
بسم الله الرحمن الرحيم

İç Düzen:

Orhan ENÇAKAR
74orhan@gmail.com

Kapak:

my

Baskı:

İstanbul Form
Baskıcılık ve Tic. Ltd. Şti.
0216 387 60 30

Yayınevi Sertifika No: 14183

RIHLEKİTAP

Tel: (0212) 531 50 30 - 631 24 43
Fax: (0212) 532 11 34

www.rihlekitap.com
www.darulhikme.org.tr

Bu kitabın tamamının ya da bir kısmının, önceden verilmiş yazılı izin olmaksızın herhangi bir şekilde çoğaltılması, basılması ve dağıtılması yasaktır.

Sa'duddin et–Taftâzânî

Şerhu'l-Akâid

Tercüme ve İzâhât

Talha Hakan Alp

İSTANBUL 2011

İçindekiler

Giriş **5**

İhtilaf 6

Usûlî ihtilaf 6

Furûî ihtilaf 7

Ehl-i Sünnet 7

Selef Üslûbu 11

Kelam Üslûbu 12

Ehl-i Bid'at 14

Hariciye 14

Şia 15

Mutezile 16

Haşeviyye 18

Mürcie 19

Filozoflar 19

Müellif Ömer Nesefî'nin Biyografisi **21**

Şârih Taftazânî'nin Biyografisi **25**

Şerhu'l-Akâid Hakkında Birkaç Not **31**

Prof. Dr. Süleyman Uludağ'ın Şerhu'l-Akâid Tercemesi Üzerine **34**

ŞERHU'L-AKAİD

Şârih Taftazânî'nin Önsözü **51**

Giriş: Kelam İlmi 55

Bu İlme Kelam İsminin Verilmesinin Sebepleri 55

Vâsıl bin Atâ'nın Hasan el-Basrî'nin Meclisinden Ayrılışı 60

Ebu'l-Hasan el-Eş'arî ile Hocası Ebu Ali el-Cübbaî'nin Tartışması 61

Kelam İlminin Gayesi 63

İtikadî Konuların Beyan ve Müdafaasında İki Farklı Tarz 64
Selef Tarzı 64
Halef Tarzı 64
Selef'in Kelam Eleştirilerinin Değerlendirmesi 67

1. Konu: Eşyanın Hakikati 70

Eşyanın Hakikatini İnkar Eden Sofistler 73
İnadiyye 73
İndiyye 74
Lâ Edriyye 74

Sofistlerin Temel Özellikleri 76
Eleştiricilik 76
Rölativizm/İzafilik 76
Kuşkuculuk 76
Öznel İdealizm veya Mutlak Öznelcilik 77

2. Konu: İlim Araçları 79

İlmin Tarifi 79

1. Sağlıklı Duyular 83

Dış Duyular 83
a) İşitme 83
b) Görme 83
c) Koklama 83
d) Tatma 83
e) Dokunma 84

İç Duyular 84
a) Hiss-i Müşterek 84
b) Vehim 85
c) Hayal 85
d) Mutasarrıfa 85
e) Hafıza 85

2. Doğru Haber 87

a) Mütevatir Haber 87

Tarifi 87
Hükmü 87
İnşa ve Haber 89
Hz. İsa'nın Çarmıha Gerilmesiyle İlgili Haberlerin Kritiği? 91
b) Peygamberlerin Haberleri 93
Tarifi 94
Hükmü 97
3. Akıl 101
Akılla İlgili Üç Tarif 102
Sahih Nazarın İlim İfade Edeceğine Yöneltilen İtirazlar ve Cevapları 103
Akılla Sabit Olan Bilgilerin Kısımları ve Hükmü 107
Zarûrî Bilgi 108
İktisâbî Bilgi 108
İlham 108
3. Konu: Âlemin Hudûsü 111
Âlemin Tarifi 111
Filozoflara Göre Âlem 111
Felekiyyât 111
Unsuriyyât 112
A'yanın Tarifi 114
Cisim 115
Cevher 116
Cüz'ün Lâ Yetecezzâ 120
Arazın Tarifi 124
Bazı Arazlar 124
A'yan ve Arazların Hâdis Oluşu 125
Kelamcıların İstidlalindeki Tartışmaya Açık Konular 126
4. Konu: Âlemin Yaratıcısı Cenab-ı Allah 134
Teselsül ve Çeşitleri 136

Teselsülün İptali ve Burhan-ı Tatbik 137
Cenab-ı Allah'ın Birliği 138
Burhan-ı Temânu 138
Burhan-ı Temânu Delili Üzerindeki Tartışmalar 140
Cenab-ı Allah Kadim ve Ezelidir 144
Kadim-i Zâtî ve Kadim-i Zamanî 146

5. Konu: Allah'ın Sıfatları 147

a) Selbi Sıfatlar 149

Cenab-ı Allah Araz Değildir 149
Cenab-ı Allah Cisim ve Cevher Değildir 152
Cenab-ı Allah'ın Mahiyeti Bilinemez 154
Kemmiyet ve Kısımları 154
Cenab-ı Allah Zamandan ve Mekandan Münezzehtir 155
Mekanın Tarifi 156
Vacibu'l-Vücûd 159
Mücessime 161
Müşebbihe 161
Cenab-ı Allah Hiçbir Şeye Benzemez 164

b) Subûti Sıfatlar 167

Sıfatların Ezeli Oluşu 169
Sıfatlarının Tarifi 174
Kelam Sıfatı 177
Kuran'ın Mâhluk Değildir 180
Tekvin Sıfatı 186
Tarifi 188
Tekvin-Mükevven Farkı 190
İrade Sıfatı 194

6. Konu: Ru'yetullah 195

Ru'yetullah'ın Keyfiyeti 199
Umumu's-Selb 199
Selbu'l-Umum 199

7. Konu: Halku'l-Ef'âl 201

Kaza ve Kader 204

Kulların Fiileri ve Cenab-ı Allah'ın İradesi 207

İstitâat 210
Tahakküm 211
Tercih bilâ Müreccih 211
Gücü Aşan Şeylerin Teklifi 214

Tevlid 216

Ecel 218
Ölüm Yaratılmıştır 219
Taabbüdî Hüküm 219
Vücûdî Mefhum 219
Ecel Birdir 220

Haram Rızık 221

Hidayet ve Dalâlet 222

Kul İçin En Faydalı Olan Şeyi Yaratmak 224
Kıyasu'l-Ğâib ale'ş-Şahid 225

8. Konu: Kabir Azabı 226

Münker ve Nekir 226

9. Konu: Öldükten Sonra Dirilmek 229

Bedensel Dirilişi İnkâr Eden Filozoflar 229

10. Konu: Mizan/Kevser Havuzu/Sırat 231

Mizan 231

Amel Defterleri 232

Sorgu-Sual 232

Kevser Havuzu 232
Sırat..... 233

11. Konu: Cennet ve Cehennem 234
Filozofların Cennet ve Cehennem Görüşü..... 234
Cennet ve Cehennemin Şuan Var Oluşu..... 235
Cennet ve Cehennemin Ebediyyeti 236

12. Konu: Büyük Günah-İman İlişkisi 238
Şirk Dışındaki Günahların Affı 242

13. Konu: Şefaat 245
Büyük Günah Sahiplerine Şefaat 245
Büyük Günah Sahiplerinin Cehennemden Çıkması 247

14. Konu: İman 249
Kalp ile Tasdik 249
Zarurat-ı Diniyye 250
İcmali ve Tafsili İman 251
Dil ile İkrar 252
İman Artmaz ve Eksilmez..... 253
İman ve İslam..... 259
Saadet ve Şekavet..... 262

15. Konu: Peygamberler..... 263
Mucize 264
Peygamberlerin Sayısı 268
Peygamberlerin Sıfatları 269
Kelam İlminde Haber-i Vahidin Durumu 271

16. Konu: Melekler 272

Melekler Erkek veya Dişi Değildir 272
Hârût ve Mârût Kıssası 273

17. Konu: Kitaplar 274

18. Konu: Miraç 275
Miracın Yakaza Halinde Oluşu 275
Miracın Ruhen Değil Bedenen Oluşu 275

19. Konu: Keramet 277
Mutezilenin Kerameti İnkârı 279

20. Konu: Halifeler 280
Halifelerin Üstünlüğü 280
Hılafet Sıraları 282
Hılafetin Süresi 284
Halife Tayininin Vucûbiyeti 284

21. Konu: İmamet 285
İmametin Şartları 287
Fasığın İmameti ve Cenaze Namazı 292

22. Konu: Sahabe 294
Hz. Muaviye ve Oğlu Yezid 295
Cennetle Müjdelenen On Sahabe 296

23. Konu: Mestler Üzerine Mesh 297

24. Konu: Hurma Şırası 299

25. Konu: Velilerin Mertebesi 300
Sorumluluktan Muaf Tutulacak Bir Makamın Olmayışı 300

26. Konu: Naslarda Bâtınîlik 301

Haram Liaynihi ve Haram Liğayrihi 302

27. Konu: Rahmetten Ümit Kesmek-Azaptan Emin Olmak..... 304

28. Konu: Kâhinleri Tasdik Etmek..... 306

29. Konu: Ma'dum 307

30. Konu: Ölüler Adına Yapılan Hayırlar 309

Kafirin Duası..... 310

31. Konu: Kıyamet Alametleri 312

Semiyyatta Ehl-i Sünnet'in Tavrı..... 312

32. Konu: Müctehid ve İctihadı 313

Müctehidin Hata Edebileceğine Dair Deliller 313

33. Konu: Peygamberlerin Meleklere Üstünlüğü 316

Konuyla İlgili Deliller 316

Meleklerin Üstün Olduğunu Savunanlar ve Delilleri 317

Giriş

Asr-ı saadet döneminde Müslümanlar hangi alanla alakalı olursa olsun karşılaştıkları problemleri, kafalarına takılan soruları doğrudan Peygamberimiz'e arz edip bizzat onun dilinden cevabını almaktaydı. Problemlere doğrudan Peygamberimiz'in müdahil olması, kimsenin kafasında en ufak bir şüphe ve tereddüt bırakmadığından bu dönemde ne fıkhî anlamda ne de itikadî veya fikrî anlamda görüş ayrılığından ya da kamplaşmadan bahsedemeyiz.

İslam tarihinde özellikle itikadî mezhepler, görüş ayrılıklarının derinleşmesine paralel olarak farklı dinî telakkilerin ümmet içinde belli merkezler oluşturmasıyla başlar. Ümmet içinde bu çapta fikir ayrılıklarına ne Hz. Peygamber efendimiz döneminde ne de Hz. Ebubekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman döneminin ilk yıllarında rastlanmıştır. Bu tür fikir ayrılıkları Hz. Osman'ın şahadetinin ardından önceleri siyasî nitelikli olarak doğmuş, sonraları birbirine zıt dinî telakkiler olarak İslam dünyasına yayılmıştır. Örneğin Şiilik ve Haricilik gibi ilk muhalif fırkaların doğuşunu hazırlayan sebepler Hz. Osman döneminin son devrindeki siyasi ihtilaflara dayanır. Bu ihtilaflar derinleşip Medine'nin isyancılar tarafından kuşatılarak Hz. Osman'ın şehit edilmesinin ardından Hz. Ali ve karşıtları arasındaki mücadelelerle palazlanır ve son olarak Sıffîn vakasında yaşanan Hakem olayı neticesinde başta Haricîlik fırkası ortaya çıkar. Hariciliğe bir tepki olarak Hz. Ali yandaşları içinden bir grup tam aksi istikamette sapma göstererek Şia fırkasının doğuşunu sağlar. Bu fırkalar kendilerine has bir telakki ve tavır biçimiyle belli merkezlerde örgütlenip mezheplerini yayma çabası içine girerler.

Şunu ifade edelim ki, İslam'da mezhep ve fırkalardan söz edildiği zaman, bu fırkaları doğuran ihtilaf ve fikir ayrılıklarından bahsetmek, fırkaların hangi ihtilaflar neticesinde doğduğunu tespit etmek gerekir. Bu bakımdan önce "İhtilaf" kavramını, ihtilafın çeşitlerini ve buna bağlı olarak ne tür mezhep ve fırkaların ortaya çıktığını görmekte fayda vardır.

Ekseriyetle konuyu mübtedîlerin bilgi ve muhakemeleri ölçüsünde ele alma gayretinde olduğumuz için önce Milel ve Nihal edebiyatından derlediğimiz ihtilaf ve fırkalarla ilgili bazı temel bilgileri hatırlamalıyız.

İhtilaf

İhtilaf lügatte, değişmek ve farklı olmak anlamına gelir.[1] Örfte, dinî, içtimaî veya siyasî alanda insanlar arasında baş gösteren görüş, yöntem ve eylem farklılığını ifade eder. Fıkıh literatüründe ihtilaf-hilaf mukayesesi bağlamında şu açılımı getirenler de vardır: İhtilaf, hedefleri bir, yolları ayrı olan farklılığı ifade ederken hilaf, hem yolları hem de hedefleri ayrı olan farklılık anlamına gelir.[2] Bu yönüyle ihtilaf, aynı ilke ve gayeleri paylaşan insanların, sadece izledikleri yol itibarıyla birbirlerinden ayrıldığını göstermesi bakımından rahmet olarak telakki edilmiştir. Hilaf ise, bu karakterde olmadığından bidat ve azab olarak görülebilir.

İslâm âlimleri tarihte vaki olan fikir ve mezhep ayrılıklarını farklı açılardan tasnife tabi tutmuşlardır. Genelde fikir ayrılıklarını inceleyen âlimler rahmet ve azap noktasından hareketle, hangi ayrılığın rahmet, hangisinin azap olduğunu tespit etmeye çalışmışlardır.

Bu konuda İslâm âlimlerinin görüş ve yorumları gözden geçirildiğinde ortaya çıkan tablo, ihtilafların usûlî ve furûî olmak üzere ikiye ayrıldığını göstermektedir:

— **Usûlî ihtilaflar:** Dinin ana kaynakları ve bu kaynaklardan elde edilen ana hükümler etrafında vaki olan fikir ayrılıklarını ifade eder. Bu meyanda ortaya çıkan ihtilaflar diğer kısma oranla daha derin ve çözümü daha zor olmaktadır. Ayrıca bu alandaki ihtilaflar zaman zaman İman-Küfür problemine dönüşebildiği gibi, bazen de dinî algılama biçimi olarak Sünnet-Bidat problemi düzeyinde kalmaktadır.

Zındıklar, Şia, Hariciye, Mutezile ve İslamcı filozoflarla aramızdaki fikir ayrılıkları bu sınıfa dâhildir.

— **Furûî ihtilaflar:** Dinin ana kaynakları ve bu kaynaklardan elde edilen ana hükümler etrafında fikir birliği içinde oldukları halde, eğitim, kültür, iklim ve muhakeme farklılıkları nedeniyle ayrıntılarda ortaya çıkan ve çoğu ictihadî alanla sınırlı görüş ayrılıklarını ifade eder.

Bu alandaki ihtilaflara, ana ilke ve gayeleri bir olduğu halde, izlediği yöntem ve anlayış farklılığı sonucu başka başka kanaatlere varan Ehl-i Sünnet mezheplerinin görüş ayrılıklarını örnek verebiliriz. Bu kabil ihtilaflar,

[1] el-Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-Münîr*, s. 95.

[2] el-Kefevî, *el-Külliyât*, 61.

insan tabiatının gereklerinden olması ve ümmete sağladığı kolaylık açısından rahmet olarak kabul edilmiştir.

İlk İslâm fetihleri sonrası, dış dünya ile başlayan siyasî, sosyal ve kültürel ilişkilere paralel olarak, İslâm dünyasında gerek siyasî ve gerekse fikrî zeminde ciddî tartışmalar cereyan etmiştir.

İslâm dünyasında ortaya çıkan ilk fikrî tartışmalar genelde Büyük günahlar, Kader, İmamet ve Allah'ın sıfatları gibi konular etrafında yoğunlaşmıştır. Bu tartışmalar neticesinde Hariciye, Şia, Cebriye, Kaderiye, Haşeviye ve Mutezile gibi fikrî akımlar ortaya çıkmıştır. Bu akımlar, dış dünya ile münasebeti daha yoğun olan Irak toprakları başta olmak üzere İslam coğrafyasının bazı bölgelerinden fikirlerine taraftar toplayabilmişlerdir. Fakat İslam toplumu, aynı gövdeden uzayan ağaç dalları misali, dinin esaslarında ittifak, detaylarında rahmet anlayışı çerçevesinde ihtilafı benimseyen ve ümmetin çoğunluğunu teşkil eden kalabalık bir kesimi her devirde bünyesinde bulundurmuştur. Bu topluluğa farklı yönlerden bakılarak bazen 'Sevâd-ı Azam' bazen 'Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat' bazen de sadece 'Cemaat' diye isimlendirilmiştir.

Ehl-i Sünnet

Bu kavram sözlükte, sünnet ehli, sünnet bağlısı anlamına gelir. Dinî ıstılah olarak Ehl-i Sünnet tabiri, İslam anlayış ve telakkisini sünnete uygun biçimde düzenleyen, inançtan yaşayış biçimine, dünya görüşünden ahlak anlayışına kadar bakış açısını, sahabe ve tabiin büyüklerinin önderliğinde Kuran ve Sünnet temelleri üzerine kuran Müslümanlar anlamındadır.

Ehl-i sünnet tabiri ümmet içinde sonradan ortaya çıkan bir fırkaya işaret eden bir isim değildir. Bu tabir ümmetin gövdesini teşkil eden kalabalık bir kitleye işaret eder. Bu kitle belli bir olay ve tartışma üzerine doğmuş bir fırka olarak da görülemez. Nitekim İmam Malik'e Ehl-i Sünnet kimdir diye sorulduğunda o şöyle cevap vermiştir. "Ehl-i Sünnet bilinen lakabı olmayanlardır. Onlar ne Cehmî'dir, ne Rafizî'dir, ne de Kaderî'dir."[3]

Ehl-i Sünnet dışı fırkalara bakıldığında bunlar genellikle belli tartışmalar üzerine tarih sahnesine çıkmış, ya imamlarının adları ya da sayesinde ümmete muhalif oldukları fikir ya da tutumları kendilerine isim olmuştur. Sözgelimi Kaderiyye fırkası içine muhalif fikirlerini yükledikleri "kader" kelimesiyle, Râfızîyye fırkası Zeyd bin Ali'ye karşı sergiledikleri reddedici tutumu

[3] Kâdî Iyâz, *Tertîbü'l-medârik*, c. 1, s. 88.

ifade eden “rafz” kelimesiyle, Cehmiyye fırkası imamları Cehm bin Safvân’ın ismiyle tanımlanmıştır. Bunun gibi bidat fırkaları sahabenin ağırlıklı olarak yaşadığı Mekke ve Medine gibi sünnetin nüfuz merkezlerinde değil de, yabancı inanç ve kültürlerle münasebetin yoğun olduğu Basra, Bağdat ve Horasan gibi bölgelerde doğup gelişmiştir.

Ehl-i Sünnet tabiri aslında bütün dinî fırkaların sahiplenmeye çalıştığı ideal Müslümanlık tarzına işaret eder. Zira Sünnet, dinin, bizzat tebliğcisi olan Resûlüllah tarafından hayata tatbik edilmiş halidir. Şu halde Sünnet’e bağlılık Allah tarafından tasdik edilen kulluğu temsil ederken, Sünnet’ten kopuş bütün çaba ve iyi niyetlere rağmen bu tasdike mazhar olamamış bir sapmadır.

Hemen her fırka bir yandan kurucularıyla sahabe -ve dolayısıyla Allah Resulü- arasında bir bağ kurma gayretiyle diğer yandan yer yer Sünnet tabirine atıfla kendilerini Sünnet bağlısı göstermeye çalışsa da aslında Resulüllah’ın sünneti açıktır ve birbirlerine zıt görüşler benimsedikleri halde bütün bu fırkalara meşruiyet sağlamayacağı da izahtan varestedir.

Şu halde sünnet bağlılığı bunlardan sadece belli bir fırkada açık ve net olarak tecelli edecektir. Bu fırka da sünnete bağlılığı görüş ve hayata bakışlarında sahici kıstaslar üzerine oturtabilen Müslümanlar olmak durumundadır.

Bu sahici kıstasların başında Sahabe modeli gelir. Sahabe tıpkı Kuran-ı Kerim gibi sünnetin de hem ilk taşıyıcı nesli hem de ilk muhatap neslidir. Ve bu nesil yirmi üç yıllık nüzûl ve bi’set tarihi boyunca zihinleri ve ruhları bizzat Kuran ve Sünnet tarafından yeniden inşa edilmiş bir nesildir. Bu bakımdan Resûlüllah’ın sünnetinin bu nesilde tebellür ettiğini söylemek hiç de abartı sayılmaz. Bu sadece Sahabe’nin dindeki mevkii itibarıyla böyle değildir. Semantik olarak da pekâlâ diyebiliriz ki sünneti anlamak ilk muhatap neslinin zihin ve ruh dünyasındaki izdüşümlerini birer referans kabul etmeyi gerekli kılar. İlk muhatap kitlesinin zihin ve ruh dünyasındaki izdüşümlerinden yalıtılmış olarak soyut kelimelere indirgenmiş Sünnet imajı, Kuran-ı Kerim’deki tabiriyle “hayırlı ümmet” inşa edici olmaktan öte, dinde meşruiyet arayan her marjinal oluşumun eğip bükerek fikirlerine istihdam ettiği, -birçok İncil pasajı gibi- bir dizi bilgece söz olurdu.

Ehl-i Sünnet’in Sahabe modeli esası üzerinden Sünnet bağlılığı anlamına geldiği ve bu tarz bir Sünnet bağlılığının kurtuluş vesilesi olduğu hususu açıkça hadislerde de ifade edilmiştir. Buna bir misal olarak Sahabe’den Abdullah bin Amr tarikiyle gelen şu hadisi zikredebiliriz: ***“İsrail oğulları yetmiş iki fırkaya bölündüler. Benim ümmetim de yetmiş üç fırkaya bölünecektir.***

Biri hariç bu fırkaların hepsi helak olacaktır. Sahabe "Bu bir fırka hangi fırkadır?" diye sorunca Peygamberimiz ***"Onlar, benim ve ashabımın yolu üzere olanlardır"*** buyurmuştur.[4]

Şu halde ana hatlarıyla çerçevesini çizmeye çalıştığımız Ehl-i Sünnet kavramının inanç zemininde gerek metod olarak gerekse bakış olarak ne manaya geldiğine ışık tutması için tabirin mısdakına dair biraz daha tafsilata girelim.

Ehl-i Sünnet, inançta, açık Kuran ayetlerini, Hz. Peygamberimiz'in, manası açık ve rivayeti sahih sünnetini, Sahabe ve müçtehitlerin icmaını esas kabul eder. Ehl-i Sünnet'in tanımında Sahabe ve icma vurgusu onu diğer fırkalardan ayıran önemli bir noktaya işaret eder.

Evet, Bidatçi fırkalar da ayetlerle ve yer yer hadislerle istidlal ederler. Ancak görüşlerini, Sahabe'den tevarüs edilen İslam telakkisiyle bağdaştıramaz, onlarla aralarında gerçekçi bir bağ kuramazlar. Onların, bazı görüşlerini zorlama yorumlarla bir ya da birkaç sahabîyle temellendirme gayretleri, sahih rivayetlere dayanma ve delilde açıklık ilkeleri açısından bakıldığında ikna edici görünmemektedir. Şu halde özellikle Sünnet kavramının mahiyetiyle ilgili farklı görüşler göz önünde bulundurulduğunda, Ehl-i Sünnet'i, sadece Kitap ve Sünnet bağlıları olarak tanıtmak yanıltıcı olabilir.

Ehl-i Sünnet, olağanüstü olsa bile, saf akıl ölçülerine göre imkân dâhilinde bulunan ve hakkında açık ayet veya hadis varid olan konuları birer inanç esası olarak kabul etmeyi prensip edinir. Ehl-i Sünnet, inanç sahasında akla yer vermekle beraber, Mutezile'den farklı olarak, bilimsel teoriler uğruna ayet ve hadislerin açık ifadelerini olur olmaz manalara çekmez. Belki inanç esaslarının, dönemin kültürel kabulleri ve bilimsel teorileriyle örülmüş kurgusal akıldan çok saf aklın temel yasalarına aykırı olmamasına dikkat eder.

Sözgelimi Ru'yetüllah konusu Ehl-i Sünnet'le Mutezile arasındaki bu farkın tebellür ettiği açık bir örnektir. Seleften halefe Ehl-i Sünnet çevreler, konuyla ilgili zahir ayetlerin yanında nass ve müfesser niteliğinde meşhur hadislerin gösterdiği istikamette ahirette müminler için ru'yetüllahın gerçekleşeceğine iman etmişlerdir.

Mutezile ise, ru'yetin bu dünyadaki fizik şartlarını esas alarak, Allah'ın bir mekâna temekkün etmesi ve bir cihette bulunması gerekeceği yönündeki mahzurları ileri sürmek suretiyle Ru'yetüllah'ı inkar etmiştir. Konuyla ilgili

[4] Sünen-i Tirmizi, hadis no, 2641.

vârid olan onca açık ve sahih hadise rağmen bu tutumlarını yüzyıllar boyunca sürdürmüşlerdir.

Burada Mutezile'nin inkârı saf aklî esaslara değil, dünyada geçerli olağan fizikî şartlara istinad etmektedir. Evet, Allah'ın bir mekâna temekkün etmesi ya da bir cihette bulunması imkânsız bir şeydir ve bunun imkânsızlığı akılla da izah edilmiştir. Ama tartışma konunun bu cihetine taalluk etmiyor. Asıl tartışma ahirette Ru'yetullah'ın, dünyadaki olağan fiziki sürecin aksine bizim bilemeyeceğimiz bir mahiyette tecelli edip edemeyeceğine taalluk ediyor.

İşte Mutezile dünyadaki olağan fizikî süreci genelleştiriyor, bilimsel teorilere tutunuyor ve konuyla ilgili Kuran ayetlerini olmadık tevillerle başka manalara çekerken ilgili hadisleri de, önce metin kritiği yöntemini kullanarak "Allah Resulü böyle bir şey söylemiş olamaz, söylemiş olsa da bir başkasından nakille söylemiştir" iddiasıyla esasta temel fikirlerine muhalif gördükleri noktalar üzerinden tenkitle reddediyor. Daha sonra sened kritiğine giriyorsa da bu meyanda ortaya koydukları tespitler, fikirlerine muhalif bir rivayet karşısında olumsuzlayıcı tavırlarını gösteren emareler nedeniyle tatmin edici görünmemektedir.[5]

Bunun yanında Mutezile'nin Ru'yetüllah konusundaki fikirlerini Sahabe'den Hz. Aişe ve Hz. Ali'ye dayandırma gayretleri ise, daha önce sözünü ettiğimiz gibi bidatçi fırkaların kendileriyle Sahabe arasında zorlama yorumlarla bağ kurma çabalarının tipik bir örneği olarak görülebilir. Bu meyanda Kadı Abdulcebbâr'ın, "Müminlerin emiri Ali (aleyhisselam)'ın ve büyük sahabîlerin halinden malum olduğu üzere onlar Allah'ın görülebileceğini kabul etmezlerdi. Sen Emiru'l-Müminin'in hutbelerine baktığında onların ru'yeti reddeden ifadelerle dolu olduğunu görürsün"[6] şeklindeki belirsiz ve sağlaması imkânsız atıflarla yaptığı istidlal ne demek istediğimizin somut ifadesi olabilir.

Konuya dönecek olursak Ru'yetüllah konusundaki tartışmanın asıl ilişkin olduğu mesele doğrudan aklın nüfuz alanına girmiyor. Zira ahirette kurulacak yenidünyanın fizik şartlarını bilmiyoruz. Orada mekan ve zaman kavramlarının dünyadaki gibi olacağına dair elimizde somut bir bilgi de yok. Aksine ahirette bu dünyadaki fizik dengelere ve olağan sürece pek de benzemeyen yepyeni bir varoluş biçimiyle karşılaşacağımızı düşünmek en azından birçok ayet ve hadisin manasıyla daha çok örtüşmektedir.

---

[5] Bkz., Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu usûli'l-hamse*, s. 268.

[6] Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu usûli'l-hamse*, s. 268.

Selef Üslubu: Ehl-i Sünnet imamlarının itikadî meseleleri ele alışı ve müdafaa ediş tarzı yaşadıkları dönemin sosyal ve kültürel şartlarına göre çeşitlilik arz etmektedir. Hicrî üçüncü yüzyıla kadar Sahabe, Tabiîn, Tebe-i Tabiîn ve sonraki kuşaklardan gelen imamlar tavır olarak itikadî konularda fazla detaylara girmez, bidatçi fırkaların sapkın görüşlerini aklî delillerden çok ayet ve hadislerle reddederlerdi. O dönemin müçtehid imamları, bidat cereyanlarına karşı çevrelerindeki insanları daima uyarır, her fırsatta bidatçilerden uzak olduklarını ifade ederlerdi. Bunun yanında bidat fikirleri olan kimselerle zaman zaman tartışsalar da bu tartışmalarda o dönemlerde yeni yeni oturmaya başlayan kelam ve felsefe kavramlarından arî Kuran ve Sünnet dilini kullanır ve çoğu zaman cedelden çok gönle hitabeden nasihat üslubunu tercih ederlerdi.

Bu dönemde imamların Kaderiye, Cehmiyye ve Hariciye gibi bidat cereyanlarını tenkit eden risale çapında kitapları bulunmakla beraber, bu kitaplar, hasmın bütün görüş ve delillerini mufassalan tahlil edip her birini cevaplayan geniş akâid kitapları değildir. Bu meyanda Selef'ten Ömer b. Abdulaziz, Hasan-ı Basrî, Zeyd b. Ali, Cafer-i Sâdık, İmam Ebu Hanîfe, İmam Şafiî gibi müctehid imamların Bidatçı fırkalara reddiyeleri olduğu bilinmektedir.[7] Bunlar her ne kadar geniş çaplı akaid kitapları olmasalar da, o dönemin saf-derun Müslümanlarını yeterince aydınlatmakta, zihin ve ruh dünyalarını gerektiği kadar doyurabilmekteydi. Bir bakıma bidat fırkalarının söylemi, sistem ve dili yeni yeni oturmaya başladığından, bu dönemde, Ehl-i Sünnet imamlarının tenkitleri de kendine özgü dil ve sistemini yeni yeni kazanmaktaydı.

Selef metodunda yazılan ve kendinden öncekilere göre daha cami ve müretteb bir akaid kitabı olarak İmam Tahavî'nin sonraları "el-Akidetü't-Tahavîyye" diye meşhur olan risalesini örnek gösterebiliriz. Bir Hanefi olan İmam Tahavî bu kitapta İmam Ebu Hanife ve Hanefî mezhebinin İmam Ebu Hanife'den sonraki iki kurucusu olan İmam Ebu Yusuf ve İmam Muhammed-'in itikat çizgisini konu edinmektedir.

İmam Tahavî, Allah'ın birliği, sıfatları, sıfatları hakkındaki Ehl-i Sünnet inancı, peygamberlerin sıfatları, Allah'ın kelamı Kuran-ı Kerim'in mahiyeti, Kaza-Kader bahsiyle alakalı bazı meseleler, Kıyamet ve ahirette Peygamberimiz'in gerçekleşeceğini bildirdiği hadiselerin gerçekliği gibi sem'iyyât bahislerini ele almakta ve bu meseleleri ayet ve hadislere dayandırarak izah etmekte, kelamî delillerle ispat yöntemine başvurmamaktadır.

[7] el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 307.

Kelam Üslubu: Bu metot İslam devletinin Yunan, İran ve Hint kültürleriyle temasa geçip yabancı dillerden, tıp, fizik, felsefe, astronomi ve matematik gibi muhtelif bilimlere ait kitapların tercüme edilmesinden sonra yaygınlaşmıştır. Bu bilimlerin Arapçaya tercüme edilmesiyle bir yandan yeni fikirler ortaya çıkmış bir yandan da yeni yeni tabirler türemiştir. Zamanla bu tabirler İslamî ilimlere de sirayet etmiş, âlimlerin münazaralarında ve kitaplarında yaygın olarak kullandıkları birer kavram haline gelmiştir. Ancak İslam âlimleri bu kavramları olduğu gibi alıp kullanmış değildir. Hareket, sükûn ve araz gibi birçok fizik kavramı örneğinde olduğu üzere bunları İslam inanç esaslarıyla örtüşecek biçimde yeniden tanımlayarak kullanmışlardır. Nitekim Kelamcıların Filozoflarla tartışmalarında bu kavramlar kilit nokta mesabesindedir.

Yabancı kültürlerle başlayan bu kültürel münasebetler sonucu İslam toplumunda oluşan gayri İslamî, felsefî akımlara ilk olarak Mutezile tepki vermiştir. Bu dönemde Mutezile imamları Hıristiyanlara, zındıklara ve kadim İran ve Hind felsefelerine karşı cephe açmış, bu akımlara karşı yazdıkları eleştirilerle önemli ölçülerde dine hizmet etmişlerdir. Ancak Mutezile bu akımlara karşı savunma mekanizması oluştururken akıl-vahiy dengelemesini iyi kuramamış, o dönemin bilimsel teorilerinden etkilenmişlerdir. Bu bakımdan bir yere kadar İslam'ı muhafaza anlamına gelen Mutezilî çaba, bir yerden sonra İslam'ın tahrif ve yozlaşmasına yol açmaya başlamıştır.

Mutezilenin zındıklara karşı ortaya koyduğu bu ilmî ve fikrî çabaların kelam ilminin oluşumunu sağladığını söylemek mümkündür. Selef dönemi müçtehid imamları Mutezilenin öncülüğünü yaptığı ve naslardan çok aklî/cedelî esaslara dayalı olan ve "Kelam" diye tanınan bu ilmi sert dille eleştirmiş ve insanları bu ilme karşı uyarmıştır.

Ancak hicrî III. asra gelindiğinde ağırlıklı olarak Mutezilenin inisiyatifinde bulunan kelamî fikirlerden etkilenmiş önemli bir kitle oluşup bu fikirler revaç bulunca hem Mutezile'ye hem de diğer sapkın fırkalara cevap verme ihtiyacı artmış, muhalif fırkaların kullandığı bu aklî esaslara dayalı kelamî metodun kullanılması artık zaruret halini almıştır.

Bu dönemde Ehl-i Sünnet çevrelerden bazı âlimler kelam ilmindeki hakim söylemleri ve yerleşik sistemi ta'dil ederek Ehl-i Sünnet esaslarıyla bağdaşan yeni bir kelam metodu tesis etmişlerdir. Bu metodun öncüleri Haris el-Muhasibî, Ebu'l-Abbas el-Kalânisî, Abdullah bin Saîd et-Temîmî, Ebu'l-Abbas bin Şurayh ve Ebu Nasr el-Iyâzî gibi hicrî III. asrın ortalarında yaşamış büyük Fıkıh, Tasavvuf ve Kelam âlimleridir. Ehl-i Sünnet kelamının hazırlayıcı kuşağı sayılan bu âlimlerden sonra hareket, hicrî IV. asrın başlarında Bağdat'tan

Ebu'l-Hasan el-Eş'arî ve Maveraünnehir'den Ebu Mansur el-Matürîdî öncülüğünde İslam coğrafyasının muhtelif bölgelerine yayılarak asırlar boyu devam edecek büyük bir ekole dönüşmüştür.

Ehl-i Sünnet kelam metodu, inançta, açık Kuran ayetlerini, Hz. Peygamberimizin, manası açık ve rivayeti mütevatir ya da meşhur sünnetini, sahabe ve müçtehitlerin icmaını esas kabul eder. Âhâd tarikiyle gelen sahih sünnetlere gelince sabit sünnetlerle çelişmemek üzere bunlardan da yararlanır. Ama prensip olarak bunları hasmı ilzam için kullanmaz. Ehl-i Sünnet kelamı, olağanüstü olsa bile, saf akıl ölçülerine göre imkân dâhilinde bulunan ve hakkında açık ayet veya hadis varit olan konuları birer inanç esası olarak kabul etmeyi prensip edinir. Ehl-i Sünnet kelamı, inanç sahasında akla yer vermekle beraber, Mutezileden farklı olarak, aklî veriler/bilimsel teoriler uğruna ayet ve hadislerin açık ifadelerini olur olmaz manalara çekmez. İnanç esaslarının belirlenmesinde sadece açık nasları ve icmaı esas alır; saf akıl yasalarını belirleyici unsur değil, belki inanç esaslarının kendisiyle çelişmemesine dikkat ettiği denetleyici unsur kabul eder.

Ebu'l-Hasan el-Eş'arî ve Ebu Mansur el-Matürîdî'den sonra; Ebu Bekir el-Bakıllânî, Ebu İshak el-İsferâînî, Hakim es-Semerkandî, Ebu'l-Leys es-Semerkandî, İbn-i Fûrek, Ebu'l-Yüsr el-Bezdevî, Ebu'l-Muîn en-Nesefî Alaüddin es-Semerkandî, İmam Cüveynî, İmam Gazzâlî, Ömer en-Nesefî, Fahru'r-Râzî, Şehristanî, Amidî, Beyzavî, Ebubekir es-Sabûnî, Adudiddin el-Îcî, Taftâzânî, Seyyid Şerif el-Cürcani, Kemalüddin İbnü'l-Hümâm, es-Senûsî, Kemalüddin el-Beyadî, Molla Ali el-Kârî ve Gelenbevî gibi meşhur İslam alimleri hep Ehl-i Sünnet kelam metodunu benimsemiş ve bu metoda göre İslam inanç esaslarını izah ve müdafaa etmişlerdir.

Ehl-i Sünnet kelam metodu Eş'arîlik ve Matürîdîlik olmak üzere başlıca iki ekol tarafından temsil edilmiştir. Mâtürîdîlik Mâverâünnehir bölgesinde yaygınlaşırken Eş'arîlik diğer bölgelerde yaygınlaşmıştır. Bu iki ekol Ehl-i Sünnet kelamının ana esasları ve sistematiği konusunda ittifak halindedir. Bunları birbirinden ayıran ihtilaflar teferruatla alakalı olup usule yansımayacak kadar önemsizdir. Bu ihtilaflarla alakalı en derinlikli tespit Kemalüddin el-Beyâdî'ye aittir. el-Beyâdî iki ekol arasındaki ihtilafın kelam ilminin fer'iyyâtına ait elli meselede vaki olduğunu ve bunların ne küfür ne de bidat sınırlarına varmadığını belirtir.[8]

[8] Kemaleddin el-Beyâdî, *İşârâtü'l-merâm,* s. 23, 56.

Şunu da belirtmek gerekir; bu iki ekolün ilk imamlarının ortaya koyduklarına bakılırsa ihtilaf noktaları bu kadar da değildir. Bunların çoğu sonraki dönemlerde yaşamış müntesip âlimlerin kendi aralarındaki ihtilaflarıdır.

Ehl-i Bid'at

Tabir, bidat ehli, bidat fikirlere sahip olanlar anlamına gelir. Bidat, ayet, hadis ve icmaya aykırı olarak Asr-ı saadetten sonra ortaya çıkan fikir ve uygulamalardır. Ehl-i Bidat veya Bidatçi fırkalar, Allah Resulü ve Sahabe'den nakledilmeyen ve temel İslamî kaynaklara aykırı fikir ve görüşleri benimseyen kimseler demektir. Mesela Haricîlik bidatçi fırkalarındandır. Büyük günah işleyen kimsenin kâfir olduğu yönündeki fikirleri Asr-ı saadet'ten sonra ortaya çıkmış, ayet ve hadislerde temeli bulunmayan aykırı bir fikirdir.

İslam fikir dünyasında Bidatçi fırkalar başlıca şunlardır: Hariciye, Şîa, Mutezile, Haşeviyye, Mürcie ve Filozoflar.

Hariciye: İslam tarihinde cemaatten ilk defa ayrılan fırka Hariciye fırkasıdır. Hz. Ali ile Hz. Muâviye arasında meydana gelen Sıffîn vakası neticesinde vuku bulan Hakem hadisesi, Hariciye fırkasının zuhuruna sebep olmuştur. Haricîlerin bidati Kuran-ı Kerim'i yanlış yorumlamaktan ileri gelmiştir. İlk Haricîler; Kuran okuyan, fakat fıkıh bilmeyen, ayet ve hadislere bütüncül yaklaşamayan, murad-ı ilahîyi anlamanın asgarî usul şartlarını düşünemeyen bedevî karakterli kimselerdi.

Haricîler, halife de olsa, bir siyasî hâkim istemezlerdi. Hz. Osman ile Hz. Ali'den teberrî ederler, nikâhı ancak bu şartlarda sahih görürlerdi. Haricîler kendi yaşadıkları toprakları Dar-ı iman, Dar-ı hicret sayar, Müslümanların yaşadıkları İslam topraklarını Dar-ı harp görürlerdi. Fırsat buldukça halifeye karşı ayaklanır, idealleri uğruna Müslümanların kanlarını döküp, mallarını yağmalamaktan çekinmezlerdi**.**

Haricîlerin üzerinde ittifak ettikleri başlıca üç esas vardır. Bunlar, mümin ancak takva sahibi kimsedir. Buna göre günahkâr kimse kâfirdir. Hz. Osman, Hz. Ali, Sıffîn savaşının hakemleri olan sahabeden Ebu Musa el-Eş'arî, Amr bin Âs, Cemel savaşına katılanlar ve hakem hadisesinde hakemlerin verdiği hükme razı olanlar kafirdir. Zalim devlet başkanına ayaklanmak farzdır. İbâzıyye, Yezîdiyye ve Ezârika fırkaları haricilerin en meşhur fırkalarıdır. Bugün İslam dünyasında ciddi bir Haricî nüfustan bahsetmek mümkün olmamakla beraber, Haricîlerin İbâziyye fırkası Afrika'da halen varlığını sürdürmektedir.

