de olgunlaştığı zaman bakın. Şüphesiz bunda inanan bir topluluk için (Allah'ın varlığını gösteren) ibretler vardır.[391] *(Savaşta) onları siz öldürmediniz, fakat Allah onları öldürdü. Attığın zaman da sen atmadın, fakat Allah attı. Mü'minleri, tarafından güzel bir imtihanla denemek için Allah öyle yaptı. Şüphesiz Allah hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir.*[392]

Tüm bu ayetlerde ikincil, yatay ya da bitişik sebepler, tüm olayların doğrudan ve biricik sebebi olarak takdim edilen "Nihaî Sebeb"in içine yerleştirerek, sebepler yadsınıyormuş gibi görünüyor. Bedir savaşında Müslümanlara gelen ilahî yardıma gönderme yapan son ayet, yaratılmış varlıklara kozal güçlerin verilmesini inkâr ediyor olarak alınması bakımından en açık olanıdır.

İlliyet hakkındaki bilimsel perspektif, dünyayı ve tüm olayları, mucizevî olanları da içine alacak şekilde tabiî sebepler ile ya da eşyanın Allah tarafından verilen tabiatlarına başvurarak açıklamak ister. Müslüman filozoflar ne her şeyin nihaî sebebi olarak Allah'ın gerçekliğini, ne de genellikle muhaliflerinin ileri sürdükleri gibi mucizelerin mümkün olduğunu hiçbir zaman inkar etmemişlerdir. Aksine bilim adamları olarak, bitişik ve ikincil sebeplerin önemini, onların ilahî kaynağını vurgulamışlardır. Onların fiziksel sebeplerle başlayıp nihayetinde İlk ve Nihaî sebep olarak Vâcibu'l-Vücûd'la sona eren dikey sebepler zinciri doktrini, muhaliflerine, mutlak takdir ve özgürlük sahibi olan Allah fikrini yıkma olarak algılanmıştır.

Peygamberin tecrübe ettiği vahiy olayını filozofların ele alışı, onların mucizeler ve genelde illiyete karşı takındıkları tavrı resmeden güzel bir örnek sunar. Kur'an'ın nüzulüne Müslümanlar genellikle peygamberin en büyük mucizesi gözüyle bakarlar. Fakat yine de filozofların meleke psikolojisi üzerine yazdıkları risalelerde açıklandığı gibi, bu en büyük mucize Peygamber'in aklının en

391. 6.99.
392. 8.17.

üstün tabiatına atfedilir. Peygamber aklının tüm diğer insanların aklından, tabiatından dolayı daha üstün olduğunu ve daima vahyin büyük meleği Cebrail ile derûnî/içsel bir bağlantı içinde olduğunu savunurlar. Mükemmel tabiatı dolayısıyla peygamber aklı, ilahî vahyin alıcısı haline gelir. Bu her ne kadar birçok Müslüman kelamcı için, en büyük mucizenin mucizevî statüsünü düşürmekten başka bir anlama gelmediği iddia edilse de, filozofların perspektifinden ise insan aklının Allah'ın büyük meleği ile doğrudan iletişim içinde olduğu gerçeğinden daha büyük bir mucize olamaz. Ve Kuran gibi bir otorite onların bu görüşleri için açık bir destek sunuyorsa, filozofları Cebrail'in aracı rolünü vurguladıkları için kim suçlayabilir. Kur'an şöyle der: *O (Kur'an), şüphesiz değerli, güçlü ve arşın sahibi katında itibarlı, orada (meleklerce) itaat edilen, güvenilir bir elçinin (Cebrail'in) getirdiği sözdür.*[393]

İlliyeti kabul eden perspektifin de metnî desteğe dayanarak İslamîliği iddia edilebilir. Biz bu hususla alakalı bir takım Kur'an ayetleri aktaracağız. *Yüce Rabbinin adını tespih et. O, yaratıp şekillendiren, âhenk veren ve düzene koyandır. O, (her şeyi) ölçüyle yapıp yönlendirendir. O, yeşil bitki örtüsünü çıkaran, sonra da onları çürüyüp kararmış çerçöpe çevirendir.*[394] *Tozutup savuranlara, ağırlık taşıyanlara, kolaylıkla akanlara, iş bölüştürenlere andolsun ki, size vaad olunan şey elbette doğrudur.*[395] *Allah, yedi göğü ve yerden bir o kadarını yaratandır. Allah'ın emri bunlar arasından inip durmaktadır ki, Allah'ın her şeye kadir olduğunu ve Allah'ın her şeyi ilmiyle kuşattığını bilesiniz.*[396]

Bu ayetler onların, yaratılmış eşyanın tabiatlarının, özlerinin ve onların aracı illî güçlerinin nesnel gerçekliğine olan inançlarını tasdik eder. Özellikle ikinci pasaj bize çok önemli bir noktayı hatırlatır. Kur'an'da Allah eşyanın tabiatları ya da gerçekleri adına yemin eder ki bu da onun kendisinin, bu nesnel gerçeklikleri kabul ettiğini ima eder. Sonuncusu belki de bunların en önemlisidir. İlahi emrin, hakikatin farklı seviyelerinden tenezzül etmesi (*yetenezzelü'l emr*), filozofların *dikey illi zincir öğretisine* açık metinsel bir tasdik

393. 81.19-21.
394. 87.1-4
395. 51.1-4
396. 65.12.

sunmaktadır. Dahası, tüm ayette bu dikey illî zincirin insanî, en nihayetinde ilahî kudreti ve ilmi tanımaya götüreceği fikri mükemmel bir şekilde açık hale getirilmiştir. Filozofların kudret-i ilahiyeyi ve ilm-i ilahiyeyi yüceltme yolu böyledir.

Yukarıdaki tartışma her iki pozisyonun da sağlam dinî ve rasyonel temeller üzerine oturduğunu açıkça göstermektedir. Bazıları filozofların illiyetle ilgili görüşlerinin, Gazalî'nin meşhur ateş örneğinden ciddi bir darbe aldığı görüşündedir. Oysa aynı ayetin kelamcıların aleyhine ve filozofların lehine kullanılması da mümkündür. Söz konusu ayet şöyledir: *(İçlerinden bazıları), "Eğer (bir şey) yapacaksanız, onu yakın da ilahlarınıza yardım edin" dediler. Ey ateş! İbrahim'e karşı serin ve esenlik ol, dedik.*[397] *Schuon, filozofların yerine şöyle cevap verir: Eğer ateş gerçekten bir yakma aracı olmasaydı Allah'ın ona serin olmasını emretmesinin pek bir anlamı olmazdı.*

Aslında Eş'arîler tabiî olayların dikkate değer bir düzenlilik gösterdiklerini inkâr etmezler. Fakat onlara göre bu düzenlilik sadece zahirîdir, nesnel bir gerçekliğe sahip olmaması anlamında gerçek değildir yani zihinsel bir kurgudan ya da insan zihninin alışkanlığından başka bir şey değildir. İki olayı sebep ve sonuç olarak birleştirmek insan zihninin bir alışkanlığıdır. Mesela sıcaklığın ateşle bağlanması olayını gözlemleyerek, zihin, sıcaklığa ateşin sebep olduğunu düşünür. Hâlbuki gerçekte ateşin sıcak olmasını irâde eden Allah'tır. Bundan dolayı Eş'arîlerin görüşüne göre tabiat kanunları nesnel olarak gerçek değildirler, onlar Allah tarafından belirlenmiş ve kanun statüsü verilmiş zihinsel kurgulardır.

Kısaca kim sebeblerle sonuçlar arasındaki alakayı inkar ederse bu arada maddedeki imkanı da inkar ediyor ve Allah'ı (cc.) sebeplerin biricik sebebi yapıyor. Bu da muhtemelen onların sebep sonuç ilişkisinin zorunluluğu görüşünün, bir nevi şirke ve Allah ve insan arasında fiillerin taksimine götüreceği itikadına racidir. Sebebiyeti ispat eden İslâm filozofları ise bunun yanı sıra maddedeki imkanı da kabul etmişler ve maddenin doğal bir süreklilik içerisinde kuvve halinden fiil haline intikal ettiğini düşünmüşlerdir. Onlar bu doğal sürekliliği, Yüce Allah'ın hikmetinin, inayetinin, ilminin ve nizamının mükemmelliğiyle yorumlamışlardır.

---

397. 21.68,69.

Eş'ârî Ekolünün Önemli Simaları

Ebû'l-Hasen Ali el Eş'ârî

Başlıca eserleri, *el-İbâne, Kitabu'l-Lüma', Makâlâtu'l-İslâmiyyîn*, olan Eş'arî (ö.330/941) hakkında daha önce yeterli açıklama geçmiştir. Eş'arî kendisini *İbâne* adlı eserinde şöyle tanımlamaktadır: Birisi bize Mu'tezile, Kaderiye, Cehmiye, Harûriye, Râfida ve Mürcie olmadığınızı söylediniz, peki siz diyanetinizi bize açıklayınız derse, deriz ki, diyor ve uzunca tanımlamaya başlıyor. Orada, Allah'ın kitabına, Peygamberin sünnetine, sahabeden, tabiînden ve hadis imamlarından bize aktarılana sarılırız ve Ahmed b. Hanbel'in dediklerini der ona muhalif görüşleri de reddederiz.[398] Böylece Eş'arî de Gazâlî gibi her ne kadar kendisini Ahmed b. Hanbel'in yolunda saysa da yorum ve metodolojide onu geçmişlerdir. Zira Hanbelî mezhebi mensupları onun İbn Hanbel'i öven bu sözlerine rağmen kendisini düşmanca bir tavırla karşıladılar. Mesela İbn Kayyım el-Cevzî, *Eş'arî daima Mu'tezilî kalmıştır*, demektedir.[399]

Burada şunu da belirtelim ki Eş'arî'ye göre Yaratıcı, akıl değil irâdedir. O'nun işlerinin hikmeti ve akılsal hesabı istenemez, çünkü verilemez. Doğru ve yanlışın ölçütü, insan aklı değil, tanrısal irâdedir. Bir şey, özü gereği iyi veya kötü olduğu için Tanrı tarafından iyi veya kötü diye nitelendirilmez; tersine, ona Tanrı tarafından iyi veya kötü belirlemesi verildiği için iyi veya kötüdür. Evrende ne Mu'tezile'nin anladığı anlamda bir nesnel şeyler düzeni, ne de yine onların anladığı anlamda özgür ve kudret sahibi varlıklar vardır. Olgu ve yargıların hikmetlerini aramak beyhûde emekten öte bir şey değildir. Bütün olayların tek gerçek nedeni Allah olduğunu ve insana neden gibi görünen bütün öbür şeylerin Allah'ın irâdesini yansıtan birer arenadan ibaret olduğunu savunur. Evrende tek gerçek özgür ve kudret sahibi varlık Tanrı'dır, tanrısal irâdedir. Kulun bir şeyi yapma niyetinin o şeye mukareneti Allah'ın o şeyi yaratması için bir vesiledir. Burada Eş'âriler sekiz buçuk asır sonra Avrupa'da ortaya çıkan Malebranche'ın vesileciliğinin (occasionalism) ilk örneğidirler. Bunlara göre insanın tercihiyle tanrısal yaratma arasındaki bu uyum Leibniz'deki gibi daha önceki ezelî bir ahenge dayanmaz. Kainattaki

398. Eş'ârî, *İbane*, s. 43.
399. Mez, Adam, *a.g.e.*, s. 239.

uyum ve düzen Allah'ın irâdesine bağlıdır ve bu ancak O'nun, insan fiilinin icrası söz konusu olduğu durumlarda bu uyumu yaratma şeklinde sünnetiyle ilgilidir.[400]

Eş'arîci ulûhiyet anlayışı kudret sıfatını merkeze alır ve bu konuda her hangi bir sınırlama kabul etmez. Bu anlayış, son çözümlemede, irâde özgürlüğünün yadsınması, ahlâkî sorumluluğun temelsiz kalması, Tanrı'nın ahlâkî bir varlık olmasının zedelenmesi, ahlâkî motivasyonun ortadan kalkması ve Kur'an'ın ahlâkî hedeflerinin göz ardı edilmesi gibi güçlükleri beraberinde getirmektedir.[401]

Gazâlî ve Diğerleri

Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed Gazâlî (ö. 505/1111), son dönem Kelâm devrini başlatan, mantığı Eş'arîlik zemininde yasallaştırıp felsefeye âşina olan, Huccetu'l-İslâm Gazâlî, el-*İktisat fi'l-İ'tikat, Kavâidu'l-Akâid* (İhyadan bir bölüm), *er-Risaletu'l-Kudsiyye* ve *İlcâmu'l-Avamm an İlmi'l-Kelam* gibi kelâma dair bir çok eserin sahibidir.

Tasavvufu ve önemli simalarını anlatırken kendisine geniş bir şekilde yer vereceğimiz Gazâlî'nin Kelâmı ve felsefeyi eleştirmesinin en önemli sebebi, ikincil sebeplerle uğraşıp onlara takılıp kalma anlamına gelen naif bilimciliğin tehlikesine işaret etmek ve ilk sebeple ilgilenmek anlamına gelen dini anlayışa vurgu yapmaktır. Bu nedenle ansiklopedik eseri *İhya*'ya *din ilimlerinin yeniden canlandırılması* adını vermiştir. Gazâlî Eş'ârî kelâmını tasavvufa yaklaştırmış, Fahrettin Razî ise felsefeye yaklaştırmıştır.[402]

Bakıllânî: Tam adı Kadı Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib'dir. (ö.403/1013) *Temhid* ve *İnsaf* gibi önemli bir takım Kelâmi eserlere sahiptir. Eş'ârî ekolünün en büyük simalarından birisidir.

Cüveynî: Adı İmamu'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî el-Cüveynî'dir. (ö. 478/1085) *El-İrşad, eş-Şamil* ve *Akidetü'n-Nizâmiyye* gibi önemli bir takım eserleri bulunmaktadır.

---

400. Abdulhayy, *a.g.e.*, c. I, s. 264 ve 274.
401. Türkeri, Mehmet, *Ahlak Felsefesi Açısından Eş'arîci Uluhiyet Anlayışının Bazı Güçlükleri*, D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi Sayı XX, İzmir 2004, s. 29-52.
402. Mutahhari, *Felsefe Desleri II*, s. 47.

Abdulkahir Bağdadî: Abdulkahir Bağdadî'nin (ö. 429/1037): *Usûlu'd-Dîn* ve *el-Fark beyne'l-Fırak* adlı eserleri meşhurdur.

Bu arada felsefi Kelâm tarzında kalem oynatmış Şehristanî, (ö.548/1153) Fahreddîn Razî, (ö. 606/1209) Seyfuddîn Âmidî, (ö. 617/1220) Nasîruddîn Tusî, (ö. 672/1274) Kadı Beyzâvî, (ö. 691/1291) Adududdîn 'Îcî, (ö. 756/1355) Sa'duddîn Taftazânî, (ö. 795/1395) Seyyid Şerîf Cürcânî' (ö. 816/1413) yi de Eş'ârî kelamcıları arasında zikretmeliyiz.

Mu'tezile

Basra'da, daha İslam'ın doğuşunun ilk yüzyılında ünlü Hasan el-Basrî, (ö. 110/728) sırf zühd ve takvanın bir gereği olarak İslâm'ın Cebriye'ye ait politik içerikli yorumunu reddediyor, herkesin kendi yaptığı fiillerden sorumlu olduğunu savunuyor ve yöneticilerin konjonktür / mevcut toplu durum ve şartlara sığınarak yaptıklarını meşru gösterme çabalarına karşı çıkıyordu. İmam-ı Azam (ö. 150/767) da benzer bir mücadeleyi Kûfe'de veriyordu. Kulun fiillerinde, baskı ve cebrin olduğunu kabul etmenin ilahî adalet düşüncesini yaralayacağı fikri ve iman-amel ilişkisinde, büyük günah işleyeni Haricîlerin kafir saymasına, Müslümanların çoğunluğunun günahkâr mümin saymalarına karşın, Mu'tezile'nin ne Müslüman ne de kâfir demeyip, ara durum (*el-Menzile beyne'l-Menzileteyn*) görüşünü ortaya atmaları, ilk kelâm ekolü olarak ortaya çıkmalarını sağlamıştır.

Büyük günah işleyenin durumu hakkında, *ara durum* görüşünü ortaya atarak, Vâsıl b. Ata'nın, Hasan Basrî'nin meclisini veya İbnü'n-Nedim'in dediğine göre, 'Amr b. 'Ubeyd (ö.144/761)'in de bir grup arkadaşıyla Katâde (ö. 118/736)'nin meclisini terk etmesiyle oluştuğu için; bu gruba *ayrılanlar*, *yan çizenler* anlamında Mu'tezile denilmiş olması yaygın görüştür.[403]

Bir diğer anlamıyla Mu'tezile, Emevîler döneminde, aşırı ve uç fikirleri temsîl eden partilerin siyasetine angaje olmadıkları ve onların gelip geçici politikalarından *i'tizal* ettikleri için başta aydınlar arasında olmak üzere popüler oldular, ne yazık ki Abbasîler döneminde özellikle Me'mun, Mu'tasım ve Vâsık dönemlerinde politikaya angaje olmak şöyle dursun hükümetin kara yazan kale-

403. Bu konu için bkz. Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 259-266.

mi haline geldiler (veya getirildiler) ki bu durum onların kaleminin kırılmasına neden olmuştur. Hatta H.S. Nyberg'in dediğine göre 132/750'den önceki dönemde Mu'tezilîler Abbâsîlerin dâîleri idiler.[404] *Mihne*nin sahipleri Mütevekkil'le birlikte mihne olaylarına ve takibe maruz kalmışlar ve fırka olarak tarih sahnesinden silinmişlerdir.

Onlar, siyasî olaylarda *tarafsız kalanlar* anlamında Mu'tezile ile özdeşleştirilemezler. Zira bunların büyük çoğunluğu siyasi anlamda Hz. Ali taraftarı idiler. Fakat Vasıl b. Atâ'nın siyasetine göre Hz. Ali ve onunla savaşan Müslümanlar *lâlale't-ta'yin* (belirli olmaksızın) haksızdırlar. Hangi tarafın haklı hangi tarafın haksız olduğunu tayin ve tespit etmek mümkün olmamıştır. Bunu sadece Allah bilir ve O'na kalmıştır.[405]

Onlar içerde, cebrî anlayışı ortaya atan Cehm b. Safvan (ö. 128/746) vb. karşı oldukları gibi, asıl dıştan gelen Mecusîlik, Arifîlik, Dehrîlik gibi ateist ve materyalist sızmalara karşı aklı kullanarak amansız ve başarılı bir savunma yapmışlardır. Bunu yaparken de onlar, İslâm'ın geçerli sayabileceği sınırları çok zorlamış oldular. Özellikle Allah'ın birliği ve adaleti konularındaki aşırı akılcılıklarını, katı bir hoşgörüsüzlüğe dönüştürmek ve siyasete bulaşmak suretiyle, kendi silahları ile kendilerini yok ettiler. Adl-i ilahî yara alıyor diye; kul fiilini kendi yaratır, görüşünü ortaya attılar. Bu sefer kudret-i ilahiyeyi yaraladılar. Şirk ve Teslis tehlikesine karşı ilahî sıfatların içini boşalttılar, bu sefer çok tanrıcılık (politeizm) yerine, hiç tanrıcılık ve tanrı tanımazlık (ateizm) tehlikesi iddiası gündeme gelmiştir.

İlk kelâm metodunu kullanan, yani nakli kabul etmekle birlikte inanç konularında akla ve istidlale önem veren, nakillerin akılla çatışır gibi olduğu yerlerde aklın ışığıyla nakli yorumlamaya tabi tutan Mu'tezile'dir. Ehl-i Sünnet kelâmcıları Mu'tezile'ye karşı aynı metodu kullanarak eklektik tepkiyle kendi kelâmlarını kurmuşlardır.

Bunların akla verdikleri bu önem kendilerini aklî çıkarımlarda selefleri Kaderiyye'nin yol aldıkları mesafeden bir kaç adım daha ileriye götürdü ki bu son

---

404. Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 265.