Şîa: Haricîlerin zuhur ettiği sıralarda Hz. Ali taraftarları arasından Şia fırkası ortaya çıktı. Hz. Osman'ın şahadeti üzerine ümmet ikiye ayrıldı. Biri Hz. Osman ve akrabası Hz. Muaviye'ye, diğeri de Hz. Ali'ye taraftar oldu. Hz. Ali'ye taraftar olanlara "Şîa-i Ali" denildi. Hz. Muâviye taraftarlarından Hz. Ali hakkında kötü konuşup ona hakaret edenlere de "Nâsıba" adı verildi. Hz. Ali'ye destek verenlere "Şîa-i ûlâ" (ilk taraftarlar) "Şîa-i muhlisin" (sadık taraftarlar) denir. Bunlar Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer'e karşı saygısızca sözler sarf etmezler. Bunlar, görüşleri Ehl-i Sünnet'e muhalif olmamakla beraber Hz. Ali'ye muhabbet besleyen, Ehl-i Beyt'e yakın duran kimselerdir.[9]

Akait kitaplarında Ehl-i Sünnet'e muhalif bir fırka olarak görüşleri eleştirilen Şîîler, daha sonra ortaya çıkan ve Hz. Ali taraftarlığı konusunda aşırılık gösteren bidatçi Şîîlerdir. Şîîlik Hz. Ali ve Ehl-i Beyt imamlarının şahsiyetleri üzerine kurulu bir fırkadır ve bunların Hz. Ali'ye bakışları itibariyle üç sınıf oldukları belirtilir: Mufaddıla, Sâbbe ve Müellihe. Mufaddıla, Hz. Ali'yi diğer sahabeden üstün gören fakat diğer sahabilere hürmet eden Şîîler. Sâbbe, Ashab-ı kiram'a hakaret eden ve onlardan teberrî edenlerdir. Şîa'nın en yaygın kolu bunlardır ve çoğunluk Şîa fırkaları bu koldan çıkmıştır. Şîa'nın bu koluna göre Hz. Ali'ye muhabbet beslemek için ona cephe alan sahabîleri tahkir ve ta'n etmek gerekir. Müellihe, Hz. Ali'yi ilah kabul eden Şîîlerdir ki, bunlar Yahudi dönmesi zındık İbn-i Sebe'nin taraftarlarıdır.

Hz. Ali'nin vefatından sonra Şîa fırkası dört ana kola ayrılmıştır. Bunlar Keysâniye, Zeydiye, İmamiye ve Ğâliye kollarıdır. Bu kollar içinde Ehl-i Sünnete en yakın olan Zeydiye koludur. Bunlar Hz. Ali'yi diğer sahabîlerden üstün görmekle beraber önceki üç halifenin hilafetinin geçerli olduğunu kabul ederler. İmamiye fırkası ise Şeyhayn (Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer) başta olmak üzere diğer sahabe hakkında kötü sözler sarf ederler. Ve İmamiye fırkasının ilk temsilcileri, Şeyhayn'den teberri etmediği için Zeydiye fırkasının imamı olan Zeyd bin Ali Zeyne'l-Abidîn'i reddetmişlerdir. Bu yüzden bunlara Râfizî/ Reddedenler denmiştir. Bugün Şîa fırkasının en yaygın kolu, İmamiye koluna bağlı olan İsnâ aşeriyye mezhebidir ki, bunlara Caferîler de denir.

Bunlara göre hilafet Hz. Ali ve onun soyundan gelen on iki Ehl-i Beyt imamının hakkıdır. Bunlar; Hz. Ali, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin, Zeynelabidin, Muhammed Bakır, Cafer-i Sadık, Musa Kazım, Ali Rıza, Muhammed Cevâd, Ali Hadi, Hasan el-Askerî ve Muhammed Mehdî'dir. İmamiye'ye göre bu imamların sonuncusu olan Muhammed Mehdi, ortadan kaybolmuş ve ahir zamanda beklenen Mehdî olarak tekrar geri dönecektir.

[9] İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni ilm-i kelam*, s. 120.

İmamiye/İsnâ aşeriye Şîasına göre imam masumdur. Sözünün teşrî' gücü vardır. Fakat İmamiyye'de masum imamın görüşleri konusunda iki farklı tavır vardır: Ahbariyye, Usûliyye. Sadece masum imamların sözlerine itibar eden, dinde kıyas ve re'ye yer vermeyen İmamîlere Ahbariyye; dinde, aklın nazarına ve içtihada yer veren İmamîlere de Usûliyye ve Kelamiye adı verilir. İmamiye'nin önceki kuşakları Ahbariyye'dendir. Usûlîler sonraları ortaya çıkmıştır.

Şîîler, imamet meselesi ve diğer birkaç mesele dışında özellikle Usûlîleri itibarıyla Mutezilenin esaslarını benimsemişlerdir. Ahbarîler ise Cenab-ı Allah'ın sıfatları konusunda müşebbihedendir.

Şîanın Gâliye grubuna dâhil olanlar imamları yer yer peygamber yer yer de ilah konumunda görürler. Ayrıca Gâliye'de teşbih, tenasüh, ibahe ve hulül düşünceleri vardır.

Şia da İmamiye kolunun bir diğer temsilcisi de İsmailîlerdir. İsmailîler, altı imam konusunda İmamiye ile ittifak halindedir. Yedinci imamı tayin konusunda onlardan ayrılırlar. İsmailiye fırkası Cafer-i Sadık'tan sonra oğlu İsmail'i veya oğlunun oğlu Muhammed bin İsmail'i imam kabul ederler ki, böylece yedi imam kabul etmekle kendilerine "Seb'iyye" de denir. Bugün yaşayan İsmailîler genelde aşırılıkçı Şîîlerdendir ve imamlarını ilahlık mertebesine kadar çıkartırlar. Ayrıca nasların zahir manalarının yanında Batınî/gizli manaları olduğunu ve gerçek maksadın batınî manalar olduğunu iddia ettikleri için bunlara aynı zamanda "Batıniyye" adı verilir.

Bugün İran, Irak, Azerbaycan'da daha çok İsnâaşeriye Şîîleri vardır. Suriye, Hindistan ve Yemen'de de İsmailiye Şîîleri bulunur.[10]

Mutezile: Hicrî I. asrın ikinci yarısında Mabed el-Cühenî ile Gaylân ed-Dimeşkî'nin öncülüğünü yaptığı Kader söylemi ortaya çıktı. Bu söyleme göre ortada kader diye bir şey yoktur. Dünyada olan hiçbir şey önceden takdir edilmiş değildir; bunlar yekten ortaya çıkmış şeylerdir. Hicrî ikinci asrın başlarında Hasan-ı Basrî'nin meclisine katılan Vasıl bin Atâ, "Allah'ın, emrettiğinin hilafını kullarından murad etmesi caiz değildir." diyerek açıkça olmasa da bu söylemin savunuculuğunu yaptı[11] ve Kaderiye fırkasını devam ettirdi. Ayrıca Vâsıl, bir gün Hasan-ı Basrî'ye büyük günah işleyenlerin hali sorulduğunda, ortaya atılarak büyük günah işleyenlerin ne mümin ne de kâfir olmadığını

[10] Bidatçi fırkalarla ilgili daha geniş bilgi için bkz., İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni ilm-i kelam*, s. 117- 127.

[11] Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, c. 1, s. 61.

ileri sürerek iki menzile/konum arasında üçüncü bir menzile fikrini ortaya attı ve Hasan-ı Basrî ve diğer Ehl-i sünnet imamlarına muhalefet etti. Bunun üzerine Hasan-ı Basrî Vâsıl bizden itizal etti/ayrıldı, dedi. Bu hadiseden sonra Vâsıl ve takipçileri "Mutezile/ayrılanlar" olarak anıldı.[12] Vasıl bin Atâ'dan sonra hicrî II. Yüzyılın sonlarında Ebu'l-Hüzeyl el-Allaf'la birlikte Mutezile mezhebi gelişti ve sadece ilahiyat alanında değil, fizik alanında da kendinlerine has görüşler ortaya koyan büyük bir fırkaya dönüştü.

Mutezile ittifakla kendilerine şu bes esası ilke edinir: Tevhid, adalet, va'd ve vaîd, el-menzile beyne'l-menzileteyn, emr-i bilmaruf ve nehyi ani'l-münker.

Bu esaslara dayalı olarak Mutezile'nin başlıca fikirleri; Allah'ın sıfatlarının zatına zâid ve zatıyla kaim birer mana olmadığı, Kuran'ın mahlûk/ yaratılmış olduğu (Tevhid), kulların kendi fiillerini kendilerinin yarattığı, kullar için en faydalı olanın Allah'a vacip olduğu (adalet), tevbesiz ölen günahkârlara şefaat edilemeyeceği (vad-vaîd), müminlerin cennette Allah'ı göremeyeceği, büyük günah işleyip de tevbe etmeden ölen kimselerin ne mümin ne kafir olup fasık diye üçüncü bir grubu temsil ettiği (el-menzile beyne'l-menzileteyn) gibi hususlarla özetlenebilir. Mutezilenin emr-i bilmaruf ve nehy-i anilmünker prensibi Ehl-i Sünnet'in de benimsediği ayet, hadis ve icma ile sabit kesin bir dinî hükümdür. Belki Mutezile, bu ilkeyi diğer dört itikat prensibiyle birlikte zikretmekle ona ayrıcalıklı bir konum vermektedir. Yoksa Mutezile'nin emr-i bil maruf ve nehy-i anil münkerin hükmü ve şartları konusunda Ehl-i Sünnetin çizgisine muhalif bir şey ortaya koyduğunu söylemek zordur. Aslında Ehl-i Sünnet kelamcıları da, emri bil maruf nehyi anil münker başlığı altında olmasa bile, imamın görevlerini sıralarken bu prensibe dikkat çekerler. Ne var ki kelam kitaplarında bu sadece imamın vazifeleri bağlamında zikredilir. Mutezile'de ise genel olarak zikredilir. Yalnız buradan Mutezilenin, emr-i bil maruf ve nehy-i anil münker yükümlüğünü tamamen halka bıraktığı gibi bir zehaba kapılmamak gerekir. Mutezile de devletin yapacağı emr-i bil maruf ile halkın yapacağı emr-i bil maruf ayrımını kabul eder. Hatta içki içmek, hırsızlık yapmak gibi halkın da üstleneceği nehy-i anil münker vazifesini, eğer itaati vacip bir imam varsa ona havale etmenin efdal olduğunu da belirtir.[13]

---

[12] Bu konuda Şerhu'l-Akaid'in ilgili kısmında dipnot olarak farklı bilgilere de yer verilmiştir.

[13] Bkz., Kadî Abdulcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, s. 148.

Mutezile ilke olarak akla ve dönemlerinin bilimsel teorilerine naslar karşısında öncelik tanır. Nasları kendi belirledikleri bazı gerçeklik kriterleri ışığında anlamaya çalışırlar ve bu kritere uymadığını gördükleri nasları her ne pahasına olursa olsun tevil ederler. Geride Ru'yetüllah konusu üzerinden bu husus misallendirilmiştir.

Vâsıl bin Atâ, Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf, İbrahim bin Seyyâr en-Nazzâm, Ebu Osman el-Câhız, Muammer bin Abbâd gibi Mutezile imamları hep Basralıdır ve Mutezile Basra'da doğmuştur. Bişr bin el-Mu'temir'le birlikte Mutezile hareketi Bağdat'a da taşınmıştır. Sümâme bin el-Eşres, Ebu Cafer el-İskâfî, Hayyât, el-Ka'bî Bağdat Mutezilesinin öncülerindendir. Bu iki bölge Mutezile ekolleri arasında da ihtilaflar ve tartışmalar vardır. Mutezile'nin son imamları Ebu Ali el-Cübbâî, oğlu Ebu Haşim ve Ebu Haşim'in talebesi Kadı Abdulcebbar'dır. Ayrıca fırkalar tarihine bakıldığında Mutezile'nin Büveyhoğulları eliyle Şia'ya intikal ettiği ve yaygın olarak itizal fikirlerinin Şia içinde yaşadığı bilinmektedir.

Mutezile Abbasîler döneminde devlet yönetimi üzerinde nüfuz sağlayarak fikirlerini devlet eliyle halka zorla benimsetmeye çalışmış ve meşhur Mihne Olayları'na sebebiyet vermiştir. Kuran'ın mahlûk olup olmadığı yönündeki tartışmaların alevlenmesiyle patlak veren Mihne olayları sırasında, Ahmed bin Hanbel başta olmak üzere birçok Ehl-i Sünnet âlimi türlü eziyetlere maruz kalmış ve mutezilî fikirleri kabul etmeye zorlanmıştır. Mutezile'nin devlet otoritesini kullanarak baskı aracılığıyla mezhebini halka dayatması aynı zamanda mutezilî fikirlerin gözden düşmesine ve bir müddet sonra mezhebin zayıflamasına yol açmış ve hicrî V. asırdan sonra mezhep neredeyse ortadan kaybolmaya yüz tutmuştur.

Haşeviyye: Mezhepler tarihinde "Müşebbihe" olarak da bilinen bu fırka, müteşabih ayet ve hadislerin akla gelen ilk manalarını esas alarak Allah'a, yaratılmışlara mahsus nitelikler isnat edenlerden oluşur. Genelde bu fırka aşırı Şiîlerle yeterince fıkıh bilgisi olmayan bazı hadis ravileri tarafından temsil edilmiştir.

Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, Muhammed bin İsa tarikiyle Haşeviyye'den Mudar, Kehmes ve Ahmed el-Hüceymî'nin; Cenab-ı Allah'ın kullara dokunmasını ve onlarla musafaha yapmasını, muhlis müminlerin, riyazet ve mücahadede ilerleyip ihlas ve ittihad makamına vardıklarında hem dünyada hem de ahirette Allah'ı bizzat baş gözüyle müşahede etmelerini caiz gördüklerini nakleder. Rafızîlerden Davud el-Cevâribî'nin "ferc ve sakal hariç ne varsa bana sorabilirsiniz" dediği ve yaratıcılarının et, kan ve kemikten oluşan bir cisim olduğunu; El, ayak, baş, dil, göz ve kulak gibi uzuvları bulunduğunu ve buna rağmen yaratıcının diğer cisimler gibi olmadığını iddia ettiği nakledilir.

Müşebbihenin bu ve benzeri Yahudilikten intikal eden birçok çirkin görüşleri vardır. Bunlar Cenab-ı Allah ve onun sıfatları konusunda ayet ve hadislerin bütününe ve temel İslamî prensiplere uygun bir tasavvur oluşturamamış çarpık görüşlü kimselerdir. İslamî fırkalarla ilgili kitaplarda Müşebbihenin, daha çok Kaderiye mezhebi mensuplarının Cenab-ı Allah'ın sıfatlarını inkâr düşüncesine karşı bir tepki olarak ortaya çıktığı ve sıfatları ispat konusunda aşırıya gittikleri kaydedilir[14].

Bugün "Allah semadadır" şeklinde sloganlaşan Selefî-Vehhabî söylem tarihteki müşebbihe tecrübesini hatırlatması bakımından Ehl-i Sünnet akidesi için ciddi kaygılar uyandırmaktadır.

Mürcie: Bunlar, kâfir kimsenin yaptığı itaatlerin ahirette bir kıymeti olmadığı gibi mümin bir kimsenin de işleyeceği günahların bir zararı yoktur, derler. Haricîler, büyük günah işleyenlerin kafir olduğunu savunurken Mürcie, büyük günah işleyenin değil kafir olması, halis iman sahibi oldukları takdirde ahirette azaba dahi dûçar olmayacaklarını söyler. Mürcienin öncülerinden Yunus en-Nümeyrî, imanın sadece Allah'ı tanımak, ona karşı alçak gönüllü olmaktan ve kalpte Allah'a derin sevgi beslemekten ibaret olduğunu savunur. en-Nümeyrî, bu özelliklere sahip olan kimsenin halis mümin olduğunu ve işlediği günahlardan dolayı herhangi bir azaba uğramayacağını ileri sürer. Bu kimse şeytanın aslında Allah'ı bir olarak kabul ettiğini ve fakat ona karşı kibirli davrandığını söyler ve bu yüzden kafir olduğunu belirtir[15].

Günümüzde herhangi bir dinî mesuliyeti yerine getirmediği halde “kalbim temiz” veya “benim kimseye bir kötülüğüm yok” diyerek kendilerini eksiksiz birer Müslüman olarak gören insanlar, teorik olarak değilse de pratikte mürcie geleneğini yaşatanlar olarak kabul edilebilir.

Filozoflar: Abbasî halifesi Me'mun döneminde felsefî ilimlerin Arapçaya tercüme edilmesi üzerine bazı çevreler Yunan felsefesine ilgi duymaya ve Arapçaya çevrilen bu kitapları okuyup felsefî düşünceye meyletmeye başladı. Bunlar mantık, felsefe, fizik, matematik, astronomi gibi alanlarda Yunan filozoflarının kitaplarını anlamaya ve yorumlamaya çalıştılar. Zamanla Müslümanlar arasından Yunan metafiziğini benimseyen; varlık, bilgi, siyaset, ahlak, ruh ve kader gibi İslam itikadıyla yakından ilişkisi olan konularda ağırlıklı olarak Yunan felsefî düşüncesini savunan bir kesim oluştu. Bunlara fırkalarla ilgili kitaplarda “felasife-i İslam”, “felasife” gibi adlar verilir. Bunlar sadece metafizikle uğraşmış kimseler değildir. Bunun yanında kendileri fizik,

[14] Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. 1, s. 97, 99.

[15] Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. 1, s. 137.

matematik ve tıp bilimlerinde eser vermiş öncü bilim adamlarıdır. İslam tarihinde filozoflar olarak bilinen bu kesim başlıca iki kola ayrılır; Meşşâiler ve İşrâkîler. Meşşâîler Aristo takipçileri, İşrakîler de Platon takipçileridir. Meşşâîlerin başında Farabî ve İbn-i Sînâ; İşrakîlerin başında da Şihabüddin es-Sühreverdî gelir. Bunlar Yunan filozoflarının kitaplarını incelemiş, şerh etmiş ve kendi İslam anlayışlarıyla sentezini yaparak yeni bir model ortaya çıkarmışlardır. Bu modeli ortaya koyarken naslar yerine aklın nazarını ve Yunan metafizik sistemini esas almışlardır.

Filozoflara göre nasların dili semboliktir. Kuran-ı Kerim avam-havas herkese hitap eden bir kitap olmakla herkesin anlayacağı bir dil kullanmakta ve özellikle avamın telakki düzeyine münasip temsiller getirmektedir. Gerçek bilgi ise filozofların getirdiği felsefî bilgidir ve vahyin sembolik dilinin arkasında da felsefî hakikatler bulunur.[16]

Filozofların başlıca esaslarına göre âlem kadimdir; üzerinden yokluk geçmemiş ve devamlı Allah'la birlikte var olmuştur. Filozoflara göre Cenab-ı Allah kâinatta olan cüz'î işleri bilemez ve öldükten sonra diriliş sadece ruhanîdir, cismanî değildir.

Huccetülislam İmam Gazzâlî filozoflara eleştiri sadedinde Tehafütü'l-Felasife ismiyle bir eser kalem almış ve felsefecilerin İslamî esaslarla ters düştüğünü ispatlamıştır. İmam Gazzâlî, bu meselelerin üçünde filozofların görüşlerinin İslam inançlarının tamamen dışına çıktığını ileri sürerek onları tekfir etmiştir.[17]

[16] İzmirli İsmail Hakkı, *İslam'da Felsefe Akımları*, s. 26.

[17] Bkz., Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife,* s. 307.

Metnu'l-Akâid'in Müellifi
Ömer en-Nesefî

Ömer bin Muhammed bin Ahmed bin İsmail bin Muhammed bin lokman. Ebu Hafs, Müfti's-sakaleyn ve Necmüddin lakaplarıyla tanınır.

Ömer Nesefî hicrî 461 yılında Nesef'te[1] dünyaya gelmiştir. Usul-i Fıkıh, fıkıh, tefsir, hadis, nahiv, tarih ve edebiyat ilimlerinde ihtisas sahibi büyük bir âlimdir. Tabakat kitaplarında Nesefî'nin, havas-avam herkes nezdinde, müktesebâtı geniş saygın bir âlim olduğu belirtilmiştir.

Ömer Nesefî, Fıkıh ilmini Sadrulislam Ebu'l-Yüsr el-Bezdevî'den almıştır. Bu ilimdeki icazet silsilesi şöyledir: Ebu'l-Yüsr el-Bezdevî, Ebu Yakup Yusuf es-Seyyarî, Ebu İshak el-Hakim en-Nevkadî, Hinduvanî, Ebubekir el-A'meş, Ebubekir el-İskaf, Ebu'l-Kasım es-Saffâr, (A'meş, Ebubekir el-İskâf, Muhammed bin Seleme, Ebu Süleyman el-Cûzecânî, İmam-ı Muhammed) Nusayr bin Yahya, Muhammed bin Semâa, Ebu Yusuf.

Ömer Nesefi'nin tefsir ve fıkıh ilminde değerli eserleri vardır. Tefsir ilmi hakkında kaleme aldığı eseri *et-Teysir fi't-Tefsir*'dir. Ayrıca şiir sanatında da mahir olan Nesefi'nin fıkıh ilminde manzum bir eseri de bulunmaktadır. Nitekim kendisi fıkıh ilminde ilk manzum eser yazan kimse olarak da bilinir. Ayrıca *Kitabü'l-Mevakît* isimli bir eseri daha bulunmaktadır. Ömer Nesefî'nin dil konusundaki maharetini göstermesi bakımından Enver Şâh el-Keşmîrî'nin, onun vakıf bahsine dair kaleme aldığı bir kitaptaki belağat ve fesahati karşısındaki hayranlık duygularını[2] burada zikredebiliriz.

---

[1] Nesef, Maveraünnehir bölgesinde bir şehrin adıdır. Şehir "Nahşeb" diye de anılır. Hamevî'nin verdiği bilgiye göre Nesef Ceyhun nehriyle Semerkand arasında bulunur. Kaynaklar bu şehirden her ilimden âlimin çıktığını bildirir. Bkz., es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, c. 5, s. 486; el-Hamevî, *Mucemü'l-Büldân*, c. 5, s. 329.

[2] el-Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*, c. 4, s. 110.

Sem'ani, Ömer Nesefi'nin, mezheb ve edebi iyi bilen bir fakîh olduğunu, fıkıh ve hadis ilimlerinde kitaplar yazdığını ve İmam-ı Muhammed'in *el-Cami-us-Sağır* isimli eserini nazma döktüğünü belirtir. Ancak Sem'anî, Nesefî'nin hadis ilmine meraklı; fakat hadis dirayeti konusunda yetkin biri olmadığını söyler ve hadis dalında yazdığı eserlerinde, ravi isimlerinin değiştirilmesi veya düşürülmesi gibi bol miktarda hatalar bulunduğunu ifade eder. Buna rağmen Sem'anî Nesefî'nin cem ve tasnif konusunda velûd biri olduğunu itiraf eder.[1]

Kaynaklarda verilen bilgilere göre Ömer Nesefi'nin müellefatı yüz civarındadır. Çok miktarda hocasının olduğu da ayrıca ifade edilmiştir. Kaynaklarda belirtilen başlıca hocaları Ebu'l-Yüsr el-Bezdevî, Halef bin Ahmed Ebu'l-Kasım ed-Darîr, Ebu Muhammed İsmail bin Muhammed en-Nuhî en-Nesefî, Ebu Ali el-Hasen bin Abdülmelik en-Nesefî'dir. Ömer Nesefî hocalarını anlattığı bir kitap telif etmiş ve adını *Ta'dadü Şuyuhi Ömer Müstatraf ale'l-Hurûfi Müstadar* koymuştur.

el-Mecdü'n-Nesefi diye tanınan oğlu Ebu'l-Leys Ahmed bin Ömer kendisinden ilim tahsil edenler arasındadır. Hidaye müellifi el-Merğînânî ve ez-Zahîr diye bilinen Ebubekir Ahmed el-Belhî kitaplarından bazılarını bizzat Ömer Nesefi'nin kendisinden okumuştur. el-Merğînânî Meşyaha'sında ilk olarak Ömer Nesefî'nin adını zikreder ve Nesefî'nin beş yüz elli kadar kimseden hadis rivayet ettiğini nakleder.

Ömer Nesefi'nin kaleme aldığı başka eserler de vardır. Bunlardan *Tılbetü't-Talebe* Hanefi fakihlerinin ıstılahlarıyla alakalıdır.[2] Kitaplarından *el-İş'âr bi'l-Muhtari Mine'l-Eş'ar'ı* yirmi cilttir. Ayrıca *Kitabü'l-Meşari'* isimli bir kitabı daha bilinmektedir. Ömer Nesefi tarih konusunda da eserler vermiştir. Buhara'nın tarihi üzerine bir kitabı olduğu kaynaklarda belirtilmektedir. Bunun dışında Semerkand âlimleriyle ilgili olarak yazdığı bir tabakât kitabı vardır. Bu kitap *Kitabü'l-Kand fi Ulemâi Semerkand* ismini taşır ve yirmi ciltten oluşur.

Ömer Nesefî'nin insanlardan başka cinlere de ders ve fetva verdiği rivayet edilir. Aliyyü'l-Kârî onun "Müftissakaleyn" lakabıyla anılmasını buna bağlamaktadır.[3]

---

[1] el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, c. 2, s. 659; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, s. 150.

[2] Bir rivayete göre bu kitap Sadrulislam'ın talebesi Abdülkerim'e aittir. Bkz., *el-Fevâidü'l-Behiyye,* s. 150.

[3] el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, s. 150.

Ömer Nesefî'yle alakalı bir nükte olarak Abdulkadir el-Kureşî şunu nakleder:[1]

Nesefî Mekke'de Carulllah ez-Zemahşerî'nin evine gitmiş. Evin kapısını çaldıktan sonra Zemahşeri "kim o" deyince, Nesefî, "Ömer" diye karşılık vermiş. Zemahşeri "insarif" (munsarıf ol/dön git) diyerek kendisini eve almak istememiş. Bunun üzerine Ömer Nesefî "Efendim, Ömer lâ yensarif" (Ömer munsarif olmaz) diyerek mukabele etmiş. Zemahşeri de "izâ nükkire surife" (eğer nekre olursa munsarif olur) cevabını vermiş.[2]

Ömer Nesefi hicrî 537 yılında Semerkand'da vefat etmiştir[3]. Ömer Nesefî'nin edebî yönü hakkında bir fikir vermesi için aşağıda naklettiğimiz şiirlerine bakılabilir.

يَا صَاحِبَ الْعِلْمِ أَتَرْضَى بِأَنْ * تَسْعَدَ قَوْمٌ وَلَكَ شَقْوَة
كَفَاكَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ لَا يَكُنْ * غَيْرُكَ أَوْفَى مِنْكَ بِالْحَظْوَة

Ey ilim sahibi! İster misin, insanlar bahtiyar olurken sen mahrum kalasın Allah Sübhanehü sana yeter! Gayret et, başkaları senden daha nasipli olmasın…[4]

تَزُورُ الْمَشَاهِدَ مُسْتَشْفِعًا * بِحُرْمَةِ مَنْ دَفَنُوهُمْ هُنَاكَ
فَكُنْ أَنْتَ آخِذًا أَوْصَافَهُمْ * تَزُورُكَ حَيًّا وَمَيِّتًا لِذَاكَ

[1] el-Kureşî, el-*Cevâhiru'l-Mudıyye*, c. 2, s. 658.

[2] Bu hikâyede Nahiv ilmiyle alakalı nükteler bulunmaktadır. Nahiv ilminde bazı kelimeler normal hallerde esre ve tenvin kabul etmezler. Bu kelimelere Arap dilinde gayr-i munsarif adı verilir. Ömer bu tür kelimelerdendir. Zemahşeri'nin "dön git" anlamına gelen "insarif" sözünü latife olsun diye Ömer Nesefî Nahivdeki manasına yormuş ve Ömer kelimesinin munsarif olamayacağını söylemiştir. Bu latifenin altında kalmayacak kadar zeki bir kimse olan Zemahşerî, nekreleştiği/belirsizleştiği takdirde Ömer kelimesinin de munsarif olacağını ifade ederek hem kendisini tanımadığını veya sıradan bir kimse yerine koyduğunu dile getirmiş hem de Nesefî'nin latifesine Nahiv diliyle cevap vermiştir. Nitekim Nahiv kaidesine göre özel isim olmasına rağmen nekreleştirilmesi/umumileştirilmesi durumunda Ömer kelimesi de munsarif olur.

[3] *el-Cevâhiru'l-Mudıyye*, c. 2, 659-660; *el-Fevaidü'l-Behiyye*, s. 149-150.

[4] *el-Cevahiru'l-Mudıyye*, 1/74 Şamile.

Kabirleri gezersin, içindekilerin hürmetine şefaat dileyerek
Sen onların meziyetlerini kuşan da, asıl hem sağ iken hem de ölü iken seni ziyaret etsinler.[1]

Çalışmamıza temel metin teşkil eden Nesefî Akâidi'nin Ömer Nesefî'ye aidiyeti konusunda şüphe duyanlar da vardır. Onlara göre kitabın hicrî sekizinci asrın başlarında vefat eden Hâfizuddin en-Nesefî'ye ait olma ihtimali bulunmaktadır.[2] Ancak Şârih Taftâzânî'nin kitabın Ömer Nesefî'ye ait olduğuna dair ifadeleri bu ihtimali zayıf kılmaktadır. Zira Taftâzânî hicrî sekizinci asırda yaşamış ve Hafizuddin en-Nesefî'den haberdar biri olarak bu ihtimali gözden kaçırması biraz uzaktır.

[1] *Zeylu Tarih-i Bağdad*, c. 5, s. 100. Şamile..

[2] Bkz., Edward Van Dyk, *İktifâü'l-Kunû' bimâ Hüve Matbû*, c. 1, s. 58 (Şamile).

Şerhu'l-Akâid Müellifi
Sa'düddin et-Taftâzânî

Sa'düddin Mes'ud bin Ömer bin Abdullah el-Herevî el-Horasanî el-Allame el-Fakih el-Edib el-Hanefî.[1] Sadüddin et-Taftazanî, hicrî 722 yılında Taftâzân'da[2] doğmuştur.[3] Babası Kadı Fahrettin Ömer'dir. Kutbeddin eş-Şîrazî ve Adudiddin el-Îcî gibi devrinin büyük âlimlerinden okumuştur.

---

[1] *Hediyyetül Arifin*, İsmail Paşa, c. 2, s. 429. el-Leknevî, Taftâzânî'nin Hanefîliği konusunun tartışmalı olduğunu söyler. İbn-i Nüceym, Aliyyü'l-Kârî ve Tahtavî onun Hanefî olduğunu söylerken; Taşköprülüzade, Katip Çelebî, Kefevî ve Suyûtî onun Şafii olduğunu belirtir. (Bkz.,el-Fevâidü'l-Behiyye, s. 134) Leknevî bu konuda kararsız olmakla beraber, Hanefî tabakatına dair kaleme aldığı kitabında Taftâzânî'nin hayatını başlıca ele almaması onun Taşköprülüzade'nin görüşünü benimsediği izlenimini vermektedir. Ne var ki Taftâzânî'nin özellikle Telvih'te kullandığı bazı ifadelere bakılırsa onun Hanefî olduğu yönündeki tespit daha doğru görünmektedir. Taftâzânî'nin fıkıhtaki mezhebine paralel olarak itikadî mezhebi de tartışma konusu olmuş; bir kısım onun Matürîdî olduğunu savunurken bir kısım da Eş'arî olduğunu ileri sürmüştür. Onun Matürîdî olduğu yönündeki görüş temelde Hanefî olduğu fikriyle bağlantılıdır. Yoksa Taftâzânî'nin kendi kitaplarında Eş'arî olduğunu gösteren işaretler daha çoktur. Bu bakımdan onun Eş'arî olduğu fikri, eserlerindeki tercih ve müdafaalarına bakılırsa daha isabetli görünmektedir. Ancak şu da unutulmamalıdır ki, Taftâzânî muhakkık bir âlim olarak bazen Eş'arîleri de tenkit etmiştir. Ama bu onun Eş'arîliğiyle çelişmez. Zira Eş'arîlik geleneğinde bunun çok örneği vardır. Gazzâli'nin, Fahru'r-Razî'nin de kendine has görüşleri vardır; ama kimse onların Eş'arîliğini tartışma gereği duymamıştır.

[2] Taftâzân, Horasan'ın bir şehri olan Nesâ'ya bağlı büyük bir kasabadır. (Bkz., el-Hamevî, *Mucemü'l-Büldân*, c. 2, s. 41)

[3] İbn-i Hacer Taftâzânî'nin 712 yılında doğduğunu belirtir (ed-*Düreru'l-Kamine*, c. 4, s. 214). Şevkânî ise bunu 722 olarak tespit etmiştir. (Bkz., eş-Şevkânî, *el-Bedru't-Tâli'*, c. 2, s. 164) Yaygın kanaat de Şevkânî'nin tespitiyle örtüşmektedir. Nitekim Hediyyetü'l-Arifîn ve el-Fevâidü'l-Beyiyye müellifleri de Taftâzânî'nin hicrî 722 yılında doğduğunu ifade etmişlerdir. (Bkz., *Hediyyetü'l-Arifîn*, c. 6, s. 429; *el-Fevâidü'l-Behiyye*, s. 135)

Anlatıldığına göre Taftâzânî talebelik yıllarının ilk devresinde zeka seviyesi düşük biri olarak tanınır. Hatta hocasının onu bu konuda devamlı örnek verdiği belirtilir. Fakat o bu açığını herkesten daha çok ders çalışarak kapatmaya gayret eder. Bir gün mütalaa sırasında yanına tanımadığı bir adam gelir. Adam, dışarı çıkıp kendisiyle birlikte gezmek istediğini söyler. Taftâzânî, ben oyun için yaratılmadım. Sürekli çalıştığım halde dersimi yapamazken gezerek nasıl yapabilirim, diyerek adamı başından savar. Ertesi gün aynı adam tekrar yanına gelerek Taftâzânî'yi gezmeye çağırır. Taftâzânî aynı gerekçeyle adamı tekrar başından savar. Bir gün sonra adam tekrar gelip onu yine gezmeye çağırır. Taftâzânî, "Senden daha anlayışsız adam görmedim. Sana oyun için yaratılmadığımı söylememiş miydim?" diyerek adamı tersler. Adam ona, seni Resulüllah çağırıyor, deyince Taftâzânî telaşla yerinden fırlar ve yalınayak adamın arkasına düşer ve şehrin dışında küçük ağaçların bulunduğu bir mekana gelir. Orada ağaçların altında Ashabıyla birlikte Peygamber Efendimiz'i (sallallahu aleyhi ve sellem) görür. Peygamber Efendimiz (sallallahu aleyhi ve sellem) ona tebessüm ederek "Seni defalarca çağırdığım halde neden gelmedin?" diye sorar. Taftâzânî "Sizin çağırdığınızı bilmiyordum. Ayrıca zeka seviyemin düşük, hafızamın kötü olduğunu siz benden daha iyi bilirsiniz." diyerek hem özrünü hem de ızdırabını dile getirir. Peygamber Efendimiz (sallallahu aleyhi ve sellem) ona "Ağzını aç." der. Taftâzânî'nin ağzına tükürerek ona dua eder. Taftâzânî döndüğünde ilim ve nurla dolar. Ertesi gün derse geldiğinde hocası el-Îcî'nin makamına oturur. Talebelerin aklı ermeyeceği derin meselelerden bahseder. Talebeler onun eski halini göz önünde bulundurarak bu sözlere bir mana veremezler. Durum hocası el-Îcî'ye bildirildiğinde hocası ağlar. Taftâzânî'ye, dünden bugüne değiştiğini söyler. Sonra makamından kalkarak yerine Taftâzânî'yi oturtur. O günden sonra Taftâzânî'nin itibarı artmaya başlar.[1]

Taftâzânî lügat, edebiyat, felsefe, kelam ve usul ilimlerinde temayüz ederek İslam ilim tarihinde haklı bir şöhret kazanmıştır. Henüz hayattayken kaleme aldığı eserler büyük bir ilgiyle okunmuş, kendisi Arap topraklarında Âlimü'ş-şark/Doğunun âlimi olarak meşhur olmuştur.

Taftâzânî erken yaşta telife başlamış, henüz on altı yaşındayken Şerhu tasrifi'z-zencânî isimli kitabını yazmıştır. Hicrî 748'de Mutavvel'i, 756'da Muhtasaru'l-meanî'yi, 758'de Tavzih haşiyesi Telvih'i, 768'de Şerhu'l-akâid'i, 770'de Haşiyetü'l-Adud'u, 784'de Mekâsıd ve şerhini, 789'da Keşşâf haşiyesini tamamlamıştır.

[1] İbnü'l-İmâd el-Hanbelî, Şezerâtü'z-zeheb, c. 8, s. 548

Kaynaklarda zikredilenlerden başka Taftâzânî'nin birçok kitabı bulunduğu bildirilmektedir. Terceme-i halin sonunda bu kitapların listesi topluca verilecektir.

Kaynaklarda Taftâzânî ile genç muasırı büyük âlim Seyyid Şerif Cürcâni (d. 740 v. 816 h.) arasında yakın bir münasebetin bulunduğuna dair bilgiler vardır. Bu bilgilere göre Taftâzânî Seyyid Şerif Cürcâni'yi Şah Şücâuddin Muzaffer'le tanıştırıp itibar görmesine sebep olmuştur[1]. Bununla birlikte Seyyid Şerif Cürcânî Taftâzânî'nin eselerinden çokça istifade etmiş, onun kadrini takdir etmiştir. Bazı kaynaklarda Taftâzânî ile Cürcânî arasında cereyan eden mübâhaselerin[2] aralarına soğukluk girmesine vesile olduğu, bundan sonra Cürcâni'nin Taftâzânî'yi tenkit etmeye başladığı bildirilmiştir.[3] Bunun gibi Timur'un "ikisi ilimde eşit olsalar bile Cürcânî'nin nesepçe şerefi vardır" diyerek Cürcânî'yi Taftâzânî'den üstün görmesi de aradaki soğukluğu pekiştirmiş olabilir.

[1] Taftazanî'nin Cürcanî'yi Şah Muzaffer'le tanıştırması hayli ilginçtir. Anlatıldığına göre Şah Muzaffer Kasr-ı zerd'e geldiğinde Cürcânî asker elbisesi giyerek Taftâzânî'nin yanına gelir. Ona, ben yabancı biriyim, atıcılık konusunda pek maharetliyim, diyerek Şah'la tanışmasına aracılık etmesini ister. Taftâzânî Şah'ın huzuruna çıkacağı zaman Cürcânî'yi yanına alır. Şah'a Cürcânî'nin meziyetlerini anlatır. Şah Cürcânî'yi huzuruna çağırtır ve meziyetlerini sergilemesini ister. Cürcânî, içinde musanniflere yönelttiği eleştiriler bulunan bir risalesini Şah'a takdim eder. "İşte benim oklarım bunlardır, sanatım da budur" der. Şah Cürcânî'nin ilmi kudretini görünce ona ihtiram eder ve onu Şiraz'a götürür. Orada Cürcânî'ye Daru'ş-Şifa medresesinin baş müderrisliği görevini verir. Bkz., *el-Fevâidü'l-Behiyye*, s. 134.

[2] Taftâzânî ile Cürcânî arasında cereyan eden mubâhaseler meyanında kaynaklarda bazı münazaralar zikredilir. Bunlardan başlıcası, Bakara suresinin 5. ayetinde hem istiare-i tebeiyye hem de istiare-i temsîliyyenin bulunduğu konusuyla alakalı münazara ile intikam isteğinin mi gazaba sebep olduğu yoksa gazabın mı intikam isteğine sebep olduğu konusundaki münazaralardır. Bkz. *el-Fevâidü'l-Behiyye*, s. 128; *el-Bedru't-Tâli'*, c. 2, s. 166. İstiare konusundaki münazaralarında hakemlik yapan Nu'manü'd-din el-Harizmî el-Mutezilî münazara sonunda Cürcânî'yi haklı bulmuştur. Bu durum Cürcânî'ye itibar kazandırırken Taftâzânî'ye esef vermiştir. Nitekim bundan sonra Taftâzânî'nin uzun yaşamadığı söylenir. Bkz., *el-Fevâidü'l-Behiyye*, s. 130. Ne var ki, Cürcânî'nin ikbal dönemi çok uzun sürmemiş, hicrî 806 yılında Cürcânî ile Muhammed bin el-Cezerî arasında Timur'un huzurunda gerçekleşen münazarada İbnü'l-Cezerî Cürcânî'ye üstün gelmiştir. Bunun üzerine Timur İbnü'l-Cezerî'yi Cürcânî'den üstün tutmaya başlamış ve Cürcânî eski itibarını kaybetmiştir. Bkz., en-Nibrâs, s. 3. Ayrıca muhakkik alimlerin çoğu bu tartışmada Taftâzânî'yi haklı bularak Cürcânî'ye cevap vermişlerdir. Bkz., es-Seyyid Mahmud el-Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, c. 1, s. 127.

[3] el-Leknevî, el-*Fevâidü'l-Behiyye*, s. 136.

Taftâzânî şark ve garpta hemen bütün âlimlerin itibarını kazanmış ender rastlanan muhakkik âlimlerdendir. İbn-i Haldun *Mukaddime* isimli meşhur eserinin aklî ilimlere hasrettiği bölümünde, Şark memleketlerinin aklî ilimlerdeki üstünlüğünü anlatırken, Mısır'da bulunduğu sırada Sa'düddin Taftâzânî'nin aklî ilimlere dair eserleriyle karşılaştığını ve bu eserleri takdir ettiğini belirtir. Söz konusu eserlerin, kendisinden Horasan memleketlerinin büyüğü diye söz ettiği Taftâzânî'nin bu ilimlerdeki derinliğine işaret ettiğini söyleyen İbn-i Haldun, Taftâzânî'yi hikemî ve aklî ilimlerde çok başarılı bulur.[1] İbn-i Hacer el-Askalânî de, Taftâzânî'den "büyük allâme" diye söz eder. Onun Şark ve diğer bölgelerde aklî ve edebî ilimlerde zirve olduğunu ve bu alanlarda eşinin bulunmadığını ifade eder.[2]

Taftâzânî tahsil, tedris, mütalaa, münazara ve telifle geçen yetmiş yıllık bir hayatın ardından hicrî 792 (bir rivayete göre 791) yılının Muharrem ayında Semerkant'ta vefat etmiş, nâşı buradan Serahs'a nakledilmiştir.

Taftazânî'nin Kitapları:[3]

1. Mutavvel, (Belağat, Telhıs şerhi)
2. Muhtasar (Belağat, Telhis şerhi)
3. Şerhu'l-Akaid en-Nesefiye (Kelam, Elinizdeki kitap)
4. Şerhu'ş-Şemsiye (Mantık)

[1] İbn-i Haldûn, *Mukaddime,* s. 533

[2] el-Askalânî, *ed-Düreru'l-Kâmine,* c. 4, s. 214.

[3] Osmanlı'dan bugüne Taftâzânî'nin kitapları müfredatlarda çok itibarlı bir yere sahiptir. Hemen bütün İslamî ilimlerde müfredatta Taftâzânî'ye ait birer kitap bulmak mümkündür. Bunun sebebi olarak Taftâzânî'nin kitaplarının Osmanlı'da yaygın olması görülebilir. Bir tespite göre Taftazani'nin kitaplarının bu kadar yaygın olması –ve belki de Osmanlı döneminde müfredatta bu denli makbul olması- Molla Fenari'nin çabasıyla alakalandırılıyor. Tespite göre Osmanlı'nın ilk dönemlerinde Taftâzânî'nin kitaplarının nüshaları fazla yaygın olmadığından talebeler bu kitapları tedarik edemiyorlarmış. Dolayısıyla talebeler Taftâzânî'nin kitaplarını ancak kendileri defterlerine yazarak temin ediyorlarmış. Fakat haftalık tatiller olan Cuma ve Salı günleri yazma işlemi için kâfi gelmediğinden bu konuda ciddi sorunlar yaşanıyormuş. Bunun üzerine Molla Fenari –herhalde Kadılkudat iken- haftalık tatile Pazartesi gününü de ekleyerek talebelerin bu kitapları daha rahat yazabilmesini sağlamış ve böylece Taftâzânî'nin kitaplarının hem muhafazasını hem de yayılmasını temin etmiştir. Bkz., *Şerhu'l-Makasıd*, c. 1, s.121 (Mukaddime).

5. Şerhu Tasrîf el-İzzî (Sarf)
6. el-İrşad (Nahiv, Hacibiyye'nin muhtasarı)
7. Mekasıd (Kelam)
8. Şerhu'l-mekasıd (Kelam)
9. et-Telvih şerhu't-tavzîh (Usul-i fıkıh)
10. Haşiyetü şerhi'l-muhtasar li'l-Adud (Usul-i fıkıh)
11. Haşiyetü'l-Keşşaf (Tefsir)
12. Şerhu'l-hadisi'l-erbaîn (Nevevî)
13. Tehzibü'l-mantık ve'l-kelam (Mantık-Kelam)
14. el-Cezru'l-esamm fi şerhi makasıdi't-tâlibîn (Akaid)
15. Defu'n-nusus ve'n-nukûs
16. Risaletü'l-ikrah
17. Fetâvâ el-Hanefiyye
18. Kavânînü's-sarf
19. Şerhu merâhi'l-ervâh (Sarf)
20. Keşfu'l-Esrar ve Uddetü'l-Ebrar fi Tefsiri'l-Kuran (Farsça)
21. Muhtasaru şerh-i telhısı'l-cami (Fıkıh)
22. Miftahu'l-fıkh
23. Mekasıdu't-talibin fi usuliddin (Akâid)
24. Niamü's-sevabiğ fi şerhi'n-nevabiğ (Zemahşeri-Lügat)
25. Şerhu feraizi's-siraciye
26. el-İsbah fi şerhi dîbaceti'l-misbâh fi'n-nahv
27. Terkibü'l-celil (Nahiv)
28. Şerhu telhısi camii'l-kebir (İmam Muhammed)
29. er-Reddü alâ zendekati İbn-i Arabî

Taftâzânî'nin şiirlerine birkaç örnek[1]:

إِذَا خَـــاضَ فِي بَـــحْرِ التَّفَكُّرِ خَاطِرِي * عَلَى دُرَّةٍ مِنْ مُعْضَلَاتِ الْمَطَالِبِ
حَقِرَتْ مُلُوكُ الْأَرْضِ فِي نَيْلِ مَا حَوَوْا * وَنِلْتُ الْمُنَى بِالْكُتُبِ لَا بِالْكَتَائِبِ

Zor bahislerden bir incinin peşinden
Zihnim tefekkür deryasına daldığında
Yeryüzü melikleri ulaştıkları devletleriyle yanımda bir hiç kalır.
Ben hayallerime ordularla değil kitaplarla ulaşırım…

طَوَيْتُ بِإِحْرَازِ الْعُلُومِ وَكَسْبِهَا * رِدَاءَ شَبَابِي وَالْجُنُونُ فُنُون
فَلَمَّـــا تَحَصَّلْتُ الْعُلُومَ وَنِلْتُهَا * تَبَيَّنَ لِي أَنَّ الْفُنُـــونَ جُنُون

Gençlik elbisemi ilim tahsili uğrunda
Dürdüm; Cinnetin bin bir çeşidi var
Ne zaman ki ilimleri tahsil ettim
Anladım ki meğer ilim bir cinnetmiş.

[1] İbnü'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-Zeheb*, c. 8, s. 548.

Şerhu'l-Akâid Hakkında Birkaç Not

Şerhu'l-Akâid, öncelikle küçük çaplı bir akaid risalesinin şerhi olması bakımından Müellif Taftâzânî'nin metnin sınırlarını koruma titizliği onun bütün kelam konularını havi olmaması sonucunu doğurmuştur. Bunun yanında Müellif Taftâzânî'nin Eşarîliği göz önünde bulundurulduğunda metnin Matürîdî mezhebinin esaslarına göre kaleme alınmış olması kitap için hem bir avantaj hem de bir sıkıntı sebebi olmaktadır. Bunun bir avantaj olması iki mezhep arasında mukayese fırsatı elde edilmiş olmasındandır. Sıkıntı sebebi olması ise bazen Taftâzânî'nin metne bağlı kalmak ya da kitabın hacmini gözetmek sebebiyle kendi görüşünü tam olarak açıklayamaması, metinde geçen görüşü gereği gibi işleyememesinden kaynaklanmaktadır. Bu bakımdan zaman zaman kitapta bir karışıklık ve bazı konularda bir çözümsüzlük olduğu görülmektedir. Bu sıkıntının aşılması için, ilgili konular, metnini de şerhini de bizzat Taftâzânî'nin kaleme aldığı Şerhu'l-Mekâsıd'dan mütalaa edilmelidir. Yoksa bu konularda sadece Şerhu'l-Akâid'le iktifa etmek ne Taftâzânî'nin görüşünü ne de en doğru görüşü tespit sadedinde sıhhatli bir yol değildir.

Taftâzânî muhakkık kişiliğinin gereği olarak bazen metinde müsellem kabul edilen bazı görüşleri irdelemekte, aksi ihtimalleri güçlendirecek bazı önermeler ortaya atmaktadır. Ortaya attığı bu önermeler, bazen onun benimsediği fikri yansıtırken bazen benimsemediği halde sadece anılan görüşün istidlal tekniğini sorgulamasından ibarettir. Buna örnek olarak burhan-ı temanu ile Cenab-ı Allah'ın araz olmadığı hususunun ele alındığı meseleleri zikredebiliriz. Bu sonuncu meselede Taftâzânî bir labirentin içine saldığı talebeyi şaşkın ve çaresiz bırakmaktadır. Bu gibi yerlerde Şerhu'l-Akâid'in, özellikle kelama yeni başlayanları kelamî delillere karşı bir güvensizliğe ittiği gözlemlenmektedir. Hatta bu sebeple Türkiye'nin Güneydoğu bölgesindeki İslamî eğitim kurumlarında talebelerin itikadını tevhin ettiği gerekçesiyle Şerhu'l-Akâid'in müfredattan kaldırıldığına dair bilgiler dolaşmaktadır.

Şerhu'l-Akâid'i müfredattan kaldırıp yerine sözgelimi Cevheretü't-tevhid'i koymak çözüm değildir. Aksine ilimde bir düşüştür. Şerhu'l-Akâid'deki kelamî düşünme tekniğinin karşısında Cevhere'nin meziyetlerinin sözü bile edilmez. Belki çare hocanın meseleye diğer kaynaklardan hazırlanıp dersi daha etraflı ve çözümleyici biçimde sunmasındadır. Bunun yanında İslam kelamında Şerhu'l-Akâid kesinlikle son kitap olarak görülmemeli, mutlaka ondan sonra Mevakıf, Şerhu'l-Mevâkıf veya bu ayarda kitaplardan biri tedris edilmelidir. Hatta bu kadarıyla da iktifa edilmeyip son dönem fikir hareketlerini de ele alan, İslam kelam geleneğinden tevarüs edilen birikimle bunları değerlendirip kritize eden başka eserlerden de faydalanmalıdır. Maalesef bu gibi modern fikir ve teorileri mezkur birikimden yoksun Müslüman mütefekkirlerin ele alması ilk bakışta sorunun çözüldüğü izlenimini verse de, anılan mütefekkirlerin mütalaaları bir süre sonra sahih İslam telakkisiyle örtüşmeyen fikirlere yol açmakla Müslümanlar arasında ciddi sıkıntılara sebebiyet vermektedir.

Şerhu'l-Akâid'in takdir edilecek bir yönü Müellif Taftâzânî'nin, Ehl-i Sünnet mezhepleri arasındaki bazı ihtilafları, yaptığı izahlarla lafzî ihtilaflar düzeyine indirerek tevfik yolunu benimsemesidir. Buna örnek olarak Eş'arîlerle Matürîdîler arasında ihtilaf konusu olan imanda istisna ve saadet ve şekâvet konularına getirdiği çözümlemeler gösterilebilir. Yine kitabın bu yönüne bir misal olarak Taftâzânî'nin mütekaddimîn kelamına yönelttiği eleştirilere de değinmek gerekir. Taftâzânî'nin, genellikle istidlal tekniğiyle alakalı olarak "Meşâyıh" diye ifade ettiği mütekaddimîn kelamcılarına yönelttiği tenkitler kelamî istidlallerin daha güçlü ve tutarlı bir yapıya kavuşmasına vesile olması bakımından bu ilmin gelişimine önemli ölçüde katkı sağlamıştır. Bu konuda açık bir misal olarak Taftâzânî'nin, Cenab-ı Allah'ın araz olmaması meselesiyle alakalı mulâhazalarına bakılabilir.

Şerhu'l-Akâid'in takdire şayan yönlerinin yanında sonra gelen birçok muhakkık kelamcının tenkitlerine maruz kalan bazı eksiklikleri de vardır. İlimde insaf namına bunlara da birkaç cümleyle temas etmeliyiz. Bunlardan biri Taftâzânî'nin Kuran-ı Kerim'de Cenab-ı Allah'ın birliğini ispat eden bir ayet vesilesiyle zikredilen burhan-ı temanu konusuyla alakalı görüşüdür. Taftâzânî'nin bu görüşü kendisinden sonraki kelamcılar tarafından çokça tartışılmış hatta bu konuda aşırıya giden biri kendisini tekfire yeltenmiştir. Kitapta konusu geleceği için bu meselenin detaylarına girmiyoruz. Burada Taftâzânî'nin sonraki kelamcılar tarafından tenkit edilmesi bir yana asıl anlatmak istediğimiz şey, onun, kitabın ilerleyen bölümlerinde burhan-ı temanu konusunda söyledikleriyle çelişkiye düşmesidir.

Şöyle ki Taftâzânî burhan-ı temanu konusunda varid olan ayetin adete mübteni/pratik bir hükmü havi olduğunu ileri sürerek burhan olamayacağını ancak iknaî bir delil olabileceğini savunmuştur. Ancak Taftâzânî buradaki sözlerinin aksine, peygamberlerin gönderilişinde hikmetin bulunduğunu izah sadedinde mucizenin adeten/pratikte bir peygamberin sözünün doğruluğuna delalet ettiğini ve bunun da kat'î olduğunu savunmaktadır. Üstelik bunu teyid için, burhan-ı temanu konusundaki fikirlerinden dolayı kendisini tenkit eden Kemaleddin İbn-i Hümam'ın tenkid gerekçesini oluşturan dağın altın olamayacağı misalini getirmektedir ki bununla İbn-i Hümam'ın eline önemli bir koz vermiş olmaktadır.

Şerhu'l-Akâid'de tenkit edilen bir başka nokta Müellif Taftâzânî'nin bazı görüşlerinde bilmeden hadislere muhalif bir tutum sergileyebilmesidir. Buna bir örnek olarak Hz. İsa'nın Mehdî'nin önüne geçip bu ümmete imam olacağına dair görüşüdür. Ayrıntıları ilgili konuda verileceği üzere Taftâzânî bu görüşünü aklî delillerle teyid etmekte ise de konu hakkında varid olan hadislerden habersiz görünmektedir. Zira hadislerde açıkça Mehdî'nin imamlığından söz edilmektedir. Muhtemelen Taftâzânî, hadis ilimlerine dair birikimi az olduğundan gayr-i ihtiyari böyle hatalara düşebilmektedir. Nitekim aynı sebeple Taftâzânî bazen kitabında aslı olmayan bazı hadislere/rivayetlere yer verebilmektedir. Kuran'ın mahluk olmadığıyla ilgili merfu olarak naklettiği rivayet bu kabildir. Sehavî bu yönde ne merfu ne de mevkuf herhangi bir rivayetin bulunmadığını ifade eder ki biz konusu geldiğinde bu hususa değineceğiz. Bunun gibi peygamberlerin bir rivayette iki yüz yirmi dört bin olduğuna dair sözleri de Muharric Suyutî tarafından tenkit edilmiş, kaynaklarda böyle bir rivayetin bulunmadığı belirtilmiştir.

Prof. Dr. Süleyman Uludağ'ın Şerhu'l-Akâid Tercümesi Üzerine[1]

Uludağ'ın bundan çok önce Şerhu'l-Akâid üzerine bir terceme çalışması yaptığı bilinmektedir. Şerhu'l-Akâid'i terceme eden biri olarak onun çalışması hakkında değerlendirme niteliğinde birkaç hususa işaret etmemizin, özelde Şerhu'l-Akaid, genelde Türkiye'de kelam alanında yapılan çalışmalara katkı sağlayacağı kanaatindeyiz. Bu niyetle emanet-i ilmiyenin gerektirdiği ölçülerde Uludağ'ın hem kitabının giriş kısmında ortaya koyduğu bazı mülahazaları hem de tercemede ne kadar başarılı olduğu konusunu burada ele almayı düşünüyoruz.

Uludağ'ın bu mülahazalarıyla ilgili İlk olarak onun Ömer Nesefî'nin kelamcı kişiliği hakkındaki tespitine değinmeliyiz.

Uludağ eldeki Nesefî Akâid'inden hareketle Nesefî'nin kelam ilmine dair ihatası konusunda bir fikir sahibi olunamayacağını belirtmekte; söz konusu metnin basit ve sıradanlığına işaretle adeta Ömer Nesefî'nin kelam ilmindeki mevkiini tahfif imasında bulunmaktadır[2].

Sadece Nesefî Akâid'inden hareketle Nesefî'nin kelamdaki mevkii hakkında fikir yürütülemeyeceği konusunda Uludağ'a katılmakla beraber bir yanlış anlamanın önüne geçmek adına şunu hatırlatmak isteriz. Bir kimsenin herhangi bir ilimde ihtisas sahibi olduğunu tespit etmek için, o kimsenin zorunlu olarak ilgili ilimde bir eserinin bulunması gerekmez. Binaenaleyh o kimsenin ilmî kişiliğini tespit için illa eserini inceleyerek ilgili ilimdeki mevkiini takdir etmek durumunda olmadığımızı baştan belirtelim. Bir kimsenin ilmî kişiliğini tespit sadedinde takip edilecek bundan başka yollar da bulunmaktadır. Bu yollardan biri de muasırlarının o kimse hakkındaki kanaatleridir. Bu kanaatlere de Tabakat ve Terâcim kitaplarından ulaşabiliriz. Bu tür

---

[1] Bu bölüm Orhan Ençakar ve Abdulkadir Yılmaz tarafından hazırlanmıştır.

[2] Uludağ, *Kelam İlmi ve İslam Akaidi Şerhu'l-Akâid*, s. 60.

kitaplarda bir kimse hakkında "falan kimse filan ilimde ihtisas sahibidir" şeklinde bir bilginin bulunması da onun bu ilimde ihtisas sahibi olduğunu pekâlâ gösterir. Zira nice âlimler var ki ihtisası bulunduğu ilimler hakkında eser telif etmemişlerdir. Eser telif etmek ayrı bir meziyettir. Veya eser telif ettiği halde kaynaklara geçmemiş ya da kaynaklara geçip de bize ulaşmamış olabilir. Eğer o kimse hakkında muasırları herhangi bir ilimde ihtisas sahibi olduğunu söylüyorsa bunu dikkate almak zorundayız. Bunun gibi bir alim belki zamanının özel şartlarını gözeterek mesela mübtediler için basit bir kitap telif etmiş de olabilir. İhtisası olduğu halde onun bundan başka bir telif çalışması bulunmayabilir. Bu, telif ettiği muhtasar eserin o kişinin ilgili ilimdeki mevkiini gösteren bir delil olarak görülmesini doğru kılmaz. Muhtemelen Ömer Nesefî Akâid'i de böyle bir kitaptır. Nitekim o dönemlerde muhtasar kitaplar genelde mübtedilerin temel bilgileri ezberlemesi için hazırlanan basit ders kitaplarıdır. Bu bakımdan Ömer Nesefî'nin kelamcı kişiliğinin Nesefî Akâid'inden tespit edilemeyeceği önermesi doğru olmakla beraber, onun kelam ilmindeki ihatasını başka yollardan araştırmadan kelam ilmindeki mevkiini itham edecek imalarda bulunmak yanlıştır. Sözgelimi bir teracim kitabı olarak el-Fevâidü'l-behiyye'de Ömer Nesefî için müellif Leknevî "mütekellim" ünvanını kullanmaktadır.[1] O dönemlerde bir kimsenin "mütekellim" ünvanıyla anılması herhalde onun kelam ilmiyle sıradan bir alaka içinde olmadığını gösterir.

Uludağ'ın Nesefî Akâd'i hakkındaki yargılarını da buraya taşımalıyız. Bu sadedde o şunları söylüyor: "Metnü'l-Akâid, aslında küçük ve basit bir ilmihal kitabı olmanın ötesinde hiçbir fikrî ve ilmî yenilik ve değişiklik getirmemiştir. Muhtevasını teşkil eden konulardan hiçbiri yeni ve orijinal değildir"[2] Uludağ'ın bu yargılarında, modern batı uygarlığının güdümünde şekillenen Modernist İslam Düşüncesi'nin ne denli tesirli olduğu açıktır. Nitekim "yenilik" ve "değişim" gibi kavramların bu düşüncenin takıntılı söylemlerindeki merkezi konumu meseleye aşinalığı olan herkes bilir. Ama Uludağ'a, üzerinde konuştuğu metnin bir Akâid metni olduğunu ve Allah tarafından tamamlanmış bir dinin inanç esaslarını muhtevi bulunduğunu hatırlatmak durumundayız. Akâid kitabının muhtevasında bir yenilik ya da değişiklik yapmanın ne anlama geldiğini, sekülerleşme izleğinde Protestanlaşarak ikinci tahrifini yaşayan Hıristiyanlık tecrübesinden pekâlâ bildiğimizi ifade etmeliyiz. Şunu da ifade edelim, Akâid ilminde muhteva olarak bir yenilik ya da değişiklik yapmaya kalkmak birebir İslam'ı tahrif etmek anlamına gelir.

[1] el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, s. 150.
[2] Uludağ, *Kelam İlmi ve İslam akaidi Şerhu'l-Akâid*, s. 60.

Zira İslam'ın inanç esaslarının ekserisi bizzat naslarla belirlenmiştir. Naslarla belirlenenlerin dışındakilerin de çoğu icma ile belirlenmiştir. Usul-i fıkıh bilgisine sahip olanlar icma ile sabit dinî hükümlerin ne demek olduğunu bilir ve bunun arkasında müctehidleri ittifaka sevk eden birden çok nassın delaletinin bulunduğunu haklı olarak takdir eder. Sözgelimi kabaca Cenab-ı Allah'ın sıfatları ya da Kuran'ın mahlûk olmadığı vb. konularda Ehl-i Sünnet âlimleri seleften halefe ittifak halindedir. Birbirleriyle hiçbir irtibatı olmadığı halde ilk dönem Eş'arî imamlarla Mâtürîdî imamlar bu konularda temelde aynı inancı paylaşmışlardır. Bu gösteriyor ki, farklı bölge ve kültürlerden İslam âlimlerini aynı inançta birleştiren ortak bilgi kaynağı bulunmaktadır. Bu bilgi kaynağı nasların delaletidir. Bu bakımdan bugün bir Ehl-i Sünnet akâid kitabında değişiklik teşebbüsünde bulunmak bu kaynaktan uzaklaşmak, modern bidat ve hurafelere kapılıp İslam'ın meşruiyet alanının dışına çıkmak anlamına gelir.

Uludağ'ın tenkitleri bununla kalmıyor, "Aslında, o kadar çok hayranlık ve hürmet duyulmuş olmasına rağmen Taftâzânî ile Cürcânî'de bile yeni ve ileri düşünceler yoktur." diyerek bu defa "ithamlarını" tarihin takdirle yad ettiği iki büyük kelamcıya yöneltiyor. Üstelik bunu, aydınlanmacı batı düşüncesinden kotarma "ilericilik" söylemi üzerinden kurgulamakla eleştiri zihniyetinin arka planını deşifre ettiğinin farkında da değildir. Uludağ bu iki muhakkık âlimi tenkit ederken muasırları olan İbn-i Haldun'u örnek göstererek yukarıdaki tespitine şunu da eklemektedir: "Şaşılacak şeydir ki, İslam fikir âlemine ve medrese zihniyetine birinci derecede Taftâzânî, ikinci derecede Cürcânî hakim oldukları halde, onlarla çağdaş olan İbn Haldun bu sahada hiç tesirli olamadı. Halbuki İbn Haldun'un düşünceleri Taftâzânî ile Cürcânî'nin düşüncelerinden hem daha yeni hem de çok daha ileri idi. Medrese, Taftâzânî ile Cürcânî'ye gösterdiği bağlılığı İbn Haldun'a göstermiş olsaydı, bugün İslam düşüncesi ve medeniyeti çok daha başka türlü olabilirdi. Yazık ki, zamanının üstünde ve çağının çok ilerisinde yaşamış olan İbn Haldun unutulup giderken mukallid hocalara olan rağbet giderek arttı."[1]

Burada ne Taftâzânî ile Cürcânî'nin ilmi kıymetini ispatlamaya ne de bu iki alimle İbn Haldun arasında bir mukayesede bulunmaya çalışacak değiliz. Tarihine ve kültürüne insafla bakan komplekssiz araştırmacıların bu şahsiyetler hakkındaki sitayişkar ifadeleri, Uludağ'ın yaptığının basiretsizce bir karalama olduğunu zaten göstermektedir. Bu bakımdan anılan şahsiyetlerin ilmi derinliği hiçbir müdafaaya gerek kalmayacak kadar açık ve tartışmasız-

[1] Uludağ, *Kelam ilmi ve İslam akaidi Şerhu'l-Akâid*, s. 63.

dır. Ama sadece okuyucunun merakını izale için şu kadarını ifade edelim ki, Taftâzânî'nin sadece elimizdeki Şerhu'l-Akâid çalışması bile, mütekaddiminin istidlal yöntemine yaptığı tenkitlerle onun kelam ilmine sağladığı katkının adil tanığı olarak Uludağ'ı haksız çıkarmaya kafidir.

Bu konuda Uludağ, Taftâzânî'nin, mesela burhan-ı temanu konusu ya da Cenab-ı Allah'ın araz olmadığı konusuyla ilgili tespit ve tahkiklerini tekrar mütalaa ederse kendisi de peşin hükümlülüğünün farkına varacaktır. Ama o hala tatminsiz bir arayışla bu ilmin muhtevasında yenilik ve değişiklik görme hevesindeyse bilmeli ki bunu idealleştirdiği İbn Haldun'da da bulamayacaktır. İbn Haldun'un *Lübabü'l-Muhassal fî usûli'd-dîn* isimli akaid kitabı elimizdedir[1]. Eser incelenirse onun da Taftâzânî gibi Akaid ilmine muhteva olarak bir yenilik ya da değişiklik getirmediği kolaylıkla görülecektir.[2] Zaten hangi alanda konuştuklarının pekâlâ farkında kimseler oldukları için ne Taftâzânî-'nin ne de İbn Haldun'un yenilik ya da değişiklik gibi bir derdi olmadığı ifade ve üsluplarından açıkça gözlenebilmektedir.

Söz İbn Haldun'a gelmişken Uludağ'ın aslında İbn Haldunculuk yaparken İbn Haldun'u bile geride bıraktığının resmi olarak onun Taftâzânî hakkındaki kanaatini burada tekrar hatırlayalım.

İbn-i Haldun *Mukaddime* isimli meşhur eserinin aklî ilimlere hasrettiği bölümünde, Şark memleketlerinin aklî ilimlerdeki üstünlüğünü anlatırken, Mısır'da bulunduğu sırada Sa'düddin Taftâzânî'nin aklî ilimlere dair eserleriyle karşılaştığını ve bu eserleri takdir ettiğini belirtir. Söz konusu eserlerin, kendisinden Horasan memleketlerinin büyüğü diye söz ettiği Taftâzânî'nin bu ilimlerdeki derinliğine işaret ettiğini söyleyen İbn-i Haldun, Taftâzânî'yi hikemî ve aklî ilimlerde çok başarılı bulur.[3]

Uludağ'ın bir akaid metninde yenilik ve değişiklik arayışıyla kendisini na-

[1] Bu kitap her ne kadar Fahru'r-Râzî'nin Muhassal'ı üzerine bir ihtisar ve tezhip çalışması ise de, mukaddimesindeki ifadelere göre İbn Haldun kitaba kendisinden bir şeyler de katmıştır. Bu bakımdan kitap, kelamda yenilik ve değişim açısından İbn Haldun'unun durumu hakkında bir nebze fikir verebilir.

[2] İbn Haldun'un kelamcı kişiliği hakkındaki mütalaaları havi bir makale olarak bkz, Muhammed Zahid Gül, *İlmü'l-Kelam el-Haldûnî*, *Mecelletü İslâmiyyeti'l-marife*, sayı, 51.

[3] İbn-i Haldûn, *Mukaddime,* s. 533 Aslında Uludağ İbn Haldun'un Taftâzânî hakkındaki bu takdirkar ifadelerinin farkındadır ve kendisi de bir vesileyle bunu dile getirir. Bkz., Uludağ, *Kelam ilmi ve İslam akaidi Şerhu'l-Akâid*, s. 72. Ama buna rağmen Uludağ'ın İbn Haldunculuk yaparak Taftâzânî'nin ilmî kişiliği hakkında ağır ithamlarda bulunması anlaşılacak gibi değildir.

file bir çabaya kaptırdığını da ifade etmek isteriz. Ona, asıl yenilik ve değişiklik arayışını akaid alanında değil de mesela felsefe alanında gerçekleştirmesini; yenilik ve değişiklik söylemlerini bir kriter olarak akaid alimi olan Taftâzânî'nin değil de, sözgelimi bir filozof olarak Farabî'nin eserlerinde kullanması gerektiğini hatırlatırız. Bir insan olarak Aristo'nun ortaya koyduğu felsefî düşünceyi kendisinden yaklaşık on üç yüz yıl sonra gelen Farabî ne kadar değiştirmiş, ona ne kadar yenilik kazandırmış sorusuna cevap arasaydı Uludağ'ı takdirle karşılardık. Burada bir gerçeğin altını çizelim. Farabî Aristo'nun iyi bir açımlayıcısıdır, ününü, Aristo'nun felsefî düşüncesini İslam âlemine şerh etmeye borçludur ve "muallim" ünvanı da kendisine bu sayede verilmiştir. Farabî tam bir beşer ürünü olan Aristo felsefesini ne yenilemiş ne de değiştirmiştir. Hazindir ki o buna rağmen yere göğe sığdırılamazken, vahiy merkezli din ilimlerinde bir âlimin açımlayıcılığı yadırganmakta, yenilik getirmediği için ilmî kişiliği fütursuzca sorgulanmaktadır!

Yukarıdakilere ilaveten, İslam'a ve Müslümanlara ideolojik bir gözle ve husumet esasından yaklaşan sekülerist bilim çevrelerinin islamî kültürel mirası karalama kampanyalarında sıkça kullandıkları "mukallid hocalar" söyleminin bir ilahiyatçı-akademisyenin diline hiç yakışmadığını burada teessüfle belirtmiş olalım.

Uludağ'ın mülahazaları sadece Nesefî Akâid'i ya da Taftâzânî'nin ilmi kişiliğiyle sınırlı değildir. Bunların yanında Taftâzânî'ye, Şerhu'l-Akâid'de yer alan bazı söz ve tespitlerinden dolayı da ağır eleştirileri bulunmaktadır. Aşağıda bu eleştirileri bizzat kendi dilinden naklettikten sonra her birini kısa kısa cevaplamaya çalışacağız.

Uludağ'ın, "Taftâzânî'nin, Sünnî olmayan İslam mezheplerine karşı aldığı tavır" başlığı altında Taftâzânî'ye yönelttiği eleştiriler dikkat çekmektedir. Bu eleştirilere bir örnek olarak onun şu cümlelerini birlikte okuyalım: "*Mest üzere mesh, nebîzin harama olmaması*, konularını işlerken, İslam birliği taraftarı samimi bir Müslümanı içinden yaralayan ve herhangi bir insanın bile içini buruk hale getiren sözler söylemekten çekinmez. Mesela Caferîlerce kabul edilen, fakat haklı olarak Sünnîlerce kabul edilmeyen *mest üzerine mesh yapmanın cevazı* konusunu anlatırken[1], Kerhî'nin şu sözünü tenkit etmeden ve hatta tasvib ederek nakleder*: Mest üzerine meshin cevazı görüşünde olmayanların küfründen korkarım*."[2]

[1] Burada bir sürçme olsa gerektir. Zira mestler üzerine meshin cevazı Ehl-i Sünnet'in görüşüdür.

[2] Uludağ, *Kelam ilmi ve İslam akaidi Şerhu'l-Akâid*, s. 75.

Burada Uludağ Taftâzânî'ye açıkça haksızlık yapmaktadır. Bir defa Taftâzânî ne mestler üzerine meshin meşruiyetini kabul etmeyenleri ne de nebîzin haram olmaması görüşüne karşı çıkanları tekfir etmektedir. Evet, bu konuda Ebu'l-Hasan el-Kerhî gibi hassas davranan âlimlerin varlığına işaret etmektedir. Bu, konu hakkında her türlü fikri ortaya koyma gayretiyle meseleyi etraflı biçimde ele almasından ileri gelir ve el-Kerhî'nin görüşünü benimsediğini göstermez. Çünkü Taftâzânî el-Kerhî'nin görüşünü nakledip susmuş değildir. Aksine el-Kerhî'nin görüşleriyle uyuşmamakla birlikte kendi görüşünü de ifade etmiştir. Nitekim tercemede de görüleceği üzere el-Kerhî bu konudaki hadisleri mütevatir görürken Taftâzânî bunları meşhur kabul eder. Yine el-Kerhî, ilgili kimselerin küfründen korkmasına rağmen Taftâzânî onların sadece bidat ehli olduğunu söyler.[1] Şimdi İslam'da birlik taraftarı samimi Müslümanların içini yaralayan şey, Taftâzânî'nin seleften bugüne bütün sünnî alimlerin yaptığı gibi Şîa'yı bidat ehli görmesi midir?

Uludağ'ın Taftâzânî'yi mezhep taassubuyla itham ettiği konulardan biri de nebîzin haram olmadığı konusudur. O bu hususta Taftâzânî'ye şu ithamda bulunur: "Taftâzânî, *nebize haramdır, dememek ve bu konuda Rafizîlere muhalefet etmek Sünnilikte prensiptir*, derken de aynı hataya düşmektedir. Zira, fıkıh kitaplarının, **Kitabü'l-eşribe** bahsini okuyanlar, pek çok Sünnînin nebîzin içilmesini haram saydıklarını göreceklerdir. Nebîz haramdır, sözünü bir Şafii ve hanbelî söylediği zaman, Sünnîliğin haricine çıkmış olmuyor da, aynı şeyi bir Caferî söylediği zaman neden Rafizî olmakla damgalanıyor? Bunun sebebini anlamak oldukça zordur."[2]

Uludağ'ın buradaki eleştirisi büyük Arap şairi Mütenebbî'nin şu beytini hatırlatıyor:

Nice doğru sözü ayıplayanlar vardır ki
Tek kusuru kendi kıt anlayışıdır…

Evet, şunun altını açık yüreklilikle çizebiliriz: Uludağ Taftâzânî'nin ne dediğini tam anlamadan onu tenkit etmeye kalkışmakla buraya kadar ki tenkitlerinin güvenirliğine de gölge düşürmüştür. Önce Taftâzânî'nin Ehl-i Sünnet'in prensiplerinden olduğunu belirttiği hüküm keskinleşmemiş ve çoğu sarhoş edecek kıvama gelmemiş nebîzle ilgili olup kendisi de bunu açıkça

[1] Konu el-Kerhî ile Taftâzânî'nin görüşlerinin değerlendirmesiyle ilgili olmadığından meselenin detaylarına inmiyoruz. Burada sadece Taftâzânî'ye yapılan haksız bir ithamı ortaya çıkarmaya çalışıyoruz.

[2] Uludağ, *Kelam ilmi ve İslam akaidi Şerhu'l-Akâid*, s. 75.

belirtmiştir. Taftâzânî'nin naklettiğine göre Râfizîlerin görüşü keskinleşsin ya da keskinleşmesin, çoğu sarhoş edecek kıvama gelsin ya da gelmesin her türlü nebîzin haram olduğudur. Yoksa ne Şafiîler ne de Hanbelîler, Rafizîlerle aramızda ihtilaf konusu olan keskinleşmemiş nebîzin haram olduğunu söylemiyor. Uludağ'ın tavsiyesiyle fıkıh kitaplarının *Kitabü'l-eşribe* bahsini okuyan biri, orada sadece keskinleşen ve çoğu sarhoş eden nebîzin içilmesinin –İmam Ebu Hanife ve İmam Ebu Yusuf hariç- Sünnî mezheplerce haram kabul edildiğini görecektir.[1] Oysa ilgili bahiste henüz keskinleşmemiş nebîzin haram olduğuna dair hiçbir Sünnî mezhebe ait hüküm bulunmamaktadır. Şu halde Ehl-i Sünnet'le Râfizîler arasındaki ihtilaf keskinleşmiş nebîzle alakalı değil, keskinleşmemiş nebîzle alakalıdır. Uludağ, Taftâzânî'nin açık ifadelerine rağmen bu ikisini birbirine karıştırarak onu haksız yere itham etmiştir.

Uludağ'ın Taftâzânî özelinde Ehl-i Sünnet kelamcılara yönelttiği şu tenkidi de birlikte okuyalım: "kelamcılar âhâd hadisleri ve onlarla sabit olan dinî hükümleri kabul etmemenin küfrü gerektirmeyeceğini, zira bu gibi haberlerin sadece zan ifade ettiklerini, zanna dayanarak bir müslümana kafir demenin mümkün olmadığını çok haklı olarak ifade ederler. Ama yazdıkları eserlerde, her şeyden evvel kendileri bu kaideye riayet etmezler, fiiliyatta bu esası tatbik etmezler. Mesela: *İmamlar Kureyş'ten olur*, hadisi sahih olmadığı halde, sırf aksi kanaatte olan Haricîleri red için bu sözü eserlerine alırlar. (…) Kısaca kelamcılar, kendi prensiplerine ve zihniyet biçimlerine uygun olan bir hadisi zayıf da olsa, hatta mevzu dahi olsa alırlar. Diğer taraftan, esaslarına uymayan hadisleri, bunlar âhâddır, diyerek üzerinde durmaya bile değer bulmazlar."[2]

Burada Uludağ'ın genellemeci ve ithamkar üslubunu bir tarafa bırakıp sadece çok açık iki hatasına işaret edeceğiz. Bunlardan birincisi "İmamlar Kureyş'tendir" hadisiyle ilgili tespitidir. Bu hadis Uludağ'ın iddia ettiği gibi zayıf bir hadis değildir. Aksine büyük muhaddis İbn Hacer'in belirttiği üzere bu hadis yukarıdaki lafız ve benzerleriyle kırk sahabî tarafından rivayet edilmiştir. Bu itibarla İbn Hacer onun mütevatir olduğunu belirtir ve bu hususta Sehâvî de kendisine katılır.[3] Dolayısıyla söz konusu hadisin sahih birçok senedi olmasına rağmen burada onları ve zikredildiği kaynakları belirtme gereği duymuyoruz.

---

[1] Bir örnek olarak bkz., el-cezerî, el-fıkhu ale'l-mezâhibi'l-erbaa, c. 2 s.

[2] Uludağ, *Kelam ilmi ve İslam akaidi Şerhu'l-Akâid*, s. 76.

[3] el-Kettânî, *Nazmü'l-mütenâsir fi'l-hadisi'l-mütevâtir*, s. 170.

Uludağ'ın ikinci hatası, Taftâzânî'yi haber-i vahidle istidlal etmekle, hatta sözünün gelişine bakılırsa bundan da ileriye giderek onu haber-i vahide dayanarak muhalif fırkaları tekfir etmekle itham etmesidir.

Burada da yine Uludağ'ın bir eksik anlamasıyla karşı karşıyayız. Bir defa ne Taftâzânî ne de bir başka kelamcı bir haber-i vahide dayanarak herhangi bir fırkayı tekfir etmiş değildir. Şerhu'l-Akâid'i ve diğer kelam kitaplarını insafla okuyanlar böyle bir örneğe asla rastlayamazlar. Hatta tekfir bir yana, kelamcılar fırkalar arası ihtilafa konu olmuş kelamî meselelerde sırf haber-i vahidi delil olarak kullanmamaya da özen gösterirler. Bu hassasiyeti Şerhu'l-Akâid'de açıkça görmekteyiz. Nitekim Uludağ'ın tenkit ettiği konuda Taftâzânî'nin şu sözleri bunun açık delilidir: "Halifenin Kureyş'ten olması gerektiği hususunda "İmamlar Kureyş-'tendir" mealinde bir hadis-i şerif bulunmaktadır[1]. Bu hadis her ne kadar haber-i vahid olsa da Hz. Ebubekir onu Ensar'a karşı delil olarak rivayet ettiğinde sahabeden kimse itiraz etmediğinden bu husus icma ile sabit olmuştur." Görüldüğü gibi Taftâzânî burada haber-i vahidi delil olarak kullanmış değildir. Kendi ifadeleri de gösteriyor ki onun bu konuda asıl delil kabul ettiği şey icmadır. Eğer ön yargılardan arınmış bir zihinle Taftâzânî'nin açıklamalarına bakacak olursak bu sözler, Uludağ'ın anlamak istediğinin aksine Taftâzânî'nin işine geldiğinde haber-i vahidle istidlal ederek kelam prensibini ihlal ettiğine değil, bilakis onun prensiplere bağlılık göstererek haber-i vahidle yetinmediğine delildir.

Ancak burada Uludağ'a teslim ettiğimiz bir husus var. Emanet-i ilmiye gereği bunu tasrih etmek durumundayız. Taftâzânî Kuran-ı Kerim'in mahluk olmadığı yönünde merfu bir rivayet nakletmektedir. Ama bu rivayet muhaddisler tarafından asılsız bulunmaktadır. "Şerhu'l-Akâid hakkında birkaç not" başlığıyla açtığımız bölümde buna biz de değindik. Taftâzânî'nin hadis ilimleri konusunda sermayesinin az olduğu ehlinin malumudur. Bu da hadislerle yaptığı istidlallerde kendini göstermektedir. Taftâzânî'nin, asılsız bir rivayeti kitabına aldığı hususunda Uludağ'a hak vermekle beraber, onun asılsız bir rivayetle istidlal ettiği yönündeki ithamı yine emanet-i ilmiyenin gereği olarak kabul edemiyoruz. Zira Taftâzânî sözünü ettiğimiz rivayeti Mutezile'ye karşı delil olarak kullanmamış, sadece Ömer Nesefî'nin bir ifadesini açıklamak için zikretmiştir. Ama bunun için bile olsa kitabında asılsız bir rivayete yer vermesinin kabul edilebilecek bir tarafı bulunmamaktadır. Dolayısıyla Uludağ'ın, Taftâzânî'nin mezkûr rivayeti sırf Mutezile'yi reddet-

[1] Müsned-i Ahmed bin Hanbel, 3/129, 183.

mek için kullandığı yönündeki iddiası da gerçeği yansıtmamaktadır. Taftâzânî'nin ilgili hadisi naklettiği yerde Mutezileyle tartıştığı şey Allah'ın konuşuculuğudur ve bu konuda ileri sürdüğü delil de peygamberlerden tevatür yoluyla nakledilen –yukarıdaki rivayetle alakası bulunmayan- haberler ve icmadır.