405. Uludağ, Süleyman, *İslâm'da İnanç Konuları ve İtikadi Mezhepler*, 4. baskı, İstanbul 1998, s. 368.

noktada kendileri için ulûhiyyet fikri hakkında bir mesele ortaya çıktı. Allah **için adil olmak bir zorunluluktur.** Adl mefhumu ulûhiyyet mefhumundan ayrılamaz. Adalet şartlarına uymayan hiç bir irâdî fiil Allah'tan sudur edemez. İlahî kudret adalet gereklerinin sınırlarıyla sınırlıdır. Allah adaletin gereklerinden kaçınamadığı gibi onları bertaraf da edemez. Bu değerlendirmelerle Selefiyye (Ehl-i Sünnet-i Ûla) tarafından kabul edilen uluhiyyet fikrine tamamiyle zıt bir uluhiyyet tasavvur edilmiş oluyor. Bu "vucûb fikri" (*vücub alellah*) altında Allah'a bir çok şeylerde mecburiyyet atfediliyordu ki, Allah'a mecburiyet isnadı Selefiyye'ye göre tamamıyla bariz bir imansızlık, hatta bir aşağılama konumunda düşünülebilir. Bunlar diyorlardı ki madem Cenab-ı Hakk insanları iki dünya mutluluğunu kazanmak üzere yaratmıştır, saadet yolunun araçlarını öğretmek maksadıyla kendilerine peygamberler göndermeye mecburdur. Ve bu mecburiyette bir lütuf varsa bu lütuf, kendi arzusunun bir neticesi olmadığı gibi bağımsız olan irâdesiyle vermiş olmakla, vermekten kaçınabileceği ilahî bir hediye de değildir. Belki zorunlu bir lütuftur. Eğer Allah insanlara yol göstermemiş olsaydı yaptıkları hayr olarak değerlendirilemezdi. Bundan dolayı Allah Teâlâ peygamberler kanalıyla ilahî emirlerini yaymış ve tebliğ etmiş ve bizzât kendisi de bu mecburiyetini Kur'an'da itiraf etmiştir.

Uluhiyyet düşüncesi için bu zorunlu olan lütuf anlayışından başka diğer bir anlayış daha vardır ki diğeriyle sıkı şekilde ilgilidir. İlahî irâde insanların kurtuluşunu hedeflemeye yönelik olmalıdır. Allah, insanlara en fazla doğru olanı yaratmalıdır. Buna da **el-aslah kanunu** diyebiliriz. Allah Teâlâ adalet sebebiyle kullara en doğru (*aslah*) olanı yaratmaya mecburdur. Peygamberler tarafından tebliğ edilen dinî ilkeleri insanların serbestçe red ve kabul etmeleri için her türlü engelleri ortadan kaldırmak lazım olduğu gibi, iyileri mükafatlandırmak ve kötüleri cezalandırmak konusunda da, Allah zorunludur. Ehl-i Sünnet anlayışında cennet ve cehennemi dilediği gibi doldurmak, ahirette fazilet ve tâata, mükafatı gerektirme yetkisini vermemek şekilinde bir ilahî hürriyet söz konusudur. Bu çeşit bir hürriyetin yerine adalet ve insaf gereği olarak Allah'a bu konuda dengenin sağlanması mecburiyetini atfederler.

Bu anlayış çerçevesinde bir adım daha ilerleyerek Ehl-i Sünnet'in kabul etmiş olduğu ilahî hürriyete bir sınır çizerek **ivaz kanununu** koydular. Müstehak olmadığı halde salih kulun dünyada düçar olduğu ızdıraplara karşılık Ce-

nab-ı Hakk'ın *ta'vîz* vermeye mecbur olduğunu söylediler. Bunların bazıları ise dünyada müstehak olmadıkları halde ızdıraplar ve elemlere maruz kalan yalnız müminler ve masum çocuklar değil hatta hayvanların bile ahirette taviz alacakları görüşünü ileri sürdüler. Aksi takdirde Allah Teâlâ'nın adil olamayacağını söylediler.[406]

İbn Sînâ'nın da dediği gibi zorunlu varlığın yarattıklar hakkında uygun (salah) ve en uygun (aslah) olana riayet etme zorunluluğu yoktur. Şayet öyle olsaydı görevini yapmış sayılırdı ve yaptığı iyi ve uygun fiillerden ötürü O'na karşı hamd ve şükür gerekmezdi. Adeta günlük hayatımızda borcunu ödeyen kimsenin durumuna düşerdi; zira borcunu ödeyene karşı bu hareketinden dolayı övgü ve teşekkür gerekmez.[407] Ayette, *onlara ancak günahlarını artırmak için fırsat veriyoruz*,[408] ifade-i celîlesi de aslahın vacip olmadığını göstermektedir. Zira günah artırmak için fırsat vermek kulların salahını sağlayacak bir şey değildir.[409]

Mu'tezile'nin Esasları

Şunu belirtelim ki, Mu'tezile meşhur beş esasını kendilerince yorumlasalar da, bu esaslar geneli itibarıyla hem daha önceki görüş ve düşüncelerden seçilerek alınmış hem de birçoğu diğer Müslüman âlimlerin ve mezheplerin de esas olarak aldıkları şeylerdir. *Halku'l-ef'âl* konusunda eski tercih, *cebir* ile *ihtiyar* alternatifleri arasında orta çözüm olan *kesb teorisi*ydi. *Cebrî söylem*, dönemin mevcut devlet otoritesinin resmi görüşünü; *İhtiyar* (seçme özgürlüğü) ise devlet otoritesine karşı olan *tuzu kuru* muhalefet cephesinin görüşünü, *Kesb teorisi* de hâkim grup Ehl-i Sünnet'in ve şer'î devletin (resmi) görüşünü temsîl ediyordu. Örneğin Cehm b. Safvan bir taraftan Allah'ta zât ve sıfat ayrımı yapmazken ve ikisini tevhid ederken, diğer taraftan insanın irâdesini inkâr ediyordu. Mu'tezile Ceh-

406. Yaltkaya, Şerafettin, *Mu'tezile'de Hüsün-Kubuh Meselesi*, sad. Ali Duman, İnönü Üniversitesi, Darende İlahiyat Fakültesi, Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi II (2002)

407. İbn Sînâ, *Tevhidin Hakikati ve Nübüvvetin İspat-ı Üzerine (er-Risaletu'l-Arsiyye fi Hakaiki't-Tevhid ve İspati'n-Nübüvve, (İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri (IFFM)* içerisinde), çev. Mahmut Kaya, Klasik,4. baskı Istanbul 2007, s. 312.

408. Âli İmran, 178.

409. Subkî, *Seyfu'l Meşhur fi Akideti Ebi Mansur*, s. 37.

miyye'den tevhid ilkesinde etkilenirken, cebrî düşünceyi yadsımıştır. Tam tersi bu hususta ise Ma'bed el-Cühenî ve Ğaylan ed-Dımeşkî'nin kaderi inkâr eden ve mutlak özgür irâdeyi ön plana alan, anti-cebr anlayışını benimsemişlerdir. Günahkâr müslümanın imanî durumu hakkında ise o an mevcut olan düşünceleri değil tam tersi kendilerince *ara yer* görüşüne kâil olmuşlardır.

İlk Kaderîlerin hunharca şehit edilmeleri Emevî Saltanatının sonunu getirirken onların özgür irâde görüşünü alan Mu'tezile'yi bir dönemde olsa Abbasî iktidarının efendisi yapmıştır. Fakat ne hazindir ki ne mutlak cebr ne de mutlak ihtiyar düşüncesi uzun süre yaşamını devam ettirememiş; ikisinin arası orta bir yolu benimseyen anlayış hem uzun yaşamış hem de bütün zamanların en büyüğü olabilmiştir. Zira Mu'tezile her ne kadar aklı ve özgür irâdeyi esas kabul etse de, delilci ve iknacı değil, cedelci ve baskıcı olmuştur.

Mu'tezîle'nin Meşhur Beş Esası Şunlardan İbarettir

Tevhîd: Allah'ı, hem kendisini hem de niteliklerini tek ve biricik kabul etmek demektir. Bu şu haliyle olmasa da bütün fırkaların esasıdır. Fakat şu var ki; Mu'tezile'nin bu konuda bir takım özellikleri ve vurguları söz konusudur. Onlar Allah'ın niteliklerini zâtından ayrı düşünülebilen manalar olarak kabul etmemekte[410] ve bunun öncesiz varlıkları çoğaltmak olacağını ve Hristiyanların iddiasından her hangi bir farkının kalmayacağını/olmayacağını söylemektedirler. Bu nedenle Tanrı'nın sıfatları zâtının aynısıdır; O'nun zâtına özel yegane sıfatı ezelîliktir ve her hangi bir sıfata ezelîlik atfetmek hem ona tanrılık vermekle aynı anlama gelecektir.[411] Sıfatlara gerçeklik atfetmek onlara ezelîlik atfetmeye götüreceği için Mu'tezile, onları ya sırf isimler yahut haller (modes) olarak kabul etmek gerektiğini düşünmüşlerdir.[412] Kelâm, irâde ve fiil sıfatları ise ezeli değildir ve zâtından başkadır; çünkü hâdistirler, demişlerdir.

Eş'ârîlere göre subûtî sıfatlar zâtına ek manalardır, kendisinin ne aynıdır nede başkasıdır; fiil sıfatları hadistir ve zâtından başkadır. Mâturîdîlere göre ise

410. Bağdadi, Abdulkahir, *el-Fark beyne'l-Fırak*, tahk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamit, Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 1990, s. 114.
411. Wolfson, H.A., *Kelâm Felsefeleri*, s. 104.
412. Wolfson *a.g.e.*, s. 101.

subûtî sıfatlar zâtıyla kâim ezelî manalardır, zâtının ne aynı ne de gayrıdır, bu hususta ne fiil (*tekvin*) sıfatı ne de kelâm ve irâde sıfatının her hangi bir farklılığı yoktur.[413]

Mu'tezile, Tanrı'nın sıfatlarını ve Kur'an'ın insan biçimciliği andıran naslarını sembolik görüp te'vil etmişlerdir. Oysa maduma *şey* deyip de, ona bir nevi varlık atfetmek ve madumun *şeyiyyet*inde Allah'ın etkisinin olmadığını söylemek, bir nevi kadim varlıkları artırmak olarak düşünülebilir.[414]

Adl: Mu'tezile'nin ikinci önemli esasıdır. Batı literatüründe teodise olarak adlandırılan Tanrı'nın adaleti sorunu İslam düşüncesinde, ilk önce Allah'ın mutlak kudretine vurgu yapan Tanrı anlayışlarına bir tepki olarak formüle edilmiştir. Bu ilk formülasyonlar, özellikle tamamen nassa dayalı mutlak kudret fikrini akılcı bir ilahî adalet düşüncesiyle yumuşatmaya çalışan Mu'tezilî kelâm ekolüyle özdeşleşmiştir. Bu teşebbüs, ilk kelâmcıların bir çoğunun gözünde aşırı bulundu ve bu yüzden ona karşı aşırı bir tepki başladı. 4/10. yy. da Mu'tezile'den ayrılan ve İslâm kelâmının önde gelen Ehl-i Sünnet mezhebi olan Eş'ârîlik, kesin bir şekilde, mutlak kudret üzerine yapılan bu ilk vurguya tekrar döndü. Fakat Eş'arîlik bunu, Mu'tezililikten devraldığı, özenle yumuşatılmış aklî unsurlardan oluşan sistemi içindeki bu katkıyı göz önünde bulundurarak yaptı. İlahî kudret üzerindeki Eş'arî ısrarı, *özgür irâde* ve *nedenselliğin* reddiyle sonuçlandı.

Hatta Mu'tezile adl-i ilahî temelinde objektif ve akıl ile anlaşılabilen iyilik ve kötülük fikrinde, köklü bir değişikliği gerekli gördü. İlahî kudret üzerindeki teodise problemini çözmekten uzak olan bu Eş'arî vurgu, daha büyük güçlükler ortaya çıkardı. Bu güçlükler genellikle akidenin durgunlaşması ve gittikçe katılaşmasının sebeblerinden birisi olarak görülen Kelâmî tartışmanın odak noktasını oluşturmuştur.[415] Eş'arî kelâmı, Leibniz'in, antikitenin *tembel sofizmi* ile karşılaştırarak ve onun Türklerin ellerinde bulundurdukları toprakları belâya maruz kalıp, târumâr olmasına neden olan bir inanç olduğunu ifade etmek suretiy-

413. Sabuni, *el-Bidaye*, s. 25-28.

414. Wolfson, *a.g.e.*, s. 105.

415. Ormsby, Eric Lee, *İslam Düşüncesinde İlahî Adalet Sorunu (Teodise)*, çev. Metin Özdemir, Kitabiyat, Ankara 2001, s. 28.

le eleştirdiği İslamî kader anlayışının (fatum Mahomatenanum) en somut örneği olarak görmüştür.[416]

Kadı Abducebbar, adl esasında Allah'ın asla çirkin olan şeyi yapmayacağı, hikmet ve doğru olandan başka şeyi ihtiyar etmeyeceğini bilmemiz gerekir, diyor. Bu nedenle de kul fiilinin iyi olanını kötü olanından ayırt edebilir, kulun fiilleri kendi tarafından ortaya koyulur ve Allah yaratmaz, Allah onlara asla takatlerinin üstünde bir şey yüklemez, kudretleri, yapacakları fiillerinden önce bulunur, Allah günahsıza azap etmez, bir başkasının günahını diğerine yüklemez, çocuk ebeveyni kafir bile olsa azap görmez, Allah kötü olanı irâde etmez, sevmez, razı olmaz, dilemez, tam tersine çirkin görür, kızar ve teklifin nedenlerini açıklığa kavuşturur.[417]

Her bir kişinin özel ezelî kaderinden (alın yazısından) bahsetmek Allah'ın adaletiyle bağdaşmaz. Mu'tezile genel kaderden bahseder. En azından 'Amr b. 'Ubeyd'in görüşü bu meyandadır:

> Bir gün 'Amr b. 'Ubeyd'in yanına Osman b. Hâş adında biri gelir, Amr'ın talebelerinden Haşim b. Evkas'ın, Ebû Leheb ve Velîd hakkındaki Leheb Sûresi ve Müddesir Sûresindeki **ilahî kötülemenin** Ümmü'l-Kitâb'da olmadığını söylediğini şikayet yoluyla nakleder ve buna ek olarak bu fikrin; "Biz Kur'an'ı, manasını anlayasınız diye Arapça olarak indirdik. Katımızda, Levh-i Mahfuz'da değişiklikten uzak olduğu halde Kur'an'ın diğer kitaplara nazaran şanı yüce ve kendisi hikmetler ile doludur" ayet-i kerimesine aykırı olduğunu söyler. 'Amr, biraz durakladıktan sonra adama: "Eğer senin dediğin gibi Ebû Leheb ve Velîd'in hareketlerine ait olan ilahî kötüleme Ümmü'l-kitab'da ezelde yazılı olsaydı zorunluluk söz konusu olacağından ne Ebû Leheb ne Velîd'e bir kötüleme olmaması gerekirdi" der.
>
> Yine 'Amr b. 'Ubeyd'den naklolunan aşağıdaki diğer bir olay bu fikri tamamlamaktadır: Bir kişi 'Amr b. Ubeyd'den "Belki o, Levh-i Mahfuz'da şerefli (mecîd) Kur'andır" ayet-i kerimesiyle Leheb suresindeki Ebû Leheb'in kötülenmesi ko-

---

416. Ormsby, Eric Lee, *İslam Düşüncesinde İlahî Adalet Sorunu (Teodise)*, çev. Metin Özdemir, Kitabiyat, Ankara 2001, s. 36. Bu bilgi için ayrıca bkz. Leibniz, Essais de Theodicée, s. 132.

417. Abdulcebbar, Kadı, *el-Muhtasar fi Usuliddin*, (*Resailu'l-Adl ve Tevhid* içerisinde Muhammed Ammara), Daru'l-Hilal, c. I, Kahire 1971, s. 202.

nusunun ne şekilde birleşebileceğini (cem') yani bu surenin Kur'an-ı Kerîm'de olması sebebiyle bundaki kötüleme konusunun da Levh-i Mahfuz'da olup olmadığını sordu. 'Amr b. 'Ubeyd bu kişiye cevap olarak: *Böyle değil! Belki Ebû Leheb'in ameli gibi amelde bulunanlar Ebû Leheb'in cezasına müstehak olur şeklinde Levh-i Mahfuz'da genel bir durumda bulunmaktaydı*" diye cevap vermiştir. Bu hadiselerden anlaşıldığı gibi bunlar Levh-i Mahfuz'da böyle Ebû Leheb ve Velid gibi beşerî kişilere ait özel kaderlerin olduğunu kabul etmeyerek hiç bir beşerî kişiye uygun olmayan küllî kuralların mevcut olduğunu söylüyorlar ve beşerde sınırsız bir irâdeyi kabul ile bizzât fiillerini kendilerinin düzenledikleri ne ve aksi taktirde insanı fiillerinden dolayı mesul kabul etmekle Cenab-ı Hakkın adaletsizlik etmiş olacağı görüşünü ileri sürüyorlardı.[418]

İşte Mu'tezile bu esasta insanın hürriyetini adl-i ilahî ile ilişkilendirmek suretiyle işlemektedir. Kul fiillerini kendisi yaratır ve bu konuda kul için en elverişli olanı (aslah) Allah'ın yaratması, adaletinin ve insana görev yüklemiş olmasının bir gereğidir. Dolayısıyla maslahatının bir gereği olarak kuluna fiilini yaratma gücünü vermesi adaleti icabıdır ve Allah'ın görevidir. Bu yüzden Müslümanlar Mu'tezile'yi *Kaderiler* olarak adlandırmışlardır.[419] Tanrı'nın bütün işleri akla uygun olmak zorundadır. Aksi halde Tanrı'nın adaleti yara alacaktır.

Oysa Allah'ın sıfatlarını birbirinden ayrı müstakil kabiliyetler gibi ele almanın veya onları önemsenen tek bir sıfata indirgemenin doğal bir sonucudur. Eş'arîlerde herşey kudret sıfatına göre ayarlandığı gibi Mu'tezile'de de herşey adalet sıfatına göre açıklanmaktadır. Oysa O'nun adaleti, lütuf ve merhametinden, lütfu da adaletinden ayrı düşünülemez.

* * *

Küçük Bir Deneme

Kötülük problemine klasik perspektiflerin dışında nasıl bir yaklaşım getirilebilir? Kötülük vardır, öyleyse Tanrı da kötüdür; Tanrı iyidir öyleyse kötülük

418. Yaltkaya, Şerafettin, *Mu'tezile'de Hüsün-Kubuh Meselesi*, sad. Ali Duman, Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi II (2002)

419. Bağdadî, Abdulkahir, *el-Fark beyne'l-Fırak*, s. 115.

diye bir şey yoktur. Kötülük varsa Tanrı ya kötüdür ya da çaresizdir, Tanrı merhametlidir, diyeceksek kötülüğü inkar etmeliyiz veya en azından iflah olmaz bir miyopluk optimizmine razı olmalıyız. Savaş dönemlerinde ve depremlerin yaşandığı sıcak anlarda, Tanrı kötüdür çığlıkları atılır, huzur yerinde iken ise sessiz kalınır. Bu konuya daha köklü ve daha evrensel bir yaklaşım getirmek durumundayız. İfade etmeliyimki İslamî hassasiyetleri dikkate alan sadra şifa böyle bir yaklaşımla karşılaşmadım. Ya yadsıyıcı ya da abartıcı yaklaşımlar. Hele de Lizbon depremiyle çılgına dönmüş *Voltaire duygusallığı*yla bu problem hiç çözülemez.