Uludağ'ın Şerhu'l-Akâid tercemesinde ne kadar başarılı olduğu konusuna gelince, bu hususta incelemelerimiz ölçüsünde bazı hususlara temas etmeye çalıştık. Aşağıda, daha önce *Daru'l-Hikme İslamî İlimler Araştırma ve Danışma Merkezi*'nin internet sitesinde yayınladığımız ilgili çalışmanın şimdilik bizi ilgilendiren kısmını buraya taşıyarak takdiri okuyucuya bırakıyoruz.

Tercüme Hataları:

1. Metin (s: 6)

بخلاف قولهم: صفة توجب تمييزاً لا يحتمل النقيض، فإنَّه وإنْ كان شاملاً لإدراك الحواس بناء على عدم التقييد بالمعاني، وللتصورات بناء على أنها لا نقائض لها على ما زعموا، لكنه لا يشمل غير اليَقِينِيَّات من التصديقات

Tercüme (s: 105) …Halbuki ilmin aşağıdaki tarifi bu bakımdan yukarıda geçen tarife aykırıdır: 'İlim öyle bir sıfattır ki, aksi ihtimali saf dışı bırakan iki şey arasında bir temyiz ve ayrım yapmayı gerektirir'. İddia ettiklerine göre bu tarife "manalar" kaydı konulmadığı için duyu organlarının idraklerini ve aksi ihtimale sahip olmayan tasdik nevinden olan bilgileri şümulüne almamaktadır.

Uludağ burada 1) Aksi ihtimali olmayan "tasavvur nevinden" demesi gerektiği halde, "tasdik nevinden" demiş, 2) Tarif, duyu organlarının idrakleri ile aksine ihtimali olmadığı için tasavvur nevinden bilgileri şümulüne aldığı halde, bunları tarif dışı bırakmış, 3) Tarifin 'yakinî olmayan tasdikleri içermediğini' ifade eden metnin son kısmını da tercüme etmemiştir.

Metnin doğru tercümesi şöyledir: "Bu tarif, manalar kaydı olmadığı için "duyu organlarının idraklerini" ve -onların iddiasına göre- 'nakizi/aksine ihtimali' olmadığı için tasavvur nevinden olan bilgileri içine alsa bile, yakîni olmayan tasdik nevinden bilgileri içermez."

2. Metin (s: 20)

والبعد عبارة عن امتداد قائم بالجسم أو بنفسه عند القائلين بوجود الخلاء

Tercüme (s: 150) "Halânın (yani mutlak boşluğun) var olduğu kanaatinde olanlara göre bu'd (boyut) kendi kendine veya cisimle kaim olan bir imtidât (uzam)dan ibarettir."

Uludağ burada, Arapça metinde geçen 'inde' zarfını sadece 'binefsihi'sözüne taalluk ettirmesi gerekirken, atıf harfinden önce geçen kısma da taalluk ettirmiştir. Böylece halânın varlığını kabul edenlerin de bu'du, cisimle kaim bir uzam olarak gördükleri yönünde bir yanlış anlamaya kapı açmıştır. Oysa halânın varlığını kabul edenler bu'du, sadece 'kendi kendine kaim bir imtidat' olarak tarif ederler.[1]

Metnin doğru tercümesi: "Bu'd (boyut), cisimle kâim veya -halânın var olduğu kanaatinde olanlara göre- kendi kendine kâim olan bir imtidat (uzam)dan ibarettir."

3. Metin (s: 22)

وأن صدق المشتق على الشيء يقتضي ثبوت مأخذ الاشتقاق له

Tercüme (s: 157) Ve yine malumdur ki, müştak ve türetilmiş bir kelimenin, bir şeye delalet etmesi, onun hakkında doğru olması, o şeyin türetildiği kök bir kelimenin var olmasını gerektirir. (Âlimin mevcut olması, kendisinden âlim kelimesinin türetildiği bir ilim kelimesinin mevcut olduğunu icap ettirir)

Uludağ, Arapça metinde geçen 'lehû' zamirini 'el-müştakk' kelimesine döndürdüğü için hem tercümede, hem de tercüme sonrası yaptığı parantez içi açıklamada hataya düşmüştür. Halbuki Sayın Uludağ'ın tercümede özellikle ibareyi anlama konusunda kendisinden -kaynak belirtmeden- hayli faydalandığını anladığımız Ramazan efendi, haşiyesinde (s: 119) bu zamirin merciini açıkça ifade etmiştir. Doğrusu da bu haşiyede belirtildiği gibi zamiri 'eş-şey' lafzına döndürmek ve buna uygun tercüme ve izahta bulunmaktır. Aksi takdirde sözün bağlam içinde bir manası olmayacaktır.

Buna binaen metnin doğru tercümesi: Ve yine herkesçe bilinir ki; müştak/türetilmiş bir kelimenin bir şeye kullanılabilmesi, bu kelimenin türeme

[1] Bkz. *Keşşâfu İstilahâti'l-Funûn* -Halâ md.- c.1.s:756

kökünün de (me'hazü'l-iştikak) o şeyde bulunmasını gerektirir. (Âlim kelimesinin biri için (örneğin Allah için) kullanılabilmesi, âlim kelimesinin kendisinden türediği kök olan "ilm"in de onda (örneğin Allah'ta) bulunmasını gerektirir. Yani Allah "el-Alîm" olduğuna göre "ilim" sıfatına da sahiptir.)

4. Metin (s: 23)

وليس النزاع في العلم والقدرة والحياة التي هي من جملة الكيفيات والملكات كما صرح به مشايخنا من أن الله تعالى حي وله حياة أزلية ليست بعرض ولا مستحيل البقاء

Tercüme (s: 157) "Kelamcı âlimlerimizin (r.a.) de açıkladıkları gibi, tartışma konusu meleke ve keyfiyet nevinden olan ilim, kudret ve hayatla ilgili olan şu nokta değildir; "Allah'u Teâlâ hayy'dır, O'nun hayatı vardır, bu hayat araz değildir, bekası imkânsız olan bir şey de değildir…"

Uludağ, Arapça metinde beyan ifade eden 'min' harfinden sonra gelen cümleyi, geride geçen 'meleke ve keyfiyet cinsinden olan sıfatların' tefsiri yapmıştır. Oysa metindeki 'min' harfi, hemen öncesindeki 'kemâ sarraha' cümlesini beyan etmektedir.

Uludağ'ın yaptığı şekilde bir tercüme, Ehl-i Sünnet kelamcılarının, Allah-u Teâlâ'yı vasıfladıkları 'araz olmayıp, bekası da imkânsız olmayan bir 'hayat' sıfatıyla', meleke ve keyfiyet türünden olan sıfatları aynı kabul ettikleri anlamına gelir ki; onların bu sıfatları bir kabul etmediği aşikârdır.

Uludağ, bu konuyu altı numaralı dipnotta doğru anlattığı halde, metni nasıl bu şekilde yanlış tercüme ettiğini anlayabilmek mümkün değildir.

Metnin doğru tercümesi: Tartışma konusu; (Allah'ın kendileriyle vasıflanamayacağı konusunda ittifak bulunan) meleke ve keyfiyet nevinden olan ilim, kudret ve hayat sıfatlarında değildir. Nitekim bu durum (tartışmanın meleke ve keyfiyet nevinden olan sıfatlarda olmadığı hususu) kelam âlimlerimizin şu sözlerinden de anlaşılmaktadır: "Allah'u Teâlâ hayy'dır, O'nun ezeli bir hayat sıfatı vardır, bu sıfat ne araz, ne de bekası imkânsız olan bir şeydir…" [Yani Meşayıh'ın hayat sıfatını tanımlarken onun araz olmadığını tasrih etmeleri söz konusu sıfatları birer araz türü olan keyfiyet ve meleke olarak algılayamayacağımızı gösterir.]

5. Metin (s: 38)

لا يقال: لو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضا به، لأن الرضا بالقضاء واجب، واللازم باطل، لأن الرضا بالكفر كفر. لأنا نقول...

Tercüme (s: 193) "Küfür Allah Teâlâ'nın kazasıyla olsaydı, ona razı olmak vacip olurdu' denilemez.↔ Zira kazaya rıza göstermek farzdır. Fakat bunun lazımı ve neticesine (yani küfre ve kötü şeylere rıza göstermek) batıldır. Çünkü küfre rıza küfürdür. Onun için biz diyoruz ki…"

Uludağ, Arapça metinde geçen 'liennerrıza' terkibindeki 'lam' harfini, cümle başındaki 'la yukâlu' sözüne talil yapmıştır. Oysa bu 'lâm' harfi 'levecebe' cümlesinin talilidir. 'lâyukâlü' cümlesinin talili ise, biraz aşağıdaki 'liennâ nekûlü' sözüdür.

Metnin doğru tercümesi: 'Küfür Allah Teâlâ'nın kazasıyla olsaydı, ona razı olmak gerekirdi.↔Zira kazaya rıza göstermek farzdır. Lâzım (yani küfre razı olmanın gerekliliği) batıldır. Çünkü küfre rıza küfürdür' denilemez.↔Zira biz diyoruz ki…

6. Metin (s: 78)

يستجاب للعبد ما لم يدع بإثم أو قطيعة رحم ما لم يستعجل

Tercüme (s: 359): "Bir insan acele etmediği sürece, günah işlese ve sılayı rahm halinden uzak kalsa dahi duası kabul edilir."

Uludağ, hadis-i şerifte geçen 'ma lem yed'u bi ismin' cümlesini 'günah işlese… (dahi), 'ev katîati rahmin' sözünü de 'sıla-yı rahim halinden uzak kalsa dahi' şeklinde tercüme ederek fahiş bir hataya düşmüştür. Böyle yapmakla 'ma lem yed'u bi ismin' sözünün anlamını vermediği gibi 'ismin' ve 'ev katîati rahmin' sözlerine de yanlış anlam yüklemiştir. Terceme hatası bir yana, İslamî prensiplerle bağdaştırılması zor görünen bu cümle karşısında Uludağ, ufak bir tereddüt geçirip "Acaba hadisi yanlış mı anladım?" diye tercemesini tekrar gözden geçirme ihtiyacı nasıl hissetmedi anlayabilmiş değiliz!

Hadisin doğru tercümesi:

"Kul (kabul edilmesi konusunda) aceleci davranmadığı ve de bir günah(ı elde etmek) veya akrabalık ilişkisini kesmek için dua etmediği sürece, duası kabul edilir."

Mezkur hadisin, ifade ettiği bu anlamın açıkça belirtildiği diğer bir rivayeti için bkz. Ahmet b. Hanbel, Müsned, 3: 18 Hadis No: 11150.

7. (Terc. s: 366) : Uludağ, tercümenin son sayfasındaki Hz. İsa ile ilgili söylenen 'O mücerrettir' sözünü parantez içinde (Bekar) olarak açıklamıştır. Halbuki 'mücerred'in buradaki manası, 'babası olmayan'dır. Zaten bir sonraki 'lâ ebe lehü' cümlesi cümle-i tefsiriye olup, mücerred kelimesini açıklamaktadır. Bkz. Muhammed Abdulaziz el-Ferhârî, *en-Nibrâs*, 359.

2. Diğer Bazı Hata ve Eksiklikler:

a) Kitap ve şahıs isimlerindeki yanlışlar:

1. (Terc. s: 21) Uludağ : 'Kemalettin Beyazi'nin, Ebu Hanife'nin 'el-Fıkhu'l-Ekber, 'er-Risale', el-Fıkhu'l-Ebsat, Kitabu'l-Alim, el-Vasiyye isimli risalelerini topladığı kitabın ismini İşarâtu'l-Meram min ibarâti'l-İmam olarak vermiştir. Oysa Kemalettin Beyazi'nin İmam Ebu Hanife'ye ait beş risaleyi topladığı kitabın ismi 'el-Usûlü'l-Münîfe li'l-İmam Ebi Hanife'dir. Mütercimin zikrettiği kitap ise el-Usûlü'l-Münîfe isimli kitabın aynı müellife ait şerhidir. Mütercim burada şerh ile metni birbirine karıştırmıştır.[1]

2. (Terc. s: 40) Uludağ, Maturidîlik ile Eş'arîlik arasındaki farklar ve ihtilaflı meseleleri tespit için yazılan eserleri sayarken "es-Simtü'l-Abkarî fi şerhi ikdi'l-cevherî"… isimli eseri Halid Ziyaeddin'e nispet etmiştir. Oysa bu eser, kitabın iç kapağında da yazdığı gibi Halid Ziyaeddin'in 'el-İkdü'l-Cevheri' isimli risalesi üzerine yazılmış bir şerh olup, Abdulhamid Hamdi Efendi'ye aittir.[2]

3. (Terc. s: 195) Uludağ, kitapta nakledilen Kâdı Abdulcebbar ile Ebu İshak İsferaînî arasında geçen bir tartışmanın kalan bölümünü parantez içi olarak tamamlamış ve kaynak olarak da Ahmet Emin'e ait Zuhru'l-İslam kitabının ismini hatalı olarak Zahru'l-İslam şeklinde vermiştir.[3]

4. (Terc. s: 164) Şerhu'l-Akaid'in sıfatlar konusunda Ebu'l-Mu'în en-Nesefi'ye ait et-Tebsira'dan bir nakil yapılmış ve gerçek adı Cafer bin Harb olan bir Mutezilî kelamcının ismi istinsah hatası olarak Cafer bin Haris şeklinde verilmiştir. Et-Tebsıra'ya veya diğer kelam kitaplarına müracaatla düzeltilebilecek bu istinsah hatasını mütercimin atladığını görüyoruz.

---

[1] Bkz. *İşaratü'l-Meram*, s: 8 (Kevseri'nin bu kitaba yazdığı mukaddime)

[2] Bkz. *es-Simtü'l-Abkarî* (Cemal Efendi Matbaası)

[3] Ahmet Emin, İslam ilim ve medeniyeti tarihini incelemek üzere *Fecru'l-İslam*, *Duha'l-İslam* ve *Zuhru'l-İslam* adlı eserlerini kaleme almıştır. İsimlerinden de anlaşıldığı üzere Ahmet Emin bu kitaplarda İslam tarihini günün belli vakitlerine uyarlayarak anlatmıştır.

5. Sayın Uludağ, Şerhu'l-Akaid'in 'Kebire' bahsinde Kifaye sahibi es-Sabûni'den yapılan bir naklin devamındaki Taftazani'ye ait son cümleyi, Sabuni'den yapılan alıntı ile karıştırmıştır.[1]

b) Hadis Tahriçleri ile ilgili hata ve eksiklikler:

1. (Terc. s: 344) Hz. Ali'den rivayet edilen meshin müddeti ile ilgili hadisin tahrici yapılmamıştır. Hadis için bkz. *Müslim*, Kitabu't-tahare, Bab.24 Hadis No: 276'

2. (Terc. s: 358) Uludağ, Sa'd b. 'Ubâde'den rivayet edilen bir hadis hakkında 19 No'lu dipnotta 'Aslını bulamadık' demektedir. Hadis için bkz. *Ebu Davut*, Bab fi fadli sakyi'l-mâ Hadis No:1681

3. (Terc. s: 344) Uludağ, Enes b. Malik'ten rivayet edilen 'Ehli Sünnet ve'l Cemaat'in alameti' hakkında gelen rivayetin kaynağı olarak 10 No'lu dipnotta *Buhari*, Vudu:35 ve *Müslim*, Taharet:22'yi göstermiştir. Oysa belirtilen kaynaklarda sadece mesh ve meshin müddeti ile ilgili bazı rivayetler yer alıp, ilgili rivayet mevcut değildir.

4. (Terc. s: 362) Sayın Uludağ, "İçtihat et! Eğer isabet edersen on sevap, hata edersen bir sevap alırsın" şeklinde geçen hadisin de kaynağını belirtmemiştir. Hadis için bkz. Hakim, *el-Müstedrek*, Kitabu'l-Ahkam Hadis No:7004

5. (Terc. s: 362) Sayın Uludağ, "İçtihatta isabet edene iki, hata edene de bir ecir ve sevap tayin edildiği"ni belirten hadisin kaynağını belirtmemiştir. Hadis için bkz. *Buhari*, el-İ'tisâm, Bab:22. Hadis No: 7352. *Müslim*, Kitâbu'l-akziye, Bab:6. Hadis No:1716.

Sayın Uludağ, tercümenin 84. sayfasında Şerhu'l-Akâid'de bulunan hadisleri tahriç ettiğini söylemesine rağmen, yukarıdaki örneklerde görüldüğü gibi bazı hadisleri ya tahriç etmemiş, ya yanlış tahriç etmiş, ya da -Ebu Davut gibi mütedavel bir kaynakta olmasına rağmen- aslını bulamadığını söylemiştir.

Uludağ'ın en çok göze çarpan yanlışları da, mantık ilmi ıstılahlarına olan yabancılığından kaynaklanmaktadır. Örneğin tercümenin 119. sayfasının dipnotunda nazariyata örnek verirken, 'âlem değişkendir', 'her değişken hadistir' mukaddimelerinden birincisine kübra, ikincisine suğra diyerek, bu ilme olan yabancılığını belli etmektedir. Buna ilaveten tercümesinin 163.

[1] Krş. *el-Bidaye*: 85 ve *Tercüme*: 263

sayfasında, mantıkî bir ıstılah olan tezayüf[1] kavramını hem yanlış tanımlamış, hem de yanlış örneklendirmiştir.

Yine Uludağ, tercümesinde birçok yerde olumlu olması gereken cümleleri olumsuz, olumsuz olması gereken cümleleri de olumlu olarak kullanmıştır. (Bkz. s: 118 ikinci satır, s: 126 alttan ikinci satır, s: 163 on birinci satır, s: 206 on sekizinci satır.)

Ayrıca bütün bu yanlışlara ilaveten Uludağ'ın tercümesinde zaman zaman kendisiyle çeliştiğini de görmekteyiz. Buna örnek olarak; kendisi, tercümenin girişinde (s: 87) akaid ve kelam konularında Buhari ve Müslim'in ittifakla rivayet ettiği hadislere değer verilmesi gerektiği şeklinde bir kural koymuş ve bu kuralı, Buhari ve Müslim'in[2] birlikte rivayet ettikleri Nüzül-ü İsa ile ilgili hadisleri âhâd oldukları gerekçesiyle reddederken çelişkiye düşmüştür.

[1] Tezayüf kavramı için bkz. *Keşşâfu Istılâhâti'l-Funun* 1: 468.

[2] *Buhari*, Büyû', Bab: 102. Hadis No:2222. *Müslim*, Babu Nüzülü İsa, Hadis No:155

Şerhu'l-Akâid

Şarih Taftazani'nin Önsözü

Hamd, yüce zatı ve kâmil sıfatlarıyla eşsiz, yücelik sıfatlarında noksanlık şaibesinden uzak olan Allah'a mahsustur. Salât ve selam, açık hüccet ve delillerle teyit edilen peygamber Muhammed (sallallâhü aleyhi ve sellem) ve onun hak yolunun rehberleri ve hamileri olan aile ve ashabının üzerine olsun.

Şeriatların ve hükümlerin (Fıkıh) kaynağı, İslam Akait kurallarının esası, "Kelam" ilmi diye isimlendirilen ve insanı şüphe ve vehim karanlıklarından kurtaran "Tevhit ve Sıfat İlmi"dir.

Büyük imam, İslam âlimlerinin öncüsü Necmü'l-Mille ve'd-Din Ömer en-Nesefî'nin –Allah onun cennetteki makamını yükseltsin- "Akaid" isimli muhtasar risalesi; dinin kaide ve asılları mesabesinde olan fasıllar, yakînî iman için cevher ve kaşları mesabesinde olan naslar içerisinde bu ilmin en değerli, eşsiz incilerini/meselelerini ve inciler gibi kıymetli bilgilerini ihtiva etmektedir.

Üstelik kitabın tenkîh ve tehzîbi gayet mükemmel olmakla birlikte, tertip ve tanzimi de son derece güzeldir. Durum böyle olunca mücmellerini tafsil, zor yerlerini beyan, dürülü ifadelerini neşr ve gizli nüktelerini keşf edecek surette kitabı şerh etmek istedim. Bununla beraber özlü ifadeler içinde müellifin kelamını tevcih, meramını açıkça tenbih etmek istedim. Ayrıca takririn akabinden meseleleri tahkik, tahririn akabinden delilleri tedkik, temhidden sonra maksadı tefsir etmek istedim. Bunun yanında sözü ne çok uzun ne de çok kısa tutarak, iktisadın iki karşıt ucu olan itnab ve ihlalden uzak durarak tecritle kitabın faidelerini/bilgilerini artırmak istedim. Allah doğru yola ulaştırandır. Ondan istenen doğruya ulaşmaktır. O bana yeter ve o ne güzel vekildir!

İzâhât

Arapça metinde yer alan بجلال ذاته وكمال صفاته ifadelerinde izafet terkipleri iki şekilde anlaşılabilir. Birincisi bunları lam manasında birer izafet olarak görebiliriz. Bu durumda terkipler "zatının celali ve sıfatlarının kemali" manasındadır. İkinci bir ihtimale göre terkiplerde geçen ve birer mastar olan celal ve kemal kelimelerini sıfat ismine tevil ederek terkipleri sıfatın mevsufuna izafeti olarak görebiliriz. Zira bu takdirde terkib, "bizatihi'l-celîle ve ve sıfâtihi'l-kâmile" şeklinde tevil edilmekte ve "celil olan zatıyla ve kâmil sıfatlarıyla" şeklinde manalandırılabilmektedir [1]. Ayrıca muhaşşîler, Şârih'in, birinci terkipten Allah'ın selbî sıfatlarına, ikinci terkipten de sübûtî sıfatlarına tarizde bulunduğunu belirtir.

İbarede geçen "ceberût" kelimesi cebr ve azamet manalarında mübalağa ifade eder. Nitekim Araplar bir şeyin dehşet ve büyüklüğünü anlatmak için "cebbâre" kelimesini kullanırlar.

İslam akaid kurallarının temeli olan Tevhit ve Sıfat ilmi'nin şeriat ve hükümleri konu edinen Fıkıh ilminin dayanağı olması, bu hükümlerin ancak Allah'a ve diğer dinî esaslara inanıldığı takdirde bağlayıcı olmasıyla alakalıdır. Dolayısıyla Fıkıh ilmi, Tevhit ve Sıfat İlmi'ni kendisine esas kabul eder.

İbarede geçen "vehim" ve "şek" sözcükleri, belli bilgi düzeylerine tekabül eden mantık kavramlarıdır. Şek, doğru veya yanlış olma ihtimallerinden biri diğerine ağır basmamış yüzde elli oranında tereddütlü bilgidir. Vehim ise doğru olma ihtimali yüzde ellinin altına düşerek yanlış olma ihtimali ağırlık kazanmış zayıf bilgi demektir[2].

İbarede geçen "ğurar" lafzı "ğurre" kelimesinin cemisidir. "Ğurra" aslen atın alnında bulunan beyazlığın adıdır. Daha sonra her şeyin kıymetlisine ğurre sözcüğü kullanılmıştır.

"Ferâid" kelimesi de "ferîde"nin cemisidir ve *büyük inci* anlamına gelir. Böyle bir inciye "feride" denmesinin sebebi onun sedefte, denizde veya ülkede tek olmasıyla izah edilmiştir[3].

---

[1] Söz konusu ibareyi "yüce zatı ve kâmil sıfatları tek olan" şeklinde terceme etmek de mümkündür.

[2] *et-Tarifât*, s. 92; *Keşşâfü İstılahâti'l-Fünûn*, c. 2, s. 1808.

[3] İsâm, s. 8.

"Dürer" kelimesi de inci anlamına gelen "dürre" lafzının cemisidir.

"Fevâid" "fâide"nin cemisidir. Fâide mal veya ilim olsun elde edilen her türlü hayrın ismidir. Buna göre terkiplerin manası "kıymetli incileri ve inciler gibi değerli fâideleri/bilgileri ihtiva eder" şeklindedir. Burada Şârih Taftâzânî, Tevhid ve Sıfat İlmi'ni denize, Nesefî'nin muhtasarındaki bilgileri de söz konusu denizden çıkartılmış incilere benzetmiştir.

Ayrıca "Ğuraru'l-ferâidi"[1] terkibinde yer alan "el-ferâid" kelimesinde istiare-i tasrihiyye örneği sergilenmiş ve terkipte sıfat ya da müşebbehün bih mevsufa/müşebbehe izafe edilmiştir. "Düreru'l-fevâidi" terkibinde ise teşbih örneği sergilenerek müşebbehün bih müşebbehe izafe edilmiştir[2].

İbarede geçen "tenkîh" kelimesi, ayıklamak, budamak ve düzenlemek gibi anlamlara gelir. Araplar kemiğin içindeki iliği çıkarmak anlamında "nakkahtü'l-azme" ifadesini kullanırlar. Bunun gibi ağaç budama fiilini de tenkîh kelimesiyle ifade ederler.

"Tehzib" de bir şeyi ıslah etmek, yakışıksız ve yersiz şeylerden uzak tutmak anlamına gelir.

Burada tenkîh ve tehzib kelimeleriyle, müellifin sözlerinin, fuzuli kelimeler kullanılmadan maksadı gayet özlü biçimde ifade ettiği ve yersiz açıklamalardan uzak olduğu anlatılmak istenmiştir.

Ayrıca ibarede geçen "tanzim" ve "tertip" kelimeleri de sözleri belli bir sıraya göre dizmek anlamına gelir ki, müellifin sözlerinin mantıkî bir düzen içinde olduğunu ifade ederler.

"Tevcih", sözü, meramı anlatacak şekilde ifade etmek veya sözün sıhhatine dair bir vecih/izah/gerekçe getirmek anlamına gelir. Burada birinci mana kast edildiği takdirde Şarih Taftâzânî'nin kendi sözleri, ikinci mana kast edildiği takdirde müellif Nesefî'nin sözleri kast edilmiş olabilir[3].

"Tahkik", bir konuda hakkı ortaya çıkarmak; "takrir" ise beyan ve arz etmek anlamına gelir. Buna göre Şarih Taftâzânî, takrirden sonra meseleleri tahkik ettiğini söylemekle, önce müellifin ya da genel olarak âlimlerin görüşlerini arz ettikten sonra ilgili konuda hak olan görüşü ortaya koyduğunu ifade etmiş olmalıdır.

---

[1] Terkib nüshaların çoğunda bu şekilde yer almaktadır ve tercihe şayan olan da budur.

[2] *Şerhu'l-Akaid mea Talikâtin aleyh*, s, 3, haşiye no, 55.

[3] *en-Nibrâs*, s. 12.

"Tedkik" ıstılahta, müsamahalı/yanlış anlaşılabilen ifadelerden uzak durmak, sözlerini mantık ölçülerine bağlı kalarak açık vermeyecek biçimde sarfetmek anlamına geldiği gibi bir sözden herkesin anlayamayacağı gizli manalar çıkarmak anlamına da gelir.

"Tahrir" de, yazının ibaresini veya hattını güzelce yapmak anlamında olup yazmak demektir. Ayrıca tahririn telhîs anlamına gelebileceği de belirtilmiştir.

Buna göre Şarih Taftâzânî "tahririn peşinden delilleri tedkik" sözüyle, delilleri yazdıktan sonra onları davayı ispata yetecek şekle sokarak tedkik/takrib ettiğini ifade etmek istemiş olmalıdır. Bazı muhaşşîler ibarede yer alan tahkik ve tedkik deyimlerini başka manalara hamlederek bunlardan birincisinin, bir meseleyi delilleriyle ispat etmek, ikincisinin de arz edilen delilin mukaddimelerini ispat etmek ve kendilerine yöneltilen itirazları def etmek anlamına geldiğini söylemişlerdir ki, bu izah da isabetlidir[1].

"Temhid", bir mevzuda asıl anlatılması hedeflenen ana konuya geçmeden evvel ona hazırlık sadedinde ön bilgiler vermek, mukaddime yapmak anlamına gelir. Burada Şarih Taftâzânî, her konuda önce tarif ve taksimler gibi giriş bilgileri/mebâdî verdiğini daha sonra ana konuları beyana geçtiğini ifade etmektedir. Tecrid, fazlalığı atmak, bir şeyi yalın ve özlü kılmak anlamına gelir.

Şarih Taftâzânî burada; tenkîh, mekâsıd, tehzib, tevzıh ve tecrid gibi deyimleri kullanarak bir yandan söz konusu meramını anlatırken diğer yandan bazı kelam (ve kısmen usul-i fıkıh) kitaplarının isimlerine imada bulunarak beraat-ı istihlal sanatının güzel bir örneğini sergilemiştir[2].

İbarede geçen "itnab" ve "ihlal"/îcâz tabirleri Belâğat ilmine ait kavramlardır. Belâğat ilminde bu kavramların anlamı ve edebî değeri konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür[3]. Biz anılan tabirleri edebî yönünden çok Şarih'in maksadı açısından ele alacak olursak itnab, sözün gereğinden fazla uzatılması, ihlal de, mananın yanlış veya eksik anlaşılmasına yol açacak derecede sözün kısa tutulması anlamına gelir[4].

---

[1] *en-Nibrâs*, s. 12

[2] A.g.e., s. 12.

[3] Geniş bilgi için bkz., *Keşşâfu Istılâhâti'l-Fünûn*, c. 1, s. 222.

[4] *en-Nibrâs*, s. 13.

(Giriş: Kelam İlmi)

Şerhû'l-Akâid

Şer'î hükümlerin bir kısmı amelin keyfiyetiyle alakalıdır ki, bunlara fer'î ve amelî hükümler adı verilir. Bir kısmı da inançla alakalıdır ki, bunlara aslî ve itikadî hükümler denir. Birinci sınıf hükümlerle alakalı ilim, "Şeriat ve Ahkâm İlmi" (*İlmü'ş-Şerâi' ve'l-Ahkâm*) diye anılır. Çünkü bu ilim ancak şeriatla bilinir. "Ahkâm" lafzı kullanıldığında akla ilk bu ilim gelir. İkinci sınıf hükümlerle alakalı ilim de "Tevhid ve Sıfat İlmi"(*İlmü't-Tevhid ve's-Sıfât*) diye anılır. Çünkü tevhid ve sıfat konuları bu ilmin en meşhur ve en kıymetli konularıdır.

Sahabe ve tabiinden oluşan ilk nesiller (Allah onlardan razı olsun), Peygamberimizin sohbetinde bulunmaları ve ona yakın bir dönemde yaşamış olmaları sebebiyle inançlarının berrak oluşu, kendi çağlarında olayların ve ihtilafların az olması, bir problemle karşılaştıklarında güvenilir âlimlere müracaat edebilme fırsatına sahip olmaları sebebiyle bu iki ilmi bablar ve fasıllar halinde tertip edip konularını ferî ve aslî meseleler şeklinde takrir ile tedvin etme ihtiyacı hissetmemişlerdi. Zamanla Müslümanlar arasında fitne baş göstererek din önderlerine karşı ayaklanma hareketleri her tarafa yayıldı. Bir taraftan farklı farklı görüşler ortaya çıktı, bidatlere karşı genel bir eğilim baş gösterdi. Yeni yeni meseleler ve fetvalar çoğaldı ve buna paralel olarak önemli konularda âlimlere müracaat konusunda da bir artış oldu.

Bunun üzerine âlimler bir yandan nazar, istidlal, içtihat ve istinbatla meşgul olmaya; diğer yandan meseleleri bab ve fasıllar halinde tertip etmeye, delilleriyle birlikte meseleleri detaylandırmaya, şüpheleri cevaplarıyla zikretmeye, bir kısım kavramlar üretmeye, görüş ve ihtilafları açıklamaya başladılar.

Bu dönemden sonra amelî hükümlerin tafsilî delillerden elde edilmesi yönünde fayda sağlayan ilme "Fıkıh"; hüküm ifade etmesi bakımından delillerin halleriyle ilgili icmalî bilgi sağlayan ilme "Usûl-i Fıkıh"; delillerinden itikadî hükümlerin bilinmesini sağlayan ilme de "Kelam" adını verdiler.

Bu sonuncu ilme Kelam ismini vermeleri şu sebeplerle açıklanabilir:

- Söz konusu ilmin konu başlıklarının genelde "filan konu hakkında kelam" şeklinde olması.

- Allah'ın kelamı meselesinin bu ilmin en mühim ve en tartışmalı konusunu teşkil etmesi. (O kadar ki bazı zalim idareciler, "Allah'ın kelamı mahlûktur" demediği için Ehl-i sünnetten birçok âlimi öldürmüşlerdir.)

- Bu ilmin, felsefeye kıyasla mantık ilmi gibi, şer'î meseleleri tahkik ve hasımları ilzam konusunda kelam gücünü geliştirmiş olması.

- Kelamla öğrenilen ve öğretilen ilimler arasında ilk vacip olan ilim olması. Bu sebeple anılan ilme kelam denmiş ve bu isim, diğerleriyle karıştırılmaması için zamanla sadece bu ilme kullanılmıştır.

- Bu ilmin tartışma ve karşılıklı konuşma üzerine kurulu olması. (Nitekim diğer ilimler daha çok düşünme ve kitap mütalaasına dayalıdır.)

- Bu ilmin diğer ilimlere nazaran daha fazla tartışmaya sahne olmuş olması. Bu sebeple muhaliflerle tartışmak ve onların görüşlerini çürütmek için diğerlerine göre bu ilmin kelama daha çok ihtiyacı bulunmaktadır.

- Bu ilmin delillerinin diğerlerine göre daha güçlü olması. Nitekim iki kelamdan daha güçlü olanına "işte kelam budur" denir. [Bu bakımdan İslamî ilimler arasından sadece bu ilme kelam adı verilmiştir.]

- Bu ilmin çoğu sem'i delillerle teyit edilmiş kat'i delillere dayanması sebebiyle kalpte daha fazla tesirli olması. Bu nedenle anılan ilme "yaralamak" anlamına gelen "k-l-m" kökünden kelam ismi verilmiştir.

Buraya kadar anlatmak istediğim kelam ilmi mütekaddimîn âlimlerinin kelamıdır.

İzâhât

İslamî ilimlerin muhtevasını teşkil eden birçok meselenin ortaya çıkışı Hz. Peygamber Efendimiz (sallallâhu aleyhi ve sellem) dönemine tekabül eder. Bu dönemde ayetlerin nüzülü, tefsir ve te'vîli gibi konular tefsir ilminin; hadislerin vürûdu, hıfz ve zaptı hadis ilimlerinin; amelî konularla ilgili soruların cevaplanması, araştırılması fıkıh ilminin; itikadî soruların cevaplanması ve inanç esaslarının ayet ve hadislerle takrîri akâid ilminin; ahlak, nefis ve kalp halleriyle ilgili konuların yine ayet ve hadislerle açıklanması tasavvuf ilminin ana meselelerini oluşturmuştur.

İlgili ilimlerin konu edindiği bu meselelerin zamanla detaylandırılması, belli bir tasnife tabi tutulması, aynı özellikteki hükümlerin ortak noktaları tespit edilerek kaideler vaz edilmesi, bir diğer ifadeyle sistem olarak İslamî ilimlerin inşa ve tedvini hicrî ikinci ve üçüncü yüzyıllara tekabül eder.

İslam fetihlerinin ardından Müslüman toplumun genişlemesi, farklı kültürlerle temasa geçilerek yeni problemlerle karşılaşılması ve problemlere yaklaşımda muhtelif eğilimlerin ortaya çıkması gibi siyasî ve ictimâî gelişmeler İslam âlimlerini problemler üzerine düşünüp çözüm bulmaya itmiştir. Âlimlerin ortaya koyduğu bu çözümler talebeleri tarafından kaydedilerek ilimlerin tedvinini sağlamıştır.

Şârih Taftâzâni'nin, sahabe ve tabiîn döneminde ihtilafların az olduğu yönündeki değerlendirmesi, yaşanan ihtilaflardan çok, sahabenin bu ihtilaflar karşısındaki metanetli tavrıyla alakalıdır. Zira sahabe ve tabiin döneminde, ileride büyük fırkaların doğmasına sebep olacak büyük ihtilafların yaşandığı hususu tarihî bir vakıadır. Ancak sonraki dönemlerde birçok insanı büyük ölçüde etkilemiş olan ve ciddi itikadî tartışmalara yol açmış bulunan bu ihtilaflar sahabe neslinde herhangi bir itikadî sapmaya yol açmamıştır. Bu durum, sahabenin, Hz. Peygamber Efendimizin talim ve terbiyesi altında yetişmesi sebebiyle imanlarının kalplerinde kökleşmesi ve teoriden çok pratikle ilgilenmeleri gibi sebeplere bağlanabilir.

İslamî ilimlerin sahabe döneminde tedvin edilmemiş olması, Şârih Taftâzânî'nin de belirttiği gibi, İslamî ilimlerin meselelerinin henüz tamamlanmamış olmasının yanında, sahabenin, o gün İslam dininin hayatiyeti açısından büyük önem teşkil eden siyasî ve ictimaî meselelerle meşgul olmalarıyla da izah edilebilir. Nitekim İbn-i Haldun'un tespitine göre ilim ve sanatların gelişmesi kafa sükûneti ve ictimaî huzura bağlıdır. İlimlerin ancak umrânını tamamlamış büyük devletlerde gelişmesi de bununla alakalıdır[1].

Şârih Taftâzânî'nin ifadelerinde yer alan fitne hadisesini tarihte birçok olayla izah etmek mümkündür. Fakat Şârih'in maksadı muhtemelen Hz. Ali ile Hz. Muaviye arasında geçen siyasî mücadeleler olmalıdır. Nitekim bu dönemde yapılan savaşlar neticesinde, ümmet içinden Hariciyye ve Şia olmak üzere iki büyük fırka çıkmıştır. Yine bu savaşlardan sonra büyük günah işleyenlerin durumu ve kaza-kader meselesi üzerine farklı fikirler ortaya çıkmış, birçok Müslüman, içine düştüğü zihin karışıklığından kurtulmak için sahabe ve tabiînin büyüklerine müracaat etmiştir. Ayrıca müellifin de ifade ettiği gibi bu dönemde haricîlerden bir grup din önderlerine suikast girişiminde bulunmuş ve Hz. Ali böyle bir suikast neticesinde şehit edilmiştir.

[1] *Târihu İbn-i Haldûn*, c. 1, s. 465.

Şârih Taftâzânî'nin fitneyle ilgili ifadelerini, Ahmet bin Hanbel döneminde *Halku'l-Kuran* meselesiyle alakalı olarak yaşanan karışıklık ve sıkıntılara yormak da mümkündür.

Mutezile'nin fikir öncülüğünü yaptığı, Abbasî halifelerinin siyasî nüfuzunu kullanarak Ehl-i Sünnet ulemasına uyguladığı bu baskılar tarihte fitne/mihne hadiselerinin önemli bir örneğini teşkil etmiştir. Nitekim Şârih'in, din önderlerine uygulanan baskıdan söz etmesi de, bu zorlu süreçte Ahmet bin Hanbel ve diğer Ehl-i Sünnet imamlarına yapılan işkencelere işaret olabilir.

Şerhte geçen nazar, içtihad, istinbad ve istidlal gibi deyimler usûl ve mantık kavramlarıdır.

Nazar, bilinmeyen şeylere ulaşmak için bilinen şeyleri tertip etmektir. Bâkıllânî'nin ifadesiyle, sonunda kesin bilgi veya galip zan hedeflenen fikirdir.

Fikir de, insan nefsinin bilinçli olarak manalar arasındaki intikalidir.

İçtihad, fakîhin, bir konuda şer'î hükme ulaşmak için çabalaması, gayret etmesidir.

İstinbad, naslardan şer'î hükmü çıkarmak demektir.

İstidlal, bir şeyi delil olarak kullanmak, bir davayı ispatlamak için belli şeyleri delil getirmektir.

Şârih bu kavramlarla Kelam ve Fıkıh ilimlerinin tedvinine işaret etmiştir. Nitekim nazar ve istidlal kelam ilmiyle, içtihad ve istinbad da fıkıh ilmiyle alakalı kavramlardır.

Fıkıh ilmiyle alakalı olarak şerhte geçen tafsilî delillerden maksat, ayet ve hadislerin tek tek her biridir. Mesela **"namazları ikame edin"** (Bakara, 43) şeklindeki ayet, belli bir hükme/namazın farziyetine delalet eden bir tafsilî delildir. Bunlara "cüz'î delil" de denir.

Usul ilmiyle alakalı olarak zikredilen icmalî deliller de, topluca Kuran, sünnet, icma ve kıyas gibi altında birçok fer'î/tafsilî delil bulunan mutlak delillerdir. Bunlara ayrıca "küllî delil" dendiği de vakidir.

Yine bunlar gibi emir, nehiy, müşterek, mecaz, âm, hâs gibi kelime türleri de icmalî delillerdendir. Zira bunlar da ayet ve hadis metinlerinde geçen birçok tafsilî delili içeren mutlak/umumî delillerdir. Zaten usul-i fıkıh ilminde

Kuran'dan bahsedilmesi anılan mutlak lafız türleri itibarıyladır. Usul-i fıkıh ilminin konu edindiği icmalî delillerin halleri, mezkûr delillerin, katî ve zannî oluşları gibi hüküm ifade etmeleri yönüyle ilgili hallerdir.

Kelam ilmine kelam isminin verilmesiyle alakalı birçok tevcih bulunmaktadır. Şârih'in birinci sırada zikrettiği tevcihe göre bu ilme kelam ilmi denmesi ilk devir kelam müelliflerinin konu başlıklarını "filan mesele hakkında kelam" şeklinde tertip etmesinden ileri gelir. Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin el-İbâne'sinde konu başlıkları mesela "el-Kelamu fi Enne'l-Kurane Kelamullahi Gayru Mahlukin" şeklindedir.

İkinci tevcih de diğerlerine göre daha zahir görünmektedir. Ayrıca Şehristânî Şârih'in üçüncü sırada zikrettiği tevcihe benzer bir tevcih getirerek kelam ilminin filozofların mantık ilmine mukabeleyle bu ismi aldığını ve nitekim mantık ve kelam lafızlarının müteradif olduğunu söyler.[1]

Şârih'in biraz sonra hususiyetlerini anlatacağı mütekaddimîn dönemi İmam Gazzâlî'ye kadar olan dönemdir. Kelam literatüründe İmam Gazzâlî'den sonraki döneme müteahhirîn dönemi denir. Bu iki dönemi birbirinden ayıran hususiyetleri Şârih aşağıda anlatacaktır.

***

[1] *el-Milel ve'n-Nihal*, c. 1, s. 23.

Şerhu'l-Akâid

Mütekaddimîn dönemi kelamının çoğu tartışmaları Mutezile başta olmak üzere İslamî fırkalarladır. Çünkü Mutezile, Akâid konusunda sünnetin zahirine ve sahabenin –Allah onlardan razı olsun- üzerinde bulunduğu çizgiye karşı ilk defa muhalefetin temellerini atan fırkadır. Şöyle ki, Mutezile'nin kurucusu Vâsıl bin Atâ[1] büyük günah işleyen kimsenin ne mümin ne de kâfir olamayacağını ileri sürerek iki konum arasında üçüncü bir konum (el-menzile beyne'l-menzileteyn) ihdas etmiş ve Hasan-ı Basrî'nin[2] -Allah ona rahmet etsin- meclisinden ayrılmıştır. Hasan-ı Basrî de onun hakkında "Vâsıl bizden itizal etti/ayrıldı" demiş ve bunun üzerine o ve takipçileri "Mutezile/ayrılanlar" diye anıla gelmiştir[3].

---

[1] Vâsıl bin Atâ Ebu Huzeyfe el-Basrî, hicrî 80 yılında Medine'de dünyaya gelmiş, 131 yılında vefat etmiştir. Arapların meşhur belîğ ve hatiplerindendir. Mutezile mezhebinin kurucusu olarak kabul edilir. Mezhebini yaymak için İslam âleminin çeşitli bölgelerine davetçiler göndermiş, Mutezile fırkasının asırlarca yaşamasına zemin hazırlamıştır. *Kitabü Esnâfi'l-Mürcie, Kitabü't-Tevbe, Kitabü Meâni'l-Kuran* gibi kaynaklarda isimlerine yer verilen belli başlı kitapları vardır. Zirikli, *el-A'lâm*, c. 8. s. 108.

[2] Ebû Saîd Hasan bin Yesâr el-Basrî, hicrî 21 yılında Medine'de dünyaya gelmiş, 110 yılında Basra'da vefat etmiştir. Tabiînin ileri gelenlerinden, Basra'nın imamı. Kaynaklarda âlim, fakîh, fasîh, yiğit ve abid gibi lakaplarla anılmaktadır. *Fedâilü Mekke* adıyla el-Mektebetü'l-Ezheriyye'de bir kitabı bulunmaktadır. Bkz., Zirikli, *el-A'lâm*, c. 2, s. 226. Ayrıca Kuran tefsiriyle alakalı görüşleri derlenerek *Tefsiru'l-Hasan el-Basrî* adıyla basılmıştır.

[3] Sözkonusu hadiseyi farklı rivayet edenler de vardır. Bunlardan biri olan Sem'ânî'nin anlattığına göre Vâsıl bin Atâ'nın arkadaşı Amr bin Ubeyd ilk olarak bidat fikirler ortaya atmış ve Hasan-ı Basrî'nin meclisinden itizal etmiş/ayrılmıştır. Bu sebeple onlara Mutezile denmiştir. Bkz., es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, c. 5, s. 338.

Konuyla ilgili bir başka rivayete göre Mutezileyi ilk olarak bu isimle anan Katâde bin Diâme'dir. Şöyle ki Katâde Basra mescidine girdiğinde –a'mâ olduğu için- Hasan-ı Basrî'nin ders halkası zannıyla farkında olmadan Amr bin Ubeyd'in halkasına katılmış, daha sonra oturduğu halkanın Hasan-ı Basrî'ye ait olmadığını anlayınca "bunlar muteziledir" diyerek yanlarından kalkmıştır. Bundan böyle onlara Mutezile denmiştir. Bkz., Taşköprülüzade, *Miftahus's-Saâde*, c. 2, s. 144.

Bu rivayetlerin ortak noktası Mutezile isminin mezkûr fırkaya muhalifleri tarafından zem için verilmiş olmasıdır. Mezhep tarihçileri içinden bu ismi Mutezile'ye bizzat kendilerinin verdiğini savunanlar da vardır. el-Malatî bu görüştedir ve bunu şöyle açıklar: Mutezile kendisini mutezile olarak isimlendirmiştir. Onlar aslen Hz. Alî'nin cemaatindendiler. Daha sonra Hasan bin Ali Muaviye'ye biat ettiği zaman Hasan bin Ali'den, Muaviye'den ve bütün insanlardan itizal ettiler/ayrılıp evlerine ve mescidlerine kapandılar. Biz artık ilim ve ibadetle meşgul olacağız dediler. Bu sebeple kendilerine Mutezile denmiştir. Bkz., el-Malatî, *et-Tenbîh*, s. 36.

Oysa onlar Allah'ın, itaatkâr kulu ödüllendirmek, âsî kulu da cezalandırmak zorunda olduğunu (adl) ve Allah'ın kadîm sıfatları bulunmadığını (tevhid) savundukları için kendilerini "ashabü'l-adl ve't-tevhid" (tevhid ve adalet ehli) diye isimlendirirler.

Daha sonra Mutezile kelam ilmine yoğunlaştı ve birçok itikadî konuda felsefecilerin eteklerine sarıldı. İnsanlar arasında görüşleri yaygınlaştı. Sonunda Ebu'l-Hasan el-Eş'arî ile hocası Ebu Ali el-Cübbaî'[1] arasında şu konuşma geçti:

Eş'arî:

-Birincisi Allah'a itaat üzere, ikincisi Allah'a isyan üzere, üçüncüsü de henüz büluğ çağına varmadan ölen üç kardeş hakkında ne dersin?

Cübbâî:

-Birincisi cennetle mükâfatlandırılır. İkincisi cehennemle cezalandırılır. Üçüncüsü de ne mükâfatlandırılır ne de cezalandırılır, diye cevap verdi.

Eş'arî:

-Üçüncü çocuk ey rabbim! Beni neden küçük yaşta öldürdün? Beni neden yaşatmadın da büyüyüp sana iman ve itaat etseydim de cennete girseydim, derse Allah ne cevap verir?

Cübbâî:

-Allah üçüncü çocuğa, yaşamış olsaydın ne duruma geleceğini ben senden daha iyi bilirim. Eğer sen yaşamış olsaydın bana isyan edecek ve cehenneme girecektin. Bu sebeple senin için en elverişli olan küçük (yaşta) ölmendi, der.

Ayrıca el-Malatî, Mutezile'nin kurucusu Vâsıl bin Atâ'nın itizal fikrini Basra'ya Medine'den getirdiğini kabul etmektedir. Bu bakımdan itizal hareketinin Medine'de doğduğu düşünülecek olursa Mutezile'nin tarihi kökenine dair görüşü tutarlı görünmektedir. Nitekim Şeyh Muhammed Zahid el-Kevserî de –mezkûr kitaba yazdığı takdim ve talikte- el-Malatî'nin bu tevcihini tercih etmekte, zikredilen sebepler arasında gerçeğe en yakın bunu görmektedir. Ancak Vâsıl bin Atâ'nın Sıffîn savaşında bulunan sahabiler hakkındaki görüşü bağlamında Hz. Ali hakkındaki olumsuz fikri düşünüldüğünde onun, aslen Hz. Ali taraftarlarına dayanan bir hareketin kurucusu olması düşündürücüdür.

[1] Ebû Ali el-Cübbâî, Muhammed bin Abdilvehhab bin Selam, hicrî 235 yılında dünyaya gelmiş, 303 yılında Basra'da nispet edildiği Cübbâ kasabasında vefat etmiştir. Mutezile mezhebinin imamlarındandır. Mezhep içinde kendine has görüşleriyle ayrı bir çizgi oluşturarak Cübbâiyye adıyla müstakil bir taifenin öncüsü olmuştur. Kelamî görüşleri talebesi Ebu'l-Hasan el-Eş'arî tarafından tenkit edilmiştir. Kendisine ait geniş bir Kuran tefsiri olduğu bildirilmektedir. Bkz., Zirikli, *el-A'lâm*, c. 6, s. 256.

Eş'arî:

-Şu halde ikinci kardeş, ey rabbim! Beni neden küçük yaşta öldürmedin? Ben de küçük yaşta ölseydim sana isyan etmez ve cehenneme girmek zorunda kalmazdım, derse Allah ne cevap verir?

Cübbâî bu son soruya verecek cevap bulamaz ve şaşırıp kalır[1]. Bunun üzerine Eş'arî Mutezile mezhebini bırakır. Bu konuşmadan sonra o ve takipçileri Mutezile'nin görüşlerini çürütüp sünnetin çizdiği ve cemaatin benimsediği yolu savunurlar. Artık kendilerine Ehl-i sünnet ve'l-cemâat adı verilir.[2]

Daha sonra felsefî ilimler Arapça'ya nakledildi.[3] İslamîler bu ilimlere yoğun

[1] Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, c. 14, s. 184.

[2] Şârih'in bu ifadesi, Ehl-i sünnet tabirinin ilk olarak Ebu'l-Hasen el-Eş'arî ve takipçilerine kullanıldığı, dolayısıyla Ehl-i sünnet diye bilinen fırkanın hicrî 4. Yüzyılın başlarında ortaya çıktığı gibi bir zehaba yol açabilir ki bu doğru değildir. Zira Ehl-i sünnet tabiri bundan çok daha önce İslam toplumunda bilinmekte ve ümmetin çoğunluğunu tanımlayan bir tabir olarak kullanılmaktaydı. Nitekim İmam Malik'e Ehl-i sünnet kimdir diye sorulduğunda o şöyle cevap vermiştir: "Ehl-i sünnet bilinen lakabı olmayanlardır. Onlar ne Cehmî'dir, ne Râfizî'dir, ne de Kaderîdir." Bkz., Kâdî Iyâz, *Tertibü'l-Medarik*, c. 1, s. 88.

Bunun gibi ilk devir Mâlikî fakihlerinden Avn bin Yusuf'un da [h.239 v.] bir münasebetle "…onların hepsi Ehl-i sünnetin düşmanıdır" dediği nakledilmektedir. Bkz., Kâdî Iyâz, *Tertibü'l-Medârik*, c. 1, s. 365.

İmam-ı A'zam Ebû Hanîfe'ye de Ehl-i cemaat kimdir, diye sorulmuş, o da onları belli vasıflarla anlatmıştır. Bkz., es-Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbihî*, s. 83.

Ayrıca Ehl-i sünnet tabiriyle benzer manalar ifade eden cemâat, sevad-ı a'zam gibi tabirler bizzat Allah resulünün hadislerinde zikredilmekte ve sahabe döneminden itibaren ümmetin gövdesini teşkil eden ana kitleyi tanımlayan bir tabir olarak kullanılmaktaydı. Bunlara bir örnek olarak sahabeden Ebu Ümâme el-Bahîlî'nin çevresindekilere sevâd-ı a'zamdan ayrılmamaları yönünde yaptığı tavsiyeyi zikredebiliriz. Bkz., *Müsned-i Ahmed bin Hanbel*, hadis no, 17722.

Son olarak Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin akranlarından İmam Tahâvî, itikat risalesinin başında bu risaleyi, milletin fakihleri olan Ebu Hanife, Ebu Yusuf ve Muhammed bin el-Hasan'ın mezhebi üzere Ehl-i sünnet ve'l-cemaat'ın itikadını beyan için yazdığını kaydeder. Bu da gösteriyor ki Ehl-i sünnet ve'l-cemaat tabiri Ebu'l-Hasen el-Eş'arî ve takipçilerinin dışında bir başka büyük Müslüman topluluk için de kullanılmaktaydı. Bkz., et-Tahâvî, *Akîdetü'l-İmam et-Tahâvî*, s. 1.

[3] Felsefî ilimlerin Arapçaya tercemesi birkaç asır devam eden uzunca bir sürece yayılmaktadır. Terceme hareketi ilk olarak hicrî birinci yüzyılın sonlarında Emevîlerden Halid bin Yezîd bin Muaviye'nin (h. 85) isteğiyle ve sadece Tıp, Astronomi ve Kimya ilimleriyle sınırlı olarak başlamıştır. Daha sonra Abbasî halifesi Mansur'la bu iş hızlandırılmış ve Felsefe ve Mantık ilimlerini de içine alan daha kapsamlı bir harekete dönüşmüştür. Harun=

ilgi göstermeye başladı ve şeriata muhalif olan görüşlerinde felsefecilere karşı koymak istediler[1]. Felsefecilerin maksatlarını iyice belleyip görüşlerini çürütebilmek için birçok felsefî meseleyi kelam ilmine karıştırdılar. Sonunda tabiiyyat ve ilahiyat konularının çoğunu kelam kitaplarına soktular ve riyaziyyata daldılar. O kadar ki sem'iyyât konuları olmasa kelam ilmi felsefeden ayırt edilemeyecek hale geldi. İşte bu sonuncusu da müteahhirîn dönemi kelamıdır.

Sonuç olarak kelam ilmi, şer'î hükümlerin esasını ve İslamî ilimlerin başını teşkil ettiği ve konusu İslam akâidi olduğu için de dinî ilimlerin en şereflisidir.

Kelam ilminin gayesi dinî ve dünyevî saadete kavuşmaktır. Bu ilmin burhanları çoğu sem'î delillerle teyit edilmiş kat'î huccetlerdir.

Selef âlimlerinin bu ilmi yeren sözler sarf söylemesi ve bu ilmin tahsilini menetmesi, dinde mutaassıp olan, yakınî bilgiyi elde edebilecek kudreti olmayan, Müslümanların akâidini ifsada çalışan ve kendisini lüzumsuz felsefî ayrıntılara adayan kimselerle alakalıdır. Aksi takdirde selefin, şer'î hükümlerin kaynağı ve dinî sorumluluklarımızın başı olan bir ilimden insanları men etmesi nasıl düşünülebilir?

=Reşîd ve özellikle Me'mûn döneminde terceme faaliyetleri çok daha kapsamlı ve yoğun bir surette sürdürülmüş ve kadim Yunan, Hind ve İran medeniyetlerinden yüzlerce kitap Arapçaya çevrilmiştir. Bkz., *DİA. İslam Ansiklopedisi*, c. 6, s. 88, 89.

Ancak bu medeniyetlerin kitapları Arapça'ya terceme edilerek Astronomi, Geometri, Fizik, Kimya gibi ilimlerin gelişmesine yol açmışsa da özellikle ilahiyat kitaplarının tercemesi bazı Müslümanlarda ciddi anlamda kafa karışıklığına sebebiyet vermiştir. Şârih'in felsefî ilimlerin Arapçaya terceme edilmesi konusuna teması da bu yöndendir. Fakat şu noktaya dikkat çekmekte fayda vardır: Şârih'in felsefenin Arapçaya naklini Eş'arîlikten sonraki döneme dayandırması pek sıhhatli görünmemektedir. Zira felsefenin Arapçaya nakli Eş'arilikten önce başlamış ve uzunca bir dönem sürmüştür. Bunun gibi islamîlerin felsefî ilimlere rağbet etmesi de felsefecilere karşı koyması da Eş'arîlikten sonra başlayan bir bir hareket değildir. Eş'arîlerden önce de özellikle Mutezile mensubu birçok kelamcı bu hareketin içinde yer almıştır. Her ne kadar ibarenin zahirinden anlaşılan genellik buna elvermese de Şârih burada Ehl-i sünnet kelamcıları kast etmiş olabilir. Bu durumda Şârih'in ifadeleri anlamını bulabilir. Zira Ehl-i sünnet kelamcılarının felsefecilere karşı koyuşu sonraki yüzyıllardadır.

[1] Bazı nüshalarda ibarenin burasında geçen "hâvelû" lafzı daha önce geçen "lemmâ" nın cevabı olacak tarzda yani vav harfi olmadan zikredilmiştir. Ancak en-Nibras ve diğer Hind nüshalarında burada bir vav harfi vardır ve mezkûr kelime geriye atıftır. Lemmânın cevabı da mahzuftur.

İzâhât

İslam itikadının gerek beyanı gerekse müdafaası adına ortaya konan ilmî faaliyetleri başlıca iki tarzda mütalaa etmek mümkündür: Selef tarzı, halef tarzı.

Selef Tarzı: Kelam ilmi Ehl-i sünnet çevreler tarafından benimsenip bu istikamette telif çalışmaları ortaya konulana kadar Ehl-i sünnet çevrelerinde hâkim olan tarz selef tarzıdır. Ortalama bir zaman tahdidinde bulunacak olursak, hicrî dördüncü yüzyılın başlarına kadar bu tarzın hâkim olduğunu söyleyebiliriz[1].

Bu tarzda yazılmış akide kitaplarında mücerred İslam akâidi anlatılır. İspat aracı olarak aklî istidlaller yerine naslar kullanılır. Konular anlatılırken muhalif fırkaların görüşlerine yer verilmez, onlarla tartışmaya girilmez. Adeta bu tarzda kaleme alınan akîde kitaplarında, sıradan bir müslümanı bidat fikirlerden korumak adına, İslam akâidi gayet iknâî bir dille madde madde anlatılır. Çok açık ve sade bir dille sünnete uygun itikad ortaya konur ve bidat fikirlerden tebrie edilir. Felsefî ilimler Arapça'ya yeni yeni terceme edilmekte olduğundan henüz köşe bucak etrafa yayılmamıştır. Bu bakımdan mezkûr kitaplarda felsefî ve metafizik konulara girilmesi sözkonusu değildir. Binaenaleyh selef tarzı akîde kitapları gayet muhtasardır. Allah'ın birliği, sıfatları, fiilleriyle başlayan itikad konuları; peygamberler, kitaplar, kazakader ve sem'iyyât bahisleriyle devam eder ve son olarak hilafet ve sahabeye hürmet gibi konularla da tamamlanır. Bu tür bir itikad kitabı olarak İmam Tahavî'nin risalesini zikredebiliriz. Ayrıca İmam-ı A'zam Ebu Hanîfe'nin risalelerini de buna ekleyebiliriz.

Halef Tarzı: Ehl-i sünnet çevrelerin kelam alanında kitaplar telif etmeye başladığı hicrî dördüncü yüzyılın başlarından itibaren yeni bir tarz ortaya çıkmaktadır ki buna halef tarzı denir. Halef tarzını da kendi içinde mütekaddimîn ve müteahhirin dönemleri olmak üzere iki grupta mütalaa etmek yerinde olur. Mütekaddimin ve müteahhirin dönemleri itibarıyla genel olarak bu tarzı selef tarzından ayıran en temel özellikleri üslup ve kapsam başlığı altında değerlendirebiliriz.

[1] Şurası unutulmamalıdır ki, bu tahdid istiğrak ifade etmez. Zira daha sonraki yüzyıllarda da selef tarzında akide kitapları telif edilmiş ve bir metod olarak bu tarzı benimseyen çevreler olmuştur.

İlk olarak halef tarzı üslup olarak selef tarzından çok farklıdır. Bu dönemin kelamcılarında tartışmacı üslubun hâkim olduğunu görürüz. Onların kaleme aldıkları kelam kitaplarında muhalif fırkaların görüşlerine ve delillerine yer verilmekte ve bunlar tek tek tartışılıp çürütülmektedir. İslam itikad esaslarının ispatında ayet ve hadislerin yanında önemli ölçüde aklî delillerden de faydalanılmakta ve son derece nazarî dil kullanılmaktadır. Bu döneme ait akîde kitapları gerek kullanılan dil itibarıyla gerekse sık sık başvurulan soyut kavramlar sebebiyle ancak ilim ehlinin anlayabileceği ihtisas kitaplarıdır. Bu bakımdan sıradan müslümanın İslam akâidini öğrenmesi için yararlanabileceği kitaplar değildir.

İkinci olarak halef tarzında kaleme alınan eserler selefin eserlerine göre çok daha kapsamlıdır. Özellikle müteahhirin dönemi eserlerinde yer alan uzun felsefî bahisler adeta bu kitapları ansiklopedi haline getirmiştir. Bunun iki sebebinden bahsedebiliriz.

Birincisi muhalif fırkalarla yapılan tartışmalar, ikincisi itikad konularına dâhil edilen nazariyyât.

Hem Mutezile ile hem de -müteahhirin döneminde- filozoflarla yapılan tartışmalar kelam konularına ciddi kesafet kazandırmıştır. Bir örnek olarak Tahavî'nin risalesinde ru'yetüllah konusu dört satırda işlenirken, Bakıllanî'nin *Kitabü't-Temhîd*'inde aynı konu on altı sayfada işlenmektedir. Bu durum sadece tartışmaların uzamasından kaynaklanmamaktadır. Bunun yanında tartışmalar zamanla itikad konularına detaylar kazandırmış ve yeni itikadî problemlerin ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir.

Ayrıca Ehl-i sünnet kelamcılarının Mutezile ile yaptığı tartışmalar onları nazarî konulara çekmiş, Ehl-i sünnet itikadının ispatında bu nazariyatın kullanılması adeta bir zorunluluk haline gelmiştir. Bu meyanda bilgi nazariyesi, âlemin hudüsünün ispatı sadedinde cevher, araz, hareket, sükûn ve cüz'ün lâ yetecezzâ gibi fizik konular o dönem akide kitaplarının içine girmiş, haliyle itikadî konuların kapsam alanını genişletmiştir.

Halef tarzı eserlerini mütekaddimin ve müteahhirin dönemi eserleri olarak iki grupta mütalaa edebileceğimizi belirtmiştik. Yine bundan önce mütekaddimîn döneminin İmam Gazzâlî'ye kadar devam ettiğini, ondan sonra müteahhirin döneminin başladığını da ifade etmiştik.

Bu iki dönem her ne kadar önceki dönemlere göre birçok konuda benzerlik arzediyorsa da Şârih'in de ifade ettiği gibi bunları birbirinden ayıran

önemli farklar bulunmaktadır. Şerhte de belirtildiği üzere mütekaddimin dönemi kelamında tartışmalar Mutezile ve diğer islamî fırkalarladır. Zira Mutezile gayr-i müslimlerle ve zındıklarla yaptığı tartışmalarda yabancı kültürlerden istifade etmiş, birçok felsefî kavramı az çok tasarrufla kelam sahasına taşımıştır. Ortada bir fırka olarak felsefiyyatı/nazariyyâtı Mutezileden başka konuşan ve birer fikir olarak propagandasını yapan kimseler yoktu. Bu bakımdan nazarîyata dair mütekaddimin dönemi tartışmaları haliyle Mutezile ile olmaktaydı. Daha sonra özellikle Farabî ve İbn-i Sînâ ile birlikte felsefiyyat Mutezile dışı bir kanalla İslam coğrafyasına yayılmaya başlayıp İslam itikadı açısından tehdit oluşturunca Ehl-i sünnet kelamcıları kitaplarında filozoflarla da tartışmaya başladılar.

Bilindiği kadarıyla Ehl-i sünnet çevrelerden ilk olarak İmam Gazzâlî başlı başına felsefiyyatı ele almış ve bunları tartışmıştır. İmam Gazzâlî önce gayet tarafsız bir gözle felsefiyyâtı incelediği *Mekâsıdü'l-Felâsife*'yi kaleme almış, daha sonra bunları eleştirmek üzere *tehâfütü'l-Felâsife*'yi yazmıştır. Gerçi İmam Gazzâlî'nin doğrudan kelama dair yazdığı eserler mütekaddimînin eserlerinden farklı değildir. Onun bu eserlerinde de felsefecilerle tartışmalar bulunmamaktadır. Asıl onun filozoflara getirdiği eleştiriler yukarıda mezkûr müstakil kitaplarındadır. Hadd-i zatında felsefiyyatı kelam kitaplarına taşıyan ve orada filozofların fikirlerini tartışanlar Fahu'r-Râzî, Âmidî, Beyzâvi ve Îcî gibi Gazzâli sonrası kelamcılardır. Bu dönemin kelamcıları hemen bütün metafizik ve fizik konuları kelam kitaplarına katmışlardır.

Bir misal olarak el-Îcî'nin el-Mevâkıf'ına bakılabilir. el-Îcî kitabını altı mevkıf üzerine tertip eder.

Birinci mevkıf, mukaddimeler hakkındadır. Bu bölümde mütekaddimin kelamında da yer alan bilgi problemine dair konular bulunmaktadır.

İkinci mevkıf, umûr-i âmme hakkındadır. Bu bölümde varlık, yokluk ve mahiyetler gibi metafizik konular ele alınır.

Üçüncü mevkıf, arazlar hakkındadır.

Dördüncü mevkıf, cevherler hakkındadır. Bu iki bölümde tam olarak fizik konuları ele alınır.

Beşinci mevkıf ilahiyât hakkındadır. Bu bölümde mütekaddimîn dönemi kelamında olduğu gibi Cenab-ı Allah'ın zatı, sıfatları, fiilleri gibi Vâcibü'l-vücûd'a has konular işlenir. Mutezile ile olan tartışmalar da yoğun olarak buradan itibaren başlar.

Altıncı mevkıf de sem'iyyât hakkındadır. Bu bölümde nübüvvet ve alakalı konularla ahirete ve imamete müteallık dinî esaslar ele alınır.

İşte müteahhirin dönemi kelamının selef dönemi akîde kitaplarıyla konu ortaklığı ancak bu bölüm için geçerlidir. Görüldüğü gibi kitabın yarısının ihtiva ettiği konular mütekaddimîn dönemi kelamında yer almayan konulardır. İşte bu sebepledir ki müteahhirîn dönemi kelamcıları ciddi eleştirilere maruz kalmışlardır[1].

Selef âlimlerinden kelam eleştirisi bağlamında varid olan sözlere örnek olarak Taşköprülüzâde'nin Miftâhu's-Saâde'de naklettiği şu beyanatı zikredebiliriz: İmam Şâfiî'den nakledildiğine göre o "eğer insanlar kelamda bulunan bidatları bilselerdi, aslandan kaçtıkları gibi ondan da kaçarlardı" demiştir. Yine İmam Şafii Hafs-ı ferd ile tartıştıktan sonra şöyle demiştir: "Bir kulun şirkin dışında her türlü günahla Allah'ın huzuruna varması, onun kelamdan bir şeyle Allah'ın huzuruna varmasından daha hayırlıdır." İmam Ebu Yusuf'un da şöyle dediği nakledilir: "Tartışmalarında haklı da olsa bir kelamcının arkasında namaz kılmak caiz değildir."

Ahmed bin Hanbel'in de şöyle dediği nakledilir: "Kelamla meşgul olan kimse asla felah bulamaz." "Kelamla meşgul olan bir kimse görmezsin ki, kalbinde maraz olmasın." İmam Ahmed bin Hanbel bu konuda çok titiz davranmış, hatta sırf bidatçılara reddiye yazdığı için Hâris el-Muhâsibî gibi zühd ve veraıyla meşhur bir Ehl-i sünnet âlimiyle ilişkisini kesmiştir[2].

Özetle burada selef âlimlerinin zemmettiği kelam onların döneminde yaygın olan Mutezile kelamıdır. Nitekim İmam-ı Şâfiî'nin zemmi bir mutezilî olan Hafs-ı ferd ile yaptığı tartışma üzerinedir[3]. Ayrıca o dönemde kelam

[1] Gerçi bu eleştirilerin en ağırı felsefî görüşleri ayıklamadan ve tenkid etmeden kelam bahisleri arasına kattıkları gerekçesiyle Fahru'r-Râzî, Nasîruddin et-Tûsî ve Beyzâvî'ye yöneltilmektedir. Felsefecilerin görüşlerini kelam bahislerinden ayırdığı ve tenkit edip talebe-i ulûmun saf dimağlarını muhafaza ettiği için el-Îcî bu eleştirilere maruz kalmamıştır. Bkz., Saçaklızâde, *Tertîbü'l-Ulûm*, s. 149.

[2] Taşköprülüzâde, *Miftâhu's-Saâde*, c. 2, s. 138.

[3] Büyük Şâfii fakihi muhaddis el-Beyhakî, Muhammed bin Abdillah bin Abdilhakem tarikiyle İmam Şâfi'nin ilgili sözü hakkında şunları nakleder: Şâfi Hafs-ı Ferd ile münazara yaptıktan sonra kelamı kerih görmeye başladı. Ve Şâfi', bir âlimin fetva verip de kendisi hakkında hata etti denmesi, kelamla meşgul olup da kendisine zındık denmesinden daha hayırlıdır. Benim gözümde kelam ve kelamcılardan daha nefret edilesi bir şey yoktur, derdi. Kitabın dipnotunda Beyhaki'nin bu sözle ilgili düştüğü şu nota yer verilir: Şâfii'nin buradaki zemmi, Hafs-ı Ferd ve onun gibi bidat ehlinin kelamınadır.=

ilminin Mutezile'nin elinde olduğunu unutmamalıdır. Kelamcılar dendiğinde o dönemde mutezilîler akla gelmektedir. Ehl-i sünnet âlimlerin kelamla yaygın biçimde iştigali selef döneminden sonrasına tesadüf etmektedir. Bu bakımdan her ne kadar ifadeler umumî de olsa bunları o dönemin teârufuna göre anlamalıdır.

Yalnız eleştiriler arasında, İmam Ebu Yusuf'un sözünde olduğu gibi, mutezilî olsun ya da olmasın her türlü kelamcının zemmedildiğini gösteren ifadeler de bulunmaktadır. İlk bakışta bu bir sorun gibi görünse de bu sözün de bir mahmili vardır. Burada İmam Ebu Yusuf'un kastı hasma galip gelmek adına yapılan kelamî tartışmalardır. Bu gibi tartışmalar dinimizde başlı başına zem konusudur. Çünkü kişi sırf hasma galip gelmek adına yaptığı tartışmayla zahirde dinî teyid ediyor gibi görünse de kibir ve ucub gibi dinin yasakladığı duygulara kendini kaptırdığı için zemmi hak etmektedir.

Nitekim İmam-ı A'zam Ebu Hanîfe oğlu Hammâd'ı kelamî konuları konuşurken gördüğünde onu bundan men etmiştir. Bunun üzerine Hammad, seni kelamî konular hakkında konuşurken gördüm. Beni neden bundan menediyorsun, demiştir. İmam-ı A'zam da:

"Ey oğulcağızım! Biz kelamî konuları konuşurduk, ama muhatabımızın ayağı kayar korkusuyla adeta başımıza kuş konmuş gibi gayet dikkatli ve itinalı davranırdık. Ama siz bugün muhatabınızın ayağı kayması için bu konuları konuşuyorsunuz" demiştir[1].

Bu da gösteriyor ki kelamın men'inde aslolan kişinin duygu ve tavırlarıdır. İmam Ebu Yusuf'un, haklı olduğu halde kelam konularını konuşan kişiyi zemmetmesi buna yorulmalıdır.

İmam Ahmed bin Hanbel'in tutumuna gelince bu ona has bir tutumdur. O batıl görüşlerin velev ilzam için de olsa konuşulmasını ve kitaplara yazılmasını hoş görmezdi. O, bu kitaplar muhakemesi zayıf bir kimsenin eline

=Şâfii'nin bu ve buna benzer zemlerinde maksadı hep bunlardır. Ne var ki bazı raviler onun sözünü mutlak rivayet etmiş, bazıları [Hafs-ı Ferd'le] kayıtlı olarak rivayet etmiştir. Kayıtlı olarak rivayet edenlerin takyidinde Şâfi'nin muradına delil vardır. Beyhakî daha sonra Ebi'l-Velîd bin Cârûd kanalıyla şunu nakleder: Bir gün Hafs-ı Ferd Şâfi'nin yanına girdi ve onunla konuştu. Sonra Şâfi yanımıza geldi ve bize "bir kulun Tihame dağı kadar günahla Allah'ın huzuruna varması, bu adam ve arkadaşlarının itikadından bir harf üzere huzuruna varmasından daha hayırlıdır" dedi. Hafs-ı Ferd Kuran'ın mahlûk olduğunu savunmaktaydı. Bkz., ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, c, 10, s. 18.,19.

[1] el-Mekkî, *Menâkıbü Ebî Hanîfe*, s. 183; el-Kerderî, *Menâkıbü Ebî Hanîfe*, s. 138.

geçip de, orada kayıtlı olan bidat fikirlerin o kimsenin zihninde bir soru işareti doğurmasından korkardı.

Evet, bu, bidat cereyanlarının yayılmasını önlemek adına iyi niyetle sergilenmiş güzel bir tutumdur; ama sonuçta Ahmed bin Hanbel'in kendi ictihadıdır.

Gerek onun zamanında yaşayan Haris el-Muhâsibî gibi âlimler gerekse Ebu'l-Hasen el-Eş'arî ve Ebû Mansûr el-Mâtürîdî gibi sonradan gelen büyük Ehl-i sünnet âlimleri bu tutumu benimsememişlerdir.

Onlar artık ortalığı kaplayan bidat cereyanlarının gerek söz gerek yazıyla, ama mutlaka cevap verilerek önlenebileceğini düşünmüş ve bu niyetle kelam ilmine girmişlerdir. Nitekim bu teşebbüs kısa bir süre içinde semeresini vermiş; çok geçmeden Mutezile Basra ve Bağdat gibi merkezi bölgelerinden çekilip Şiî Büveyhoğullarının hâkimiyetindeki İran topraklarına kaymış ve zamanla tarihten silinmiştir.

***

(1. Konu: Eşyanın Hakikati)

Metnü'l-Akâid

Ehl-i hak der ki; eşyânın hakikatleri sabittir. Onları bilmek vakidir. Sofistler buna muhalefet etmişlerdir.

Şerhu'l-Akâid

Kelam ilminin istidlal sistemi, mümkinat ve muhdesâtın varlığından Allah'ın varlığını, birliğini, sıfatlarını, fiillerini ve daha sonra bunlardan da diğer sem'î konuları ispat üzerine kuruludur. Bu bakımdan Müellif, kelam ilminin asıl mevzuunu teşkil eden tevhid ve sıfat konularına giriş teşkil etmesi için, müşahede edilen a'yân ve a'râzın varlığına ve bilinebileceğine tembihte bulunarak kitaba başlamayı uygun görmüş ve şöyle demiştir:

Ehl-i hak der ki; hak, vakıa uygun olan hükümdür. Vakıa uygun olduktan sonra görüş, din, inanç ve sözlere kullanılır. Karşıtı batıldır. Sıdk ise yaygın olarak sadece sözlere kullanılır. Karşıtı da kizbdir.

Bazen hak ile sıdk kelimeleri arasında şu yönde bir fark olduğu söylenir: Hak kavramında uygunluk vakı tarafından itibara alınırken, sıdk kavramında hüküm tarafından itibara alınır. Buna göre bir hükmün sadık olması, hükmün vakıa uygun olması demektir. Buna karşılık hükmün hak olması da vakıın hükme uygun olması anlamına gelir.

Eşyanın hakikatleri sabittir. Bir şeyin hakikati ve mahiyeti, onu o yapan ana unsurdur. Mesela insanın hakikati ve mahiyeti "düşünebilen canlı"dır. İnsanın "gülen" ve "yazan" olması gibi insanı onlar olmadan da düşünebileceğimiz hususlar böyle değildir. Bunlar insanın mahiyeti değil bilakis arazlarıdır. Bazen sözü edilen bu ana unsurun, hariçte tahakkuku itibarıyla düşünüldüğünde "hakikat", hariçte belli bir şeyde teşahhus etmesi açısından düşünüldüğünde "hüviyet", bunlardan sarf-ı nazarla düşünüldüğünde "mahiyet" adını aldığı söylenir.

Şey bize göre mevcut demektir. Sübut, tahakkuk, kevn ve vücut gibi kavramlar eş anlamlıdır ve manaları bedihi olmakla tarifleri söz konusu değildir.

***

Soru: Eşyanın hakikatlerinin sabit olduğuna hükmetmek tıpkı "sabit olan şeyler sabittir" sözünde olduğu gibi boş ve anlamsız değil midir?

Cevap: Bu sözden maksadımız, eşyanın hakikatleri olduğuna inandığımız ve insan, at, gök ve yer gibi çeşitli isimlerle andığımız şeyler gerçekte vardır, demektir. Nitekim "vâcibu'l-vücud mevcuttur" sözü de böyledir. Eşyanın hakikatleriyle ilgili olarak Müellif'in kullandığı ifade de anlamlıdır ve açıklama/delil istenilebilen bir konuyla alakalıdır. Yoksa Müellif'in ifadesi ne "sabit olan sabittir", ne de "ben Ebu'n-Necm'im[1] ve şiirim şiirimdir" beyti gibi değildir[2]. Bu konuyu şöyle izah edebiliriz. Bazen bir şeyin farklı açıları olabilir ve bu açı farklılığına göre bir şey hakkında verdiğimiz hüküm bir açıdan doğru ve anlamlı olduğu halde başka açıdan yanlış ya da anlamsız olabilir. Mesela insan mefhumu cisim olması açısından ele alındığında onun canlı olduğunu söylemek anlamlı olduğu halde, düşünen canlı olarak ele alındığında onun canlı olduğunu söylemek boş ve anlamsızdır.

İzâhât

Şârih Taftâzânî'nin de belirttiği gibi bazıları, hak ile sıdk kavramları arasında ince bir itibar farkı gözetmektedir. Bu farka göre sıdkta, hükmün vakıa uygunluğu aranırken, hakta, vakı'ın hükme uygunluğu aranmaktadır. Bunun sebebi hakkın doğruluk ve kesinlik konusunda çok ileri bir seviyede olmasıdır. O kadar ki, hak, sübut konusunda vakıadan daha güçlü görülerek vakıa yerine kendisi asıl kriter kabul edilmiş ve hak vakıaya tatbik edilecek yerde vakıa hakka tatbik edilmiştir[3].

Eşyanın hakikatlerinin sabit olması, hislerimizle algıladığımız ve zihnimizde canlandırdığımız/hayal ettiğimiz eşyanın, bizim algı ve hayallerimizden bağımsız gerçeklikleri/hakikatlerinin bulunduğu anlamındadır. Zaten Sofistlerin itirazı da bununla alakalıdır. Sofistlerin her üç grubu da eşyanın his ve hayal düzeyinde varlığını kabul etmektedir.

Ancak onlardan İnadiyye'ye göre hissettiğimiz bu şeyler birer hayal ve vehimdir. Zihnimizdeki varlığından başka gerçek bir varlığı yoktur.

---

[1] Bu beyt ilk dönem Arap şairlerinden el-Fadl bin Kudâme Ebu'n-Necm el-Iclî'ye aittir. Emevî halifelerinden Hişam bin Abdilmelik'e methiyeleri meşhurdur.

[2] Müellif'in "eşyanın hakikatleri sabittir" sözünün "sabit sabittir" sözü gibi olmaması bu sözün lağıv olmasındandır. Ayrıca "şiirim şiirimdir" sözü gibi de olmaması, bu durum sözün teviliyle alakalıdır ki, bu tevil Müellif'in sözü için geçerli değildir.

[3] *Haşiye-i Isâm*, s. 23.

Lâ edriyye'ye göre eşyanın bizden bağımsız bir varlığının bulunup bulunmadığı hususu bilinebilecek bir şey değildir.

İndiyye'ye göre de, eşya bizim inandığımız gibidir; inançlarımızın ötesinde eşyanın kendinde bir varlığı yoktur.

Şârih Taftâzânî'nin; hakikat, mahiyet ve hüviyet kavramları arasında zikrettiği bu ayrıma göre mahiyet, bir şeyin yalın hakikatidir. Mahiyette her hangi bir itibar söz konusu değildir. Hakikatte, mahiyetin hariçte tahakkuk edişi ciheti muteberdir. Hüviyette ise, mahiyetin belli bir cüzîde/şahısta temessül edişi ciheti muteberdir.

Buna göre insanın mahiyeti dendiğinde, mutlak olarak insanı insan yapan ana unsurları, insanın hakikati dendiğinde, hariçte tahakkuk etmiş olduğu halde ana unsurları, Ahmet'in hüviyeti dendiğinde de, Ahmet'in şahsiyetiyle beraber genel insanın mahiyeti kast edilmiş olmalıdır. Ancak şu da unutulmamalıdır ki, mahiyet kavramı daha çok, hassaten, emr-i ma'kul manasında kullanılır. Yani eşyanın zihnî özü/zihinlerde kaim olan aslı manasında kullanılır. Zat ve hakikat kavramları da daha çok zihnî hakikate vücud/var olmak açısından kullanılır. Bu sebeple Anka kuşunun mahiyetinden söz edilebileceği halde, hakikat ve zatından söz edilemez[1]. Çünkü Ankanın zihinsel bir varlığı/vücûd-i zihnîsi vardır; ama zihinden bağımsız varlığı/vücûd-i haricîsi yoktur.