Kur'an'ın vurgusu en güçlü öğretilerinden birisi, insanın bu dünyada imtihan edilmekte olduğudur. Bizce hayata anlam veren ve varlığı hayrıyla şerriyle olması gerektiği yere oturtan bu olgudur. Bu göz ardı edilerek asla kötülük problemi ve adl-i ilahî meselesi halledilemez. Kur'an'ın bu imtihan olgusuna yapmış olduğu vurguyu görmek için onlarca ayet-i kerimeden birkaçını buraya alarak başlamak istiyoruz:

*O, hanginizin **daha güzel amel yapacağını sınamak için ölümü ve hayatı** yaratandır. O, mutlak güç sahibidir, çok bağışlayandır.*[420]

Hani, sizi azabın en kötüsüne uğratan, kadınlarınızı sağ bırakıp, oğullarınızı boğazlayan Firavun ailesinden kurtarmıştık. Bunda, size Rabbinizden (gelen) büyük bir imtihan vardı.[421]

*Andolsun, **mallarınız ve canlarınız konusunda imtihana** çekileceksiniz.*[422]

*Sizden her biriniz için bir şeriat ve bir yol koyduk. Eğer Allah dileseydi elbette sizi tek bir ümmet yapardı. Fakat verdiği şeylerde sizi **imtihan etmek** için ümmetlere ayırdı. Öyle ise iyiliklerde yarışın.*[423]

*Hani sizi Firavun ailesinden kurtarmıştık. Onlar size en kötü işkenceyi uyguluyorlardı. Oğullarınızı öldürüyor, kadınlarınızı sağ bırakıyorlardı. Bunda size Rabbiniz tarafından **büyük bir imtihan** vardı.*[424]

---

420. Mülk, 2.
421. Bakara, 49.
422. Âli İmrân, 186.
423. Mâlde, 48.
424. Âraf, 141.

(Mûsâ,) Şimdi içimizden bir takım beyinsizlerin işledikleri günah sebebiyle bizi helak mı edeceksin? Bu sırf senin bir **imtihanındır**. *Onunla dilediğin kimseyi saptırırsın, dilediğini de doğruya iletirsin.*[425]

Görmüyorlar mı ki, onlar her yıl bir veya iki kere belâya çarptırılıp **imtihan** *ediliyorlar. Sonra ne tövbe ederler, ne de ibret alırlar.*[426]

O, hanginizin amelinin daha güzel olacağı konusunda sizi imtihan için, henüz Arş'ı su üstünde iken gökleri ve yeri altı gün içinde (altı evrede) yaratandır. *Böyle iken "Ölümden sonra şüphesiz diriltileceksiniz" desen, inkarcılar "Mutlaka bu apaçık bir büyüdür" derler.*[427]

Her nefis ölümü tadacaktır. ***Sizi bir imtihan olarak hayır ile de şer ile de deniyoruz.*** *Ancak bize döndürüleceksiniz.*[428]

Bilmem! Belki bu (mühlet) sizin için bir **imtihan** *ve bir vakte kadar yararlanmadır.*[429]

Şüphesiz bu olayda ibretler vardır. **Biz gerçekten (kullarımızı) imtihan ederiz.**[430]

Kitaptan bilgisi olan biri, "Ben onu, gözünü kapayıp açmadan önce sana getiririm" dedi. Süleyman tahtı yanında yerleşmiş halde görünce şöyle dedi: "Bu, şükür mü, yoksa nankörlük mü edeceğim diye **beni denemek için,** *Rabbimin bana bir lütfudur. Kim şükrederse ancak kendisi için şükretmiş olur. Kim de nankörlük ederse (bilsin ki) Rabbim her bakımdan sınırsız zengindir, cömerttir."*[431]

(Ey insanlar!) **Sizi birbiriniz için imtihan aracı kıldık.** *(Bakalım) sabredecek misiniz? Rabbin hakkıyla görendir.*[432]

İnsanlar, "İnandık" demekle **imtihan** *edilmeden bırakılacaklarını mı zannederler. Andolsun, biz onlardan öncekileri de* **imtihan** *etmiştik. Allah doğru söyleyenleri de mutlaka bilir, yalancıları da mutlaka bilir.*[433]

---

425. Âraf, 155.
426. Tevbe, 126.
427. Hüd, 7.
428. Enbiya, 35.
429. Enbiya, 111.
430. Mü'minûn, 30.
431. Neml, 40.
432. Furkan, 20.
433. Ankebut, 2,3.

İnsana bir zarar dokunduğunda bize yalvarır. Sonra ona tarafımızdan bir nimet verdiğimizde, "Bu, bana ancak bilgim sayesinde verilmiştir" der. Hayır, o bir imtihandır. Fakat onların çoğu bilmezler.[434]

Mallarınız ve çocuklarınız ancak birer **imtihandır**; *Allah katında ise büyük bir mükafat vardır.*[435]

Şüphesiz biz insanı, karışım halindeki az bir sudan (meniden) yarattık ve onu ***imtihan edeceğiz. Bu sebeple onu işitir ve görür kıldık.***[436]

Bu ve benzeri ayetler açıkça insanın imtihan edilmek için yaratıldığını, bilfiil imtihan edildiğini, daha varoluşunun mebdeinde kendisinin ona uygun tasarlandığını ve bütünüyle kâinatın imtihana elverişli olarak var kılındığını göstermektedir.

İmtihan espirisiyle varoluşu anlamlandırmadan ne kötülük problemi ne de Allah'ın adaleti ile rahmeti arasındaki denge ve uyumu takdir edebiliriz. Biz bu apaçık ayetlerden özellikle kararttığımız bazı kısımlara dikkat çekmek istiyoruz. Bir defa kainatın daha ilk yaratılışında, yaratılacak insanın imtihan edilmesi hedeflenerek dizayn edildiği, yaratılışın hikmetinin ona sorumluluk yüklenmesi ve yakın çevresinden başlayarak bütün evrenin bu hedefe uygun yaratıldığı açıkça ifade edilmektedir. Peygamber Efendimiz (as.) bunu şöyle tefsir etmişlerdir: *Hanginiz akılca en güzel, Allah'ın haram kıldığı şeylerden sakınmada en müttaki, O'nun taatine koşmakta en hızlı olacak bunu denemek için*[437] *buyuruyorlar.*[438] *Eski anlayışla büyük alem denilen alem değil sadece aynı zamanda küçük alem olan insana verilen işitme* ve *görme* gibi bütün kabiliyetlerin de yine bu hedefe matuf olduğu ifade edilmektedir. İmtihanın olabilmesi için *ölümün* ve *hayatın*, *hayrın* ve *şerrin* olması gerektiği *kötülüğün* ve *şeytanın* aslında bu hedefe hizmet eden birer araç olması nedeniyle, Allah'a rağmen varolan müstakil ve muhalif varlıklar olmadığı, her şeyin aslında O'nun yaratığı ve kulu olduğunu anlıyoruz. Kainat bu hedefe yönelik olarak dizayn edilmiş en mükemmel alemdir. Böyle bir dünya görüşünde Epikür ve D. Hume'ların dilemmasının yeri olabilir mi?

---

434. Zümer, 49.
435. Teğâbun, 15.
436. İnsan, 2.
437. Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, IV, 404.
438. Elmalılı M.H.Y., *Hak Dini Kur'an Dili*, c. 4, s. 522.

Tanrı, ya kötülükleri kaldırmak istemekte, fakat kaldıramamakta veya kaldırabilmekte fakat kaldırmak istememekte ya da ne bunu istemekte ne de buna gücü yetmekte veyahut da bunu hem istemekte hem de gücü yetmektedir. Eğer bunu istiyorsa ve gücü yetmiyorsa O acizdir, bu Tanrı fikriyle uyuşmaz. Eğer gücü yetiyor da istemiyorsa O kıskançtır, bu da aynı şekilde Tanrı düşüncesine yabancıdır. Ne istiyor ne de gücü yetiyorsa O hem kıskanç hem de acizdir, öyleyse Tanrı yoktur. Eğer hem istiyor hem de gücü yetiyorsa ki Tanrı'ya yakışan sadece budur, o halde niçin kötülükler vardır ve O niçin kötülüğe engel olmamaktadır?[439] Bunu ***ukala dilemma*** olarak ortaya koymak ve insanı boğanın iki boynuzu arasına sıkıştırmak, konuyu başka üçüncü bir alternatif yokmuş gibi ortaya koymak, ancak ve ancak hayatı ve varlığı bir bütün olarak görememekten kaynaklanır.

Zâten insan, iyi düşünülecek olursa kötülüğün olmadığı bir dünyadan gelmekte ve imtihanı kazanırsa şayet kötülüğün ve şeytanın olmadığı bir dünyaya gidecektir. Talebenin bildiği soruları soran ve cevapları kendi yazan bir öğretmen ve imtihan olur mu? Talebenin başka türlü yazması mümkün olmayan bir durumda sınavdan bahsedilebilir mi? Bir felsefe imtihana ve cennete inanmıyorsa kötülük problemini ve teodise sorunu nu çözebilir mi?

Sonra Kur'an'a göre şüphesiz ki insan sadece verilen imkanlardan sorumlu olacaktır:

Onlar gelip geçmiş bir ümmettir. Onların kazandıkları kendilerinin, sizin kazandıklarınız sizindir. Siz onların yaptıklarından sorumlu tutulacak değilsiniz.[440]

Allah sizi, kasıtsız yeminlerinizden dolayı sorumlu tutmaz, fakat sizi kalplerinizin kazandığı (bile bile yaptığınız) yeminlerden sorumlu tutar. Allah çok bağışlayandır, halîmdir.[441]

Allah bir kimseyi ancak gücünün yettiği şeyle yükümlü kılar. Onun kazandığı iyilik kendi yararına, kötülük de kendi zararınadır. (Şöyle diyerek dua ediniz): "Ey Rabbimiz! Unutur, ya da yanılırsak bizi sorumlu tutma! Ey Rabbimiz! Bize, bizden öncekilere yüklediğin gibi ağır yük yükleme. Ey Rabbimiz! Bize gücümüzün yetmediği

439. Ormsby, E.L., *İslam Düşüncesinde İlahi Adalet Sorunu*, s. 72.
440. Bakara, 134.
441. Bakara, 225.

şeyleri yükleme! Bizi affet, bizi bağışla, bize acı! Sen bizim Mevlâmızsın. Kâfirler topluluğuna karşı bize yardım et."[442]

Biz herkesi ancak gücünün yettiği kadarıyla sorumlu tutarız.[443]

*De ki: "Bizim işlediğimiz suçlardan siz sorumlu tutulmazsınız. Sizin işledikleriniz*den de biz sorumlu tutulmayız."* [444]

Eli geniş olan, elinin genişliğine göre nafaka versin. Rızkı dar olan da, Allah'ın ona verdiğinden (o ölçüde) harcasın. ***Allah bir kimseyi ancak kendine verdiği ile yükümlü kılar.*** *Allah bir güçlükten sonra bir kolaylık yaratacaktır.*[445]

Allah insanın *aleyhine* olan durumlarda adaletle, *lehine* olacak hususlarda ise rahmetle muamele eder:

Kötü işler yapmış olanlara gelince, bir kötülüğün cezası misliyledir ve onları ***bir zillet*** *kaplayacaktır.*[446]

Ne mallarınız ne de çocuklarınız, sizi bizim katımıza daha çok yaklaştıran şeylerdir! Ancak iman edip salih amel işleyenler başka. İşte onlar için ***işlediklerine karşılık kat kat mükafat*** *vardır. Onlar* ***cennet köşklerinde güven içindedirler.***[447]

Bir kötülüğün karşılığı, onun gibi bir kötülüktür *(ona denk bir cezadır). Ama kim affeder ve arayı düzeltirse onun mükafatı Allah'a aittir. Şüphesiz O, zâlimleri sevmez.*[448]

Hiçbir günahkâr, başkasının günah yükünü yüklenmez. İnsan için ancak çalıştığı vardır. Şüphesiz onun çalışması ileride görülecektir. Sonra çalışmasının karşılığı kendisine ***tastamam*** *verilecektir.*[449]

Biz kanıtlamamızı şu basamaklarla kurmayı denemekteyiz:

---

442. Bakara, 286.
443. En'am, 152.
444. Sebe, 25.
445. Talak, 7.
446. Yunus, 27.
447. Sebe, 37.
448. Şûrâ, 40.
449. Necm, 37-41.

1. İnsanın maddî varlığı da dahil benliğinin dışında yaratılan her şey *ben*in imtihanı için *en elverişli* olarak yaratılmıştır.
2. İmtihanın zorunlu şartı hürriyet, hürriyetin olmazsa olmazı ise iyi ve kötü farklı seçeneklerin bulunmasıdır.
3. Eğer böyle olmasa idi –izafi de olsa reel de olsa- kötülük, mutlak iyi olan kâdir, rahîm ve âdil olan Allah'a rağmen olmaması lazım gelirdi.
4. Subjektif/psikolojik tecrübelerin şehadeti ile kişinin önünde iyi ve kötü seçenekler olduğuna göre insan imtihan edilmektedir.
5. Demek ki kötülüğün varlığı imtihan esprisine binaendir.
6. Eğer iyilik ve kötülük seçenekleri olmasa imtihan anlamsız hatta imkansızlaşır; imtihan olmadan da âdem anlamsızlaşır ve inkar edilmiş olurdu. Zira imtihan edilebilen varlık diğerlerinden daha mükemmeldir ve bu varlığın özgür irâdesini kullanarak iyi olan seçeneklerle bir dünya inşa edip imtihanı kazanması ise kemal ve keremini artıracaktır.
7. Eğer imtihan olgusu ve ona elverişlilikte en mükemmel bir varlık ve ortam (insan-hayat ve ölüm) olmasaydı, Allah elverdiği oranda kemalde, sirette ve sünnette bir kademe daha kendisine benzeyen birini yaratmamış olurdu ki bu hiç düşünülebilir değildir. Kötülüğün varlığıyla en mükemmeli yaratmak meleklerin bile anlayamadığı bir hususdur.

İmtihan esprisinin bir postüla olarak alınması acaba çok uzak ve irrasyonel bir durum mudur? Tanrı'nın varlığı teslim edildikten sonra Tanrı'nın yarattığını bu espriyle yaratmış olması hiç de uzak ihtimal sayılmaz. Tanrının varlığını inkar edenle zâten bu mesele bu bağlamda tartışılmaz.

Vaad ve Vaîd: Mükâfatlandırma ve cezalandırma sözleri (ahbar) anlamına gelen vaad ve vaîd esasında Mu'tezile, kulun fiillerine göre eskatolojik durumlarını ele alır. Kısaca kulun büyük günaha tövbe etmemesi durumunda hiçbir şekilde, ne şefaatle, ne de lütf-u ilahî ile affedilemeyeceğini, ebedî cehennemlik olacağını söylerler. Zira bu adl-i ilahiye ters olacaktır. Zâten şefaatı inkar bu esasın en önemli sonucu ve semeresidir ve bu konunun en bariz bir şekilde ortaya çıktığı bir konudur. Mu'tezile fırkası aslında *ref-i derecât* yani dereceleri yükseltme şefatına değil *afv-ı seyyiât* günahları bağışlama şefatına kar-

şı çıkmışlardır. Günahlar tevbesiz affedilmeyeceği gibi günahkârlarda şefaatla bağışlanamazlar, demişlerdir. Bu nedenle Mu'tezile söz konusu olduğu durumda onların Ehl-i Sünnete muhalefetlerinin *'âsîlere şefâat* hususunda olduğu belirtilmektedir.[450]

İşlenen büyük bir günah (*kebîre*) daha evvel işlenen hasenâtı siler (*habt-ı amel*), nasûh bir tevbe de daha önce işlenen bütün günahları siler (*keffâretu's-seyyiât*) derler. Gerek Vâsıl b. Atâ gerekse Amr b. Ubeyd büyük günah işleyenin ebedî cehennemlik olduğunu söylemekle birlikte kâfir olduğunu dolayısıyla kendisi ile savaşılması gerektiğini söylememelerinden ötürü haricî bir zihniyete sahip olduklarını fakat tam bir haricî de olamadıklarını ifade etmek için kendilerine *mehânîsu'l-havâric* yani *dişimsi/cinsiyetsiz haricîler* denilmiştir.[451] Büyük günah işlese dahi, şayet tövbe ederek huzur-u ilahîye varmışsa direkt cennete gireceğini düşünürler.

Oysa genelde Ehl-i Sünnet özelde de Mürcie Allah'ın vaadinin ve mükafaatının değişmeyeceğini, fakat vaîdinin ve ceza verme tehdidinin değişebileceğini, vaadde istisnanın olmadığını fakat vaîdde gizli bir istisnanın bulunduğunu, düşünmüşlerdir. Çünkü sevap ve mükafatlandırma bir fazilet ve üstünlüktür. Allah onu îfa eder. Vaadden dönme bir noksanlık ve yalan olacağından onu yerine getirir. Cezalandırma ise adalettir. Allah'ın istediği şekilde tasarruf hakkı vardır. Bu nedenle vaîdden dönme bir noksanlık sayılmaz, çünkü vaîdden dönme ve affetme erdemli bir davranıştır.[452] Vaadden dönme ve ödülden vazgeçme, doğruyu yalana ve adaleti zulme çevirir, oysa vaîdden dönme ve cezadan vazgeçme -rahmeti her şeyi kapladığı için- adaleti rahmete çevirir.

Bu hususta Sâbûnî diyor ki, bazı alimlerimiz, Allah Teâlâ'nın azap haberinin bütün isyankarları içine aldığını kabul etmişlerdir ve fakat önce haber verilen azaptan vazgeçmek bir lütuftur, böylece Allah hakkında caizdir, demişlerdir. Muhakkik alimlerimiz ise Allah'ın ne mükafat vaadinden ne de ceza vaîdinden hulfetmesini caiz görmemişlerdir. Çünkü bu verilen hükmün ve sözün değişmesi demek olacaktır. Halbuki Cenâb-ı Hakk, *benim katımda söz değiştirilmez*, bu-

450. Harpûtî, *Tenkîhu'l-Kelâm*, s. 282.
451. Bağdâdî, Abdulkahir, *el-Fark beyne'l-Fırak*, s. 119
452. Kutlu, *Mürcie*, s. 142.

yurmaktadır. Şu kadar var ki muhakkik alimlerimiz, diyor Sâbûnî, affın mümkün olduğuna hükmetmişlerdir. O halde affolunan azabın ilâhî tehdidin şumülüne dahil kılınmadığı anlaşılmaktadır. Bunun manası, Allah'ın affı, falan günahkarın genel anlamdaki tehdidinden tahsis edilip ayrı tutulduğu anlamına gelir. Tahsis ise istisna yerine geçer. Asîlerden bazılarının tehdidin şumülünden istisna edilmesi nasıl bir dönme (hulf) sayılmazsa tahsis ve tefrik edilmesi de sayılmaz.[453]

Eş'arîler de Allah'ın vaadinden hulf etmeyeceğini ama vaîd ve tehdidini gerçekleştirmekten vazgeçebileceğini, ifade etmişler ve hata bunun kerem ve cömertlik olduğunu ifade etmişlerdir. Oysa Mu'tezile Allah'ın vaadinden dönmesi ile vaîdinden dönmesi arasında fark görmez ve vaîdden dönmeyi bir kerem değil kizb/yalan olarak alır.[454]

İmanı amelden ayırmayan ve ameldeki ihmali küfür sayan Haricîler, cehenneme girecek kimselerin orada ebedî kalacağını iddia ettikleri gibi Mu'tezile de büyük günah işleyen müminlerden tevbe etmeden ölenlerin –vaîd anlayışları gereği- cehennemde ebedî kalacağını ileri sürmektedir.[455] Onlara göre bir mümin dünya hayatından taât ve tövbe üzere ayrılırsa sevâbı haketmiş olur. Büyük günah işlemiş ve tövbe etmemiş olarak ölürse sonsuza dek cehennemde kalır. Fakat çekeceği azap küfür ehlinin azabından daha hafif olur.[456] Oysa Ehl-i Sünnet'e göre cehenneme giren müminlerden bazıları oradan çıkıp cennete gireceklerdir. Bunu Kur'an'dan açık bir nassın ibaresiyle delillendirmek zor gözükmektedir. Fakat Ehl-i Sünnet yaklaşımı, şirk ve küfür dışındaki bütün günahların bağışlanabileceğini haber veren ayetlerin yanı sıra cehenneme giren müminlerin cehennemden çıkacağını haber veren hadislere bağlı olarak şekillenmiştir.[457]

---

453. Sâbûnî, el-Bidâye, s. 82.

454. Türcan, Galip, *Kur'an'da Ahiret İnancı*, Aziz Andaç yay., Ankara 2006, s. 268.

455. Türcan, *Kur'an'da Ahiret İnancı*, s. 384.

456. Şehristanî, *el-Milel*, (Muharrem Tan çev.) s. 47,48.