Mahiyetle hakikat arasındaki bu sonuncu ayrım, Şârih'in zikrettiği önceki ayrımdan kısmen farklıdır. Zira Şârih'in zikrettiği ayrımdan, mahiyetin, haricî veya zihnî her türlü şeye eşit oranda kullanıldığı anlaşılmaktadır. Ancak bu sonuncu ayrımda mahiyet, yaygın olarak zihnî ve ma'kul şeylere kullanılmaktadır. Nitekim Muhaşşî Isam'ın, Şarih'in sözlerini meşhurun/ sonuncu kullanımın hilafına görmesi de bunu teyid etmektedir[2].

Şarih'in takdir ettiği süâl, "şey" tabirinin Ehl-i Sünnet'in görüşü doğrultusunda mevcuda eşitlenmesi ve sübutla vücudun müteradif olmasıyla alakalıdır. Nitekim Şârih'in verdiği ön bilgiler de bunu göstermektedir. Şey kavramını mevcut diye tabir edip, sabitle mevcudun eş anlamlı olduğunu söylediğimizde ortaya "sabit olanlar sabittir" gibi faydasız bir söz çıkması mevzubahistir. Şârih'in soruya verdiği cevaba göre mezkûr cümle, zihnimizdeki mevcûdât/sabit emirlerin zihnimizden bağımsız olarak mevcut/sabit olduğu yönündedir. Buna göre ilgili cümle hâsıl-ı tahsil kabilinden boş bir söz değildir.

---

[1] *Haşiye-i Isâm*, s. 24; *Keşşâfu Istılâhâti'l-Fünûn*, c. 1, s.687.

[2] *Haşiye-i Isâm*, s. 24.

Zira mezkûr cümlede konu edilen hususun, felsefî olarak tartışıldığı cihetiyle beyan ve ispata ihtiyacı vardır. Hal böyle olunca cümlenin gereksiz, lağıv olduğunu söylemek mümkün değildir.

Ancak ortada gözden kaçan bir husus vardır. O da, Nesefî'nin, "eşyanın hakikatleri sabittir" sözünü "sabit olan (emirler) sabittir" sözü gibi kabul etmek için cümlede geçen "hakikatler"i, yaygın kullanımında olduğu gibi haricî varlıklar şeklinde anlamak gerekir. Zaten izafetin beyanîye sayılıp hakikatlerin sabit emirlere eşitlenmesi ancak böyle mümkündür. Oysa hakikatlerin, Müellif'in de benimseyip ilk sırada zikrettiği mahiyetler anlamına geldiği kabul edilirse cümlenin, "sabit olan emirler sabittir" şeklinde çevrilmesi söz konusu olamaz. Dolayısıyla anılan sual de Müellif'e tevcih edilemez. Zira bu takdirde cümle, "mevcudatın mahiyetleri sabittir" anlamına gelir. Bu da duyularımızla idrak ettiğimiz varlıkların duyularımızdan bağımsız olarak gerçekliği bulunduğunu gösterir. Kaldı ki Sofistlerin düşüncesini red açısından bu anlam daha uygundur. Zira Sofistler hariçte var olan eşyayı inkâr etmemekte, onlar bilakis, eşyanın hariçteki varlığının ötesinde nefsü'l-emirdeki/kendindeki varlığını inkâr etmektedir. Bu durumda, söz konusu izafet bima'ne'l-lâm kabul edilir ve eşyanın haricî varlığının ötesindeki yalın hakikatinin/mahiyetinin sabit olduğu söylenmekle sofistlerin görüşü tam olarak reddedilmiş olur. Ayrıca söz konusu itirazın da bir anlamı kalmaz.

Şerhu'l-Akâid

Eşyanın hakikatlerini bilmek gerek mahiyetlerini tasavvur, gerekse kendilerini ve hallerini tasdik itibarıyla eşyayı bilmek **vakidir.** Burada, bütün eşyanın hakikatlerinin bilinemeyeceği kesin olduğuna göre, Müellif'in maksadı, eşyanın hakikatlerinin sabit olduğunu bilmektir, denmiştir. Fakat buna, Müellif'in maksadı bütün eşya değil, bilakis eşyanın cinsidir, diye cevap verilmiştir. Zira Müellif bu ifadeyi; hiçbir şeyin hakikati olmadığını, olsa da hiçbir şeyin hakikatinin sabit olup olmadığının bilinemeyeceğini savunanları red sadedinde kullanmıştır[1].

Sofistler buna muhalefet etmişlerdir. Sofistlerden bir grup eşyanın hakikatini inkâr ederler ve eşyanın kuru hayal ve vehimden ibaret olduğunu söylerler. Bunlara "**inadiyye**" adı verilir.

Onlardan diğer bir grup eşyanın hakikatinin sübutunu inkâr eder ve bunun kişilerin inancına bağlı olduğunu savunurlar. Onlara göre biz bir şeyin cevher olduğuna inanıyorsak cevher; araz olduğuna inanıyorsak arazdır. Bunun gibi bir şeyin kadim olduğuna inanıyorsak kadim; aksine hadis olduğuna inanıyorsak hadistir. Bunlara da "**indiyye**" adı verilir.

Sofistler içinden bir grup da vardır ki, bunlar bir şeyin gerçekte sabit olup olmadığının bilinemeyeceğini düşünürler. Bu hususta şüphe içinde olduklarını ve hatta bu şüphelerinden de şüphe duyduklarını söylerler ve hiçbir şeyin kesin olamayacağını savunurlar. Bunlara da **"lâ edriyye"** adı verilir.

Bizim bu konuda biri tahkikî[2] diğeri ilzamî[3] olmak üzere başlıca iki delilimiz vardır. Tahkikî delilimiz şöyledir: Bir kısmını bizzat gördüğümüz, bir kısmını da görenlerden duyduğumuz için bazı şeylerin kesin ve zorunlu olarak var olduğunu söyleyebiliriz. İlzamî delilimiz de şöyledir: Eğer eşyanın nefyi sabit olmazsa varlığı sabit olmuş olur. Nefyi sabit olursa nefî de hükmün bir çeşidi olmakla bir hakikati temsil ettiğine göre sonuçta yine bir hakikat sabit olmuş olur. Dolayısıyla bilumum eşyayı nefyetmek mümkün olmaz. Şurası bir gerçek ki, bu delil ancak İnadiyye'yi bağlar.

---

[1] Dolayısıyla Müellif'in bütün eşyayı kast etmiş olması gerekmez. Zira salibe-i külliyenin nakızi mucibe-i cüziyedir.

[2] Tahkikî delil, müstedill tarafından mukaddimeleri/önermeleri kabul edilen ve müstedillin inanç ve düşüncelerine göre düzenlenmiş olan delil.

[3] İlzâmî delil, müstedill tarafından mukaddimeleri kabul edilmediği ve müstedillin inanç ve düşüncelerine göre düzenlenmediği halde, sırf hasmın iddiasını çürütmek için ileri sürülen ve hasmın inanç ve düşüncelerine göre düzenlenen delil.

Sofistler şöyle der: Zaruriyyât ki[1] onlardan biri olan hissiyyâta gelince bunlar güvenilir bilgiler değildir. Çünkü insanın hisleri çoğu defa yanılır. Mesela şaşı kimse biri iki olarak görür. Safra hastası tatlıyı acı hisseder. Bedîhiyyâta gelince bunlarda da zaman zaman görüş ayrılıkları baş göstermiş ve ancak inceden inceye düşünülerek hallolabilecek bir takım şüpheler doğmuştur. [Dolayısıyla bu tür bilgilerin de kesinliğine hükmedemeyiz.] Nazarî bilgilere[2] gelince bunlar da zarurî bilgilerden doğmuşlardır. Zarurî bilgiler hakkındaki şüpheler bunlar için de geçerlidir. Nitekim nazarî bilgilerde de akıl sahipleri çokça ihtilaf etmişlerdir.

Sofistlere şöyle cevap veririz: İnsan hissinin kısmî/özel sebeplere bağlı olarak yanılması, söz konusu sebeplerin bulunmadığı genel hissî bilginin güvenilirliğine zarar vermez. Bedihî bilgilerde bazen insanların görüş ayrılığına düşmesi, söz konusu bilginin konusuna karşı aşina olmamak ya da bilgiye konu olan mefhumların mahiyeti hakkında bilgi sahibi olmamak gibi arizî sebeplere dayalıdır. Bu ise genel bedihî bilgilerin bedihî ve kesin oluşuna mani teşkil etmez. İnsanların nazariyyât türü bilgilerde çokça ihtilafa düşmesi onların düşüncelerinde bulunan bir kısım eksikliklerden kaynaklanır ki, bu durum, genel nazarî bilginin güvenilirliğine halel getirmez.

Şurası bir gerçek ki, lâ edriyye başta olmak üzere sofistleri tartışıp ikna etmek mümkün değildir. Çünkü onlar kesin her hangi bir bilgi kabul etmedikleri için bu bilgiden hareketle bilmedikleri bir konuyu onlara ispatlamamız söz konusu olamaz. Bunları ikna için takip edilecek en iyi yol, ateşle cezalandırılmalarıdır. Bu yolla ya ateşin hakikatini itiraf ederler ya da yanıp giderler.

"Sofesta" kelimesi içi çürük, dışı yaldızlı hikmet ve şatafatlı ilim anlamına gelir. Çünkü "sofa" kelimesi ilim ve hikmet anlamındadır. "Asta" kelimesi de yanlış ve süslü gibi anlamlara gelir. Nitekim "safsata" da[3] bu kökten tü-

---

[1] Zarûriyyat, nazar ve tefekküre ihtiyaç duyulmadan elde edilen bilgiler. Bu bilgiler altı tanedir. Bunlar; evveliyat, fıtriyat, hissiyat, mütevatirat, hadsiyat ve mücerrebattır.

[2] Nazarî bilgiler, ancak fikir ve nazar yoluyla elde edilebilen bilgiler. Mesela âlemin hadis olduğu yönündeki bilgi nazarîdir. Zira genellikle insan böyle bilgiye ulaşmak için şöyle bir nazarda bulunur: Âlem değişkendir. Her değişken hadistir. Şu halde âlem de hadistir. Nazarî bilgilerin zaruri bilgilerden doğması, bir veya ikinci dereceden nazarî bilgilerin zaruri bilgilere dayanmasından kaynaklanır. Yani nazarî bilgiler, sonuçta, herkesin paylaşabileceği açık bilgilerle/hakikatlerle temellendirilirler. Nitekim nazarî bilgilerin mukaddimelerinde veya mukaddimelerinin mukaddimelerinde mutlaka zarurî bilgiler yer alır.

[3] Safsata, vehmiyyattan mürekkep kıyas. Safsatanın gayesi, tartışmada hasmı yanılgıya düşürerek susturmaktır. Mesela, her cevher zihinde mevcuttur. Zihinde mevcut olan her şey zihinle kaimdir ve arazdır. Şu halde cevher de arazdır. Bkz., Cürcânî, *Tarifât*, s. 86.

remiştir. Felsefe de "fila" "sof" kelimelerinin birleşik halidir ve hikmeti seven manasınadır.

İzâhât

Şârih'in **"**gerek mahiyetlerini tasavvur, gerekse kendilerini ve hallerini tasdik itibarıyla eşyayı bilmek vakidir**"** şeklindeki açıklaması metinde zikredilen "ilm"in tasavvur ve tasdik olmak üzere her iki kısmına şamil olduğunu beyan içindir. Şârih böylece eşyanın mahiyetlerinin tasavvur düzeyinde bilinebileceğini söylemekle, mahiyetlerin tarif edilebileceğini, mahiyetlerin tasdikiyle de, bunların ispat edilebileceğini, hallerinin tasdikiyle de, mahiyetlere arız olan hallerin ispat edilebileceğini söylemek istemiştir. Buna göre Taftâzânî, mesela "insan vardır", diyerek eşyanın sübûtunu, "insan hadistir" diyerek eşyanın hallerinin sübûtunu tasdikî olarak bilmenin vaki olduğunu ifade etmiştir.

Sofistler, M.Ö. 5. ve 4. yüzyılda, Yunan toplumunda siyasî ve toplumsal koşulların değişmesinin ve doğa felsefesinin iflasının ardından, insan üzerine felsefenin başlatıcısı olarak ortaya çıkan gezgin felsefe öğretmenleri grubudur.

En önemli sofistler arasında Protagoras, Gorgias, Prodikos, Hippias, Antiphon, Thrasmakhos ve Kallikles'in adları verilebilir. Sofistler, felsefî bir okul oluşturmaktan çok belli bir mesleğin üyesi olan, toplumsal koşulların değişmesinin doğal bir sonucu olarak ortaya çıkan pratik işlerde yol göstericiliğe duyulan açlıktan, kendileri için bir meslek ve yaşam biçimi üretmiş olup, para karşılığı ders veren gezgin öğretmenlerdi. Bu gezgin öğretmenler dil bilgisi, ikna sanatı, retorik, mahkemede kendini savunma sanatı, mantık, ahlakî davranış, edebiyat eleştirisi, matematik ve dilsel analiz gibi birçok sanatı öğrenme iddiasında olmuşlardır.

Sofistler; tanrılarla veya tanrılarla[1] insanlar arasındaki ilişkilerle ilgili olarak kuşkucudurlar. Onlar, değerlerin doğaüstü veya ilahî temellerden bütünüyle bağımsız olarak yalnızca insanî temelleri olduğunu savunmakta ve devlet bağlamında sözleşmeci bir teoriyi benimsemektedirler. Sofistlerin genel özellikleri bu temel üzerinde şöyle sıralanabilir:

Eleştiricilik: Sofistlerin en belirgin tarafları her şeye yönelik sergiledikleri eleştirel tavırdır. Sofistler Yunan toplumunun siyasi, hukuki ve dinî kabullerine topluca eleştiride bulunmuş ve o güne kadar sorgulanmayan her şeyi baştan sona sorgulayarak yeni bir düşünce anlayışının doğması için çaba sarf etmişlerdir. Sofistlerin ne aklî ne de hissî bilgilere itimat edileme-

[1] Burada tanrı ifadesinin kullanılması batıl Yunan ilahlarıyla alakalıdır.

yeceğine dair görüşleri de bu çerçevede ele alınmalıdır. Sofistler bununla mevcut bilgi anlayışını eleştirmiş ve sağlam/güvenilir bilgi için gerekli nesnelerin ve ölçütlerin sağlanması zorunluluğuna işaret etmişlerdir.

Rölativizm/izafilik: Sofistler ortak olarak mutlak rölativizmin savunucusu olmuşlardır. Şeyler, kişilere görelidirler. Onların var oluşlarının ölçüsü insandır. Sofistler, bilgi alanındaki bu göreliliği ahlak ve estetik alanına hatta değerler alanına da taşımışlardır.

Kuşkuculuk: Sofistler kesin ve mutlak bilgi imkânına duyulan güvensizliği paylaşmışlardır. Sofistlerden Gorgias daha da ileri giderek bilginin imkânını inkâr etmiş, hiçbir şeyin bilinemeyeceğini ve bilginin bir yanılsamadan ibaret olduğunu ileri sürmüştür.

Öznel idealizm veya mutlak öznelcilik: Sofistler varlık görüşü bakımından, evreni, dışsal bir takım ilkelere ya da fenomenal dünyanın dışında veya üstündeki ayrı bir gerçeklik dünyasına hiç gitmeden sadece fenomenal boyutları veya özellikleri yoluyla açıklanabileceği ya da modern ifadesiyle fizikî nesnelerin duyusal deneyimlere indirgenebileceği görüşünü benimsemişlerdir. Buna göre sofistler fenomenlerin dışında ayrı bir gerçeklik, görünüşlerden bağımsız bir varlık olmadığını savunarak, var olan her şeyin fenomenlerden ibaret olduğunu söylemişlerdir[1].

Kelamcıların tasnifinde olduğu gibi, Sofistlerin üç gruba ayrıldığına dair açık bir bilgi bulunmamaktadır. Belki kelamcıların, İnadiye, İndiye ve Lâ edriye diye farklı gruplara isnad ettiği bu görüşler, topluca ve farklı ölçülerde bütün sofistlerin ortak düşünceleridir. Ayrıca kaynaklarda sofistlerin, eşyanın varlığını inkâr ettiğine dair herhangi bir bilgi yer almamaktadır. Belki sofistler eşyanın insan zihninden bağımsız gerçekliğini inkâr etmekte ve buna dayalı olarak herkes için geçerli genel ve mutlak bilgi ölçütlerinden bahsetmenin imkânsız olduğunu savunmaktadır.

Kelam kitaplarında isminden söz edilen sofistlerin İslam dünyasında görüşleri, felsefeleri ve hedefleri hakkında yeterli bilgi mevcut değildir. Kelam kaynaklarında bilindiği kadarıyla sofistler, eşyanın hakikatini inkâr etmek, bilginin imkânını yadsımak gibi aykırı ve uçuk görüşleriyle tanınmaktadır. Oysa modern kaynaklarda sofistler hakkında detaylı bilgiler yer almaktadır. Bu bilgilere göre sofistler belli bir felsefî okul kurmaktan çok yerleşik felsefî düşünceyi tenkit etmiş ve kendilerinden sonra gelen birçok felsefî akıma ilham

[1] Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 856-857.

kaynağı olmuşlardır. Geç dönem felsefe tarihinde Sofistâiye/sofizm diye bir felsefî okul yoksa da, Sofistâiyenin farklı konularda fikirlerini yaşatan felsefî okullar vardır. Hatta bazı felsefe tarihçileri, sofistleri, Yunan aydınlanma hareketinin öncüleri olarak görmüş ve Avrupa'daki aydınlanmayla Yunan aydınlanması arasında ciddi benzerlikler tespit etmişlerdir. Bu benzerliklere paralel olarak mezkûr felsefe tarihçileri, ayrıca aydınlanma felsefesini temsil eden filozofların fikirleriyle sofistlerin fikirleri arasındaki ortak yönlere de işaret etmişlerdir. Örneğin sofistlerin görüşleriyle, Subjective İdealism/Öznel idealizmin öncüleri John Locke ve George Berkeley ve belli yönleriyle Immanuel Kant'ın fikirleri arasında önemli ölçüde benzerlikler vardır[1].

***

[1] Abdurrahman Bedevî, *Mevsûatü'l-Felsefe*, c. 1, s. 592; Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 732.

(2. Konu: İlim Araçları)

Metnü'l-Akâid

İlmin yolları yaratılmışlar için üçtür. Bunlar sağlıklı duyu, doğru haber ve akıldır.

Şerhu'l-Akâid

İlmin yolları ilim**,** sahibine, zikredilebilen şeyin tecelli etmesini / keşf olmasını sağlayan bir melekedir. Yani ilim, ister var olsun ister var olmasın insana, aslen ifade edebileceği her şeyi aşikâr kılan bir sıfattır[1]. Bu tarife göre ilim, his ya da akılla idrak edilebilen, ister yakınî olsun ister olmasın her çeşit tasavvur ve tasdiki içerir.

İlmin, sahibine, nakızine/aksine ihtimal vermeyecek derecede ayrıştırma sağlayan sıfattır, şeklindeki tarifi böyle değildir. Zira bu sonuncu tarif, manalarla kayıtlanmamış olması bakımından hissî idraki ve bazılarının savunduğu gibi[2] aksi olmaması bakımından tasavvurları içerse de yakınî olmayan tasdikî bilgileri içermez. Ne var ki birinci tarifte yer alan tecelli kelimesini tam inkişafa yormalıdır. Çünkü kelamcılara göre ilim zannın karşıtıdır.

Yaratılmışlar için yani melek, insan ve cinden müteşekkil mahlûkat için demektir. Bu kayıtla yaratıcının ilmi konu dışı bırakılmıştır. Zira onun bilgisi kendi zatından olup her hangi bir sebebe bağlı değildir.

Üçtür. Bunlar sağlıklı duyu, doğru haber ve akıldır. İlmin sebeplerinin üç tane olduğu yönündeki bu hüküm istikraya[3] dayalıdır. Söz konusu sebeplerin bu üç maddede inhisarı şöyle açıklanabilir: Eğer ilmin sebebi haricî ise bu doğru haberdir. Tersi durumda eğer anılan sebep müdrik/idrak edici değilse duyu, eğer idrak ediciyse akıldır.

***

[1] Ebu'l-Muîn en-Nesefî bu tarifin mana itibarıyla İmam Matürîdî'ye ait olduğunu ifade eder ve tarif tekniği açısından sağlam ve tutarlı olduğunu savunur. Bkz., *Tebsıratü'l-Edille*, c. 1, s. 11.

[2] Bazı mantıkçılar tasavvurların nakızi olmadığını savunur. Yalnız Şârih'in ifadeleri, kendisinin bu görüşü benimsemediğini ima eder.

[3] İstkra, cüziyyatı incelemek suretiyle küllî bilgiye ulaşmak. Tek tek cüziyyatı ele alıp genel bir hükme varmak.

Soru: Bilginin asıl müessir/meydana getirici sebebi Allah Teâlâ'dır. Çünkü bütün bilgiler duyu, haber ve aklın her hangi bir tesiri olmaksızın sadece onun yaratmasıyla meydana gelir. Eğer burada, ateşin yakma işine sebep olması gibi zahirî sebeplik kastediliyorsa bu durumda bilginin tek sebebi vardır ve o da akıldır. Zira duyular ve haberler aklın idraki için sadece birer araç ve yol mesabesindedir. Eğer bilginin sebepleri ifadesiyle, ilahî adet üzere kendisiyle birlikte Allah'ın bilgiyi yarattığı ve bilginin oluşmasına şöyle ya da böyle katkısı olan şeyler kast ediliyor ve böylece bilgiyi asıl idrak eden akıl, bilginin idrak aracı olan duyular ve bilgiyi idrak etmenin yolu olan haberi kuşatacak kadar umumî bir mana kast ediliyorsa bu durumda söz konusu sebepleri üç maddeye hasretmemiz mümkün değildir. Bilakis vicdan[1], hads[2], tecrübe[3] ve mebde ve mukaddimelerin tertibi anlamında aklın nazarı[4] [tarif ve kıyas] gibi ilmin başka sebepleri de vardır.

Cevap: Müellifin bu ifadesi meşâyıhın[5] âdetine göre değerlendirilmelidir. Nitekim meşâyıh kitaplarında asıl maksat olan şeyleri ifadeyle yetinir ve felsefecilerin tetkikatından uzak dururlar. Meşâyıh, bazı idraklerin, ister insanlarda ister hayvanlarda olsun, sübûtunda şüphe bulunmayan zahirî hislerin/dış duyuların kullanılmasını müteakip meydana geldiğini gördükleri için duyuları ilim sebeplerinden biri olarak kabul etmişlerdir. Bunun yanında dinî bilgilerin çoğu doğru habere dayandığı için onu da ikinci bir sebep olarak görmüşlerdir. Meşâyıh nezdinde hiss-i müşterek, vehim ve diğer batınî hisler/iç duyular sabit olmadığından ve onların, kelam kitaplarında ispatlamaya çalıştıkları dinî

[1] Vicdan, kelime anlamı itibariyle idrak etmek, bilmek ve fark etmek anlamına gelir. Burada kast edildiği manasıyla vicdan iç duyu diyebileceğimiz bir şeydir. İnsanın açlığını, tokluğunu bilip anlaması vicdan aracılığıyla olur ki, bu tür bilgilere vicdaniyât denir.

[2] Hads, sezgi. Zihnin mebadiden matluba doğru hızla intikal etmesi. Karşıtı fikirdir. Zira fikirde önce matluptan mebdee daha sonra mebdeden matluba geçiş vardır ve genelde bu geçiş seri olmaz. Ayın ışığının güneşten alındığını bilmek hads iledir ve bu tür bilgilere "hadsiyât" adı verilir.

[3] Tecrübe, müşahedelerin tekrarlanmasıyla oluşan bilgidir. Sakamonya safrayı gidericidir örneğinde olduğu gibi.

[4] Mebde' ve mukaddimelerin tertibinden maksat, tariflerde cins ile faslın; kıyasta suğrâ ile kübrânın dizimidir. Bu dizim neticesinde tarif ve kıyasa taksim edilen nazar ortaya çıkar.

[5] Taftazanî'nin burada kullandığı "meşayıh" terimi mütekaddimin dönemi kelamcılarına işaret etmektedir. O dönemin kelamcıları –özellikle tarif ve taksim hususunda- mantıkî ve felsefî ayrıntılara pek iltifat etmez ve lafızdan çok manaya ihtimam gösterirlerdi. Bu sebeple müteahhirin dönemi tedkik tarzı açısından bakıldığında onların sözlerinde müsamahalı ifadelere rastlamak sıkça karşılaşılan bir durumdur.

esaslar açısından bakıldığında hadsiyyât, tecrübiyyât, bedihiyyât ve nazariyyât gibi tafsilata ihtiyaç duyulmadığından ve üstelik bütün bu bilgi sebepleri sonuçta akla raci olduğundan aklı üçüncü bir sebep kabul etmişlerdir. Aklın bilgiye ulaştırması ister doğrudan olsun; ister hads, tecrübe veya mukaddimeleri tertip yoluyla olsun, aralarındaki farka bakmaksızın, bunların hepsini genel olarak akıl maddesinde toplamışlardır.

Buna bağlı olarak kelamcılarımız; açlığımızı ve susuzluğumuzu hissetmemizde[vicdaniyyât], bütünün parçadan büyük olduğunu [bedihiyyât], ayın ışığını güneşten aldığını [hadsiyyât], sakamonyanın safrayı giderdiğini [tecrübiyyât] ve âlemin hadis olduğunu [nazariyyât] bilmemiz esnasında, -bazılarında hissin yardımı olsa bile- devreye giren bilgi sebebi olarak hep aklı görmüşlerdir.

İzâhât

Şârih Taftâzânî şerhte ilimle ilgili iki tarife yer verir. Nitekim bu iki tarif, tarif tekniği açısından diğer tariflere nazaran daha tutarlıdır. Bunlardan birincisi, zahiri itibarıyla, yakînî olmayan tasdikâtı da içerdiğinden ikincisine göre daha müsamahalı bulunmuştur.

Birinci tarifte, zikredilebilen/mezkûr ifadesinin yer alması bilginin sadece mevcutla sınırlı olmadığı, ma'dumun da bilgiye konu olabileceğini bildirmek için özellikle seçilmiştir.

İkinci tarifte, malumun nakîzine ihtimali olmaması kaydı, vehim, zan ve cehl gibi yakınî olmayan tasdikatı tarifin dışına itimiş, ayrıca tasavvurat da tarife girmiştir. Buna göre yakınî tasdikat ile bütün tasavvurlar tarife dâhil olmuştur.

Burada tasdikatın yakıni olmakla kayıtlanmasına karşın, tasavvuratın böyle bir kayıt altına alınmaması ve buna bağlı olarak bütün tasavvuratın ilim sayılarak vakıa mutabık olmayan tasavvurların da ilim olması sonucu doğabileceği cihetiyle alakalı bir soru/itiraz akla gelebilir. Ancak tasavvurların gerçekte vakı ile hiçbir alakası yoktur. Dolayısıyla tasavvur olarak hiçbir tasavvurî bilginin vakıa mutabakatından veya adem-i mutabakatından söz edilemez. Zira tasavvurun vakıa mutabık olmasından veya olmamasından söz edildiği anda orada tasdik söz konusudur.

Mesela uzaktan gerçekte taş olan bir karartı görüp onu zihnimizde insan olarak tasavvur edecek olsak, bu durumda, zihnimizde canlandırdığımız suret hakikaten insan suretidir ve aslına/insana uygun olup insanla ilgili tasavvurî bir bilgidir. Ancak burada hata uzaktan gördüğümüz karartıya insan diye

hükmetmemizde yani tasdiktedir.[1] Bu durumda tasavvurların vakıa uygun olup olmama durumu söz konusu olmadığına göre, onların hiçbir zaman nakıze ihtimali söz konusu değildir.

Şu halde tasavvurlar, nakızleri bulunduğu hususu kabul edilse de edilmese de, her halde ilmin tarifine dâhildir. Nakıze ihtimali olmamalarını onların hiç nakizleri bulunmamasına bağlamak gerekli değildir. Çünkü tasavvurların nakızi olduğunu savunanlar da sonuçta onların, tasavvur olarak kaldıkları sürece nakıze ihtimali olmayacağını, nakıze ancak tasdike dönüştükten sonra ihtimal edebileceklerini kabul etmektedir. Aksi takdirde tasdikle tasavvuru birbirine karıştırmış olmaları gerekir.

Sonuç olarak işkâl, nakızin bulunup bulunmamasında değil, nakıze ihtimal edebilme veya edememededir. Nakızin bulunması ile nakıze ihtimal edebilme arasında bir mülazemet yoktur. Bu durumda tasavvurların tarife dâhil olmasının, nakızlerinin bulunmamasına dayandırılması konusu tartışmalıdır[2].

***

[1] *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. 1, s. 81.

[2] Konuya bu şekilde yaklaşmamızın sebebi, Taftazanî de dâhil olmak üzere çoğu mantıkçıların tasavvurların nakızi bulunduğunu kabul etmesiyle alakalıdır. Tasavvurun, böyle tercih edilen bir tarife, tercih edilmeyen bir görüşe dayandırılarak dâhil edilmesi pek tutarlı değildir. Bu sebeple tasavvurların her halde tarife dâhil olduğunu söyleyerek konuya izahatta geçtiği şekliyle yaklaşmak daha uygun olmalıdır.

(Duyular)

Metnü'l-Akâid

Duyular beştir. Bunlar; İşitme, görme, koklama, tatma ve dokunma duyularıdır. Bu beş duyudan her biri ile ancak vaz olundukları şeyler idrak edilir.

Şerhu'l-Akâid

Duyular metinde geçen "havâss" kelimesi duyan kuvvet anlamında "hâsse" kelimesinin çoğuludur. **beştir.** Duyuların beş tane olduğu yönündeki bu hüküm, bu duyuların varlığına aklın zarurî olarak hükmetmesi anlamındadır. Felsefecilerin zikrettiği batınî hislere gelince, İslamî esaslar göz önünde bulundurulduğunda bunların varlığını gösteren deliller yeterli değildir.

a) İşitme bu, kulağın içine döşenmiş bulunan sinirlere yerleştirilmiş bir kuvvettir. Bu duyu sayesinde sesin keyfiyetine göre biçimlenen hava dalgasının kulağa ulaşması suretiyle sesler idrak edilir. Şöyle ki bunlar gerçekleştiğinde Allah Teâlâ insanda söz konusu idraki yaratır[1].

b) Görme bu, içleri oyuk olan ve insanın beyninde önce birleşip sonra gözlere doğru ayrılan iki sinirin içine yerleştirilmiş bir kuvvettir. Bu kuvvet sayesinde ışıklar, renkler, şekiller, miktarlar, hareketler, güzellik ve çirkinlik gibi kulun söz konusu kuvvetini kullandığı sırada Allah'ın insanda yarattığı şeyler idrak edilir.

c) Koklama bu insan beyninin ön tarafında bulunan ve memeye benzeyen iki çıkıntının içine yerleştirilmiş bir kuvvettir ki, bu kuvvet sayesinde, kokunun keyfiyetine göre biçimlenmiş hava dalgalarının hayşuma/genize ulaşması suretiyle kokular idrak edilir.

d) Tatma bu, dilin üzerine döşenmiş sinirlere yayılmış bir kuvvettir ki,

[1] Şârih bu ifadesiyle, söz konusu kuvvetin, idraki tabiatiyle, kendi kendine meydana getirmediğine, bunun bilakis Allah tarafından yaratıldığına işaret etmektedir. Ayrıca Şârih'in, sebebiyet ifade eden"bâ" yerine, zarfiyet bildiren "ında" kelimesini kullanması da Eş'arîlerin (zahir) görüşünü benimsediğini gösterir. Nitekim Eş'arîler, Allah'ın, "sebebin oluşmasıyla mı, yoksa sebebin oluşması sırasında mı" yarattığı konusundaki ihtilafta "sebebin oluşması sırasında" yarattığı görüşünü benimser ve mümkinâtın Hak Teâlâ'ya istinadının vasıtasız olduğuna kail olurlar. Bkz., *en-Nibrâs*, s. 46.

bu kuvvet sayesinde, ağızda bulunan rutebetin yenilen şeye karışıp sinirlere ulaşması suretiyle tatlar idrak edilir.

e) Dokunma bu, insan bedeninin tamamına yayılmış bir kuvvettir. Bu kuvvet temas sırasında sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve yaşlık gibi şeylerin idrakine yarar.

Bu beş duyudan her biri ile ancak vaz olundukları şeyler idrak edilir. Yani Allah Teâlâ bu duyuların her birini belli şeylerin idrak edilmesi için yaratmıştır. Mesela işitme duyusu sesleri, tatma duyusu tatları, koklama duyusu da kokuları idrak için yaratılmıştır. Bu duyulardan ancak biriyle idrak edilen şey, bir diğer duyuyla idrak edilemez. Fakat bunun hadd-i zatında mümkün olup olmadığı konusu tartışmalıdır. Doğru olan görüş aslen mümkün olmasıdır. Zira sonuçta idrak mahza Allah'ın yaratmasıyladır. İdrakin gerçekleşmesinde duyuların her hangi bir tesiri yoktur. Dolayısıyla örneğin insanın gözüyle sesleri idrak etmesi imkânsız bir şey değildir. Tatma duyusunun aynı anda hem bir şeyin tatlılığını hem de sıcaklığını idrak ettiği ileri sürülecek olursa, bunların farklı duyular tarafından idrak edildiğini; yani tatlılığın tatma duyusuyla, sıcaklığın da ağzın ve dilin yüzeyine yayılmış bulunan dokunma duyusuyla algılandığını söyleriz.

İzâhât

Kadim felsefecilere göre insan hisleri iç ve dış olmak üzere iki kısma ayrılır. Dış hisler/havass-ı zahire, beş duyu olarak bilinen görme, duyma, koklama, tatma ve dokunma duyularıdır. Bu duyuların varlığı ve fonksiyonları gayet açık olup bu konuda filozoflarla kelamcılar arasında fikir ayrılığı yoktur.

İç duyular/havass-ı batına ise hiss-i müşterek, hayal, vehim, mutasarrıfa ve hafızadan ibaret beş duyudur. Bu duyular insan beyninde ön cepheden arka cepheye doğru sırasıyla dizilmiş olup, fonksiyonları birbirleriyle bağlantılıdır.

Babanzade Ahmed Naim Efendi bu beş duyuyu, Müslüman filozofların tariflerine göre özetle şöyle açıklar: Batınî hisler, cüz'i suret ve görüntüleri ve bu suretlerden elde edilen/intiza' edilen cüz'i manaları idrak eder. Ancak idrak eden kuvvetler yalnız hiss-i müşterekle/bantasya vehim olup diğer üçü yani hayal, hafıza, mutasarrıfa müdrik değil, idrake yardımcıdır.

a) Hiss-i müşterek, idrakı mümkün olan suret ve görüntüleri idrak eden kuvvettir.

b) Vehim, cüz'i mahsusattan/hissedilen şeylerden gayr-ı mahsus bir kısım cüz'i manalar idrak eden kuvvettir. Faraza Zeyd'den dostluk, Amr'dan düşmanlık manasını idrak etmek gibi.

c) Hayal, -buna musavvira adı da verildiği vakidir- hiss-i müştereğin idrak ettiği suretlerin saklı bulunduğu haznedir.

d) Mutasarrıfa, hiss-i müşterekle vehmin zapt ettiği suret ve manaları terkip ve tafsil eden bir kuvvettir ki, bu kuvveti vehim kullandığında mütehayyile, akıl kullandığında müfekkire adını alır.

e) Hafıza, manaları hıfz eder ve vehme hıfz ile yardım eder. Bazıları buna zâkire de demiştir[1].

Batınî hisler diye anılan bu duyular, sadece felsefecilerin kabul ettiği şeylerdir. Kelamcılar bunların varlığını kabul etmez. Zira felsefecilerin bunları ispat sadedinde getirdiği delil ve izahlar davanın ispatı için kâfi değildir. Bu deliller insan nefsinin/nefs-i natıka mücerret oluşu ve mücerret olan bir şeyin cüziyyatı ancak hisler aracılıyla idrak edebileceği ilkesine dayanır.

Ayrıca söz konusu hislerin birden fazla görülmesi de, "bir"den ancak "bir" çıktığı ilkesine dayanır ki, bu ilkeler kelamcıların benimsediği İslamî esaslarla örtüşmemektedir. Zira kelamcılara göre nefis mücerret değil, cisimdir.

Ayrıca mücerret olan bir şeyin cüziyyatı doğrudan idrak edemeyeceği hususu da müsellem değildir. Nitekim filozoflar, Cenabı Allah'ın cüziyyatı bilemeyeceği hususunu da aynı gerekçeyle izah ederler ve bu görüş temel İslam inançlarına aykırıdır.

"Bir"den ancak "bir" şeyin sadır olması da batıldır. Nitekim bu prensip de Cenabı Allah'ın âlemi Kuran'da geçtiği şekliyle yarattığı gerçeğiyle de çelişmektedir. Filozoflar bu ilkeye dayanarak Allah'tan sadece birinci aklın sudur ettiğini ve ondan sonra her şeyin zincirleme bu akıldan sudur ettiğini ileri sürerek Allah'ın âleme doğrudan müdahalesini mümkün görmezler.

Ayrıca filozofların bu kuvvetlerle ilgili ifadelerinde de yer yer şüphe, belirsizlik ve tutarsızlıklar gözlenmektedir. Bu da söz konusu tasnifin kesin delillere müstenit olmadığını; bunların spekülatif şeyler olduğunu ortaya koymaktadır. Örneğin İbn-i Sînâ hafıza kuvvetiyle, unutulan bilgileri vehmin mahzûnâtından geri getiren hatırlayıcı/mütezekkire kuvvetinin bir mi yoksa ayrı kuvvetler mi olduğu konusuna açıklık getirememiş ve bunun tabibe gerekli olmadığını söylemiştir.

[1] *Bir Felsefe Dili Kurmak*, s. 187-188.

Bunun gibi vehim kuvvetinin, bizzat müfekkire, mütehayyile ve mütezekkire olabileceği ihtimali üzerinde durmuş ve vehmin, zatı itibariyle hâkim, hareket ve işlevleri itibariyle müfekkire ve mütehayyile olabileceğini; suret ve manalarda iş görürken müfekkire, işinin son bulduğu şey itibariyle de mütezekkire olabileceğini söylemiştir.

Fahru'r-Râzî İbn-i Sînâ'nın bu tutumunu, onun, nefsanî kuvvetler konusunda görüşünün tutarsız ve çarpık oluşuyla açıklar.[1]

Filozofların batinî his teorisi bugünkü Psikolojiyle de örtüşmemektedir. Nitekim Babanzade Ahmed Naim Efendi bu meyanda şöyle der: Havass-ı bâtına hakkındaki nazariyyât ve tasnifât kelamcılar tarafından reddolunduğu gibi ilmünnefs/psikolojinin bugünkü müsellemâtına/kabullerine de kat'iyen tetabuk etmez. Felsefe-i cedide artık hiss-i müşterek ile vâhime, hayal ile hafıza arasında farklılığı gerektiren bir hadd-i fasıl görmüyor. Ve her ikisini de aynı ahkâma tabi görüyor. Mütehayyile, kuvve-i zihniyenin vesayetine ram olmuş hiss-i müşterekten veya vehimden başka bir şey değildir. Müfekkirenin ef'âli ise, mahiyeten ef'âl-i havastan külliyen farklı ef'âl-i sırfe-i zihniyedir[2].

Şarih'in zahirî hislerle alakalı tarifleri klasik fizik biliminin/hikmet-i tabiiyyenin kabullerine göredir. Bu tarifler modern bilimin verileriyle karşılaştırıldığında duyuları açıklama konusunda yetersiz kalmaktadır. Modern bilim, gelişen teknik imkânlardan da yararlanarak söz konusu duyuların, daha detaylı ve kompleks bir yapıya sahip olduğunu ispatlamıştır. Örneğin klasik fiziğin işitme duyusuyla ilgili tariflerinde kulak zarı, çekiç kemiği, örs kemiği, üzengi kemiği, iç kulak, salyangoz, salyangozdaki sıvı, dolambaç gibi işitmede etkili olan unsurlardan ve bu unsurların fonksiyonlarından bahsedilmez.

***

[1] *el-Mebâhisü'l-Meşrıkiyye*, c. 2, s. 344.

[2] A.g.e., s. 237.

(Mütevatir Haber)

Metnü'l-Akâid

Doğru haber iki çeşittir. Birincisi mütevatir haber, ikincisi peygamberin haberidir. Mütevatir haber, yalan üzerine söz birliği yapmaları düşünülemeyen topluluk tarafından nakledilen haberlerdir. Mütevatir haber zarurî bilgi ifade eder. Eski zamanlarda yaşamış sultanlar ve uzak ülkelerle ilgili bilgiler hep mütevatir haber yoluyla elde edilmiş bilgilerdir.

Şerhu'l-Akâid

Doğru haber, yani vakıa uygun olan haber. Haber, nispetinin harice taalluk eden yanı olan sözdür. Eğer bu nispet harice uygunsa haber doğru, uygun değilse haber yalandır. Buna göre haberin doğru ya da yalan olması haberin özelliklerindendir.

Bazen haberin doğru ya da yalan olması, bir şeyden vakı'da olduğu hal üzere haber vermek veya vakı'da olmadığı hal üzere haber vermek anlamında kullanılır. Yani doğru haber, vakıa uygun olan tam nispeti bildirmek, yalan haber de vakıa uygun olmayan tam nispeti bildirmek anlamında kullanılır. Bu durumda haberin doğru ya da yalan olması haber verenin sıfatı olur. Bu farka binaen bazı nüshalarda müellifin ifadesi "el-haberu's-sadıku" (doğru haber) şeklinde sıfat terkibi olarak geldiği halde, bazı nüshalarda "haberu's-sadıki" (doğru kimsenin haberi) şeklinde izafet terkibi olarak gelmiştir.

İki nevidir. Birincisi mütevatir haber, ikincisi peygamberin haberidir. Mütevatir haberin bu ismi alması onun bir anda meydana gelmeyip peş peşe, ard arda oluşmasındandır[1].

Bu tür haberler, yalan üzerine söz birliği yapmaları düşünülemeyen yani aklın böyle bir şeyi mümkün görmediği **topluluk tarafından nakledilen haberlerdir.** Bunun ölçüsü söz konusu haber duyulduğunda her hangi bir şüphe duyulmadan habere kesin inanılmasıdır.

Mütevatir haber zorunlu olarak **zarurî bilgi ifade eder. Eski zamanlarda yaşamış sultanlar ve uzak ülkelerle ilgili bilgiler hep mütevatir haber yoluyla elde edilmiş bilgilerdir.**

---

[1] Nitekim mütevatir kelimesi, sözlükte, aralıklarla birlikte ard arda gelmek anlamındadır. Bkz., *el-Kâmûsü'l-Muhît*, c.1, s. 679.

Metinde geçen "ve uzak ülkeler" ifadesi "sultanlar" kelimesine veya "zamanlar" kelimesine atıf olabilir. İbarede uzak olsa da "sultanlar" kelimesine atfedilmesi daha uygundur.

Burada iki hususa dikkat çekilmesi gerekir:

Bunlardan birincisi, mütevatir haber kesin bilgi ifade eder ve bu bilgiyi ifade edişi zorunludur. Zira biz Mekke ve Bağdat gibi şehirlerin varlığı hakkında kendi içimizde kesin bir bilgi hissederiz. Bu bilgimiz ancak haber yoluyla meydana gelmiştir.

İkinci husus, mütevatir haber yoluyla elde edilen bilgi zaruridir. Zira bu tür bilgiler istidlalde bulunabilen ya da bulunamayan herkeste bulunmaktadır. Hatta bilgi edinme yolları ve mukaddimeleri tertip tekniği hakkında hiç bir bilgisi olmayan çocuklar bile bu tür bilgileri rahatlıkla elde edebilmektedir.

Hıristiyanların Hz. İsa'nın (Allah'ın salât ve selamı bizim peygamberimizin ve onun üzerine olsun) öldüğüne dair; Yahudilerin, Hz. Musa'dan, (Allah'ın salât ve selamı bizim peygamberimizin ve onun üzerine olsun) dinlerinin kıyamete kadar geçerli olacağına dair naklettikleri haberlere gelince bunların mütevatir olduğu sabit değildir.

***

Soru: Haberi nakleden fertlerin her birinin nakli ancak zan ifade eder. Bu fertlerin nakilleri bir araya gelmiş olsa bile sonuçta zanlar bir araya gelmiş demektir. Zanlar her ne kadar bir araya gelse de yakîn ifade edemezler. Ayrıca haberi nakleden her bir ferdin yalan söylemiş olma ihtimali sonuçta hepsinin yalan söylemiş olma ihtimalini doğurur. Çünkü mütevatir haberdeki nakiller tek tek fertlerin nakillerinin toplamıdır. Dolayısıyla mütevatir haberin kesin bilgi ifade etmemesi gerekmez mi?

Cevap: Fertlerin tek tek nakilleri bir araya geldiği zaman önceden bulunmayan yep yeni bir kuvvet kazanırlar. Zira bir şey tek başına olduğunda mahrum olduğu güce başkalarıyla birleştiğinde kavuşabilir. Nitekim tek bir kıl parçasının gücü ve dayanıklılığı olmadığı halde kıl parçalarının toplamından müteşekkil kalın urganlar güçlü ve dayanıklıdır.

***

Soru: Zarurî bilgilerde kesinlik farkı ve görüş ayrılığı bulunmaması gerekir. Oysa biz, birin ikinin yarısı olduğu yönündeki bilginin tarihte İskender adlı bir kralın yaşadığına dair bilgiden daha güçlü olduğunu görüyoruz.

Ayrıca Sümenîler[1] ve Brahmanlar[2] gibi mütevatir haberin kesin bilgi ifade ettiğini inkâr edenler de olmuştur.

Cevap: Zarurî bilgide kesinlik farkının bulunmaması gerektiği yönündeki tespit doğru değildir. Kişinin konuya önceden yatkın veya aşina olması, konunun kolayca kavranabilir olması ve önermenin taraflarının (konu ve yüklem) daha önceden bilinir olması gibi yan etkenler sebebiyle bazı zaruri bilgiler diğerlerinden daha açık ve kesin olabilir. Ayrıca bütün zarurî bilgileri inkâr eden sofistler örneğinde olduğu gibi sırf inat ya da mükâbere sonucu zarurî bilgiye karşı çıkanlar da olabilir.

İzâhât

Arap dilinde inşa ve haber olmak üzere iki çeşit cümle bulunur.

İnşa cümleleri, nispetinin hariçle alakası olmayan cümlelerdir. Bir başka ifadeyle doğrulanması veya yalanlanması söz konusu olmayan cümlelere inşa denir. Emir, nehiy, dua, tereccî/umut ve temennî gibi talep cümleleri inşâdır. Bir emir cümlesinin yalanlanması veya doğrulanması söz konusu olamaz. Örneğin birine "şunu yap" dediğimizde, bu sözün yalan veya doğru olmasından bahsedilemez. Bunun gibi "şunu yap" cümlesinde, işi yapmakla (fiil/mensub) işi yapacak kişi (fail/mensubun ileyh) arasındaki nispetin harice taalluk eden bir tarafı da yoktur. Burada sadece, hariçte olmayan bir şeyin meydana getirilmesi yönünde, tamamen bizim kendi içimizde oluşup gelişen bir istekten söz edilebilir. Bu bakımdan söz konusu nispeti hariçle karşılaştırıp doğru veya yalan olduğunu tespit etmek de mevzubahis olamaz.

Haber cümlelerine gelince bunlardaki nispetin harice bakan tarafı vardır ve harice uyup uymamaları dikkate alınarak doğru veya yalan olmaları söz konusudur.

---

[1] Sümeniyye, Hind bölgesinde "Sümenât" denen bir beldeye nispetle anılan belli din veya fikir mensuplarının adıdır. Bunlar haber-i sadık konusunda da geçtiği gibi, hislerin/duyuların haricinde bilgi sebebi/aracı kabul etmezler. Bkz., *en-Nibrâs*, s. 64. Bazı kelamcılar "sümen" in put ismi olduğunu ve Sümenîlerin bu puta tapan putperest felsefeciler olduğunu söyler. Bkz., *et-Temhid li Kavaidi't-Tevhid*, s. 43-45.

[2] Brahman/Brahmanizm/Brahmanlar; Vedaları vahiy mahsulü kutsal kitap kabul eden ve ruh göçü inancına yer veren, Hinduizm tarihinin vedalar sonrası (muhtemelen MÖ XIII-V. yüzyıllar) ikinci safhası. Brahman, Hinduizmde evrene hâkim olan yüce ruh; Hint felsefesinde "mutlak". Brahman kavramı, Atman'la birlikte Hint felsefesinin temel kavramlarındandır. Brahmanlar, Hindu rahipleri demektir. Bkz., Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, s. 70.

Mesela “Zeyd geldi” cümlesinde, “geldi” fiiliyle (mensub) fail “Zeyd” (mensubun ileyh) arasındaki nisbetin hariçle alakası vardır. Yani Zeyd’in gelmesi bizim zihnimizin haricinde tahakkuk eden bir hadisedir. Biz bu hadiseyi kendimiz inşa etmiyor; bilakis hariçten görüp naklediyoruz. Dolayısıyla hariçte Zeyd’in gelip gelmemesine bağlı olarak bu söz ya doğru ya da yalan olmak durumundadır.

İbarede geçen “Mütevatir haber zorunlu olarak zarurî bilgi ifade eder” sözü iki hususa işaret eder.

Bunlardan birincisi, mütevatir haberlerin kesin ve zarurî bilgi ifade edişidir. Nitekim mantık erbabı da mütevatir haberlerle sabit olan bilgileri yakınî ve zarurî bilgilerden görürler.

İkinci husus, mütevatir haberin kesin bilgi ifade etmesi zarurîdir. Yani “mütevatir haber kesin bilgi ifade eder” şeklindeki önerme zarurîdir, düşünülerek elde edilen türden/nazarî bir önerme değildir. Dolayısıyla mütevatir haberlerin kesin bilgi ifade ettiği hususu delile hacet duyulmayacak kadar açık ve kabul edilmesi zorunludur. Şârih ilerleyen satırlarda bu iki hususa değinmiş ve mütevatir haberlerin kesin bilgi ifade edişinin zarurî olduğunu açıklamak için Mekke ve Bağdat gibi göremediğimiz uzak ülkelerle ilgili içimizde hissettiğimiz açık ve kesin bilgiyi örnek olarak göstermiştir. Ayrıca mütevatir haberlerin kesin ve zarurî bilgi ifade edişini izah için, çocuk örneğinde olduğu gibi, istidlale ehil olmayan kimselerin de mütevatir haberler aracılığıyla bilgi edindiğine dikkat çekmiştir.

Ancak mütevatir haberlerin zarurî bilgi ifade etmesi hususu kelamcılar arasında tartışmalıdır. Ebu’l-Hüseyn el-Mutezilî ve İmamü’l-Haremeyn el-Cüveynî gibi bazı kelamcılar mütevatir haberlerin nazarî bilgi ifade ettiğini savunmuşlardır. Özellikle Ebu’l-Hüseyn el-Mutezilî, bunun böyle olduğunu ispat için mütevatir haberlerde de kıyas yapıldığını, mütevatir haberle karşılaşıldığında “bu, yalan üzerinde ittifak etmeyecek topluluğun hisse dayalı olarak getirdiği haberdir(suğrâ). Her böyle olan haber doğrudur(kübrâ). Şu halde bu haber de doğrudur(netice)” şeklinde bir kıyasın devreye girdiğini ve ancak bundan sonra mütevatir haberin kabul edildiğini gerekçe göstermiştir. Şu var ki, muhakkikler, böyle bir haberle karşılaşıldığında söz konusu kıyasın devreye girdiğini kabul etmemekte ve insanın, ister istemez böyle bir habere inandığını belirtmektedirler. Dolayısıyla tahkik mütevatir haberlerin zarurî bilgi ifade ettiği görüşünden yanadır[1].

[1] *en-Nibrâs*, s. 51.

Hıristiyanların Hz. İsa'nın öldürülmesiyle ilgili haberlerinin mütevatir sayılmaması söz konusu haberin kaynağında bulunan şüphe ve karışıklıkla alakalıdır. Öncelikle bir haberin mütevatir olabilmesi için yalan üzerinde ittifak etmeleri aklen muhtemel olmayan topluluklar aracılığıyla rivayet edilmesi kadar, haberi ilk nakleden topluluğun haber verdikleri şeyi bizzat görmüş olmaları da gerekir. Bu ilk topluluğun da mütevatir derecesinde olması izahtan varestedir.

Konuya bu derinlikte bakacak olursak Hz. İsa'nın öldürülmesi hadisesiyle ilgili tevatürün kesin olmadığını görürüz. Önce şunu belirtelim, Hz. İsa'nın öldürülmesi hadisesi son derece karışık ve bir o kadar da sansasyonel bir hadisedir. Bu olay sırasında toplumdaki gerilimin had safhaya vardığı ve gerek kin ve nefret, gerekse hüzün ve şaşkınlık olsun, olaya şahit olan kitlenin yoğun bir duygusallığın etkisinde olduğu hususu kesindir. Şu halde bu olaya şahit olan insanların, mutedil değerlendirmelerde bulunması ve hiçbir manipülasyona mahal vermeden olayı gerçek şekliyle, serinkanlı biçimde zapt etmiş olması konusunda ciddi şüpheler vardır. Nitekim konuyla ilgili birbirleriyle çelişkili haberler rivayet edilmesi de bu durumu teyid etmektedir. Evet, birinin çarmıha gerilmesi konusu kesindir ve bu tevatürle sabittir. Ama çarmıha gerilen kimsenin Hz. İsa olması hususu şüphelidir. Nitekim şu ayet de bu şüpheye dikkat çekmektedir:

"Ve «biz Allah'ın Resulü Mesih Meryem oğlu Isâ'yı katlettik» demeleri sebebiyle- hâlbuki onu ne katlettiler ne de çarmıha gerdiler ve lâkin kendilerine bir benzetme yapıldı ve hakikatte onda ihtilâf edenler bundan dolayı şüphe içindedirler, ona dair bir ilimleri yoktur ancak zan ardında giderler, hâlbuki onu yakinen katletmediler" (Nisa, 157).

Nitekim konuyla ilgili rivayetler Hz. İsa'yı öldürmek üzere onun yanına girenlerin altı yedi kişiden oluşan bir Yahudi grubu olduğunu göstermektedir ve bunların yakaladığı kimsenin Hz. İsa olduğu kanaati yine bu kimselerin haberine dayanmaktadır[1]. Etraftaki insanlar yakalanan bu kimseyi ancak dışarı çıkartıldıktan sonra görmüşlerdir. Dolayısıyla haberin kaynağı eve

[1] Öncelikle eve giren Yahudiler tevatür oluşturacak kemiyette değildiler. Ayrıca söz konusu Yahudilerin yalan söyleme ihtimali de aklen ve örfen imkânsız değildir. Yahudilerin Hz. İsa'yı ortadan kaldırma konusundaki azimleri bir yana; gerek Hz. İsa'yı yakalayamamış olmanın gurur kırıcılığı gerekse Hz. İsa'nın yaşadığına dair inancın Hıristiyanlara sağlayacağı metaneti düşünerek, anılan Yahudilerin yalan söyleyip, Hz. İsa göğe çıkartılmış olmasına rağmen, ona benzetilen şahsı Hz. İsa diye insanlara sunmuş olması ihtimal dışı değildir.

giren Yahudilerdir. Ve Kuran'ın da haber verdiği gibi onlar Hz. İsa'yı değil, mucizevî olarak Hz. İsa'ya benzetilen bir başkasını yakalamış ve çarmıha germişlerdir. Hıristiyan topluluğunun mütevatir olduğu iddia edilen haberi ise ancak eve giren Yahudilerin haberine dayanmaktadır. Dolayısıyla haber ilk kaynağından itibaren mütevatir derecesine varmamıştır.

Kaldı ki, Hz. İsa'nın öldürülüp çarmıha gerdirildiği inancı, Hıristiyanlar arasında da üzerinde görüş birliği bulunan bir konu değildir. Roma imparatorluğunun Hıristiyanlaşmasından önce[1] yaşayan bir çok Hıristiyan kabile Hz. İsa'nın çarmıha gerildiğini inkâr eder. Muasır araştırmacılardan müsteşar Muhammed İzzet et-Tahtavî bu kabilelerin on bir tane olduğunu belirtir ve tek tek her birinin isimlerini zikreder.[2]

Nitekim Kuran-ı Kerim'i İngilizceye çeviren George S. Sale de Hz. İsa'nın çarmıha gerilip öldürülmediği inancının, bazılarının sandığı gibi sadece Hz. Muhammed'e ait bir inanç olmadığını ve Hz. Muhammed'den önce de Basilid'ler ve Cerinthi'ler gibi bu inancı benimseyenlerin bulunduğunu belirtir. Hatta Sale, Photius'un, okuduğu *Resullerin Seyahatleri* adlı eserde, gördükleri arasında şu cümlenin de bulunduğunu yazdığını ifade eder: "İsa çarmıha gerilmedi, bir başkası onun yerine çarmıha gerildi. Onun için onu çarmıha gerenlere güldü"[3]

Yahudilerin, dinlerinin kıyamete kadar baki olacağına dair Hz. Musa'dan naklettikleri şey "yerler ve gökler durduğu müddetçe Cumartesi gününe riayet edin" sözüdür. Yahudiler bu sözü dinlerinin kıyamete kadar baki olacağına yormuşlardır. Gerçekte Yahudilerin bu rivayeti mütevatir olmak şöyle dursun, aslen sabit bile değildir. Aksine bu sözü zındık İbnü'r-Ravendî uydurmuş ve Müslümanlara karşı kullanmaları için Yahudilere öğretmiştir.[4].

Sonuç olarak ne Hıristiyanların ne de Yahudilerin tevatür iddiaları geçerli değildir. Zira onların, dinî bilgilerini, dinin kuruluşundan itibaren sıkı rivayet hassasiyeti içinde tevarüs etmediği ve Müslümanlarda olduğu gibi, düzenli bir senet sistemine sahip olmadığı hususu gayet açıktır. Nitekim kutsal kitaplarını bile koruyamamış olmaları bunun apaçık göstergesidir.

---

[1] Roma imparatorluğunun Hıristiyanlığı kabul etmesiyle birlikte teslis düşüncesi Hıristiyanlığın temel akidesi olarak benimsenmiştir ve bu düşüncenin temeli de Hz. İsa'nın çarmıha gerilmesi ve haçtır.

[2] *el-Mîzân fî Mukâreneti'l-Edyân*, s. 225-227.

[3] *Mevcut Kaynaklara Göre Hıristiyanlık*, s. 13.

[4] *en-Nibrâs*, 51

(Peygamberlerin Haberleri)

Metnü'l-Akâid

İkincisi, mucizeyle desteklenmiş peygamberin haberidir. Peygamberin haberi istidlalî bilgi ifade eder.

Şerhu'l-Akâid

İkincisi mucizeyle desteklenmiş yani peygamberliği mucizeyle sabit olan **resûlün haberidir.** Rasûl, hükümlerini tebliğ etmesi için Allah tarafından mahlûkata gönderilen elçidir. Bazılarına göre rasûl olmak için kitap şarttır. Nebi ise böyle değildir. Her rasûl nebi olduğu halde her nebi rasûl değildir. Mucize, Allah'ın rasûlü olduğunu iddia eden peygamberin doğruluğunu ispatlamak amacıyla harikulade olarak meydana gelen olaylardır.

Peygamberin haberi istidlalî bilgi ifade eder. Yani nazar ve delille sabit bilgi ifade eder.

Delil, üzerinde sahih nazar yapılması sebebiyle matlûb-i haberî hakkında bilgiye/ilme ulaşmak mümkün olan şeydir.

Bir başka tarife göre **delil**, birkaç kazıyyeden meydana gelen bir sözdür ki, yalnız bu sözün kabul edilmesi başka bir sözün kabul edilmesini gerektirir.

Birinci tarife göre yaratıcının varlığına delil "âlem"dir. İkinci tarife göre delil, "Âlem hadistir. Her hadisin yaratıcısı vardır." sözüdür.

Kelamcıların "delil, kendisinin bilinmesinden başka bir şeyin bilinmesi gereken şeydir" sözü ikinci tarife daha uygundur.

Peygamberin getirdiği haberin kesin bilgi ifade etmesi gösterdiği mucize ile sabittir. Zira Allah'ın, peygamberlik iddiasını tasdik için, elinden harikulade haller gösterdiği kimsenin davasında haklı olduğu kesindir ve bu kimse Allah'tan getirdiği haber ve hükümlerde sadıktır. Peygamberin getirdiği hükümlerde sadık olduğuna göre bunların içeriğiyle ilgili bilgi de kesin olmalıdır.

Peygamberlerin getirdiği bilginin istidlalî olmasına gelince, bu, söz konusu bilginin şöyle bir delile/çıkarıma bağlı olmasından ileri gelmektedir: "Bu haber peygamberliği mucize ile sabit kimsenin getirdiği bir haberdir. Bu özelliğe sahip bulunan her haber doğru ve içeriği gerçektir." Şu halde resûlün haberi de doğru ve içeriği gerçektir.

İzâhât

Kesin bilgi sebeplerinden ikincisi olan doğru haberin ikinci kısmı resullerin Allah katından getirdiği haber/vahiydir.

Resul, Şârih'in tarif ettiği gibi, ilahî hükümleri tebliğ için Allah katından gönderilen bir aracı, bir elçidir.

Şârih'in ifadelerine bakılırsa resul ile nebi kavramları arasında bir fark yoktur. Her resul nebi, her nebi de resuldür. Fakat İslam âlimlerinin çoğunluğu resul ile nebi arasında fark görmüş ve resulün nebiden daha hususi olduğunu; dolayısıyla her resulün, nebi olduğu halde her nebinin resul olmadığını ileri sürmüşlerdir. Nitekim **"Hem biz senden evvel ne bir resul ve ne bir nebi göndermedik ki…"** (Hac, 52) ayeti, resul ile nebinin farklı olduğuna işaret etmektedir.

Ancak resul ile nebi arasındaki farkla ilgili olarak çeşitli görüşler vardır. Bazıları, Şârih'in de ifade ettiği gibi, nebiden farklı olarak resule yeni bir din ve kitap gönderildiğini ileri sürmüştür. Ne var ki bu tespit pek tutarlı görünmemektedir. Zira Allah katından gönderilen kitapların sayısı yüz dörttür. Oysa resullerin sayısı –rivayette geçtiği üzere- üç yüz on üçtür. Ayrıca Hz. İsmail'den söz eden **"O bir resul ve nebi idi"** (Meryem, 54) ayetinde onun hem nebi hem de resul olduğu bildirilmektedir. Oysa Hz. İsmail, babası Hz. İbrahim'in dinine tabi olmuş ve kendisine ne yeni bir din ne de yeni bir kitap veya sahife gönderilmemiştir. Bazıları, resulün hem meleklerden hem de insanlardan olabileceğini ileri sürerek resulün nebiden daha umumî olduğunu savunmuştur. Bazıları da, resule vahyin melek vasıtasıyla geldiğini, nebiye ise melek dışında rüya veya ilham vasıtasıyla geldiğini söyleyerek aradaki farka işaret etmiştir[1].

Şârih, resulün haberinin istidlalî bilgi ifade edeceği hususuyla bağlantılı olarak delille ilgili üç tarife yer vermiştir.

Bu tariflerden birincisi daha çok usulcülerin kullandığı tariftir. Bu tarife göre delil, üzerinde sahih nazar yapılması sebebiyle matlub-i haberî hakkında bilgiye/ilme ulaşmak mümkün olan şeydir. Tarifte birkaç incelik bulunmaktadır. İlk olarak tarifte bilgiye ulaşmanın imkânından söz edilmektedir. Bu, her zaman delilden matlubun elde edilemeyeceğini; bunun insanın dikkati ve zihinsel durumuyla irtibatlı olduğunu ve her şeyden önce delilden matluba varmanın Allah'ın takdir ve yaratmasına bağlı olduğunu gösterir.

[1] *en-Nibrâs*, s. 55.

Ayrıca tarifte "vusûl" yerine, kalıbı itibarıyla tekellüf/zorlanma ifade eden "tevassul" kelimesinin kullanılması, delilden bilgiye ulaşmanın kolay bir iş olmadığını, bunun, ancak sistematik bir çabayla başarılacağına işaret içindir.

Tarifte geçen "sahih nazar" tabiri, sureti/formu itibarıyla mantıkî ölçülere uygun, maddesi/içeriği itibarıyla ilgili ilmin verilerine muvafık fikir anlamına gelir.

Fikir, bilinmeyen şeylere ulaşmak/tevassul için bilinen şeyleri tertip demektir. Sözünü ettiğimiz bilinen şeyler, tasavvur olursa tarif ve kavl-i şarih; tasdik olursa, delil ve kıyas ismini alır.

Bunun gibi tarifte geçen "matlub" tabiri, ister tasavvur olsun ister tasdik olsun umur-i malume ile ulaşılması/tevassulu hedeflenen şeydir.

Eğer matlub tasavvur olursa buna tarifle ulaşılır ve bu durumda "matlub-i tasavvurî" diye anılır.

Eğer tasdik olursa buna delil ve kıyasla ulaşılır ve "matlub-i haberî " ismini alır.

Mesela "âlem hadistir" kazıyyesine, "âlem değişkendir, her değişken hadistir" şeklinde bildiğimiz mukaddimelerle ulaşılmak hedefleniyorsa matlub olur. Ayrıca tasdik olduğu için matlub-i haberidir. Söz konusu mukaddimelerin toplamına da "delil" denir.

Bunun gibi "âlem" kelimesine de, "a'yân ve a'râz olmak üzere Allah'ın dışında olanlar" şeklinde bildiğimiz tasavvurlarla ulaşılmak hedeflenirse matlub olur. Ayrıca âlem müfred olması bakımından tasavvur olduğu için matlub-i tasavvurîdir. Söz konusu tasavvurların toplamına da "tarif" ve "kavl-i şârih" adı verilir. Şu halde tarifte, delil ile tarif arasını ayıran şey matlub kelimesinin sonuna eklenen "haberî" kaydıdır. Bu kayıt yerine "tasavvurî" kaydı getirilecek olursa tarif, "tarif"in tarifi olur.

Şarih'in ikinci sırada yer verdiği tarif filozoflar tarafından kullanılır. Buna göre delil, birkaç kazıyyeden meydana gelen bir sözdür ki, yalnız bu sözün kabul edilmesi başka bir sözün kabul edilmesini gerektirir. Bu tarifte de bazı incelikler bulunmaktadır.

Tarifin Arapça orijinalinde bulunan "lizâtihî" kaydı, matlubun bilinmesinde, mukaddimelerden başka hiçbir şeyin katkısı olmaması gerektiğini gösterir. Yani kıyas-ı müsavatta olduğu gibi, matlubun bilinmesi yabancı bir kazıyyenin katkısıyla olmamalıdır. Kıyas-ı müsavat, birinci kazıyyenin mahmulünün müteallakı ikinci kazıyyede mevzu olarak gelen bir kıyas türüdür.

Mesela "'a' 'b' ye eşittir, 'b' 'c' ye eşittir" şeklindeki mukaddimeler delil sayılmazlar. Zira burada matlub olan "a" nın "c" ye eşit olması sadece söz konusu mukaddimelere dayanılarak elde edilmiş değildir. Bilakis arada "bir şeye eşit olana eşit olan o şeye de eşittir" şeklinde gizli bir kazıyye daha vardır. Ve bu kazıyye olmadığı takdirde matluba ulaşmak mümkün değildir.

Ayrıca ikinci tarif birinci tariften farklı olarak gereklilik üzerine kurulmuştur. Kişi mukaddimeleri bu şekliyle bildiği takdirde zorunlu olarak neticeyi de bilecektir. Baştan da belirttiğimiz gibi tarif felsefecilerin tarifi olduğu için onların görüşlerine göre kurgulanmıştır. Felsefecilere göre kul, bir şeyi elde etme yönünde istidat gösterdiği zaman fail-i mücibin ona, anılan şeyin tahakkuku cihetinde feyz göndermesi ve o şeyin tahakkuk etmesi zorunludur. Burada kişi mukaddimeleri mezkûr tertibiyle bilmekle neticeyi bilmeye istidat göstermiş olduğundan fail-i mücibin neticenin bilinmesi istikametinde feyz göndermesi ve neticenin bilinmesi istilzamîdir.

Eşarîler başta olmak üzere çoğunluk kelamcılar mukaddimelerle netice arasında böyle bir zorunluluğun bulunduğunu ve buna bağlı olarak mukaddimeleri bildiğimiz zaman neticeyi bilmemizin gerekli olduğunu reddetmiştir. Eş'arîlere göre mukaddimelerle netice arasındaki ilişki lüzûmî değil, âdîdir. Cenab-ı Allah'ın âdeti bu istikamette cari olmuştur. Ancak dilediğinde Cenab-ı Allah bunun aksini yaratabilir ki, bu durumda mukaddimeler bilindiği halde netice bilinmeyebilir. Bu sebeple imkân merkezli birinci tarif kelamî mesleğe daha yakındır.

Ayrıca birinci tarif ile ikinci tarif arasında şöyle bir fark daha vardır. Birinci tarife göre delil mürekkep olabileceği gibi müfred de olabilir. Şu halde birinci tarife göre, Cenabı Allah'ın varlığı için "âlem" tek başına delildir. Ancak ikinci tarifte, "kazıyyelerden müteşekkil söz" ifadesi kullanıldığından, delilin en az iki mukaddimeden oluşması gerekir. Buna göre, tıpkı Mantık'taki kıyas da olduğu gibi, delil, tek başına "âlem" değil, "âlem hadistir, her hadise bir yaratıcı gerekir" şeklindeki mukaddimelerin toplamıdır. Görüldüğü gibi birinci tarifte delilin, kıyas formatında olması gerekli görülmemiş, kendisi ve halleri üzerinde sahih nazar yapıldığında matluba ulaştırabilen her şey delil kabul edilmiştir.

Şarih'in üçüncü sırada yer verdiği tarif bazı kelamcılar tarafından kullanılmıştır ve bu tarif, müellifin de ifade ettiği gibi, lüzum merkezli olduğunda birinci tariften çok ikinci tarife daha yakındır.

***

(Peygamberlerin Verdiği Haberlerin Hükmü)

Metnü'l-Akâid

Peygamberin haberiyle sabit olan bilgi yakîn ve sebat konusunda zarurî bilgiye benzer.

Şerhu'l-Akâid

Peygamberin haberiyle sabit olan bilgi yakîn ve sebat konusunda mahsusat, bedihiyat ve mütevatirat gibi **zarurî bilgiye benzer.** Müellifin ifadesinde yer alan yakînden maksat, tersine/nakîzine ihtimali bulunmamak, sebattan maksat da şüphe veren kimselerin uyandırmaya çalıştığı şüphelerle zail olmamak demektir. Şu halde peygamberin haberiyle sabit olan bilgi, vakıa uygun, kesin ve sabit inanç manasındadır. Aksi takdirde peygamberin haberiyle sabit olan şey cehl, zan veya taklit olmak icap ederdi.

***

Soru: Peygamberin getirdiği haberler içinden kesin bilgi ifade edenler ancak mütevatir olanlardır. Dolayısıyla peygamberin haberi birinci kısımda gördüğümüz mütevatir haber sınıfına dâhildir.

Cevap: Burada müellifin maksadı bizzat peygamberin ağzında işitilmek, tevatürle nakledilmek veya mümkünse başka bir şey suretiyle peygambere ait olduğu kesin bilinen haberlerdir. Haber-i vahidin kesin bilgi ifade etmemesi peygamberin haberi olmasıyla alakalı bir konu değildir. Bu durum söz konusu haberin peygambere ait oluşu konusunda arız olan şüpheden kaynaklanır.

***

Soru: Peygamberin haberi tevatür yoluyla nakledildiğinde veya bizzat ağzından işitildiğinde diğer mütevatir ve hissi bilgilerde olduğu gibi onunla sabit olan bilginin istidlalî değil zarurî olması gerekirdi.

Cevap: Mütevatir haberlerin zaruri olarak ifade ettiği bilgi söz konusu haberin bizzat peygamberin haberi olduğuyla alakalıdır. Çünkü haberin tevatüren aktardığı şey sadece bundan ibarettir. Peygamberin ağzından işitilen haberlerde de peygamberin ağzından çıkan lafızları idrak etmek ve işitilen sözlerin kesin peygambere ait olduğunu bilmek söz konusudur. Peygambere ait olduğu kesin bilinen bu haberlerin içeriğinin gerçeği ne kadar yansıttığı konusu ise bunun ötesindedir ve istidlal de haberin bu kısmındadır.

Mesela Peygamberimizin "beyyine davacı üzerine, yemin de davalı üzerinedir" sözü mütevatirdir. Sözün mütevatir olması bu ifadelerin kesin olarak peygamberimize ait olduğunu gösterir. Bilginin buraya kadar olan kısmı zaruridir. Bundan sonra beyyinenin davacı üzerine, yeminin de davalı üzerine olması gerektiği hususu vardır ki burası istidlalîdir.

***

Soru: Kesin bilgi gerektiren doğru haberler sadece bu iki kısımla sınırlı değildir. Bunların dışında Allah'ın haberi, meleğin haberi, icma edenlerin haberi veya yalan olma ihtimalini ortadan kaldıracak ipuçlarıyla donanmış – çevredeki insanların Zeyd'in evine doluştukları bir vakitte Zeyd'in evine döndüğü yönündeki haber gibi- haberler de kesin bilgi ifade ederler.

Cevap: Müellifin maksadı sırf haber olması cihetinden umuma delil olabilecek türden haberlerdir. Bu sebeple aklın delaletiyle ancak bir kısım karineler sayesinde kesinlik ifade eden haberler konunun dışındadır[1]. Allah'ın ve meleklerin haberlerine gelince bunların umumu bağlayan kesin bilgi ifade etmesi ancak insanlara peygamberler vasıtasıyla ulaştığı takdirdedir. Bu bakımdan söz konusu haberler peygamberin haberine dâhildir. İcma edenlerin haberi de sonuçta mütevatir haber hükmündedir. Bu sebeple müellif onu ayrı bir kısım olarak zikretmemiştir. İcma edenlerin haberiyle alakalı itiraza, bu tür haberlerin tek başına bilgi ifade etmediği, bununla birlikte icmanın hüccet olduğunu gösteren delillere nazar etmek gerektiği hususu ileri sürülerek cevap verilmişse de bu cevap tutarlı değildir. Zira aynı durum peygamberin haberi için de söz konusudur. Nitekim bu sebeple peygamberin haberinin istidlalî bilgi ifade ettiği söylenmiştir.

İzâhât

Ömer Nesefî, ifade ettiği bilgi istidlalî olmakla beraber dinî esasların ekserisine kaynaklık etmesi cihetiyle peygamberin haberinin arz ettiği öneme binaen, bunların zarurî bilgiler gibi yakîn ve sabit olduğunu tekrar vurgulama ihtiyacı hissetmiştir. Şârih Taftâzânî, Nesefî'nin bu kastını, geç dönemlerde şekillen mantık ve kelam üslubuyla "vakıa uygun, kesin ve sabit itikad" şeklinde ifade etmiş ve bunu, aksi takdirde Nesefî'nin, vakıa uygun olmayan cehl, kesin olmayan zan ve sabit olmayan taklidi kast etmiş olamayacağı gerçeğiyle izah etmiştir.

[1] Dolayısıyla bu tür haberleri bilgi sebeplerinden ikincisi "doğru haber" başlığı altında değerlendirmek söz konusu değildir.

Şarih'in de ifade ettiği gibi, ayet olsun hadis olsun peygamberin haberlerinde iki aşamalı bir bilgilenme söz konusudur.

Birinci aşama peygamberin haberinin bize ulaşmasıyla alakalıdır ve bu aşamada biz ancak haberin peygamberimize aidiyetini bilmiş oluruz.

İkinci aşama bundan sonra peygamberimizin haberinin içeriğinin gerçeğe uygun olup olmadığını bilme aşamasıdır.

Birinci aşamada elde edilen bilgiyi mütevatir haberler kısmına dâhil etmemiz mümkündür. Ancak ikinci aşamada elde edilen bilgiyi peygamberin haberleri dışında bir başka bilgi sebebine dayandırmamız mümkün değildir.

Mesela peygamberin getirdiği belirtilen "öldükten sonra dirilmek haktır" şeklindeki haberin peygamberimize aidiyetini ancak tevatür yoluyla kesin bilebiliriz. Bu aşamada bilgi sebebi mütevatir haberdir. Bu haberin ifade ettiği hususun gerçek oluşu hususuna, yani öldükten sonra gerçekten dirileceğimiz konusuna ancak bunu peygamberimiz haber verdiği için inanırız. Burada ne mütevatir haber, ne his ne de aklın bizi bağlayıcı tarafı yoktur. Zira öldükten sonra dirilme işini dünyada iken hissetme imkânı olmadığı için bunu ne kendimiz hislerimizle bilebilir, ne de hissederek bunu yaşamış birilerinin haberiyle öğrenebiliriz. Bunu salt aklî çıkarımlarla da bilmemiz imkân dışıdır. Çünkü aklî çıkarımlar sonuçta ya doğrudan elde edilen bilgilere/ evveliyat ya da hisler aracılığıyla elde edilen bilgilere/hissiyât, mütevatirât, mücerrebât, hadsiyâta dayanmak zorundadır. Şu halde öldükten sonra dirilmenin hak oluşuna inanmanın peygamberin haberinden başka yolu olmadığına göre peygamberin haberinin müstakil bir bilgi sebebi olarak ele alınması gerekir.

İcma eden müçtehitlerin, helal-haram, mubah-vacip, sahih-fasit gibi bir şeyin hükmüne dair verdiği toplu haberler/içtihatlar ümmeti bağlayıcıdır. Bunlar yakîn ifade ederler. Bu sebeple söz konusu haberlerin İslam inanç sisteminde umumu bağlayan bilgi sebebi olduğu hususu açıktır. Dolayısıyla icma edenlerin haberlerinin üç bilgi sebebinden birine dâhil edilmesi icap eder. Şârih bu tür haberleri, icma eden müçtehitler getirdikleri haberde, yalan üzerine ittifak etmeleri söz konusu olmayan bir topluluk olduğundan mütevatir haber kısmına dâhil eder. Fakat mütevatir haberde, haberi ilk nakleden kimselerin haber konusu olan şeyi bizzat müşahede etmiş olmaları şartı aranır. Oysa bir şeyin haram-helal, sahih veya fasit olması gibi hususlar müşahede edilebilecek hissî şeyler değildir. Bunlar aklın idrak edeceği manalardır ve bu gibi şeylerde tevatür söz konusu olmaz.

Bu bakımdan Şârih'in itiraza verdiği cevap tartışmalıdır. Nitekim el-Ferhârî, Şârih'in zayıf bulduğu diğer cevabı, Şârih'in kendi cevabından daha tutarlı bulur. Söz konusu cevaba göre icma edenlerin haberleri, bu haberlerin kat'i bilgi ifade ettiğini gösteren ayet ve hadislere nazaran haber-i resule dâhil edilmelidir.

Ayrıca el-Ferharî, Şârih'in, mezkûr cevabı yanlış anladığını ve haksız yere eleştirdiğini ifade eder. el-Ferharî'ye göre, cevapta geçen "icma edenlerin haberleri, bağlayıcı olduklarını gösteren delillerden sarf-ı nazarla sadece haber oldukları için yakınî bilgi ifade etmezler" ifadesi, Şârih'in anladığı gibi, icma edenlerin haberlerini -karinelerle bezenmiş haber-i vahitlerde olduğu gibi- haber kategorisinin dışına itmek için değil; aksine bu haberleri, dayandığı deliller ayet veya hadis olmakla haber-i resul kısmına dahil etmek için sarf edilmiştir[1].

***

[1] *en-Nibrâs*, 62.

(Akıl)

Metnü'l-Akâid

Akıl da diğerleri gibi bir bilgi sebebidir.

Şerhu'l-Akâid

Akıl, insana bilme ve idrak etme gibi istidatlar sağlayan bir kuvvettir. Kelamcıların, araçlar sağlıklı işlediği takdirde peşinden zarurî bilgilerin meydana geldiği fıtrî bir vasıftır, şeklindeki tarifiyle kast olunan da budur. Bunun dışında aklı tarif sadedinde onun, gâibâtın vasıtalarla, mahsusâtın müşahedeyle idrakini sağlayan cevher olduğu da söylenmiştir.

Akıl da diğerleri gibi bir bilgi sebebidir. Müellifin bu hususu tekrar dile getirmesi konuyla ilgili muhalif görüşleri red içindir. Nitekim çokça görüş ayrılıkları ve çelişik görüşler söz konusu olduğu için Sümenîyye bütün nazarî bilgilerde, bazı felsefeciler de[1] ilahiyat konularında aklın bilgi sebebi olduğunu inkâr etmişlerdir. Buna cevap olarak şöyle denmiştir: İnkârcıların söz konusu gerekçeleri sadece nazarı fasit olan kimselerle ilgilidir. Dolayısıyla bu gibi gerekçeler, aklın sağlıklı nazar yürüterek ulaştığı bilgilerin güvenilirliğine zarar vermez. Üstelik aklın nazarını inkâr eden kimselerin ileri sürdüğü iddialar da aklın nazarına dayanılarak ileri sürülmüş şeylerdir. Şu halde aklın nazarını inkâr eden kimseler bir bakıma inkâr ettikleri şeyi kabullenmiş olurlar ki, bu da açık bir çelişkidir. Eğer buna, bizim bu yaptığımız fasit olan bir şeye yine fasit olan bir şeyle karşı koymaktır, diye cevap verecek olurlarsa buna da cevaben deriz ki; sonuçta aklın kesin bilgi ifade edişini inkâr sadedinde sarf ettiğiniz bu sözleriniz bir şey ifade ediyorsa fasit değildirler[2]. Eğer bir şey ifade etmiyorsa bunlar bizim savunduğumuz genel prensiplere karşı koyamazlar.[3]

İtiraz: Eğer aklın nazarının kesin bilgi ifade edişi zarurî ise bu konuda görüş ayrılığı bulunmaması gerekirdi. Nitekim "bir, ikinin yarısıdır" prensibinde görüş ayrılığı yoktur. Eğer zarurî değil de nazarî ise bu durumda nazarın nazarla ispatı söz konusu olur ki bu da devri gerektirir.

---

[1] Burada Geometrici filozoflar kastedilmektedir. Bkz., *en-Nibrâs*, s. 64.

[2] Akla istinaden sarf ettikleri bu sözler fasit değilse, bunları akla dayanarak söyledikleri için aklın bilgi ifade ettiğini zorunlu olarak kabul etmiş olurlar.

[3] Yani muarazaları geçerli değildir.