457. Türcan, *a.g.e.*, s. 384,385. Allah (cc.) Kur'an'ı Kerimde şöyle buyuruyor: "Şüphesiz Allah kendisine ortak koşulmasını bağışlamaz. Bunun dışındaki günahları, dilediği kimseler için bağışlar. Allah'a ortak koşan, kuşkusuz, derin bir sapıklığa düşmüştür." (Nisa Sûresi, 116) Ebû Saîd'den rivatet edşilen bir hadîs-i şerifte şöyle buyuruluyor: "Cennetlikler cennete cehennemlikler cehenneme girerler. Sonra Cenab-ı Hakk meleklere hitaben şöyle buyurur: Her kimin kalbinde bir hardal tanesi ağırlığınca imanı varsa, onu cehennemden çıkarın.

el-Menzile beyne'l-Menzileteyn: Bu esas kulun iman-amel ilişkisi açısından dünyadaki durumunu ele alır. Büyük günah işleyen imandan çıkar, çünkü iman amelden bir parçadır. Fakat küfre de girmez, zira hala kendisinde küfre engel, şahadet kelimesi gibi bir takım şeyler bulunmaktadır ve yaşadığı sürece de tövbe etme imkânına sahiptir. Öyleyse böyle bir kul, imanla küfrün arasında bir başka yerde kabul edilmelidir, derler. Bu hususdaki ayet ve hadislerden delilleri ise şöyledir: Bir ayet-i kerimede Cenab-ı Hakk şöyle buyurmaktadır. *Hiç mü'min fasık gibi olur mu? Bunlar (elbette) eşit olmazlar.*[458] Peygamberimizden de bu nevi hadislerden delil getirirler. *Kendisine emanet edilemeyen kimsenin imânı yoktur; Zina eden kimse, mümin olduğu halde zina etmez;* gibi bir takım meşhur hadis-i şerifler bunlardandır. Kafir olmadıklarına delilleri ise Müslümanların kendi zamanlarına kadarki uygulamalarını göstermektedirler. Bu gibiler, öldürülmüyordu, Müslüman mezarlığına gömülüyordu ve bu gibiler dinî hükümleri yalanlayıcı da değildirler.[459] Hatta Vâsıl ve Amr'ın, büyük günah işleyen bir kimse için *müşrik* ve *kafir* değil *muvahhit* olduklarını, şayet bu hal üzre ölürlerse ebedî cehennemlik olacaklarını ifade etmekle Hâricîler'e katılmışlardır.[460]

İşte bu yüzden Vâsıl b. Atâ, büyük günah işleyeni münafık sayan (ki bu görüşünden döndüğü söylenir) Hasan Basrî'nin dersinden i'tizal edip, ayrılıp yeni bir mezhep kurmuştur.

Oysa Ehl-i Sünnet'in bu hususdaki delilleri daha ikna edicidir. Onlar şu vb. ayetlerle delil getirirler. *Şüphesiz Allah kendisine ortak koşulmasını bağışlamaz. Bunun dışındaki günahları, dilediği kimseler için bağışlar. Allah'a ortak koşan, kuşkusuz, derin bir sapıklığa düşmüştür.*[461]

Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında size kısas farz kılındı.[462]

Bunun üzerine onlar simsiyah oldukları halde oradan çıkarılırlar..." (*Zübdetu'l-Buhârî*, Kitabu'l-İman, 14. hadis, çev. Ömer Ziyaeddin Dağıstânî.)

458. Secde, 18.
459. Aydın, A. A., *a.g.e.*, s. 187.
460. Hâricîlerin hunsaları anlayışı için bkz. Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 264.
461. Nisa, 116.
462. Bakara, 178.

Ey iman edenler! Allah'a içtenlikle tövbe edin. Belki Rabbiniz sizin kötülüklerinizi örter ve peygamberi ve onunla birlikte iman edenleri utandırmayacağı günde Allah sizi, içlerinden ırmaklar akan cennetlere sokar.[463]

Eğer inananlardan iki grup birbirleriyle savaşırlarsa aralarını düzeltin. Eğer biri ötekine karşı haddi aşarsa, Allah'ın buyruğuna dönünceye kadar haddi aşan tarafa karşı savaşın. Eğer (Allah'ın emrine) dönerse, artık aralarını adaletle düzeltin ve (onlara) adaletli davranın. Çünkü Allah, âdaletli davrananları sever.[464]

Bu ayetlerde Allah, (cc.) büyük günah işleyen insanlardan bahsederken onlara, *mü'minler* olarak hitap etmiştir. Bu da onların küfre girmediklerini gösterdiği gibi imandan da çıkmadıklarını göstermektedir.

Emr bi'l maruf ve nehy-i ani'l müker: İyiliği emretmek kötülükten yasaklamak demektir. Bu ilke tamamen ahlakî, âilevî, amelî ve siyasî bir ilkedir. İyiliği emir hususu ya sadece toplumun kendi özgür irâdesiyle emir makamına yükseltikleri kişilere ve sadece toplumun inançlarına ve irâdesine uygun olarak emrettikleri sürece, geçerli kabul edilmelidir; ya da emir kelimesi dar anlamda buyurmak değil, geniş anlamda *söylemek* anlamına alınacaktır. Zira, *bir şeyin olmasını istediği zaman O'nun emri sadece ona ol deyivermesidir*, şeklinde gelen ayetler, bir başka yerde de, *bizim bir şeye sözümüz*,[465] şeklinde bulunmak suretiyle *emir* kelimesi *kavil*le açıklanmıştır. Yani buradaki *emir* lafzını *kavl* anlamına alarak bu ilkenin kavga sebebi olması engellenebilir ya da emir sadece ortak irâdeyi uygulamak üzere emir makamına seçilenlere has kılınarak bir yol bulunabilir.

İyiliği emretmeyi kişisel icra meselesi ve fertlerin uygulaması gereken bir görev olarak algılanması durumunda sadece kargaşa ve terör değil, iyi insanların hayatları da tehlikeye atılmış olacaktır. Horasan'ın meşhur hadisçisi Abdullah b. Mübarek, İbrahim b. Sâiğ'in idam haberi kendisine ulaştığında Ebû Hanife'nin yanında olduğunu, bu olaya derinden üzülüp ağladığını ve böyle bir akibeti daha önceden endişeyle beklediğini ifade ettiklerini anlatıyor. Zira İbrahim'in *iyi olanın emredilmesi kötü olanın sakındırılması* hususunda ferdi de olsa bir cihat ve-

463. Tahrim, 8.
464. Hucurat, 9.
465. Nahl, 40.

receğini, Ebû Müslim'e karşı ölünceye kadar iyiliği emretme farzını yaşatacağına dair kendisine (Ebû Hanife'ye) söz verdiğini/söylediğini hatırlatıyor ve emr-i bi'l ma'ruf hususunda görüşünü şu şekilde ifade ediyor: Bunun İslâm'ın inananlara farz kıldığı en büyük görevlerden biri olduğunda hiçbir şüphe yoktur. Yalnız kişi tek başına bu görevi yerine getirmeye kalkarsa hayatını tehlikeye atacağı bir vazife olur. Bu görev erdemli destekçilerden oluşan bir gruba[466] ve onları idare edecek güvenilir bir lidere[467] ihtiyaç duyar.[468]

Hasan el-Basrî de zalim halîfeler ve vâliler karşısında benzeri bir tavrı benimsemiştir. Kendisinden, İbn el-Eş'as'ın Haccac'a ayaklanmasında Haccac'ın zülmünden bahsedilerek silaha sarılmak hususunda destek istediklerinde, hiçbir durumda silaha sarılmamak ve savaşmamak gerektiğini ifade etmişlerdir.[469] Hatta onun, çirkin görülüp beğenilmeyen (*münker*) bir şeyin düzeltilmesi hususunda bir Haricî'nin ve asıl *haricî tavrın* günah işleyeceğini ifade etmişlerdir.[470] Zira ümmeti bölme (*mufârık li'l-Cemâa*) ve iç savaş (*fitne*) riski, hepsinden daha tehlikeli addedilmiştir.

Mu'tezile bu ilkeyi vacip kabul etmiş ve bunun elle, dille ve güçle yapılması hususunda ittifak etmişlerdir. Güzel olanı yaptırma, kötü olanı engelleme, siyasî sorumluluk kavramının vahiy dilindeki ifadesidir. Fakat üzülerek belirtmeliyiz ki, *ma'ruf* kendilerinin iyi addettikleri, *münker* ise kendilerinin kötülük saydıkları olmuş, *Haricîlerin hunsâları* lakabını almışlardır.[471] Bir zihniyet, emri zorla yaptırma, nehyi ise zorla engelleme anlamında yetki ve gücü ele geçirirse, ortaya çıkacak olanı tahmin etmek hiç de zor olmasa gerek: Katı bir hoşgörüsüzlük. Ebû Bekir el-Esamm hariç bütün Mu'tezile, bu ahlak ilkesini sözle, elle ve kılıçla, hangisi aracılığıyla netice almaya gücü yetiyorsa, adalet adına onu yerine ge-

---

466. Bu gruptan maksat Kur'an'ın içinizden bir *ümmet* çıkarın ifadesine atıf söz konusudur.
467. Buradaki liderle de yine Kur'an'ın ifade ettiği ümmet kelimesinin kökü olan *imam* kelimesine bağlantı söz konusudur.
468. Madelung, Wilfred, "Horasan ve Maveraunnehirde İlk Mürcie ve Hanefiliğin Yayılışı," çev. Sönmez Kutlu, *İmam Maturidi ve Maturidilik* içerisinde (İbn Ebi'l-Vefâ, *El-Cevâhiru'l-Mudîe*, Haydarabad 1322, c. I. S. 49,50 dan özetle) s. 83.
469. Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. E.R. Fığlalı, II. Baskı, s. 95.
470. Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 96.
471. Neşşar, *a.g.e.*, s. 440.

tirmesi vaciptir,[472] demişlerdir. Fakat bütün bunlara rağmen Mu'tezile âlimleri bu ilkenin uygulamasında bir takım şartlar getirmişlerdir. Kadı Abdulcebbar *Şerh-u Usûli'l-Hamse* adlı eserinde bu şartları şöyle sıralamaktadır:

1. Emredilenin iyi yasaklananın da kötü olduğu *bilinmeli*dir.
2. Kötü *bilfiil* mevcut olmalıdır.
3. Nehyetmenin, nehyedilenden daha büyük bir zarar açmayacağından emin olunmalıdır.
4. Bu konudaki ikazın etkili olacağı bilinmeli veya en azından güçlü bir şekilde tahmin edilmelidir.
5. Sakındırmanın malında veya canında bir zarara sebep olmayacağı bilinmeli ve tahmin edilmelidir.[473] Yine de uygulamada aşırı gidilmiştir. İşte Mu'tezile'nin sonunu da bu despotik anlayış getirmiştir. Aklî istidlalde aşırılık, hadis âlimlerini Haşevîlikle[474] suçlama ve onlara karşı şiddetli tavır alma ve siyasetlerini özgür düşünceyi cezalandırmaya hasretmeleri, onların siyaseten sukutunu doğurmuş, bir fırka olarak varlıklarının sonunu getirmiştir.

Oysa sadece *emretme konumunda olanlar (aile) veya çıkarılanlar (devlet)*, yani bu yetki kendisine verilerek emir makamına çıkarılanlar (içimizden çıkarılan *ümmet*)[475] bu yetkiye istinaden sadece ve sadece "*maruf*"u yani evrensel anlamda iyi addedilen ve toplumun kahir ekseriyetine göre yasalaştırılmış şeyleri emrederler ve gereğini de yapabilirler. *Âmir* konumunda olan kendi maiyetindeki *memur*lara *maruf* olanı emreder.

Bunun Kur'an'da tipik bir başka örneğinin ise "Ehline salat (namaz)ı emret, sen de ona sabırla devam et"[476] ayetinde ve İsmail (as.)'ın kitabının hatırla-

---

472. Eş'ârî, *Makalâtu'l-İslamiyyin ve ihtilafu'l-Musallin*, Tashih Helmut Ritter, Heyetu'l-Amme li Kusûri's-Segafe, Kahire 1980, s. 278.
473. Kadı Abdulcebbar, *Şerhu Usuli'l-Hamse*, s. 142-144. Ayrıca bkz. Mutezilede Din Usulü çev. Murat Memiş, İz yay. s. 147.
474. Haşevî, naslara nüfuz edemeyen ve sadece lâfzî manalardan öte geçemeyen demektir.
475. Ali İmran, 104.
476. Tâhâ, 132.

tıldığı yerde, "o ehline namazı ve zekatı emrederdi" ayetinde görebiliyoruz. Kişi emir konumunda olabilir veya o konuma yükseltilebilir. Her emrin bir sahibi ve her âmirin üstünde bir âmir vardır. Âmir ancak marufu emretmesi gerektiği gibi kendisi de o marufla yükümlüdür. Herşey emredilemeyeceği gibi kendini o emirden müstağni görme de yoktur. Zikredilen ilk ayetin birinci kısmında kişiye emretme yetkisi veriliyor. İkinci kısmında ise âmir memur konumunda bulunuyor. Bunun bir diğer anlamı ise mutlak emretme yetkisi sadece Allah'a aittir. Her âmir aynı zamanda memurdur ve insan için *mutlak âmiriyyet* yoktur.

Âmir konumunda olmayan diğer insanlara düşen ise iyiliği (*hayr*) yaşamak, kötülükten (*şerr*) uzak durmak ve bunu insanlara en uygun dille anlatmak ve onlardan, akranlarıysa *rica* etmek, üst makamda bulunanlarsa *arz* etmektir. Değilse kargaşa ve terörün panzehiri olan bu ilke tam tersine terör ve iç kargaşa kaynağı halini alacaktır.

Burada önemle üzerinde durulması gereken bir husus ise "devletin âmiriyyeti" ile "âilenin âmiriyyeti"nin dikkatle ayrılmasının gerekliliğidir. Zira hiçbir ayrıma gitmeksizin her marufun devlet eliyle ve diktesiyle yaptırma durumu da emr-i bil ma'ruf ilkesine aykırıdır. Örneğin namaz evrensel bir hayırdır. Bunun anlamı namaz sadece hayır değil maruf bir hayırdır. Zira bütün milletlerde, geleneklerde ve bütün coğrafyalarda namaz vardır. Bunun bu yönüyle maruf olması devlet eliyle yaptırılmasını gerektirebilir mi? İşte sıkıntı, her marufun devlet anlamında yetkilendirilen ümmet tarafından uygulanacağını iddia etmektedir. Devlet zorla namaz kıldıramaz, devlet namaz kılmayanlara yaptırım uygulayamaz. Böyle bir uygulama Kuran'a ve onun ortaya koyduğu emr-i bil ma'ruf ilkesine aykırı olacaktır. Zira her namaz geçtiği yerde devlet reisinin emretmesinden değil, aile reisinin emretmesinden bahsedilmektedir. Bu demektir ki namaz devlet tarafından gerektiğinde emredilerek yaptırılacak bir farz değil, aile tarafından hayata geçirilmesi gereken bir farzdır. Namaz kılmayan çocuk ve gençlere adalet kılıcıyla devlet değil şefkat eliyle aile karışacaktır.

Burada sorulması gereken soru, "namazı diğer farzlardan farklı kılan ayırıcı özellik nedir?" sorusudur. Örneğin bir ülke savunmasına katılmak gerektiğinde savaşa gitmek (*cihat*) farzdır ve bundan imtina etmek en büyük haramdır. Namaz da aynıdır. Fakat şu kadar var ki savaştaki yaptırımı devlet uygularken, na-

mazdaki yaptırımı sadece aile reisi uygulayabilir. Aile reisi namazdan uzak durabileceği gibi devlet reisi de savaştan kaçabilir. Her iki durumda da işleri Allah'a kalmıştır. Çocuklar ve gençlerin namaz kılmaması durumunda aile büyükleri hem fiilî örnek olur hem de onların kılmasını sağlamak için âmir olurlar. Fakat kendileri aile reisi olan yetişkinlerin namaz kılmaması durumunda devlet yaptırım uygulayabilir mi?

İslâm tarihinde farklı mezheplerin ve ailimlerin farklı içtihatları olmakla birlikte namaz gibi sırf Allah hakkı olan farzlarda, aile dışında, o da "bir yere ve bir yaşa kadar" yaptırım uygulanması anlamlı ve olası değildir. Sonra bu ibadet istek ve iştiyakla yapılmadığı takdirde ruhunu kaybedecektir. Buradaki en ufak baskılı edâ, o ibadetin kökten kabulüne engel bir durumdur. Böyle olunca belirli yaşlara kadar şefkat timsali olan aile reisinin âmiriyyet durumu tolere edilmektedir. Bunun dışında Allah'tan başkasının âmiriyyetini kaldırmayan bir ibadettir. Fakat cihat ibadeti böyle değildir. Zira cihat ibadetinin bir yönü Allah hakkı olmakla birlikte diğer bir açıdan o toplumsal sorumluluktur. İsteyerek değil baskıyla savaşa giden Allah'a hakkını teslim etmemiş olmakla beraber topluma karşı vazifesini yapmış olacaktır. Bu durumda bu ibadette bir yönüyle Allah'tan başkasının âmiriyyet durumu söz konusu olabilirken diğer yönüyle bu mümkün değildir. Yani devlet savaşabilecek olan herkesi savaşa mecbur edebilir ve bunu bir yaptırımla icra edebilir. Gerektiğinde bunu yerine getirmek zaten onun görevidir.

Aslında zekat ibadeti de böyledir. O bir yönüyle Allah hakkıdır, Allah'dan başka sadece ailenin âmiriyyetini kaldırabilir bir ibadettir. Diğer bir yönüyle ise aynen cihat ibadeti gibi, toplumsal yaptırımı da gerektirir. Yani Allah'ın rızasını gözetmeksizin verilen zekat, topluma hakkını vermektir fakat Allah'a hakkını vermemektir. Devlet adına görevli olan ümmetin yaptırımıyla zorla da olsa zekatı alınır ve hak sahiplerine dağıtılır. Fakat bu durumda Allah'ın hakkı verilmemiş olur.

Bu nedenle zekat ibadeti hakkında, İsmail (as.) ile ilgili olarak "o ailesine namazı ve zekatı emrederdi" denilmekte, burada zekat namazla aynı kategoride zikredilmektedir. Tâhâ suresinde ise sadece namaz zikredilmektedir. Bunun sebebi zekatın bir yönüyle namaz gibi Allah hakkı olmasındandır.

* * *

Bir çok farklı Mu'tezilî grubun ortaya çıkmış olmasına ve farklı görüşler ortaya atmış olmalarına rağmen bütün Mu'tezililer, yukarda geçmiş olduğu şekliyle Allah'ın sıfatlarını inkar etmişler ve Allah'ın birliğine zıt düşen her görüşe karşı çıkmışlardır. Allah'ı zulümden tenzîh etmek için, insan fiillerinin yaratılmasında tam bir hürriyet sahibi olduğunu kabul etmişlerdir. İlkelerinden biri de kurtuluş vesilelerini ve doğru yolları bilmenin yalnızca akıl gücüne bağlı olduğunu, ister vahiyden önce isterse vahiyden sonra olsun bu meselenin aklın ışığında çözülebileceğini kabul etmeleridir. Yani bu meseleleri çözmek için kişinin her zaman ve her yerde akla müracaat etmesi gerekmektedir. Mu'tezile'nin kolları bu ortak ilkelere kendilerine has bazı görüşler ilave etmişlerdir.[477]

Bütün bunlara rağmen Mu'tezile İslâm'da ortaya çıkan ilk kelâm ekolüdür, dinî ve felsefî tefekkürün gelişmesinde büyük rolü olmuş ve aklî düşünceye önemli mevki kazandırmıştır.[478] Özellikle Me'mun döneminde sık sık tertip edilen münazaralarda Mu'tezilî alimler önemli yer işgal etmişlerdir. Halife Me'mun ilk defa 201/818 senesinde Ali oğullarından Ali er-Rızâ'yı veliahd olarak ilan etmek, Abbasî alametlerinden olan siyah renkli elbise yerine yeşil renkli elbise giymek ve sonra da Ali b. Ebî Talib'i, Ebû Bekir, Ömer ve Osman'a takdim ve tafdil etmek suretiyle teşeyyu' göstermiştir.[479] Mihne olaylarının da etkisiyle bir fırka olarak yaşama imkanını yitiren Mu'tezilî fikirler bu teşeyyu' yani Mu'tezile Şia yakınlaşmasıyla birlikte yavaş yavaş Şia'nın içerisinde çözülmüştür.

* * *

Mu'tezile'nin asıl kurucusunun Basra'da, hicrî ikinci asrın başlarında yaşamış Vâsıl b. Atâ bir rivayete göre asıl reisin Amr b. Ubeyd olduğunu söyledik. Hicri üçüncü asrın başlarında ise Bişr b. Mu'temir Bağdat Mu'tezile'sini kurmuştur.

Basra ekolünün önemli simaları şunlardır: Vâsıl b. Atâ, (ö.131/748) Amr b. 'Ubeyd, (ö.144/761) Ebû'l-Huzeyl Muhammed el-Allâf, (ö. 227/841-42) Ebû

---

477. H. Ibrahim Hasan, *Siyasi-Dini-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi*, tercüme Ismail Yigit ve digerleri, c. 4, 4. baskı, Kayıhan yay., s. 131, İstanbul 1997; ayrıca bkz. Dozy, *Essai sur l'Histoire de l'İslâmisme*, (tercüme Victor Chauvin) s. 105,107, Paris 1879

478. İrfan Abdulhamid, *a.g.e.*, s. 121.

479. Koçyiğit Talat, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, s. 193,194.

İshak İbrahim b. Seyyâr en-Nazzâm, (ö.231/845) Muammer b. Abbâd es-Sülemî, (ö. 215/830) Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhız (ö.255/869) Ebû Bekir Abdurrahman el-Asamm (ö. 235/850) Hişam b. Amr el-Füvâtî (ö. 218/833) Ebû Ya'kub Yusuf eş-Şahhâm.[480]

Bağdat Mu'tezile'sinin önemli simaları ise şunlardır: Ebû Sehl Bişr b. el-Mu'temir el-Hilâlî, (ö. 210/855) Ebû Mûsa İsa el-Murdâr, (ö. 226/840) Ebû Muhammed Ca'fer b. Mübeşşir es-Sakafî el-Kasabî, (ö. 234/848) Ebu'l-Fadl Ca'fer b. Harb, (ö. 236/850) Ebû Ma'n Sümâme b. el-Eşres en-Nümeyrî, (ö.213/828) Ebû Abdillah Ahmed b. Ebî Duâd el-'Iyâdî, (ö. 240/854) Ebû Hüseyin Abdurrahmân el-Hayyât (ö.298/910) Ebû Cafer Muhammed el-İskafî (ö. 240/854-55).

Şîa

Şîa, bilhassa Hz. Ali'ye uyanlar, ister açık ister gizlice yapılmış olsun onun *nass* ve *vasiyyet*le imamlığını ve halifeliğini ileri sürenler ve imametin onun soyunun dışına çıkamayacağına inanlar,[481] demektir. Şîa'ya göre, Şîa'nın çıkışı İslâm'ın ortaya çıktığı zamandır. Diğer bir takım âlimler ve oryantalistler ise bunu, Sâide oğullarının gölgeliğindeki tartışmalara dayandırırlar. Bir takım âlimler Hz. Osman zamanındaki fitne olaylarına işaret ederler. Genel olarak taraftar anlamında kullanılan Şîa tabiri, imâmet meselesiyle alakalı olarak ilk safhada Ehl-i Beyt'e muhabbet ve bağlılık anlamında iken[482] daha sonra bu bağlılık Peygamber çocuklarının özelde de Hz. Hüseyin'in Hicri 10 Muharrem 61'de Kerbela'da hunharca şehit edilmesiyle Emevîler'e karşı intikam hırsıyla organize olmaya başlayan, yardım edememenin üzüntüsü ve pişmanlığıyla (*nâdimûn*) kendilerini döven ve çokça tövbe eden (*tevvâbûn*) gurup için söylenmeye başlanmış[483] ve yavaş yavaş tarihî süreç içerisinde İranlı unsurlar tarafından politik hedeflerin temel malzemesi haline getirilmiştir. Başta Arap unsurlar, Hz. Ali'yi haklı bulma anlamında *şîat-u Ali*'yi oluştururken daha sonra özellikle Muhtar b.

480. Bkz. Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 270-274.
481. Şehristânî, *el-Milel*, çev. Muharrem Tan, s. 132.
482. Muhammed Abdulhalim, *Mütekadim Dönemde Kelâm*, *a.g.e.*, c. I, s. 109.
483. Fığlalı, *a.g.e.*, s. 119.

Ebî Ubeyd es-Sekafî'nin elinde, İbnu'l-Hanefiyye olarak meşhur olan Muhammed b. Ali b. Ebî Tâlib'in adına Kufe'de oluşup Hz. Hüseyin'in katillerini bir bir ortadan kaldıran *Hüseyniyye Şiası* ortaya çıkmış; Kûfe'de Muhtar'ın ölümünden sonra bir *dinî- kelâmî şîa* teşekkül etmiş ve son şeklini İmam Ca'fer es-Sâdık'ın zamanında almıştır.[484]

Ali taraftarlığı ilk dönemlerde birçok isimle ortaya çıkmıştır. *Şîa-i Ûlâ, Mufaddıla, Sâbbe* ve *Gâliye* bunlardandır. İlk Ali taraftarlığı anlamındaki Şîa-i Ûlâ ümmetin kendisiydi denebilir. Eğer bugünkü anlamda Şîa'nın kendisini bu gruba dayandırması söz konusu ise Ehl-i Sünnet'in kendi köklerini bu asılda araması daha evlâdır. Mufaddıla, Hz. Ali'yi en faziletli görme anlayışı, İmam Zeyd'le birlikte itidale ermiş ve *her ne kadar Hz. Ali bu ümmetin en faziletlisi olsa da daha az faziletli birisinin de imamlığı geçerlidir*, şekline dönüşmüştür. Sâbbe ise *evlâdı* övüp *ashâba* dil uzatma demektir ki bu günkü İmâmiye Şîası'nın genel karakteri bunun üzerine kuruludur. Bu karakterin oluşmasında asıl vebal sadece Şîa'nın değil yıllarca Ali'ye sövmeyi devlet siyaseti haline getiren karşı tarafındır. Zira bu bir aksülameldir. Sünnî taraftaki, özellikle iktidar grupları evlâda dil uzatma siyasetine kısa sürede son verdiği gibi, umulur Şîa da ashâba dil uzatma siyasetine kısa sürede son verecektir. Gâliye'ye gelince bu ne Sünnilik'in ne de Şiîlik'in aslını teşkil edemez. Bu tamamen İslâm'a ve müslümanlara yapılmış dış kaynaklı bir iftiradır ve Yemenli Yahudi İbn Sebe'ye dayanır.[485] Özellikle ilk üç halifeye ve bir çok sahabeye tâ günümüze kadar minberlerinden dil uzatma ve lanet okuma geleneği -ki bu asıl Şîa'nın başlangıç noktasıdır- asrımızda üç grup halinde yaşamaktadır: Bunlar İsnâaşeriyye, İsmâiliyye ve Zeydiyye'dir.

Oniki imama nispet edilen ve kendilerine Caferiyye de denen ***İsnâaşeriyye*** bugün Irak ve İran başta olmak üzere belirli oranlarda Lübnan'da, Suriye'de, Kuveyt'te, Bahreyn'de, Pakistan'da ve Hindistan'da yaşamaktadır.

İsmâiliyye, Cafer-i Sâdık'ın oğlu Musa Kâzım'a değil de İsmail'in yedinci son imam olduğuna inanan, dolayısıyla kendilerine *Seb'iyye-yediciler* de denen Müsta'lî İsmailîler, Bohralar olarak Sultan Bohra'nın liderliğinde Hindis-

---

484. Neşşâr, Ali Sâmî, *Neşetu'l Fikri'l-Felsefi fi'l-İslam, Neşetu't-Teşeyy'u ve Tatavvuruh*, c. II, s. 35.

485. Atay, Hüseyin; Yazıcıoğlu, M. Said, *Kelâm*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1985, s. 26.

tan'da ve Yemen'de yaşamaktadırlar. Nizarî İsmailîler ise Kerim Han'ın liderliğinde Hindistan, Pakistan ve Doğu Afrika başta olmak üzere dünyanın bir çok yerine yayılmış olarak yaşamaktadırlar. Bu grup İhvân-ı Safâ'nın eliyle felsefede temayüz etttikleri gibi İbn Sînâ'yı da kendilerinden sayarlar ve batınî bir anlayışa sahiptirler.

Ehl-i Sünnet'e en yakın olan ***Zeydiyye*** ise Ali Zeynelâbidîn'den sonra imamın, Muhammed Bâkır değil Zeyd olduğunu iddia ederler ve bugün Yemen'de yaşamaktadırlar.[486]

Şia'nın kaynağını İran (Pers) ve Hint düşüncesinde arayanlar da olmuştur. Hatta İbn Hazm ve Makrîzî gibi bir kısım mezhep tarihçileri, Ali taraftarlığı/teşeyyû' iddiasını, Perslilerin İslâm'ı içinden yıkmak için düzenledikleri bir hareket olarak değerlendirirler. Şîa mantalitesi, Yahudiliğe ve Yahudi asıllı Abdullah İbn-i Sebe(ö. 40/660)'ye de dayandırılır. Devlet başkanlığına ilahî kutsallık verip, onun verasetle devam edeceği, lider ve imamların gerçekte ölmeyip, zamanı gelince geri dönecekleri (*rec'at*) gibi görüşler Yahudilik'te vardır.[487] Aslında bu bir nevi Ali taraftarlığıdır fakat Ali'den nefret eden Ali'yi kullanarak hedefine ulaşmaya çalışan ilk Ali taraftarlıklarından biridir. Aslında bu teşeyyu'u Şia'nın kendisi de kabul etmemektedir. Bu nevi Şiiliğin daha doğrusu aşırı (ğulât) Şiiliğin kurucusu halife Osman b. Afvan devrinde Müslüman olan (!) Abdullah b. Sebe'dir.[488] Ona göre, Ali Peygamber'in vasîsidir, dolayısıyla hilafete Ebu Bekir ve Ömer b. el-Hattap'tan değil Osman b. Afvan'dan daha layıktır. Osman bu makamı haksız olarak almıştır. Bu hususdaki delili de İslâmî kaynaklardan değil, Ahd-i Atik'tedir: Yohoşua' ben Nun (Yuşa bin Nûn) Musa'nın vasîsidir, o Musa'nın yerine geçmiştir. Ali için de durum böyledir.[489]

Nihayet Osman aleyhtarlığı ve Ali taraftarlığı yapan *Sebeiyye* Osman'ı katlettikten sonra Ali'ye destek olma yerine ona da ilk köstek olan yine aynı Sebe-

---

486. Daha geniş bilgi için bkz. Neşşar, *a.g.e.*, c. II, s. 28,29; ayrıca bkz. Ethem Ruhi Fığlalı, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, Selçuk yay., 8. baskı, s. 130-139.
487. Topaloğlu, *a.g.e.*, s. 191.
488. Kutluay, Yaşar, *İslam ve Yahudi Mezhepleri*, Anka, 4. baskı, s. 71. Ayrıca bkz. Makrizî, *el-Hıtat*, c. IV, s. 146. Aynı görüş İbnü'l Esir'de de ileri sürülür, bkz. C. III, s. 72.
489. Kutluay, *a.g.e.*, s. 71.

iyye'dir. Her şeyden önce Hz. Osman'ın katlinden sonra muhasara eden grubun dağıtılması gerekmektedir. Tam bu kritik anda Ali aleyhtarlığı yapan Sebeiyye ileri sürdüğü tekliflerle hem Arapları yanıltıyor hem Ali'nin işini çıkmaza sokuyor hem de Osman'ın katillerinin cezalandırılmasını engelleyerek bu problemi istiğlal etmeye devam ediyor. Mısır'da Ali havariliğiyle isyancı toplayan Sebeiyye, Medine'de bir anda Ali aleyhtarı oluyor. Abdullah b. Sebe'nin ne cins bir Ali taraftarı olduğu burada kendini ortaya koymaktadır. Mısır'da onun samimi bir taraftarı rolünde giriştiği faaliyetler neticesinde etrafına topladığı kuvvetlerle Medine'ye gelip Osman'ı ortadan kaldırıyor, fakat yerine geçen Ali'nin emir ve arzularına karşı koyuyor. Bu isyancı gruplar, giriştikleri sözlü tartışmalarda Ali'nin halifeyi tuttuğunu görünce, *uğrunda harbe niyet ettiğimiz adama bakın, nasıl konuşuyor?* diye kızgınlıklarını ortaya koyuyorlardı. İbn Sebe'nin yönettiği bu kimseler daima öyle hareket ederler ki, sonunda kargaşalık ve karışıklığa sebeb olurlar, işleri düzeltmek gittikçe daha zor bir hal alır.[490] İşte bu Şia'nın da kabul etmediği bir Şia'dır dolayısıyla Şia'nın doğuşunu Sebeiyye'ye dayandırmak ne historik ne de etik açıdan doğru olacaktır.

İranlılar, tarihin karanlık dönemlerinden itibaren miras yoluyla iktidara gelmiş sülalelerin esareti altında yaşamaya alışmışlardı. Bu eski gelenek din kisvesi altında canlandırılıp devam ettirilmek istenmiş olabilir. Hz. Ali'nin çocukları peygamberin torunlarıydı ve Hz. Hüseyin Sâsânî sülalesine mensup Kral III. Yezdcürd'ün kızı Şehrbânu Sülâfe Hatun[491] ile evlenmiş, diğer bir deyişle Hz. Hüseyin'in çocukları Arap'ın ve Fars'ın en asilleri olmuş oluyorlardı. Bu da onun, iki hayırlının oğlu olduğuna delil olarak kabul edilmiştir.[492] Abdulbaki Gölpı-

---

490. Kutluay, *a.g.e.*, s. 73.

491. Uyar, Gülgün, *Ehl-i Beyt İslâm Tarihinde Ali-Fâtıma Evladı*, Gelenek, İstanbu 2004, s. 385. Zira rivayete göre Hz. Hüseyin'in, oğlu Ali el-Asğar'ın annesi olan cariye eşini, son Sasanî melikinin kızı idi. Zira Hz. Ömer zamanında Medineye getirilen esirler arasında Kralın üç kızı da bulunmakta idi. Hz. Ali diğer esirlerle aynı muameleye tâbi tutulmasını uygun bulmadığı için satın almış diğer ikisini de Abdullah b. Ömer'le Muhammed b. Ebi Bekir'e vermiştir. Sülâfe lakabını da Hz. Hüseyin Efendimizin verdiği söylenir.

492. Neşşar, *Neş'e...*, c. II, s. 111. Buradaki iki hayırlının oğlu tabiri, Şia'nın ortaya koyduğu bir hadise dayandırılmaktadır. Güya Peygamber Efendimiz as: *Allah'ın kullarından iki hayrı olanlar vardır: Arap yönünden hayrı Kureyş, acem yönünden hayrı ise Faristen olmasıdır.* Bu hadisle

narlı da değişik rivayetlerle de olsa böyle bir evlilikten bahseder. Ali b. Hüseyn Zeynü'l-Âbidîn'in anneleri Yezdcürd'ün kızı Şâh-zenan veya Şehr-banuveyh idi[493] ve imamlar özellikle bu soydan gelmişlerdi. Dolayısıyla Şia'nın özellikle Muhtar es-Sekafî'nin imameti Hz. Hasan'ın değil de Hz. Hüseyin'in çocuklarına ait görmesinin izahı İran milliyetçiliğiyle açıklansa yeridir. Fars kökenli Müslümanlar Ehl-i Beyt'in acısına dayanmak gibi bir mantıklılıkla *Şiat-u Ali*'ye destek olmaları ve Ehl-i Beyt'in hakkının naslardan kaynaklandığını ileri sürmeleri hep bu asabiyetle açıklanabilir. İranlıların vicdanlarını rahatlatacak aklı bir kenara bırakıp körü körüne itaat edecekleri bir *Hüdâvend*'e (tanrı hükümdara) ihtiyaç vardı. Bu Hüdâvend imam olacak olursa halk üzerindeki etkisi daha çok olacaktı.[494] İmamların dediğini nas (kesin dinî kanıt) kabul eden anlayıştan tutun da içine *Hüdâ* hulul etmiş imam-hükümdar anlayışına kadar bir mozaik söz konusu olmuştur. Böyle bir imam anlayışı; dolayısıyla nübüvvet,[495] vahiy ve hadis anlayışını derinden etkilemiş, bu nevi inanış ve anlayışlarla Hz. Peygamber'den yüzlerce yıl sonra bile imamlar kanalıyla bir nevi vahiy kapısının açık olduğu iddia edilmek suretiyle İslâm'a giren hurafelerin açık kapısı olabilmiştir. Eğer bir olumsuz etkiden bahsedilecekse İran'ın kendi tarihiyle yoğrulmuş bu etkiden bahsedilebilir. Ve bu etki Dozy'nin dediği gibi toptan, organizeli ve kasıtlı bir etki değil[496] daha çok nisbî ve şuursuz bir etkidir.

Şiîler için imamın statüsü, her ikisini de Allah'ın seçmesi açısından Peygamberinki ile aynıdır. Allah Muhammed'i peygamber olarak, Ali'yi de imam olarak seçmiş ve Ali ve Fatıma'nın soyundan imameti, yanılmaz siyasî dinî ve

---

Ali Zeynulabidin b. Hüseyin'in kastedildiği iddia edilmiştir. İran'da Oniki imamcılığı yaymak için ortaya atılmış olabilir. Bkz. aynı yer.

493. Gölpınarlı, Abdulbky, *Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şiilik*, Ensariyan yay., Kum 1991, s. 398.

494. Günaltay, Mehmet Şemseddin, *Hurafâttan Hakîkate*, haz. Ahmet Gökbel, Marifet yay., İstanbul 1997, s. 107-108.

495. Sürekli nübüvvet ve gerçek nübüvvet (The Tru Prophet) inanışı için bkz. İrfan Abdulhamit, *İslam'da İtikadi Mezhepler ve İnanç Esasları*, çev. Salm Yeprem, Marifet yay., İstanbul 1994, s. 67-69.

496. İrfan Abdulhamit, *İslam'da İtikadi Mezhepler ve İnanç Esasları*, çev. Saim Yeprem, Marifet yay., İstanbul 1994, s. 26.

ilmî otorite olarak kurmuştur. İlahî ilhamla her imam halefini seçer.[497] İmam peygamber değildir, fakat onun makamıdır. Ali b. Musa er-Rıza bu konuda şöyle diyor: "Peygamber Cebrâil'i hem görür hem de sesini işitir, imam ise görmez ama sesini işitir."[498]

Şîa kelime olarak taraftar, yardımcı, fırka demektir. Özellikle Hz. Ali'ye taraftarlık yapanlara bu isim verilmektedir. Onun devlet başkanlığını, açık veya gizli olarak, Allah'ın istediğine ve Resulü'nün tavsiye ettiğine (nasla ve vasiyetle tayine) inanırlar. Şîa; devlet başkanlığının Hz. Ali'nin soyundan olmasının dinî bir gereklilik olduğunu, aksi olsa bile bunun ancak zulüm ve haksızlıkla veya kendisinden bir takiyye[499] ile olabileceğini söylerler. Dolayısı ile imâmet asla halkın seçimine bırakılacak ve halk tarafından belirlenecek maslahat türünden bir olay değildir. Bu mesele namaz, oruç ve hac gibi, dinin asıllarıyla alakalı ciddi bir meseledir, dinin en önemli yapı taşıdır. Allah'ın elçisinin bile bu konuyu ihmal etmesi, halka ısmarlayıp onlara bırakması asla düşünülemez. Kur'an'la belirlendiği için kendisinin bizzât tayin etmesi zorunludur. Bu belirlenen imam ve devlet başkanları zorunlu olarak büyük ve küçük günahlardan korunmuşlardır. Takiyye durumu hariç, onları inanç, söz ve fiil açısından desteklemek, dost edinmek (*tevellâ*), düşmanlarını düşman bilmek, onlardan manevî ilgiyi de kesmek (*teberrâ*) gerekir.[500]

Ehl-i Sünnet ve Şîa

Dinler, farklı yaratılışlara sahip insanlara hitap etmesi nedeniyle, farklı yorum imkânlarını kendilerinde taşımaları gerekir. Din aynı hakikatin birçok yorum tarzlarını Allah'tan bir lütuf olarak kendisinde taşımakla, çokluğu bir bütün

---

497. Chokr, M., *a.g.e.*, s. 201.

498. Kara, Mustafa, *Dervişin Hayatı Sûfînin Kelâmı*, Dergâh, İstanbul 2005, s. 384. Kara bu bilgiyi Ahmet Emin'in *Duhâ'l-İslâm* adlı eserinin (III. Beyrut trhs. 10. baskı) sayfa 214 ten aktarmaktadır. Ahmed Emin Hoca da Kuleynî'nin *Usûl-ü Kâfî*'sinden aktarmaktadır.

499. Korunmak ve sakınmak anlamındadır. Kendisine zor kullanılan bir kişinin canını malını ve ırzını kesin bir tehlikeden korumak için, inançlarının aksine düşmanı ile aynı fikirde imiş gibi görünmesidir.

500. Şehristanî, Muhammed Abdülkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, D. Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, c. I., s. 144-145.

halinde birleştirebilir ve dinî bir uygarlık meydana getirebilir. Değişik soy ve ırklara mensup insanlara hitap eden evrensel bir din olan İslam'da da başlangıcından günümüze kadar iki farklı perspektif bulunmuştur. Sünnilik ve Şiiliğin her ikisi de İslâm'ın farklı psikolojik yapıdaki toplumları kendisinde bütünleştirebilmesi için ilahî bir lütuf olarak bünyesinde taşıdığı İslâm vahyinin gerçek yorumlarıdır, şeklinde algılanabilir. İkisi de İslâm'da orta yolun başlangıçtan beri var olan bütünleştirici bir parçasını oluşturur. Şiilik Şiî dünyada hak yoldan uzaklaşan ve tam anlamıyla fırka olan grupların varlığına rağmen ne orta yoldan bir sapış ne de bir fraksiyondur.[501]

Ehl-i Sünnet ve Şîa'nın aynı ağacın iki kolu olduklarını kanıtlayan sayısız benzerlik noktaları vardır. Sünnî ve Şiî İslâm tüm İslâm'ın temeli olan Kur'an ve Peygamber konusunda birlik içinde ve dinin esaslarında, yani Allah'ın birliği, (tevhid) peygamberlik (nübüvvet) ve eskatoloji (mead) temel doktrinlerinde ortaktırlar.

Sünnilik ve Şiîlik arasındaki ayrılığı yalın bir politik ayrılığa indirgeyebilir miyiz? Böyle bir indirgeme doğru olmayacaktır zira mevcut dinî ve teolojik farklı yorumları bir kenara bırakmak olur. Fakat bu bir açıdan doğrudur. Zira Sünnilik ve Şiîlik ayrımı söz konusu olunca, açının iki doğru çizgisini birleştiren noktada siyasî düşünce farkı bulunmaktadır. Ama bu mevcut durumu, bu basit siyasî fikir ayrılığına indirgemeyi haklı çıkarmayacaktır. Zira inanç esaslarına ilişkin birçok farklı yorumlar bulunmaktadır. Fakat şu kesindir ki, ikisinden herhangi birini İslam'ın ana gövdesinden kopmuş yeni bir dinî birlik ve farklı teolojik doktrin olarak göremeyiz. Şöyle ki Sünnilik Hz. Peygamber'in halefini sadece yeni kurulan toplumun lideri olma yetkisi içinde onun halifesi kabul ederken, Şiîlik bu halifenin aynı zamanda onun batınî bilgisinin garantörü ve dinî ilimlerin güvenilir yorumcusu olarak kabul ederler. İslam'da peygamberlik kapısının kapandığını Sünnî'siyle Şiî'siyle herkes kabul etmektedir. Yalnız Şia'ya göre Hz. Peygamber vahyin hem zahirî hem de batınî kaynağıydı. Peygamber, muazzam bir derinliğe sahip vahyin o toplumun problemlerini çözme ve onları olabilecek en yüksek seviyeye çıkarmaya yetecek derecede zahirî ve batınî açıkla-

501. Nasr, Seyyid Hüseyin, *İslâm İdealler ve Gerçekler*, İz yay., çev. Ahmet Özel, İstanbul 1985, s. 185-187.

masını yapmıştır. Fakat kendisinden sonra Kur'an'ın zahirinden batınına gidebilecek, vahyin kaynağıyla doğrudan irtibat kurabilecek, insana te'vilin ve hermenötik yorumun kapılarını açacak bir vasinin ve temsîlcinin bulunması gerekecektir ki bu *velayet dairesi*dir, yani imamdır. Sünnilik bu emanetin garantörü olarak müslüman âlimlerin ittifakını (*ümmet*) kabul ederken Şia'da imamı bu mertebede görmektedir. Şîa'nın tarih boyunca süren iktidar olma çabası dışlanmasına, dışlanması ve sindirilmeye çalışılması Gulat-ı Şîa dediğimiz bazı zararlı unsurların bünyeye girme kapılarını aralamıştır. Zira bu zaafiyeti zararlı da olsa bazı güçlerle gidermek istenmiş olabileceği gibi bu zaafiyeti kullanarak bu nevi bünyelere sızmaya çalışan gizli güçler her zaman olagelmiştir. Fakat şu hakikati haykırırcasına söylemeliyiz ki bu nevi akımlarla sadece Sünnî anlayış mücadele etmemiştir. Tam tersine Şia'nın kendisi de bu erdemli mücadeleyi vermişlerdir.

Şia'da Usûliddîn

Şîa'da dinin asılları beştir. Bunlar **Tevhîd, adâlet, nübüvvet, imâmet** ve **me'âd**dır. Bu esasların bir çoğunda Şîa Mu'tezile'den etkilenmiştir. Bu hususun tespiti için 'militan' bir Mu'tezilî olan Halife Me'mun, Abbâsî simgesi olan siyah renkli elbise yerine yeşil renkli elbise giymek, Ali'yi diğer halifelere takdim ve tafdil etmek ve Ali Rıza'yı veliaht tayin etmekle *teşeyyu'* göstermiştir.[502] Halifenin Şia mezhebine meyli ve diğer taraftan Mu'tezilî imamların kendi üzerindeki tesiri,[503] özellikle de Mu'tezile'nin fırka olarak sonunun gelmiş olması, bütün bunlar göz önüne alınarak Mu'tezile-Şia ilişkisi araştırılmalıdır. Zira bir tarafta itikadî bir fırka olup sonra siyasallaşan Mu'tezile, diğer taraftan ise siyasî bir fırka olarak doğan ve sonradan itikadî bir veche kazanan Şia söz konusudur.

Tevhit dediğimiz Allah'ın birliği konusunda Şîa, Mu'tezile'nin etkisi altında kalmıştır.[504] Allah, zât ve sıfatları açısından birdir. Zât-ı Âlîsine ispat ettiğimiz bütün kemal sıfatlar gerçekte tek bir sıfattır ve zâtının aynıdır.[505] Fakat aşırı

---

502. Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, s. 194. Ayrıca bkz. İbnu'l.Kesir, *el-Bidâye*, X, s. 247,275.
503. Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, s. 194.
504. İlhan, Avni, *Şîada Usulü'd-Din*, 9 Eylül İlahiyat dergisi, s. 2.
505. Gölpınarlı, A., *a.g.e.*, s. 236.

Şiî fırkalara bakarak tecsim ve teşbîhle itham edilmeleri doğru değildir. Zira cisimleştirme ve benzeştirmeden kaçmak için *Allah'ın görülmeyeceğini* ve *Kur'an'ın yaratıldığını* ifade ederler.

İlahiyatla alakalı konularda en problemli husus siyasî kaygılarla ortaya çıkarılıp, dinin asıllarına sokulan **bedâ** nazariyesidir. İlim, irâde ve tekvin sıfatlarında değişme meydana gelebileceğini ifade eden bedâ, Allah'ın belli bir şekilde meydana geleceğini haber verdiği olayın, daha sonra başka bir şekilde gerçekleşmesi, şeklinde tarif edilir.[506] Şia bunu, *Allah dilediğini siler dilediğini sabit kılar*[507] *ve onlar için Allah tarafından hiç hesaba katmadıkları şeyler ortaya çıkmıştır*,[508] ayetlerine dayandırır. Oysa bu noktaya imâmet anlayışlarındaki yanlışlık, yani imamların yanılmazlığı/masumiyeti yanlışlığı getirmiştir. İmam da olsa, Allah ve Resulü'nden başkası hatasız ve günahsız kabul edilemez. Bedâ nazariyesi, imâmet nazariyesinin doğurduğu sapmaları düzeltmek için geliştirilen ikinci yanlış anlayıştır. *İmam bilemedi veya aldattı veya yalan söyledi*, demek yerine; *Allah irâde ettiğini değiştirdi*, denilmiştir. Bu akidenin doğuşuyla ilgili hikâyede iki kişinin adı geçmektedir. Biri Muhtar es-Sekafi diğeri ise Ca'fer es-Sadık'tır. Her iki hikâyede de onların etrafındaki insanlara verdikleri gelecekle ilgili bir haberin doğru çıkmadığı ve olayın onların söylediklerinin aksine gerçekleştiği bilinmektedir.[509] Fakat şunu da ifade etmek gerekir ki bedâ'yı Allah'ın ilim ve irâdesindeki bir değişim olarak, özellikle mutedil Şiî âlimlerin yadsıdığını söylemeliyiz.[510] Bu

---

506. İlhan, *a.g.e.*, s. 4.

507. Rad, 13/29.

508. Zümer, 47. Oysa bu ayetin önceki kısmında kıyamet gününde zalimlerin kendilerine hiç yakıştırmayıp ihtimal bile vermedikleri gazap ve azaptan bahsedilmektedir. Kendilerini cennetin başköşesinde hayal edip de cehenemin çukuruna yuvarlanmakla kendi yanlış düşünce ve itikatlarında değişme olmaktadır. Yoksa dünyada Allah'ın değişen irâdesinden bahsetmemektedir.

509. Keskin, Halife, *Kendi Kaynakları Işığında Şia İnanç Esasları*, Beyan, İstanbul 2000, s. 90.

510. Bu hususu aşırı sünnî ulemadan bazılarının abarttığını, mutedil şiî alimlerin de yumuşattığını, aslında bedânın neshe yakın yorumlandığını da bilmek gerekir. Bu konuya örnek olarak verebileceğimiz örnek şiî alimlerden birisi Âyetullah Kâşifu'l-Gıtâ'dır. Abdulbaki Gölpınarlı'nın Türkçemize kazandırdığı *Ca'ferî Mezhebi ve Esasları* adlı kitabında bu konuyu özetler ve meşhur bedâ anlayışından Şia'nın beri olduğunu ifade ederek bunu ehl-i sünnete yakın yorumlar:

bile, Şîa'da imametin ne derece kutsandığını, genel düşünce sisteminin kutbunu oluşturduğunu ve dinin diğer asıllarına nasıl şekil verdiğini göstermeye yetecektir. Bunun Sünnî müslümanlar arasındaki *nesh* görüşüyle karıştırılması yanlış olur. Çünkü bedâ, gelecekle ilgili haber verme (*ihbarî*) ve vaatlerde bulunmalarla alakalıdır. Oysa nesh geleceğe yön vermek için kurgulama (*inşaî*) ve yasama olayıdır ve Peygamberin kendi hayatıyla sınırlıdır. Fakat Şîa'nın içerisinde Allame Şeyh Mufid gibi bedâ'yı kabul etmeyenler ve onu neshle aynı yorumlayanlar da bulunmaktadır.

Adl esasında da Mu'tezile'yle yorum benzerliği olan Şîa, bu esası yine imametle alakalı olarak işlemekle onlardan ayrılır. Adalet herkesin hakkının gözetilmesi ve bireyler arasında nedensiz olarak ayrım yapılmaması şeklinde tarif ederler. Kimseye bedensel ve zihinsel gücünün üstünde sorumluluk yüklenmemiştir.[511] *Kul için en elverişli olanın lütfedilmesi Allah'a vaciptir*, derler. Bununla birlikte Eş'arîlerin kader ve Mu'tezilenin tefviz anlayışları arasında bir orta yol bulma gayretindedirler. İmam Cafer b. Muhammed es-Sadık'tan rivayet ettikleri, ne kader ne de tefviz iki durum arasında bir durum (*el-emru beyne'l-emreyn*) görüşünde olduklarını ifade ederler.[512] Kullara en fazla yarayacak şey, on-

---

Bedâ, Âl-i Muhammed'in sırlarındandır. Bunu hakkıyla bilmek mümkün değildir. Allah bir işi buyurur, bu buyruğu mukadderdir, ancak bir müddet sonra o işin yerine başka bir şey buyurur, mektûm olan ilminde bu da muayyen ve mukadderdir. Bunu anlamayan, iş değişti, yahut hâşâ Allah buyruğunu değiştirdi, kendisine başka bir iş lâyık oldu gibi bir zanna düşebilir. Halbuki bu gizleyiş ve izhar ediş O'nun *ümmü'l-kitâb*ında ezelî bilgisinde sabittir. Nitekim, *Allah dilediğini mahveder, dilediğini isbat eder ve kitabın aslı takdir O'nun katındadır*, buyurulmuştur. Hasılı, tekvîn yani yaratış ve varediş alemindeki bedâ, teşrî' alemindeki nesh gibidir. Allah bir işe hükmeder bu işin hikmeti kendi katındadır, sonra bunu diğer bir emriyle nesheder. Bedâ da buna benzer. Sadaka belâyı defeder. Hz. İbrahim'e İsmail'i kurban etmesini emreder, sonra koç yollar. Bedâ olmasaydı sadakanın, duanın, şefaatın, göz açıp yumuncaya dek Allah'ın emrine muhalefette bulunmadıkları halde enbiyâ ve evliyânın korkmalarının, ağlamalarının sebeb ve hikmeti olmazdı. Onların korkuları hiç bir ferdin bilemediği bu ilm-i mahzûn ve mektûm-u ilâhîdendir.

511. *Ehl-i Beyt Mektebine Göre Usul-u Din*, haz. Komisyon, Kevser yay., II. Baskı, İstanbul 2001, s. 83.

512. Muhaciranî, Abbas, *İsnaaşeriye Şiasının Kelâmi ve Felsefi Düşüncesi*, (bkz. İFT. içerisinde) c. I, s. 167.

lara bir Peygamber gönderilmesi ve din ve dünya işlerinde herhangi bir şahsın Peygambere nispetle imam tayin edilmesidir. Dolayısıyla masum bir imam tayini adaletinin bir gereğidir. *Nasla imam belirlemesi olmaz ise Allah kullarına zulmetmiş olacaktır.*

Aklın hüküm vermede istiklali, dolayısıyla neyin iyi neyin kötü olduğunu bile bilmesi de adaletle ilişkin bir yorumdur. Allah'ın imtihan edeceği bir kula bu imkânı vermediğini düşünmek onun zulme isnat edilmesine kapı aralayacaktır.

Yine adaletle ilişkin bir diğer husus ise Allah'ın kötü olanı yapmaması meselesidir. Şia'nın çekincesi kötülüğü Allah'ın irâde ettiğini söylemek durumunda kötülüğün kendi zâtına ilişmesi endişesidir. Ehl-i Sünnet'in hayrı da şerri de Allah'ın irâde ettiğini söylerken hedefi Allah'ın irâde ve rızasına rağmen kötülüğün varlık buluşunun ulûhiyete ters olacağı düşüncesidir.

Şiî kültürde kitaplara iman konusu da **Nübüvvet** içerisinde ele alınır. Kuleynî'nin, Kur'an Hz. Muhammed'e on yedi bin ayet olarak indirildiği halde elimizdeki Kur'an'da 6263 ayet bulunmaktadır, diğerleri Hz Ali'nin topladığı şekilde Ehl-i Beyt'in yanında saklıdır[513] sözü, hadisle alakalı yaklaşımlarını yansıtmaktadır. Oysa Kummî'ye göre Allah'ın Peygamberine indirdiği Kur'an, şu iki kapak arasındadır, herkesin elinde bulunandır ve bundan daha fazla değildir. Kim bize Kur'an bundan daha fazladır dediğimizi nispet ederse yalancının tekidir[514] demektedir. Hz. Peygamber'e inen vahiylerin hepsi Kur'an değildir. Yalnız Ehl-i Beyt kanalıyla gelen hadisleri ilahî vahyin bir eseri olan hadis saymaları bir nevi aşırılıktır.

İmâmet esası, Şia'nın bütün genel düşüncesinin kutbudur ve bu nedenle Ehl-i Sünnet ve Şia arasındaki asıl ayrışma noktası siyasîdir. Nübüvvet ve peygamberlik, hayatla ilgili emir ve dinî kuralları elde etme ve bunları insanlara ulaştırma; velayet ise nübüvvet yoluyla ulaşılan ilahî emir ve düsturlarla amel edip bunlara uygun bir hayat sürdürme neticesinde oluşan gerçeğe denmektedir. Şîa mektebinde imâmet adıyla bilinen ve 250 yıl boyunca belirlenmiş on-

513. İlhan, *a.g.e.*, s. 8.

514. İrfan Abdulhamit, *a.g.e.*, s. 21-22. Ayrıca bkz. İbn Babeveyv el-Qummî, *Aqıdetu'ş-Şiati'l-İmamiyye*, (bâb-u nuzûli'l-Kur'ân).

bir insan tarafından[515] icra ve ihya edilen husus hakikatte nübüvvetin devamıdır.[516] Başka bir deyişle nübüvvet ve velâyet zahirle batın arasında ilişki gibidir; nübüvvetin getirdiği meta olan din velâyetin zahiri, velayetse nübüvvetin batınıdır.[517] İmam ise velâyet yolunun ilerleyişi ve velâyet bağının güçlenmesi için Allah Tealâ tarafından belirlenmiş ve manevî hidayet gücünü elinde bulunduran kimsedir. İmamın velayeti sonradan elde edinilmiş bir vasıf değil, ilahî bir lütuftur. Velâyetin belli bir mertebe ve derecesi yani bu Batınî gerçeğin inkişafı imam olmayan insanlar için de geçerlidir ve ilahî velâyetin bazı mertebe ve derecelerine ferdî gayret, liyakat ve çabayla ulaşılabilir.[518] Velâyet, imam ile fikrî ve amelî bağı kurmak, gasp edilmiş hakkı yeniden ele almak ve Alevî-İslâmî düzeni yeniden kurmak yönünde imamın önderliğindeki fikrî, siyasî ve askerî faaliyetlere katılmak demektir. İşte Şîa olmanın temel şartı bu velayet bağını koparmamaktır.[519]

Kur'an'ın zahiri olduğu gibi batını da vardır. Zahiri tefsire ihtiyaç duyup herkesin yapabileceği bir iş olmakla beraber, batını da te'vile ihtiyaç duymaktadır. *Fakat bu batını yorumlama masum Ehl-i Beyt imamlarına hastır* ve *onların velayetindedir*. Orada kelime açıklaması olmadığı için *ismet* ve *velayet* sıfatı taşımayanlar bunu idrak edemezler. Kur'an'ın te'vili masum imamları gerektirdiği gibi, aynı zamanda onun uygulaması ve tenfizi de masumiyet gerektirmektedir.[520] Dolayısıyla Peygamber göndermek nasıl Allah'a vacipse imâmet de öyledir. İmamlar Allah tarafından belirlenirler, insanların en faziletlisi, söyledikleri dini kanıt ve kendileri günahsızdır. Tayin edilen ve hakkı elinden alınan imam, Ali b. Ebi Talip'tir. Kendinden sonra imâmet çocuklarına geçmektedir. Pey-

---

515. Allah rasulünün vefatından İmam Hasan Askerî'nin vefatına kadarki imamlar silsilesi kasdolunmaktadır.

516. Hüseynî, Seyyid Ali, *İmam Cafer Sadık as. ve Fikri Akımlar*, çev. Hamza Aydın, tsh. Cafer Bayar, Kevser yay., İstanbul 2001, s. 18.

517. Tabatabaî, Muhammet Hüseyin ve Henry Corben, *Söyleşiler*, çev. İsmail Bendiderya, İnsan yay., İstanbul 1996, s. 141.

518. Bkz. *a.g.e.*, s. 142,143. Aslında vehbiliğin yanındaki bu kesbilik velâyet-i fakih kurumunun meşruiyeti için düşünülmektedir.

519. Hüseynî, S. Ali, *a.g.e.*, s. 104.

520. *Ehl-i Beyt Mektebine Göre Usul-u Din*, s. 211-213.

gamber ile imam arasındaki yegâne fark şudur: *İmam bir kitap getirmez ve meleği görmeksizin vahiy alır.*[521]

Dünyanın insanlara doğru yolu göstere cek Mehdî bir imamdan yoksun kalmamasını Allah'ın adaletiyle alakalı gördükleri için, Mehdî inanışı da, Şîa'nın ayırıcı özelliklerindendir ki, mehdi fikrine sarılma Şia'yı Haricî metodolojiyi kullanmaya sevketmiştir.[522] Mehdînin ölmediğine, tekrar dönüp (**ric'at**) dünyayı adaletle yöneteceğine inanılır. Dolayısıyla *mehdî inancı* da, *ricat inancı* da imametle ilişkili olarak ortaya çıkmıştır. Oysa İmam Zeyd *bedâ*'yı reddettiği gibi imamın ğaybetini, *ric'atini* dolayısıyla onun beklenmesini (*intizar*) de reddetmiştir.[523] İmametin kutsanması ve bu arada birçok imamın kovuşturulması, işkence görmesi, öldürülmesi, ortadan kaybolması vs. eski docetist[524] (zahirî ölüm) inanışlarla da birleşerek mehdî imamı bekleme (mehdî muntazar), ölmediğine ve döneceğine inanma gibi yanlış inanışları da beraberinde getirmiştir.

1979 yılından bu yana İran'da uygulanmakta olan *velâyet-i fakih* teorisi, bugünkü İran rejiminin bel kemiğini oluşturmaktadır ve bu gibi sıkıntıları aşmak için ortaya atılmıştır. Humeynî, bu teoriyi, gaip imamın temsîlcisi olarak fakihin, siyasî hayatı da içine alacak şekilde bütün toplum hayatına hâkim olmasını sağlayacak tarzda geliştirmiştir.[525] Onikinci gaib imamın otoritesine giren bütün hususlarda niyabet anlamına gelecek şekilde fıkhî velâyet kavramını ilk for-

---

521. İlhan, *a.g.e.*, s. 17.

522. Mez, Adam, *Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti*, İnsan, İstanbul 2000, s. 79.

523. Ebu Zehra, Muhammed, *İmam Zeyd Hayatı Fikirleri ve Çağı*, çev. Salih Parlak, Ahmet Karababa, Şafak yay., İstanbul 1993, s. 195-199.

524. Doketizm, Hz. İsa'nın çarmıha gerilmediğini, bunun gerçekte vuku bulmadığını fakat öyle gösterildiğini öğretmiştir. Onun bu hayalî şehidlikten sonraki durumu ölüm değil, bir gözden kaybolmadır. Yarıda kesilen ödevini tamamlamak ve zafere ulaşmak onun ruçu'una ve yeniden zuhuruna ve gelişine bağlıdır. (Bkz. Yaşar Kutluay, *İslam ve Yahudi Mezhepleri*, s. 291.) Bu da gösteriyor ki Hz. İsa'nın Tanrı olmadığı inancı ve çarmıha gerilmediği, insanlara bu şekilde gösterildiği inancı Hıristiyanlık tarihinde erken dönemlerde varolmuş, fakat kabul edilmemiş bir görüştür. Yahudilere göre de peygamber İllia (İlyâs) ölmemiş göğe yükseltilmiştir, hak ve adaletin savunucusu olarak dünyaya geri dönecektir. Gulât-ı Şia'da da imam ölmemiştir, insanlara öyle görünmüştür. O gizlenmiştir, ölen imam kılığına girmiş şeytandır. (İrfan Abdulhamit, *a.g.e.*, s. 34)

525. Uyar, Mazlum, *Şîî Ulemanın Otoritesinin Temelleri*, Kaknüs, İstanbul 2004, s. 243.

müle eden Şiî âlim Molla Ahmet Narâkî'dir. Bu nedenle Humeynî onu bu teorinin öncüsü olarak anar.[526] Kısacası siyasi liderliğin peygamberden Ehl-i Beyt imamlarına, onlardan da fukahaya intikal ettiğini, dolayısıyla yalnızca fukahanın meşru otorite olduğunu iddia eden ve günümüz İran'ında yönetimin esasını oluşturan ***velâyet-i fakih*** kavramı, esasında yüzyılları alan bir süreç içerisinde yanlış inanışların sıkıntılarını aşarak, ümitsiz, sonuçsuz ve verimsiz bekleyişi alt ederek gelişmiş bir düşüncedir. Allah'ın hükümlerini izhar etme anlamında yasama (*teşrî'*) değil fakat hüküm vazetme anlamındaki yasama (*şer'*) peygamberin eliyle yalnızca Allah'a aittir. Oysa bu nevi bir imâmet anlayışı ikinci anlamda bir yasamayı (şeriat koyma) imamların dolayısıyla da fakihlerin otoritesine vermektedir. Ehl-i Sünnet'e göre sadece yasayı izhar etme anlamındaki teşri (şeriatı açığa çıkarma) ve onun uygulanması (tenfiz) fakihlere ait bir yetkidir.

Yıkıcılık için gizli bir takım cemiyetler kurma anlamına da gelebilecek olan ***takiyye*** de, Şîa'nın ön plana çıkardığı kavramlardandır. Oysa takiyye sinsiliğiyle imamete gelenler, aynı yanlışın kurbanı olabilirler.

Şiî gelenek, kelime olarak dönüş zamanı ve yeri anlamına gelen Me'âd esasında, uhreviyyat meselelerini ele almaktadır. Yanlış imâmet anlayışının sıkıntılarından biri olan ***ric'at akidesi***, İslâm'la bağdaştırılamayan, öldükten sonra dirilmeyle alakalı önemli bir hatadır. Mehdî'nin çıkışı esnasında mü'min ve fasık bir grup insan, eski suret ve şekilleriyle tekrardan dünyaya döndürülecek ve ecellerine kadar yaşayacaklardır.[527] Oysa Ca'fer es-Sâdık, Râfızîlerin bir takım tutarsız iddialarından olan ric'at, bedâ, tenâsüh, hulûl ve teşbih gibi fikirlerden beri olduğunu her fısatta açıklamıştır.[528]

Özet olarak şunu ifade edebiliriz: Ehli Sünnet ve Şîa, temel inanç esaslarında -farklı yorumlamalarına rağmen- ortaktırlar. Bununla beraber özellikle tanrının adaleti (teodise) konusunda farklı yorumları söz konusudur. İlahî adalet, beşerî adalet kalıplarıyla anlaşılmaya başlanınca bu tür problemler kaçınılmazdır. Biri cevaz ve serbestiyi ön plana alırken diğeri gereklilik ve vucûb yönüne önem vermesine rağmen ikisi de Allah'ın adaleti hususunda müttefiktirler. Bi-

526. Uyar, *a.g.e.*, s. 317.
527. Fığlalı, *a.g.e.*, s. 269.
528. Şehristânî, *el-Milel*, çev. Muharrem Tan, s. 151.

ri Allah'ın yaptığı her şeyin adaletli olduğuna inanırken diğeri Allah'ın adaletsiz olamayacağını vurgular.

Devlet başkanlığı hususunda da farklı yorumlar bulunmaktadır. Ehl-i Sünnet'in *ümmete ve ümmetin ileri gelen âlimlerinin icmasına* havale ettiğini, Şîa, *Peygamber soyundan gelen güvenilir imamlara* tevdi edilmesini istemektedir. Şia'da siyasî halifelik diyebileceğimiz devlet başkanlığının yanında aynı zamanda dinî otorite de imama verilmektedir. İmam kanalıyla bir nevi peygamberlik devam etmektedir. İşte bu mesele farklı teolojik, eskatolojik ve teodise yorumlarının temelinde yatan en önemli mesele olmuştur. Ric'at, beklenen mehdi, beda', velayet, hadis literatürü vs. bütün konular imâmet nazariyesinden kaynaklanmıştır.

Ehl-i Sünnet ile mutedil Şîa arasında zannedildiğinden daha az fark bulunmaktadır. Bu farklı yorum ve anlayışların bir kısmı semantik farklılık olarak değerlendirilebilir. Tarih boyunca iki taraftan da bu mevcut zararsız farklılığı derinleştirmek isteyenler de hep ola gelmiştir. Yerine göre günlük politik düşünce farklılıklarına dinî bir veche kazandırmak suretiyle siyaset din haline getirilmiş ve ona inanç boyutu verilerek iki kardeş dünya birbirine düşman edilmiştir.

Zeydiyye, İmamiyye, İsnâaşeriyye gibi mutedil Şiî guruplar olduğu gibi Ğaliye ve Batıniye gibi Müslüman gibi gözüküp İslâm'ı yok etmeye çalışan aşırı sapık fırkalar da bulunmaktadır.

* * *

Yeri gelmişken İhvân-ı Safâ'dan ve Anadolu Aleviliği'nden de söz etmeliyiz. Her ne kadar İhvân-ı Safâ'yı felsefe bölümünde Anadolu Aleviliği'ni de tasavvuf bölümünde zikretmek münasipse de Şia'yla olan yakın ilişkileri dolayısıyla burada zikrediyoruz.

İhvân-ı Safâ

İhvân-ı Safâ, Şiî Büveyhî'lerin (946-1155) saltanatı esnasında, Basra'da XI. asırda, kendilerine *Temizlik Kardeşleri* adını veren gizli bir felsefî-dinî topluluktur.[529] Irak'ın güneyindeki Basra şehri dış bağlantılara ve etkilere en fazla açık

529. Macit Fahri, *İslam felsefesi Tarihi*, s. 152.

olan bir şehirdi ve yabancı fikirler telfikinin (*syncretizm*) beşiği idi.[530] İmamları İsmail'in 760 yılında ölümünden beri kendisini gizli siyasî propagandaya adayan Rafizî İsmailî fertlerden meydana gelen İhvân-ı Safâ, ilk İsmailî ve bilhassa Karmatî dailerin gizli propaganda faaliyetlerini ilmî ve felsefî bir tarzda sürdürmüşlerdir.[531] İddiaları, Müslümanları taassuptan kurtarmak, bilim zihniyetini, tabiat bilimlerine dayanan felsefeyi hâkim kılmak, toplumu düzeltecek bir aydınlar sınıfı ve ahlakı oluşturmaktır. Zira onlara göre şeriat yanlış inançlarla bozulmuştur.[532] Önde gelen isimleri Zeyd b. Rıfâa, Ebu Süleyman Bustî Mukaddesî, Ebu'l-Hasen Zencanî olup, fikirlerini 52 kollektif risalede, felsefî ilimlerin bir ansiklopedisini yapmışlardır.

Anadolu Aleviliği

XI-XIII. asırlar arasında tam anlamıyla bir Alevî farklılaşmasından söz edilemeyeceği gibi,[533] XIII-XVI. asırlar arasında oluşumunu bir ölçüde tamamlayan Alevîlik hareketi gerek mensupları, gerekse resmî kaynaklar tarafından "Rafizî", "Kızılbaş", "Bektaşî", "Câmî", "Torlak", "Işık", "Kalenderî", "Haydarî" gibi farklı adlarla anılmaktadır. "Bektaşîlik" Alevî hareketinin bir kısmını teşkil ettiği için umuma teşmil edilemez[534] ve Alevîlik şemsiye bir kavram olarak alınmaktadır. Diğer taraftan Bektaşîlik, Türkmenleri Safevî etkisinden korumakla görevlendirilen Pîr-i Sânî Balum Sultan ile birlikte nispeten devlet denetiminde olduğu için "Câmî", "Torlak", "Işık", "Kalenderî", "Haydârî" gibi tasavvuf ve tarikat kökenli gruplar şu veya bu nedenle Bektaşî tarikatına nüfuz ederek, bu tarikat içinde erimişler ve adlarından söz edilemez olmuştur. "Rafizî" ve "Kızılbaş" terimleri ise ilgili dönemde İmamiyye-İsnaaşeriyye Şiasına mensup, Safevî taraftarı anlamında kullanılmıştır. Klasik tarih kaynaklarında "Rafizî" terimi bu an-

---

530. Netton, Ian Richard, *İhvan-i Safa*, (IFT içerisinde) c. I, s. 267,268.
531. Macit Fahri, *İslam felsefesi Tarihi*, s. 152.
532. Bolay, S. H., *a.g.e.*, *İhvân-ı Safâ* maddesi, s. 209.
533. Sarıkaya, M. Saffet, *Anadolu Aleviliğinin Tarihî Arka Planı*, (bkz. özetle) www.magaradergisi.com/dosya/236-alevliigin-arka-plani.
534. Bkz. Sarıkaya, *Anadolu Aleviliğinin Tarihî Arka Planı*, (bkz. özetle) www.magaradergisi.com/dosya/236-aleviliğin-arka-plani.

lamı muhtevidir.[535] "Kızılbaş" terimi ise günümüz Aleviliğinde farklı izahları yapılmakla beraber, Şeyh Haydar(1488)'ın oniki dilimli kızıl tacı kendinin giymesi ve derecelerine göre sarıklı ve sarıksız olarak müritlerine giydirmesinden dolayı onlara verilen bir addır. Yani bir taraftan Safevî Şiîliği taraftarlığı[536] diğer taraftan da Osmanlı düşmanlığı anlamını ifade eder olmuştur.

1071 Malazgirt savaşından sonra Özellikle bu günkü İran coğrafyasından hareket eden göç dalgalarıyla birlikte Türkmenler Anadoluya gelmeye başlamışlardır.[537] Kuruluş aşamasında Osmanlı yöneticileriyle çok iyi anlaşan ve onlarla birlikte "gaza" hareketlerine katılan, Türkmen-Oğuz kitlelerine mensup, konar-göçer, gezgin, mistik, heteredoks "baba"lar, "rum abdalları", "Horasan erenleri", "kalenderîler" ve gazi dervişlerin bu konumu, Fatih Sultan Mehmet Han devrine kadar devam ettiği söylenmektedir.[538] Bu göçebe ve sûfî eğilimli insanların durumlarının yönetimle ilişkilerinin sonraki yüzyıllarda aynı şekilde devam etmediğini görüyoruz. Nüfusun artması, toprakların genişlemesi, yerleşik hayata geçilmesi ve buna paralel olarak ihtiyaçların farklılaşarak çoğalması, merkezî kompleks bir idarî yapının oluşmasını zorunlu kılmaktaydı. İmparatorluğa doğru evrilme süreci diyebileceğimiz bu süreçte medreseler, devletin ihtiyaç duyduğu elemanlarını yetiştirmede ve devletin benimsediği ideolojiyi üretmede önemli rol aldı.

Medereseler kurumlaşmış ve sıkı kurallara tabi olan sünnî bir öğretinin temsilcileriydiler. Devlette oluşan merkezi yapı ve medreselerin yaydığı bu din anlayışı, kendilerine mahsus alışkanlıklara ve bir "halk İslamı" anlayışına sahip olan kitlelerin hoşuna gitmiyordu. Çünkü ilk dönemde Osmanlı devletinin yapısında en fazla dikkati çeken özellik bu dinî yapının, fıkıh ya da kelam temelli değil fakat gaza ruhuna daha uygun ve göçebe asabiyetine daha rahat cevap verebilen ahlâkî ve tasavvufî bir renkte olmasıdır. Türkmen kabilelerden olu-

---

535. Bkz. Sarıkaya, *Anadolu Aleviliğinin Tarihî Arka Planı*, www.magaradergisi.com/dosya/236-aleviligin-arka-plani.

536. Sarıkaya, *Anadolu Aleviliğinin Tarihî Arka Planı*, www.magaradergisi.com/dosya/236-aleviligin-arka-plani.

537. Ocak, Ahmet Yaşar, *Babâîler İsyanı*, II. Baskı, Ankara 1996, ss. 55-57; Öçal, Şamil, *Kemal Paşazade'nin Felsefi ve Kelamî Görüşleri*, s. 9.

538. Ocak, *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sûfilik: Kalenderîler*, Ankara 1992, s. 122,123.

şan göçebe nufus arasında orta Asya'dan getirdikleri Şamanist geleneklerle birlikte, tasavvufun Kalenderî, Abdal ve Babâî görünümü yaygındı. Yerleşik nüfus nezdinde kabul gören sünnileştirilmiş tasavvufa rağmen Türkmen kabileler daha heteredoks bir tasavvuf anlayışını benimsemişlerdi.[539] Şehirli Türkler tıpkı kendileri gibi Türk olan fakat eski geleneklerinden fazla birşey kaybetmemiş olan konar-göçer hemcinslerini aşağılıyorlardı.[540] Onlar, *Etrâk-i bî idrak, Etrâk-i müteğallibe, Etrâk-i nâ bâk* (korkusuz) veya *nâ pâk* (pis) *Etrâk-i hâricî* gibi lakaplar takıyorlar. Buna karşılık Türkmenler de şehirli ırkdaşlarına yatuk (tembel) diyorlardı.[541] Bu dönemde önde olan medrese ve kadı mahkemesi değil tekke, dergâh ve zaviye idi.[542] Dolayısıyla artık yönetimin kenarında kalamaya başlayan bu göçebe ve yarı göçebe kesimin XV. yy'ın ikinci yarısından itibaren yönetimle araları açılmaya başlayacaktı. Kuşkusuz Safevî propogandasının hedefi de bu şekilde rahatsız edilmiş, nâ-memnun zümrelerdi. Daha önce onların bir takım hareket ve tavırlarına karşılıklı menfaat ilişkisi çerçevesinde hoşgörüyle bakan yönetim mekanizması artık onları, "denetim altına alınması gereken kimseler" olarak görmeye başladı. Onların bazı sûfî karakter taşıyan eğilimleri düşünce alanından toplumsal alana çıkarak, sosyal dalgalanmalara dönüşmeye başladığı görülür görülmez sert tedbirler alınmaya başlandı.[543]

Her ne kadar bir şeyi tek tarihi olguyla açıklamak yeterli olmasa da; Anadolu Aleviliği, Azerbaycan'da bir Türk şehri olan ve ilk faaliyetlerine başladığında tamamen Sünnî olan, *Safeviyye* veya *Erdebiliyye* denen Erdebil Tekkesi'nin çalışmaları sonucunda XIV. yy.ın ilk yarısında ortaya çıkmış olması kuvvetle muhtemeldir. Bu tekkenin kurucusu, normalde Şâfiî mezhebine mensup bir Sünnî olan şeyh *Safiyyuddîn*'dir. Bu tekke, şeyh Sadreddin'in oğlu *Hoca Ali* zamanında Şiîliğe meyletmeye başlamış, belirli bir süreç sonunda Şîa'ya ait fikirler tamamen hâkim olmuştur. *Şeyh Cüneyd, Şeyh Haydar ve Şeyh/Şâh İsmail*

539. Fuat Köprülü, Anadoluda İslamiyet, İstanbul 1996, ss. 60-65. Naklen: Öçal, Şamil, *Kemal Paşazade'nin Felsefî ve Kelamî Görüşleri*, s. 405.

540. Ocak, *Bâbâîler İsyanı*, Dergah yay., 4. Baskı, İstanbul 2009, s. 41.

541. Ocak, *Bâbâîler İsyanı*, s. 42.

542. Öçal, Şamil, *Kemal Paşazade'nin Felsefî ve Kelamî Görüşleri*, s. 9.

543. Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhitler*, İstanbul 1998, s. 127. Naklen: Öçal, Şamil, *Kemal Paşazade'nin Felsefî ve Kelamî Görüşleri*, s. 10.

zamanında bu fikirler tamamen aşırılaşmış ve siyasallaşmıştır.[544] Hz. Ömer devrinden beri kurulmaya çalışılan büyük İran Devleti, nihayet Erdebil Şeyhi Safiyyuddin'in torunlarından Şeyh Haydar'ın oğlu İsmail Safevi'nin azim ve gayretiyle kurulabilmiştir.[545] Kendisi de bir Türk olan ve sünnî bir kökten gelen Şâh İsmail'in *Ehl-i Beyt taraftarlığını* siyasallaştırıp *Osmanlı karşıtlığına* dönüştürmesi, Osmanlı'yı Sünnîlik kabuğuna bürünmeye mahkum etmiştir. Bu basit ya da basite alınan şeyhliği şahlığa taşıyan, Osmanlı'ya gönlü kırılan zavallı Türkmen gençleridir. Hoca Sadeddin'in,

Başına taç aldı ol pelit (Şah İsmail)
İtti bî-idrak Etrâki mürit (anlayışsız Türkmenleri)

dizelerinde ve şâirin,

Başa taç aldı vü çıktı ol ferîd
Âlem ehlin serbeser itti mürîd
Şimdi Rûm içre mürîdi çok dürür
Ana meyletmez vilayet yok dürür.

dizelerinde ifade ettiği gibi, şeyh İsmail şah olmuş Erdebil tekkesi ise devlet olmuştur. Şeyh İsmail kendisini şahlığa taşımakla kalmamış aynı zamanda kendisini ilahî bir kişiliğe büründürmeye de önemle özen göstermiştir. Az da olsa Şia'da ki imamlara verilen insanüstü statüden sonuna kadar yararlanmaya çalışmış ve kendisini, peygamberler aracılığıyla Hz. Adem'den beri gelen *tanrısal ışığın* ve ilahî nûrun taşıyıcıları olan imamların ete kemiğe bürünmüş inkarnasyonu olarak lanse etmek suretiyle bağlılarının gözünde karizmatik bir kişilik inşa etmiştir.[546]

1501 senesine kadar İran, büyük bölümüyle Ehl-i Sünnet idi. Şiîliğin bu bölgelerde resmi mezhep olarak ilanı, Safevî devletinin kuruluşuyla olmuş-

544. Ekinci, Mustafa, *Anadolu Aleviliği'nin Tarihsel Arka Planı*, Beyan yay. İstanbul 2001, s. 227.
545. Günaltay, *Hurafatan Hakikate*, s. 101.
546. Robinson, Francis, *Der İslâm Geschichte Kunst Lebensformen*, Kaleidoskop Buch im Christian Verlag, München 2002, s. 47.

tur.[547] Safevîler'den evvel İran'da hüküm süren sülaleler ve hanedanlıklar da hep Sünnî idi.[548]

Rivayete göre Şeyh Cüneyd on yıl kadar Anadolu'da gezmiş ve birçok Türkmen oymağı arasında fikirlerini yaymıştır. Yavaş yavaş Anadolu Sünnî'leriyle farklılaşma ortaya çıkmış, neticede Osmanlı devletiyle sürtüşmeleri başlamıştır. Osmanlı'nın doğal olarak cihan devleti edasıyla onları potansiyel tehlike görüp önemli askerî makamlara almaması, *Tekeli sipahi*lerin bazı kötü niyetli kimseler yüzünden timarlarının (dirlik) ellerinden alınması, çiçeği burnunda Safevî devletinin işine gelmiş, Alevîler, Safevî devletine yakınlık göstermeye başlamışlardır.[549] Selçuklular devrinin Babaî isyanı, Çelebi Mehmet devrinin Şeyh Bedreddin isyanı, nihayet Şah-Kulu (Şeytan-Kulu) vakası, hatta ilerde patlayacak olan Celalî hareketleri, bütün bunlar Şia tandanslı muayyen bir mikrobun isyan için sosyal bünyenin zafiyetinden faydalanma zemini bulması[550] olarak izah edilir. Sosyo-politik bünyenin kendini koruma sistemi zayıfladıkça mikrop etkin hale gelmektedir. Hastalık tam teşhis edilemediği, küçümsendiği ve biraz da ihmal edildiği için verilen ilaçlar yarayı azdırmış, Korkutelili Karabıyık oğlu Şah-Kulu Baba isyanı, Osmanlı'nın ta kalbine kadar ilerlemiştir. Bu iki devlet arasında savaşlara bile neden olmuştur. Osmanlı-Safevî sürtüşmesi yaklaşık olarak 250 yıl sürmüş, maddî ve manevî zararın yanında Avrupa'da hedeflenen ilerleme kaydedilememiştir.

Anadolu'dan İran'a göç edip Safevî devletinin kuran Alevîlerle Anadolu Kızılbaşları başlangıçta aynı inancı paylaşmakta idiler. İran'daki Alevîler zamanla kitaba dayalı İmamiye Şiası'nın inanç atmosferinde Caferî fıkıh mezhebinin görüşlerini benimsemişlerdir. Anadolu'da kalan Kızılbaş Alevîler ise ne İran Caferî Alevîliğinin ne de Anadolu Osmanlı Sünnîliğinin birikiminden tam anlamıyla faydalanamamışlardır. Özellikle de Çaldıran savaşındaki hezimetle Şah İsmail, Kızılbaşların gözünde büyüsünü ve manevî lider olma gücünü kaybetmiştir.[551] Böylece Anadolu Kızılbaşları devletten beklediklerini elde edemedikleri

547. İrfan Abdulhamit, *a.g.e.*, s. 30.
548. Uludağ, Süleyman, *Dört Kapı Kırk Eşik*, s. 244.
549. Kazıcı, Ziya, *İslam Tarihi*, Kayıhan yay., c. 11, s. 123, İstanbul 1997.
550. Kazıcı, *a.g.e.*, s. 119.
551. Robinson F., *Der İslâm* s. 47.

gibi dinî beklentiler açısından da sukut-u hayâle uğramışlardır. Devlet de din de ellerinden gitmiştir. Anadolu Alevîleri, İmamiye Caferiliğinin, ezoterik-gizemli Bâtınîliğin ve eski Türk inançlarının etkisinde kalmışlardır. Namaz kılıp orucu tutanlar olduğu gibi, namazımız niyazımızdır, orucumuz Muharrem'dir, diyenler de bulunmaktadır.[552]

Alevîlerle Bektaşîlerin hiç şüphesiz ortak olan yönleri vardır. Fakat Alevîlik Bektaşîliğe indirgenemez. Bir defa bu Kızılbaşlık olayı Bektaşî tarikatına göre çok daha yenidir. Bunlar Ali soyuna aşırı bağlılıkta, oniki imama inanmada, *âyin-i cem'* de, ayin dili olarak Türkçeyi kullanma gibi hususlarda ortak olmalarına rağmen; *Bektaşîlik* daha çok bir tarikattır, şeyhi (babası), tekkesi, dergahı, camiî ve mabedi ola gelmiş ve Ca'ferî fıkhına bağlı olmuşlardır. Soy gütmezler, herhangi bir kişi Bektâşî olabilir Bektâşî olmayanla evlenebilir. İstediği Bektâşî babasını şeyh olarak seçebilir. Bu nedenle Alevîler onlara *daldan yetme* derler.

Alevîlik ise mezhep, özellikle bazı aşırı Alevîler mezhepten de öte bir nevi dinî nitelik kazanmışlardır. Din adamlarına dede denmektedir. Kişi dede seçemez, dedeler de cemaat seçemezler. Çünkü onlar kendilerine *kökten bitme* derler, soylarının Hz. Ali'ye dayandığına inandıkları için de dedelere *ocakzâde* derler.[553]

Tarihteki Bektaşîliğin Osmanlı'ya,[554] özellikle Kızılbaş Alevîlerin ise İran

---

552. Ekinci, *a.g.e.*, s. 229.

553. Uludağ, Süleyman, *İslam'da İnanç Konuları ve İtikadî Mezhepler*, Marifet yay., 4. bakı, İstanbul 1998, s. 329-331.

554. Sultan Osman Gazi, Şeyh Edebali'nin dervişi ve damadı olması sebebiyle Yesevi Tarikatı'na bağlı olduğu gibi, Sultan Orhan, Sarı Beyazıt, Yavuz Sultan Selim ve nihayet Sultan Abdulaziz de Bektaşi Tarikatına ikrar vermiş devlet başkanları idi. Ayrıca bir bütün olarak Osmanlı hamurunun mayası Bektaşilikti denebilir. "Saltanat-ı Seniyye-i Osmaniye'de en evvel tertip olunan Yeniçeri askeri olup, sultan Orhan zamanında tahrir ve tertibine şûrâ ve o esnada, o vakit eizze-i kiramından Es Seyyid Muhammed el Hacı Bektaş -Kuddise sırruhu- Hazretlerine ümeradan bazılarının irsaliyle tanzim olunacak asker için duaları talep olunmuş, aziz-i müşarün ileyh, varan memurları hüsnü kabulle telebbüs ettikleri, ridalarından zûvara aba pareler ita eylediler." (Bkz. Ahmet Lütfi, *Tarih-i Lütfi*, 1290 İstanbul'dan naklen Abdülkadir Sezgin Hocanın *Alevîlik Deyince*, s. 52, 1996 İstanbul adlı kitabına bakılabilir. Alıntı, Abdülkadir Sezgin Hocanın *Osmanlı ve Cumhuriyetin Kuruluşunda Bektaşiler ve Günümüzde Bektaşîlik* adlı yazısından.) Abdulkadir Sezgin Hocanın Bektaşîlik

Safevî devletine bağlılıkları söz konusu olmuştur. İran devletinde aradığını bulamayan Osmanlı karşıtı Alevîler, Bektâşî dergâhları aracılığıyla yine Osmanlı'ya sığınmışlardır. Fakat bu arada Bektâşîleri de töhmet altında bırakmak suretiyle Bektaşîliğin resmen kapanmasının daha da önemlisi yanlış algılanmasının nedenlerinden birisi olmuşlardır.[555] Zira marjinal gruplar ve düşüncelere ve Hurufîlik gibi sırrîliğe ve batınîliğe bünyesinde yer vermekle Bektaşîlik, Osmanlı din anlayışının sınırlarını zorladığı gibi kendi kuruluş çizgilerinden de sapma göstermişlerdir.[556] XV. asırda çeşitli sufî zümrelerin ve Hurufîliğin, Bektaşîlik içerisine sızması sonucu, tarikat üzerinde önemli tesirler bırakmışlardır.[557]

Başta İmamiye Şia'sının ve Alevîliğin, İslam'ın batınî boyutunun temel kaynağı olarak gördükleri bu arada bütün Müslümanlar tarafından da büyük saygı duyulan oniki imam şunlardır:

Hz. Peygamberin yeğeni, damadı ve *Nehcü'l-Belağa*'nın sahibi, *Ali b. Ebi Talip el-Murtaza*, Hz. Ali'nin büyük oğlu *Hasan el-Mücteba*, Hz. Ali'nin küçük oğlu, Muaviye'nin oğlu Yezid'e karşı savaşarak Kerbela'da hemen hemen bü-

---

üzerine yazdıklarının değerini kabul etmemek mümkün değildir. Yalnız şu hususu ifade etmeliyiz ki Bektaşîliği Mehmet Şemseddin Günaltay'dan okumak nasıl yanlışsa, Abdulkadir Sezgin Hoca da tarihi Kızılbaşlığı temize çıkarmak için zorlama yorumlara gitmesi de yanlış olmaktadır. Birinde hepsi bütünüyle İslam dışı diğerinde ise Kızılbaşlık bile hatasız. Bir tarafta Osmanlıyla hatta Yavuz Sultan Selim'le bile özdeşleşen Bektaşîlik, diğer tarafta ise Osmanlı düşmanlığıyla özdeşleşen Kızılbaşlık. Bunları tamamıyla aynı şeylermiş gibi değerlendirmek yanlış olsa gerektir. Zira Bektaşîlik eğer Osmanlı düşmanlığı olsa idi Osmanlı diye birşey olmazdı. Bektaşîliği de Osmanlı'yı da zayıflatan, düşman safında askerlik etmekle aynı anlama gelen Kızılbaşlıktır. Kızılbaşlık açısı saparken bu açıyı görüp gerekli devlet siyaseti geliştirememekle Osmanlıda da hat var denebilir. Ama kesin olan şu ki devlet-i aliye düşmanlık, peşinden dinden soğumayı ve cehaleti de beraberinde getirmiştir.

555. Bugünkü problemlerin bir anlamda kaynağını oluşturan, Vaka-i Hayriye olarak adlandırılan, 1826 - 1862 yılları arasında Bektaşîliğin kapalı ve Bektaşi'yim demek dahil, Bektaşiler lehine konuşmanın suç ve karalamanın serbest olduğu dönemdir. Yeniçerilikle Bektaşîlik kapatılıyor, Bektaşi tekkeleri yıkılıyor, yıkılmayanlarda, ikisi de Yeseviliğe dayandığı için kardeş tarikat Nakşîliğe devrediliyor.

556. Uludağ, Süleyman, *Dört Kapı Kırk Eşik*, s. 250; Ocak, *Bâbâîler İsyanı*, s. 66-68.

557. Bkz. Kutlu, *Din Anlayışında Farklılaşmalar ve Türkiye'de Alevîlik Bektaşîlik*, http://www.sonmezkutlu.com/?&Bid=206246, 10 Aralık 2011.

tün ailesiyle birlikte şehid edilen *İmam Hüseyin eş-Şehid*, İmam Hüseyinin yaşayan tek oğlu, Muhammed Ailesinin Mezamiri olarak anılan ve Nehcü'l-Belağa'dan sonra en fazla kendisine önem verilen *es-Sahifetu's-Seccadiyye*'nin sahibi *Ali Zeynelabidin es-Seccad*, Ali Zeynelabidin'in oğlu *İmam Muhammed Bakır*, Cabir b. Hayyan, Hişam b. Hakem ve Ebu Hanife gibi ünlü birçok âlime ders vermiş, özellikle hukuk alanında Şia'nın mezhep imamı konumuna gelmiş *İmam Cafer es-Sadık*, İmam Cafer'in oğlu *Musa Kazım*, İmam Musa Kazım'ın oğlu, bugün Meşhed olarak anılan şehirde medfun *İmam Ali er-Rıza* ve oğlu *İmam Muhammed et-Taki*, *İmam Ali en-Naki*, *İmam Hasan el-Askeri* ve sonuncusu ise Sahibu'z-Zaman *İmam Muhammed Mehdi*'dir.

Samimi Bir Alevî Bakışıyla Alevîlik

Alevîlik, Hz. Muhammed'e bağlı, Hz. Ali'ye talip, Hz. Hüseyin'in yolunu sürenlerdir. Alevîlik İslâm'ın içinde olup ayrı bir din olduğunu söylemek tamamen iftiradır ve cehaletin nişanıdır. Mezhepler üstü sûfî bir yoldur. Alevîler Allah'ın birliğine, Hz. Muhammed'in Resul olduğuna, Hz. Ali'nin Velayet makamına sahip olduğuna iman ederler ve on iki imamın yolunu devam ettirirler.

Alevîlik, İslâm'ın tasavvufî yorumu olarak şekil şartlarından ziyade daha çok içselliği arar. Bu yorum İslâm'ın Ehl-i Beyt yorumudur. Alevî İslâm inancı Kuran'a dayalı, Hz. Muhammed'in buyruklarına göre İslâm'ın evrensel boyutları ile yorumlanıp yeryüzü insanlığına yeni kapılar açan, tasavvuf felsefesiyle hayat bulan bir insan bütünlüğüdür ve vahdet-i vücuttur. Alevîlik özünü insan sevgisinde bulur ve Tanrı'nın insanda tecelli ettiğine inanır.

Alevîlerde Cemevleri ibadet erkan yeridir, Cem birliğin beraberliğin adıdır. Cemin yapıldığı cem evi ise, sadece ibadet amaçlı kullanılmamış, geçmişteki mescitlerin işlevini de yerine getirmiş ve getirmeye de devam etmektedir. Cemevleri edep ve erkan amaçlı kullanılır. Cemevleri; barış, özgürlük, eşitlik, ibadet, sevgi, yargılama ve karar verme yeridir. Aynı zamanda sohbetlerin yapıldığı birlik ve beraberliğin korunup sergilendiği, ikrarın verildiği, erkanın yürütüldüğü güven ve sevginin toplandığı, Hakk'a temenna ve Hakk'ın tecelli edildiği yerlerdir.

Alevîlik ve Şiîlik arasında benzerlikler olduğu gibi birçok farklılık vardır. Temel inançta Aleviliğin Şiîlikle ortak inanç Ehl-i Beyt sevgisi ve on iki imamdır. Bunun dışında anlayışları ve kültürleri farklıdır. Şiîliğin aksine Alevilikte ise ikrar ve biat vardır. Mürşid, muhib, yol oğlu, talib, gibi kavramlar yalnızca Alevilikte vardır. Şiîlikte minhâç yani Alevî tasavvufu olmadığı gibi tasavvufî yola karşıdır. Şiîlikte *musahip* olma koşulu yoktur. Alevilikte bu çok önemlidir. Şiîlikte mut'a nikahı ve çok evlilik kabul edilir. Alevilikte ise mut'a nikahının varlığı kabul edilmez ve tek eşlilik esastır. Şiîlikte zikir, sema ve müzik ibadete sokulmaz Alevilikte ise, bunlar ibadetin temel öğeleridir. Şiîlikte dinin ayrıntılara ait 10 tane koşulu vardır. Namaz kılmak, oruç tutmak, hacca gitmek, zekat vermek, cihat etmek, humus vermek, peygamber soyuna tevella etmek, peygamber ve düşmanlarına teberra etmek, ilahî emirleri tutmak, dinin yasaklarından kaçmak. Alevilikte ise bunların dışında *dört kapı kırk makam* da vardır.[558]

558. Kaya, Şah Hatayî Ali, 12/05/2005/, http://www.alikaya.org/mak.alevilik.htm. Bu yazıyı aldığım 2005 tarihinden bu tarafa görüşmeyi denedim, olmadı, umarım bu yazıyı yayınlamaya karşı olmayacaktır.

tün ailesiyle birlikte şehid edilen *İmam Hüseyin eş-Şehid*, İmam Hüseyinin yaşayan tek oğlu, Muhammed Ailesinin Mezamiri olarak anılan ve Nehcü'l-Belağa'dan sonra en fazla kendisine önem verilen *es-Sahifetu's-Seccadiyye*'nin sahibi *Ali Zeynelabidin es-Seccad*, Ali Zeynelabidin'in oğlu *İmam Muhammed Bakır*, Cabir b. Hayyan, Hişam b. Hakem ve Ebu Hanife gibi ünlü birçok âlime ders vermiş, özellikle hukuk alanında Şia'nın mezhep imamı konumuna gelmiş *İmam Cafer es-Sadık*, İmam Cafer'in oğlu *Musa Kazım*, İmam Musa Kazım'ın oğlu, bugün Meşhed olarak anılan şehirde medfun *İmam Ali er-Rıza* ve oğlu *İmam Muhammed et-Taki*, *İmam Ali en-Naki*, *İmam Hasan el-Askeri* ve sonuncusu ise Sahibu'z-Zaman *İmam Muhammed Mehdi*'dir.

Samimi Bir Alevî Bakışıyla Alevîlik

Alevîlik, Hz. Muhammed'e bağlı, Hz. Ali'ye talip, Hz. Hüseyin'in yolunu sürenlerdir. Alevîlik İslâm'ın içinde olup ayrı bir din olduğunu söylemek tamamen iftiradır ve cehaletin nişanıdır. Mezhepler üstü sûfî bir yoldur. Alevîler Allah'ın birliğine, Hz. Muhammed'in Resul olduğuna, Hz. Ali'nin Velayet makamına sahip olduğuna iman ederler ve on iki imamın yolunu devam ettirirler.

Alevîlik, İslâm'ın tasavvufî yorumu olarak şekil şartlarından ziyade daha çok içselliği arar. Bu yorum İslâm'ın Ehl-i Beyt yorumudur. Alevî İslâm inancı Kuran'a dayalı, Hz. Muhammed'in buyruklarına göre İslâm'ın evrensel boyutları ile yorumlanıp yeryüzü insanlığına yeni kapılar açan, tasavvuf felsefesiyle hayat bulan bir insan bütünlüğüdür ve vahdet-i vücuttur. Alevîlik özünü insan sevgisinde bulur ve Tanrı'nın insanda tecelli ettiğine inanır.

Alevîlerde Cemevleri ibadet erkan yeridir, Cem birliğin beraberliğin adıdır. Cemin yapıldığı cem evi ise, sadece ibadet amaçlı kullanılmamış, geçmişteki mescitlerin işlevini de yerine getirmiş ve getirmeye de devam etmektedir. Cemevleri edep ve erkan amaçlı kullanılır. Cemevleri; barış, özgürlük, eşitlik, ibadet, sevgi, yargılama ve karar verme yeridir. Aynı zamanda sohbetlerin yapıldığı birlik ve beraberliğin korunup sergilendiği, ikrarın verildiği, erkanın yürütüldüğü güven ve sevginin toplandığı, Hakk'a temenna ve Hakk'ın tecelli edildiği yerlerdir.

Alevîlik ve Şiîlik arasında benzerlikler olduğu gibi birçok farklılık vardır. Temel inançta Aleviliğin Şiîlikle ortak inanç Ehl-i Beyt sevgisi ve on iki imamdır. Bunun dışında anlayışları ve kültürleri farklıdır. Şiîliğin aksine Alevilikte ise ikrar ve biat vardır. Mürşid, muhib, yol oğlu, talib, gibi kavramlar yalnızca Alevilikte vardır. Şiîlikte minhâç yani Alevî tasavvufu olmadığı gibi tasavvufî yola karşıdır. Şiîlikte *musahip* olma koşulu yoktur. Alevilikte bu çok önemlidir. Şiîlikte mut'a nikahı ve çok evlilik kabul edilir. Alevilikte ise mut'a nikahının varlığı kabul edilmez ve tek eşlilik esastır. Şiîlikte zikir, sema ve müzik ibadete sokulmaz Alevilikte ise, bunlar ibadetin temel öğeleridir. Şiîlikte dinin ayrıntılara ait 10 tane koşulu vardır. Namaz kılmak, oruç tutmak, hacca gitmek, zekat vermek, cihat etmek, humus vermek, peygamber soyuna tevella etmek, peygamber ve düşmanlarına teberra etmek, ilahî emirleri tutmak, dinin yasaklarından kaçmak. Alevilikte ise bunların dışında *dört kapı kırk makam* da vardır.[558]

558. Kaya, Şah Hatayî Ali, 12/05/2005/, http://www.alikaya.org/mak.alevilik.htm. Bu yazıyı aldığım 2005 tarihinden bu tarafa görüşmeyi denedim, olmadı, umarım bu yazıyı yayınlamaya karşı olmayacaktır.

KUR'AN'A GÖRE TEBLİĞ ŞEMASI

Kur'an'a göre TEBLİĞ ŞEMASI		Muhatap kitle			
		İçe yönelik		Ötekine yönelik	
		Duygusal vizyoner insan tipi	Duyusal rasyonel insan tipi	Nötr Durumda Dinlemeye Açık Ateistler, Deistler vs.	Önyargılı Kalbi mühürlü İlgisiz ve Agnostikler
Hitap şekilleri	Kıssa, mesel ve menkîbeler (Retorik Poetik)	+	-	±	-
	Nazar ve istidlal (Diyalektik)	-	+	+	-
	Hikmet	+	+	+	-