Cevap: Bazı kimselerin ya inatlarından ya da meseleyi eksik anlamalarından dolayı zarurî bilgiye muhalefet edip görüş ayrılığına düşmesi mümkündür. Zira yaratılış itibarıyla insanların aklî mertebelerinin muhtelif olduğu hususu hem herkesin kabulüdür, hem de yaşanan olaylar ve nakledilen hadislerle sabittir. Ayrıca genel nazarî bilginin, nazar diye tabir edilmeyen muşahhas bir başka nazarî bilgiyle ispatlanması mümkündür. Mesela "Âlem değişkendir. Her değişken hadistir" sözü/nazarı âlemin hadis olduğu yönündeki bilgiyi zorunlu olarak ifade eder. Bu durum sadece bu nazarda yer alan önermelerle sınırlı değildir. Bu önermelerin anılan bilgiyi ifade edişi sahih ve şartlarını haiz olmasından ileri gelmektedir. Şu halde sahih ve şartlarını haiz olan her türlü nazarın bilgi ifade ettiği hususu sabit olmuştur. Söz konusu men'in/cevabın tahkiki sadedinde daha fazla açıklama getirilebilir; fakat bu açıklamalar elinizdeki kitabın hacmi ve düzeyi açısından uygun değildir[1].

İzâhât

Akıl, sözlükte, kayıt altına almak, bağlamak, bir şeyi tutmak, bir şeye tutunmak gibi anlamlara gelir.

Araplar "kadın saçını bağladı" anlamında عقلت المرأة شعرها, "kişi dilini tuttu" anlamında عقل لسانه derler[2].

Aklın istılahî anlamı ile ilgili farklı tarifler ileri sürülmüşse de bu farklılıklar daha çok konunun ayrıntılarıyla alakalıdır. Bu tarifler ekseriyetle, aklın, bilgiyi elde etmemizi sağlayan bir kuvvet, yetenek olduğu yönünde birleşirler. Nitekim Şârih'in verdiği tariflerden de bu anlaşılmaktadır.

Şârih Taftâzânî buraya akılla ilgili tariflerden üç tanesini taşımıştır:

Bu tariflerin birincisine göre akıl; "insan nefsine ilim ve idrak için istidat sağlayan bir kuvvet"tir.

Tarifte geçen nefisten maksat insanın kendisi ve ruhudur.

İlim ve idrakten ne kast edildiği hususu da bazı tartışmalara yol açmaktadır. Zira ilimden ma'kûlâtın, idrakten mahsûsâtın kast edildiğini düşünecek

[1] Şârih'in kastettiği açıklama unvan değişikliğine binaen aynı kazıyyenin -farklı itibarlahem zaruri hem de nazarî olabileceğiyle ilgilidir. Nitekim "Âlemin yaratıcısı vardır" kazıyyesi nazarî olduğu halde, "vacibü'l-vücud mevcuttur" kazıyyesi zarurîdir. Bkz., *en-Nibrâs,* s. 63.

[2] *el-Müfredât,* s. 345.

olursak hayvanlardaki idrak problem doğurur. Bunun için bazı muhaşşîler burada geçen ilmin kesin bilgiye, idrakin de zannî ve yakînî olmak üzere her çeşit bilgiye tekabül ettiğini belirtmiştir[1].

Şârih'in ikinci sırada yer verdiği "araçlar/hisler sağlıklı işlediği takdirde peşinden zarurî bilgilerin meydana geldiği fıtrî bir vasıf" şeklindeki tarif sonuç itibarıyla birinci tarifle örtüşmektedir. Ancak ikinci tarifte aklın etki alanı olarak sadece zarûrî bilgiler gösterilirken, birinci tarifte hem zarûrî hem de nazarî bilgiler gösterilmiştir. Bunun dışında her iki tarife göre aklın mahiyeti birdir ve akıl cevher değil bir araz, bir sıfattır.

Şârih'in üçüncü sırada zikrettiği tarife göre akıl; "gâibâtın vasıtalarla, mahsusâtın müşahedeyle idrakini sağlayan cevher"dir. Bu tarifte geçen gâibâttan maksat, ma'kûlâttır, hislerin ötesinde aklın, kendi işleyişi içerisinde elde ettiği nazarî bilgilerdir. Akıl bu bilgileri nazar diye bilinen, tarif ve kıyas gibi vasıtalarla elde eder. Bu tarif aklı bir cevher olarak takdim ettiğinden Şârih tarafından pek ilgi görmemiştir. Çünkü bu durumda akıl, ya nefise ya da ulvî akıla (akl-ı faal) eşitlenmiş olur ki, burada kast edilen akıl insan aklıdır. İnsan aklı ise, akl-ı faalden, her bir insan nefsine feyezan eden bir nur, bir kuvvettir. Bu yüzden Şârih tarifi naklederken "dendi ki" şeklinde zayıf sayan bir ifade kullanmıştır.

Şârih'in, aklın nazarının ilim ifade etmeyeceğine dair takrir ettiği itiraz iki şıklı bir sebr ve taksimden ibarettir. Mezkûr itiraza göre aklın nazarının bilgi ifade etmesi "her sahih nazar ilim ifade eder" şeklinde bir kazıyye ile ifade edilir. Şimdi bu kazıyye ya zarurî ya da nazarî olmak durumundadır. Zarurî olması söz konusu değildir; çünkü zarurî bilgilerde ihtilaf ve tefâvüt/fertleri arasında derece farklılığı bulunmaz. Oysa her sahih nazarın ilim ifade ettiği hususuna muhalefet edenler olmuştur. Ayrıca "bir, ikinin yarısıdır" kazıyyesi, zarurî bilgi olarak, zarurî olduğu iddia edilen "her sahih nazar ilim ifade eder" bilgisinden daha güçlü ve daha açıktır. Şu halde söz konusu kazıyyenin zarurî bilgi olması mümkün görünmemektedir.

Kazıyyenin nazarî olduğunu kabul edecek olursak bu durumda söz konusu kazıyyenin nazarla sabit olduğunu kabullenmiş oluruz ki, bu da, nazarın nazarla sabit olması anlamına geleceğinden devr veya teselsüle yol açar. Çünkü nazarı nazarla ispatladığımızda ispatta kullanılan nazar da bir nazar olduğundan onun da başka bir nazarla ispatlanmaya ihtiyacı bulunur.

[1] *en-Nibrâs,* s. 62.

Bu ikinci nazar da bir nazar olduğundan onun da bir başka nazarla ispatlanmaya ihtiyacı olur ki, bu çaresiz böyle müteselsilen sonsuza kadar sürerek teselsüle yol açar. Teselsül batıl olduğundan nazarı nazarla ispatlamak da batıldır. Ayrıca Şârih'in de itirazda ifade ettiği gibi nazarı nazarla ispatlamak devrdir[1] ve batıldır. Bu bakımdan "her sahih nazar ilim ifade eder" kazıyyesinin nazarî olması da söz konusu olamaz. Şu halde nazarî veya zarurî olamadığına göre "her sahih nazar ilim ifade eder" kazıyyesi batıldır.

Kelamcıların bu itiraza verdikleri cevaplar farklıdır. Fahru'r-Râzî, söz konusu kazıyyenin zarurî olduğunu kabul ederek itiraza birinci şık üzerinden cevap verirken, Cüveynî, nazarî oluşunu itibara alarak ikinci şık üzerinden cevap vermiştir[2]. Amidî, söz konusu kazıyyenin zarurî olduğunu esas almakla birlikte, nazarî olduğu kabul edilse bile devr ve teselsül gibi mahzurların doğmayacağını ve nazarın nazarla ispatlanabileceğini savunur[3].

---

[1] Hayalî, burada aslen hasıl-ı devr olduğunu ifade ederek ibareyi mecaza hamletmiştir. Nitekim nazarın doğrudan nazarla ispatlanması devr değil hasıl-ı devrdir. Zira devr, bir şeyin, kendisine muhtaç olan bir şeye muhtaç olmasıdır. Hasıl-ı devr ise, bir şeyin doğrudan kendisine muhtaç olması anlamına gelir. Buna hasıl-ı devr denmesi, devrin sonucu / hasılı olması, sonuçta devrin butlanını gerektiren mahzurun kendisinde bulunması sebebiyledir. Bir şey kendisine muhtaç olan şeye muhtaç olduğunda, sonuçta/hasıl-ı emrde kendisine muhtaç olmuş olur. Tariflerinden de anlaşıldığına göre hasıl-ı devr, devre göre butlanı daha açıktır ve tespiti daha kolaydır. Bunu nazar konusuna uyarlayacak olursak ispatlamaya çalıştığımız nazar nazarla ispatlandığından doğrudan kendisine muhtaç olmuş olur ki, buna devr yerine hasıl-ı devr demek daha doğru olur. Şârih'in buna devr demesi, muhtemelen konuya daha detaylı bakarak meseleyi, külli nazarın hususî bir nazarla ispatlanması açısından ele aldığı içindir ki, bu durumda ispatlanan ile ispatlayan aynı şey değildir. Dolayısıyla Şârih'in sözünü hasıl-ı devre yormaya gerek yoktur. Bkz., *Havâşi'l-Akâid*, s. 63. (*Haşiyetü Molla Ahmed*)

[2] *Mealimu Usuliddin* adlı eserindeki ifadelerine bakılırsa Razî, ikinci şıkkı kullanarak da cevap vermiştir. Adı geçen eserde Râzî, nazarın bazen ilim ifade edeceğini ileri sürmüş ve bunu ispatlamak üzere "âlem değişkendir, her değişken mümkindir" kazıyyelerinin "alemin mümkin olduğu" yönünde ilim ifade etmesini delil getirmiştir. Ancak Râzî "nazar ilim ifade eder" diyerek mühmele bir kazıyye getirmiş ve bunu bir misal vererek doğrudan ispatlamıştır. Bkz., *Kitabü Muhassali Efkari'l-Mütekaddimîn ve'l-Müteahhirîn*, s. 6. (Hamişte bulunan Mealimu Usuliddin) Îcî'nin beyanına göre, Amidî ise mezkur iddiayı "kati bilgiler üzerinde yürütülen her sahih nazar/kıyas, ölüm ve uyku gibi bir mani arız olmadıkça ilim ifade eder" diyerek külli bir kazıyye olarak ortaya koymuş ve bunu mezkur misalin ilim ifade edişini umumîleştirerek ispatlamaya çalışmıştır. Razî'nin, şerhte yer verilen itiraza, devir ve teselsül endişesiyle ikinci şık üzerinden cevap verilemeyeceğine dair görüşünü Îcî nakletmektedir. Bkz., *el-Mevâkıf*, s. 23.

[3] *Ebkâru'l-Efkâr fî Usûliddîn*, c. 1, s. 83.

Nazarın ilim ifade edeceği yönündeki kazıyyenin zarurî olduğunu kabul eden Razî, zaruriyatta ihtilaf ve tefavüt olmayacağı yönündeki iddiayı reddetmiştir. Zira insanların bir kısmının inatlarından veya idrak noksanlığından ötürü zarurî bilgileri inkâr etmesi mümkündür. Nitekim Sofistler, nazarî ve zarurî olmak üzere bütün bilgiyi inkâr etmişlerdir. Sofistlerin inkârı zaruri bilgilerin kıymetine halel getirmemiştir. Bunun gibi bazı zarurî bilgiler diğer bir kısım zarurî bilgilerden daha açık olabilir. Nitekim hissî bilgiler hadsiyyâttan veya mütevatirattan daha açık ve daha güçlüdür. Bu durum ne hadsiyyâtın ne de mütevâtiratın zarurî oluşuna halel getirmez.

Cüveynî, söz konusu kazıyyenin nazarî olabileceğini ileri sürmüş ve devr ve teselsüle düşülmeden nazarın nazarla sabit olabileceğini savunmuştur. Cüveynî, konuyla ilgili olarak, "ilm"in tarifinin yine ancak "ilim"le bilinebileceğini ifadeyle ilmin hem kendisine hem de malumata taalluk ettiğini hatırlatarak bir mukayesede bulunmuştur[1].

Kelamcılar bu meyanda daha çok kazıyyelerdeki unvan farkına dikkat çekerler. Nitekim bir kazıyye farklı açılardan ele alındığı takdirde zarurîlik ve nazarîlik konusunda farklı sonuçlar doğabileceği çok açıktır. "Her sahih nazar ilim ifade eder" kazıyyesi küllî bir kazıyyedir ve nazarîdir. Ama "âlem değişkendir. Her değişken hadistir" şeklindeki mukaddimelerin âlemin hadis olduğu neticesini doğurması ise zarurîdir ve delile hacet olmadan her insanın açık müşahede ve tecrübesine dayanmaktadır. Oysa bu nazar, yukarıdaki kazıyye-i külliyenin bir ferdidir. Yukarıdaki kazıyye nazarî olduğu halde bu kazıyye zaruri olmuştur. Bunun sebebi yukarıda da ifade ettiğimiz gibi unvan/itibar farkından ileri gelmektedir. Nitekim "âlem değişkendir, her değişken hadistir" sözü bir nazar olarak ele alınmamakta, yalın kendi içeriğiyle el alınmaktadır. Dolayısıyla "her sahih nazar ilim ifade eder" şeklindeki kazıyye-i külliyenin nazarî oluşu onu etkilememektedir. Çünkü delille bir matlubu/davayı ispat etmek delilin mukaddimelerini bilmeye bağlıdır. Yoksa delilin matlubu ifade edebilip edebilemeyeceğini bilmeye bağlı değildir. Nitekim çoğu defa sahih nazarlarla neticeler bilindiği halde, birçok kimse sahih nazarın bilgi ifade ettiği hususunu hiç aklına getirmez[2].

Bundan başka "âlem değişkendir, her değişken hadistir" şeklindeki nazarın ilim ifade etmesi sadece kendisine mahsus bir durum değildir. Bu durum Şârih'in de temas ettiği gibi, içeriğinin doğru olması ve kıyasla ilgili şartlara

[1] *Kitabü'l-İrşâd*, s. 7.

[2] *Havâşi'l-Akâid*, s. 64. (Molla Ahmed)

uygun (sahih) olmasından kaynaklanmaktadır. Şu halde içeriği doğru ve kıyasla ilgili şartlara uygun/sahih olan her nazar ilim ifade etmelidir.

Konuyu başka bir nazarla ispatlayacak olursak daha teknik bir ifadeyle şöyle diyebiliriz. Matlup olan "her sahih nazar ilim ifade eder" kazıyyesi nazarîdir ve bu kazıyyenin altında şöyle bir nazar/kıyas yatar:

Suğrâ: "Netice, her kıyasî olan ve madde ve suret itibarıyla sahih olduğu bilinen nazarda şüphesiz kesin gerçeği gerektirir."

Kübrâ: "Her böyle olan/şüphesiz kesin gerçeği gerektiren şey haktır."

Netice: "Şu halde netice, her kıyasî olan ve madde ve suret itibarıyla sahih olduğu bilinen nazar da kesin olarak haktır."[1]

Burada "netice" olarak ortaya çıkan kazıyye, matlubu/davayı teşkil eden "her sahih nazar ilim ifade eder" kazıyyesine denk olmakla dava sabit olmuştur.

***

[1] *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. 1, s. 214.

(Akılla Sabit Olan Bilgilerin Kısımları ve Hükmü)

Metnü'l-Akâid

Aklî bilgilerden bedâheten sabit olanlara zarurî bilgi denir. Mesela bütünün parçasından büyük olduğunu bilmek bu kabildendir. Aklî bilgilerden istidlalle sabit olanlara da iktisabî bilgi denir.

İlham, Ehl-i sünnete göre bir şeyin sıhhatini gösteren bilgi araçlarından değildir.

Şerhu'l-Akâid

Aklî bilgilerden bedâheten tefekküre ihtiyaç duyulmadan bilgiye konu olan şeye ilk yönelişte **sabit olanlara zaruri bilgi denir. Mesela bütünün parçasından büyük olduğunu bilmek bu kabildendir.** Zira "bütün", "parça" ve "daha büyük olan" mefhumları düşünüldüğünde bu hükümde tereddüde düşmek mümkün değildir. Mesela bazen insanın elinin bedeninden büyük olabilmesi gibi istisnaî/anormal durumları düşünerek bu hükümde tereddüde düşen kimse "bütün" ve "parça" mefhumlarını tam olarak tasavvur edememiş demektir[1].

Aklî bilgilerden istidlalle delil üzerine nazar etmekle **sabit olanlara da** İstidlal illetten/sebepten malûle/sonuca olabileceği gibi malülden illete de olabilir. Önce ateşin görülüp dumanın varlığı sonucunu çıkarmak illetten malüle, önce dumanı görüp de ateşin var olduğu sonucunu çıkarmak da malülden illete doğru istidlal kabilindendir. Bazen bu iki istidlal çeşidini birbirinden ayırmak için birincisine ta'lil, ikincisine de istidlal adı verilir. **iktisabî** kesp ile hâsıl olan **bilgi denir.** Kesp, insanın kendi isteğiyle sebeplere sarılması anlamına gelir. İstidlalî bilgilerde; aklı ve düşünceyi mukaddimelere yöneltmek, hissî bilgilerde mesela duymak istediğimiz şeye kulak vermek, görmek istediğimiz şeye gözümüzü çevirmek ve benzeri hareketler hep birer kesptir. İktisabî bilgi istidlalî bilgiden daha kapsamlıdır. Zira istidlalî bilgi delil üzerine düşünmekle elde edilir ki, düşünmek bir kesptir. Buna göre her istidlalî bilgi aynı anda iktisabîdir. Ama her iktisabî bilgi aynı anda istidlalî

[1] Bir insanın eli ne kadar büyük olursa olsun yine de bedeninin tümünden daha küçüktür. Çünkü büyük de olsa el bedenin bir parçasıdır. Onun büyümesi sonuçta bedenin de büyümesi anlamına gelir ki, eli büyük olan kimsenin bedeni de o oranda büyümüş olacaktır.

değildir. Mesela insanın kendi isteğiyle bir şeye bakması neticesinde elde ettiği bilgi iktisabî olduğu halde istidlalî değildir.

Zarurî bilgiye gelince bu bazen iktisabî bilginin karşıtı olarak kullanılır. Bu durumda zarurî bilgi, elde edilmesi insanın elinde olmayan bilgi diye tarif edilir. Bazen de istidlalî bilginin karşıtı olarak kullanılır. Bu durumda delil üzerine düşünüp fikir yürütmeden elde edilen bilgi şeklinde tarif edilir. İşte bu kullanım farkından dolayı bazıları duyularla elde edilen bilgileri iktisabî (kişinin kendi isteğiyle sebeplerine tevessül ederek elde ettiği bilgi) kabul ederken bazıları da onu zarurî (kişinin delil üzerine düşünmeden elde ettiği bilgi) kabul etmektedir. Şu halde *el-Bidaye* müellifinin[1] şu ifadelerinde her hangi bir çelişki görünmemektedir[2]:

"Hadis olan bilgi iki türlüdür. Birincisi zarurî bilgi, ikincisi iktisabî bilgidir.

Zarurî bilgi, kulun kesp ve kastı olmadan Allah'ın kulda yaratmış olduğu bilgidir. Kişinin kendini ve hallerindeki değişiklikleri bilmesi bu türdendir.

İktisabî bilgi, kulun kesbi vasıtasıyla Allah'ın kulda yaratmış olduğu bilgidir. Kesp, bilginin sebeplerine tevessül etmektir ki, bunlar, sağlam duyular, doğru haber ve aklın nazarı olmak üzere üç tanedir. " *el-Bidaye* müellifi ilerleyen satırlarda şöyle der:

"Aklın nazarıyla elde edilen bilgi iki türlüdür: Zarurî ve istidlalî. Zarurî bilgi tefekkür etmeksizin ilk bakışta oluşan bilgidir; bütün parçasından büyüktür, gibi. İstidlalî bilgi, bir tür tefekküre ihtiyaç doğuran bilgidir; dumanın görülmesiyle ateşin varlığının bilinmesi gibi."[3]

İlham, feyiz yoluyla bazı manaların kalbe gelmesi **Ehl-i sünnete göre bir şeyin sıhhatini gösteren bilgi/marifet araçlarından değildir** ki, ilim sebeplerinin üç maddede inhisar ettirilmesine itiraz edilebilsin. Müellifin "ilham bir şeyin bilinmesini (ilim) sağlayacak sebeplerden değildir" demesi daha uygun olurdu. Fakat müellif ilim ve marifet kavramlarının aynı anlama geldiğine

[1] *el-Bidaye*, Matürîdî kelamına dair Ahmet b. Mahmut es-Sabûnî tarafından yazılmış bir risaledir. el-Bidaye, aslında aynı müellif tarafından telif edilen *el-Kifaye fi'l-Hidaye* adlı kelam kitabının kısaltılmış halidir. Kitabın müellifi daha çok Nurettin es-Sabûnî diye meşhurdur. es-Sabûnî, hicrî altıncı asırda Buhara'da yaşamış Hanefî alimlerindendir. Hicrî 580 senesinde vefat etmiştir.

[2] Çünkü diğer Matüridiler gibi es-Sabûnî de zarurî bilgiyi, elde edilmesi insanın elinde olmayan bilgi şeklinde tarif eder.

[3] *el-Bidaye fî Usûli'd-Dîn*, s. 16.

işaret etmek için bu ifadeyi tercih etmiştir. Müellifin aksine bazı âlimler ilim ve marifet kavramları arasında fark bulunduğunu söylemişlerdir.

Mesela ilim, bileşikleri veya küllileri bilmek anlamındadır. Marifet ise, basitleri ve cüzileri bilmek anlamında kullanılmaktadır. Şu da var ki, müellifin "sıhhat" kaydını getirmesinin anlaşılabilir bir sebebi yoktur.

Burada dikkat çekilmesi gereken başka bir husus, müellif, ilhamın insanların geneli için bilgi aracı olmadığını ve ilhamla sabit olan bilginin başkalarını bağlamayacağını kast etmiş olmalıdır. Yoksa ferdî olarak ilhamla bilgi sabit olabilir. Nitekim bu konuda –"Rabbim bana ilham etti" örneğinde olduğu gibi- hadisler varit olmuş ve seleften kendi ilhamıyla amel edenlerin menkıbeleri nakledilmiştir.

Adil kişilerin rivayet ettiği haber-i vahitler ve müçtehidi taklit etmek zan ve zevali mümkün kesin itikad ifade ederler. Bu sebeple müellif bu ikisini içermeyecek bir ilim tarifi düşünmüş olmalıdır. Aksi takdirde ilmin sebeplerini üç maddeye indirmenin bir anlamı olamaz.

İzâhât

İlmin çeşitleri ve bu çeşitlerin her birinin tarif ve izahı konusunda kelamcıların iki yaklaşımı bulunmaktadır. Bu yaklaşımlardan birincisi çoğunluk mütekaddimin dönemi Eş'arî kelamcılarına aittir. Bu dönemin ileri gelen Eş'ari kelamcılarından Ebubekir el-Bakıllanî, Ebu Mansur el-Bağdâdî ve İmamu'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin –aralarında sonuca yansımayacak türden ufak tefek ihtilaflar olsa da- bu konuda yaklaşımları aynıdır.

Anılan kelamcılar ortak olarak önce bilgiyi kadim ve hâdis olmak üzere iki kısma ayırırlar. Kadim bilginin Allah'a; hâdis bilginin de meleklere, cinlere ve insanlara ait olduğunu ifade ederler.

el-Bakıllânî hâdis bilgiyi zarurî ve nazarî/istidlalî olmak üzere iki kısma ayırır. Zarurî bilgi ona göre, mahlûkun ister istemez sahip olduğu bilgidir ve mahlûklar bu tür bilgilerde şüphe duymadıkları gibi sahibinin bu tür bilgileri bir zaman sonra kaybetmesi de söz konusu değildir. Nazarî/istidlâlî bilgi ise, malumun kendisi veya halleri üzerine düşünerek elde edilen bilgidir. Bu tür bilgiler önceden fikir ve istidlale muhtaç bilgilerdir. Ayrıca el-Bâkıllânî, nazarî bilgilerin kişinin hadis kudretiyle meydana geldiğini hatırlatarak bazen bu bilgilere kesbî bilgiler dendiğini bildirir[1].

[1] *Kitabü Temhidi'l-Evâil ve Telhîsu'd-Delâil*, s. 26-27.

Ebu Mansur el-Bağdâdî hâdis bilgiyi zarurî ve müktesep olmak üzere iki kısma ayırır. Hâdis bilginin bu iki kısma ayrılışının sebebini izah sadedinde el-Bağdâdî, bu bilgilerin bazen kişinin kendi kudret ve istidlali ile gerçekleştiğini(müktesep), bazen de ne kudret ne de istidlal bulunmaksızın zorunlu olarak gerçekleştiğini(zarurî) söyler. el-Bağdâdî ayrıca zarurî bilgiyi bedihî ve hissî olmak üzere iki kısma ayırır[1].

İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî ise hâdis bilgiyi zarurî, bedihî ve kesbî olmak üzere üç kısma ayırır. Ona göre zarurî bilgiyle bedihî bilgi hadd-i zatında aynı olmakla birlikte[2] zarurî bilgilerde zorunluluk ve hacet[3] söz konusu olduğu halde bedihî bilgilerde bu durum söz konusu değildir. el-Cüveynî kesbî bilginin hadis kudretle elde edildiğini ve kişinin ihtiyarına bağlı olarak meydana geldiğini ifade eder. Son olarak el-Cüveynî bütün kesbî bilgilerin nazarî olduğunu; yani, delil üzerinde yürütülen sahih nazarın tazammun ettiği bilgi olduğunu kaydeder[4].

Görüldüğü gibi sonuçta anılan kelamcıların konuya yaklaşımı aynıdır. Her ne kadar diğerlerinden farklı olarak el-Bakıllanî bilgiyi zarurî ve nazari olmak üzere ikiye ayırmışsa da sonuçta nazarî bilgiye kesbi bilgi de dendiğini bizzat kendisi ifade etmiştir. Bunun gibi el-Cüveynî her ne kadar baştan kısımların üç tane olduğunu söylemişse de sonuçta zarurî ve bedihîyi aynı kefeye koymaktadır. Bu üç kelamcının ortak yaklaşımı kesbî bilginin nazarî bilgiye denk olması istikametindedir. Bu kelamcılara göre hissî bilgiler zarurî bilgilerdendir. Nitekim müteahhirin döneminde yaygın ıstılaha göre de durum böyledir.

İlmin taksimiyle alakalı ikinci yaklaşım mütekaddimin dönemi kelamcılarından Ebu İshak el-İsferâînî'nin yaklaşımıdır. El-İsferâinî'ye göre kesbî bilgi nazarî bilgiden daha umumîdir[5]. Nitekim Şârih'in de ifade ettiği gibi Ebubekir es-Sabûni'nin taksimi de aynı yaklaşıma dayalıdır. Buna göre kesbî bilgi kesp sebeplerine bağlı olarak üç kısma ayrılmaktadır. Bunlar, hisle sabit olan bilgiler, haberle sabit olan bilgiler ve aklın nazarıyla sabit olan bilgilerdir. Şu halde bu sonuncu yaklaşıma göre nazarî bilgi kesbî bilginin sadece bir kısmıdır.

---

[1] *et-Tebsîr fi'd-Din*, s. 8.

[2] Zaten el-Cüveynî de bu iki kavramın birbirlerinin yerine kullanıldığını kabul eder. Bkz., *Kitabü'l-İrşad*, s. 11.

[3] İnsanın bu tür bilgilere muhtaç olduğunu ifade etmektedir. Nitekim zarurî kelimesinin sözlük anlamında hem zorunluluk hem de muhtaç olmak anlamı vardır. Bkz., *Kitabü Temhidi'l-Evâil ve Telhîsu'd-Delâil*, s. 27. Fakat Amidî, zarurî bilgilere bu ismin verilmesini, hacetten çok elde olmamak/zorunlulukla açıklamaktadır. Bkz., *Ebkâru'l-Efkâr*, c. 1, s. 22.

[4] *Kitabü'l-İrşad*, s. 11.

[5] *Ebkâru'l-Efkâr*, c. 1, s. 25.

(3. Konu: Âlemin Hudûsü)

Metnü'l-Akâid

Âlem bütün parçalarıyla hadistir.

Şerhu'l-Akâid

Âlem Allah'ın dışında bulunan ve Allah'ın bilinmesine yarayan bütün varlıkları ifade eden bir kelimedir. Mesela cisimler âlemi, arazlar âlemi, bitkiler âlemi ve hayvanlar âlemi gibi tabirler bu kabildendir. Âlem Allah'ın dışındaki varlıklara kullandığına göre Allah'ın sıfatları konu dışındadır. Zira Allah'ın sıfatları Allah'ın zatı olarak görülemediği gibi, Allah'ın zatından ayrı olarak da görülemez. Yerler ve üzerinde bulunanlar, gökler ve içinde bulunanlarla birlikte **bütün parçalarıyla hadistir.** Yokluktan varlığa çıkarılmıştır. Önceleri yok iken sonradan var kılınmışlardır. Felsefeciler bunu kabul etmezler. Onlar göklerin/feleklerin; maddesi, sureti ve şekilleriyle birlikte; unsurların da, maddesi ve sûret-i nev'iyyeleri ile birlikte kadîm/ezelî olduğunu savunurlar. Unsurların sûret-i nev'iyesi itibarıyla kadîm olmasından, unsurların hiçbir zaman her hangi bir suretten hâlî olmadığını kast ederler. Felsefeciler diğer taraftan Allah'ın dışındaki varlıkların hâdis olduğunu söylerler; ama burada "hâdis"ten, yoktan var edilen şey anlamını değil de, başkasına ihtiyacı olan şey anlamını kast ederler.

Müellif daha sonra âlemin hâdis oluşunun deliline işaretle şöyle der:

İzâhât

Âlemin hâdis olduğu konusunda bütün semavî dinler ittifak halindedir. Ancak Yunan filozofları çoğunluk âlemin kadîm olduğu düşüncesindedir. Özellikle Aristo ve takipçileri âlemin gerek felekiyyât gerekse unsuriyât itibarıyla kadim olduğunu savunurlar. Ancak mezkûr filozofların bu görüşleri biraz teferruatlıdır.

Filozoflara göre âlemde felekiyyât ve unsuriyyât olmak üzere iki sınıf varlık bulunur:

Felekiyyât, iç içe girmiş ve evreni kaplamış bulunan dokuz küredir. Filozoflara göre bu kürelerin her biri heyûlâsı/maddesi, sûret-i cismiyyesi, sûret-i nev'iyyesi ve miktar ve şekilleri gibi arazlarıyla birlikte kadîmdir. Ancak felek

lerin hareketleri ve vad'ıları/pozisyonları nevî olarak kadîmdir, yoksa muşahhas her bir hareketi ve vad'ı kadim değildir. Çünkü onlar feleklerin ezelden ebede dek hareket halinde olduğunu kabul ederler. Ama tek tek her bir hareketinin kadîm olduğu fikrinde değildirler.

Unsuriyyâta gelince bunlar; su, hava, toprak ve ateş unsurlarından oluşan mineraller, bitkiler ve hayvanlar olmak üzere yeryüzünde bulunan canlı cansız varlıkların hepsidir. Filozoflara göre unsuriyyâtın kadîm oluşu maddesi, suret-i cismiyyesi ve suret-i nev'iyyesi itibarıyladır. Ancak unsuriyyatın suret-i cismiyesi nevî itibarıyla, suret-i nev'iyyesi de cinsi itibarıyla kadimdir. Bunun izahına geçmeden önce heyûlâ ve sûreti, daha sonra sûretin çeşitlerini açıklamak gerekir.

Aristo ve tabileri diğer filozoflar gibi cisimlerin muttasıl-ı vâhid olduğuna yani cisimlerin bilfiil tek tek parçalardan oluşmayan yekpare bir bütün olduğuna kâil olurlar. Nitekim bu görünen cisme sûret/form adı verilir. Yalnız Aristo diğer filozoflardan ayrılarak sûretin hulûl ettiği ve kendisine bilfiil varlık sağladığı bir özün/heyûlânın var olduğunu ve bunun sûretin mahalli olduğunu kabul eder. Bu öze heyûlâ/madde adı verilir[1].

Suret de cismiyye ve nev'iyye olmak üzere ikiye ayrılır. Suret-i cismiye, cismin temelde cisim olması sebebiyle iktisa ettiği surettir. Her cisim bu bakımdan aynı surete sahiptir. Suret-i neviye ise, her cismin kendi nevine göre aldığı muhtelif suretlerdir. Mesela su, hava, toprak ve ateş cisim olmaları bakımından aynı surete sahip iseler de, bunların her biri ayrı bir cisim türü olmakla suret-i neviyyeleri başka başkadır. Su, hava, toprak ve ateşi bir kılan surete suret-i cismiye, ayrı ayrı kılan surete de suret-i neviye denir.

Şimdi Aristo ve tabilerinin feleklerin hem maddesi hem de sureti itibarıyla kadim olduğunu söylemesi feleklerin hem suret-i cismiye hem de suret-i neviye itibarıyla kadim olduğu anlamındadır. Yani her bir felek hem maddesi hem de suretiyle kadimdir.

---

[1] Aristo heyûlânın varlığını ispatlamak üzere, cismin parçalandıktan sonra bir değişen, bir de değişmeyen tarafının olduğunu, aksi takdirde iki parçaya bölünen cismin yok olup gitmiş olması gerektiğini söyler. Buna göre tıpkı kısımlarda maksimin bulunması gibi ikiye bölünen cisimde de bu iki cismin aslının bulunması gerekir. İşte bölünme sonrası ortaya çıkan iki cismi önceki cismin aynısı kılan şey heyuladır. Bunun suret olması imkânsızdır; zira suret değişmiştir. Şu halde cisimlerde bir değişen suret ve bir de değişmeyen heyula vardır.

Unsuriyatın maddesiyle kadim olması bellidir. Fakat bunların suretlerinin kıdemi felekiyatta olduğu gibi değildir. Zira filozoflara göre yeryüzü cisimlerinin ezeli bir aslı olduğu hususunda ittifak varsa da bu aslın tespiti konusunda yani su mu, ateş mi yoksa hava mı olduğu konusunda fikir ayrılığı vardır. Ve filozoflara göre su, hava, toprak ve ateşten her biri kadim değildir; bunlardan sadece –her filozofun kendi fikrine göre- bir tanesi kadimdir ve kadim olan bu unsur diğer unsurların aslıdır. Şu halde diğer unsurların hadis olduğunu felsefeciler de kabul etmektedir.

Bu durumda filozoflara göre unsuriyât nevi olarak suret-i cismiyyesi itibarıyla kadimdir. Yani unsuriyat farklı fertlerle de olsa ezelden beri varlığını sürdürmektedir. Fert olarak suret-i cismiyyeler birbirlerinin ardınca hadis olmuştur; ama bu ezelden beri sürdüğü için tür olarak ezelidirler. Feleklerin fertleri ise her biri ayrı ayrı ezelden beri var olageldiği için bunların suret-i cismiyesi fert itibarıyla da kadimdir.

Unsuriyatın suret-i neviyelerine gelince bunların ezeliliği cinsleri itibarıyladır. Çünkü unsurların maddesinin bütün suret-i neviyelerden hali olması düşünülemez. Mutlaka bu suretlerden biriyle bulunması gerekir. Fakat bu suretler cinsleri itibarıyla ortaktır, nevileri (bizzat kendileri) itibarıyla farklı farklıdır[1] ve bu nevilerin zamanla birbirlerine inkılâp ettikleri hususu sabittir. Bu bakımdan su, hava, ateş ve toprağın her birinde bulunan suret-i neviyeler nevi itibarıyla kadim değildir. Yani suyun suret-i neviyyesi suyun fertlerinin ezelden beri var olmasıyla tür olarak kadim değildir. Belki su bir nevi olarak havanın inkılâbıyla hadis olmuş olabilir. Şu halde suret-i neviyelerin kıdemi, kendileri itibarıyla değil, nevilerin –bir birlerine inkılâp ederek- ezelden beri ardı ardına devam ede gelmesi suretiyle, ortak oldukları cinsleri itibarıyladır[2].

***

[1] Suret-i neviye ile suret-i cismiye arasında önemli bir fark vardır. Suret-i neviye mahiyet-i cinsiyedir ve altında muhtelif türler bulunur. Su, hava, ateş ve toprakta bulunan suret-i neviyeler bu cinsin nevileridir. Suret-i cismiye ise bir mahiyet-i neviyedir. Altında fertler vardır. Eşyanın her birinde bulunan suret-i cismiyenin genel suret-i cismiyeye olan nispeti Ahmet, Mehmet ve Osman gibi insan fertlerinin nevileri olan insana olan nispeti gibidir.

[2] Bazı ek açıklamalarla beraber bkz., *Şerhu'l-Mevakıf*, c. 7, s. 220; *en-Nibrâs*, s. 75.

(A'yan)

Metnü'l-Akâid

Çünkü alem a'yan ve a'razdan ibarettir. A'yan, kendi başına kâim olabilen şeylerdir. A'yan ya mürekkep/bileşiktir ki bunlar cisimlerdir veya cevher/cüz'ün lâ yetecezzâ gibi basittir.

Şerhu'l-Akâid

Çünkü âlem a'yân ve a'râzdır. Zira bir şey eğer kendi kendine kaim/var oluyorsa o 'ayndır, değilse 'arazdır. İleride de açıklayacağımız gibi bunların her ikisi de hadistir. Müellif uzayacağını düşünerek bu konuya girmemiştir. Nitekim kitap muhtasar bir metindir. Bu gibi kitaplarda sadece meselelere yer verilir, delillere girilmez. **A'yan kendi başına kaim olabilen** mümkin **varlıklardır.** Şerhte "mümkin" kaydını getirmemiz müellifin, a'yanı âlemin kısımlarından kabul etmesi sebebiyledir.

A'yanın kendi kendine kaim olması, kelamcılara göre, kendi kendine tahayyüz etmesi[1] ve tahayyüzünün bir başka şeyin tahayyüzüne tâbi olmamasıdır. 'Arazlar böyle değildir. Zira 'arazların tahayyüzü mevzusu bulunan cevherin tahayyüzüne tabidir. Cevherin, 'arazların mevzusu olması, 'arazların, bir mahal olarak cevherle kaim olması anlamına gelir. 'Arazın mevzusunda var olması, 'arazın kendi kendindeki varlığı mevzudaki varlığının aynısı olması demektir[2]. Bu sebeple 'arazlar mahalleri olan mevzularından/ cevherlerinden ayrılamazlar. Cismin hayyizdeki/mekândaki varlığı bunun gibi değildir. Zira cisimlerin kendi başlarına olan varlığı bir şey, hayyizdeki varlığı ise başka bir şeydir. Bu sebeple cisimler kendi mekânlarından ayrılıp başka mekâna geçebilirler.

---

[1] Tahayyüz, hayyizde/mekânda bulunmak anlamına gelir. Fakat kelamcıların bu kelimeden kastı, bir şeyin, kendisine hissî işaretle işaret edilebilir olmasıdır. Mesela bir şeyin elimizle işaret edilebilir olması gibi. Cisimlere yapılan hissî işaretler doğrudan olduğu halde, arazlara yapılan işaretler cisimler dolayısıyla olmaktadır. Mesela uzaktan bir cismin rengini, ancak o cismin kendisine işaret ederek gösterebiliriz.

[2] Şârih burada mütekaddimin kelamcılarının "arazın varlığı bizzat mevzudaki varlığıdır" şeklindeki sözlerini yorumlamaktadır. Taftazanî'nin yorumuna göre bu söz, 'arazın kendindeki varlığı, mevzudaki varlığının aynısı olduğu anlamına gelir. Seyyid Şerif Cürcânî ise, "'araz var oldu ve cevherle kaim oldu" sözünde de olduğu gibi arazların kendi varlıklarının, cevherdeki kıyamından/varlığından başka şey olduğunu gerekçe göstererek bu yoruma karşı çıkmıştır. Cürcanî'ye göre mütekaddiminin bu sözü, 'arazlarla cevherlerin hissî işaret bakımından birbirinden ayrıştırılamaması anlamındadır.

Felsefecilere göre bir şeyin kendi kendine kâim olması, o şeyin kendisiyle kâim olacağı mekâna ihtiyacı bulunmaması demektir. Buna göre bir şeyin kendi kendine kâim olamayıp başka şeyle kâim olması; o şeyin, kendisinin sıfat, kâim olduğu şeyin de mevsuf olacak şekilde bir başkasına ait olması demektir. Mevsuf olan bu şey, cismin siyahlığı örneğinde olduğu gibi[1] mütehayyiz olabileceği gibi, Allah'ın ve mücerret varlıkların sıfatları örneğinde olduğu gibi gayr-i mütehayyiz de olabilir.

A'yan ya iki veya daha fazla parçadan **mürekkeptir ya da mürekkep değildir. Mürekkep olan a'yan cisimlerdir.** Bazılarına göre bir cismin en az üç parçadan oluşması ve böylece en az üç boyutunun (uzunluk, genişlik ve derinlik) bulunması gerekir. Bazılarına [Cübbâî'ye] göre, üç boyuttan her birinin dik açılar üzerinden birbirleriyle kesişmesi [ve küp şeklinde olması] için en az sekiz parçadan oluşması gerekir.

Cismin asgarî kaç parçadan meydana gelmesi gerektiği konusundaki bu görüş ayrılığı, sadece ıstılahla/isimlendirmeyle alakalı lafzî bir ayrılık değildir[2]. Dolayısıyla herkesin istediği gibi isimlendirme hakkı vardır, denerek mesele geçiştirilemez. Bilakis bu konudaki görüş ayrılığı, "cisim" kelimesinin karşısına vaz' olunduğu mana için iki parçadan bir araya gelmenin kâfi olup olmadığıyla alakalıdır.

---

[1] Yani bazı arazlar vardır ki bunlar mütehayyiz olan şeylere arız olurlar. Bazıları da vardır ki bunlar gayr-i mütehayyiz olan şeylere arız olurlar. Birinci tür arazlar mütehayyiz olan cisme arız olan siyahlık gibi, ikinci tür arazlar ise gayr-i mütehayyiz olan mücerred varlıklara arız olan sıfatlar gibidir.

[2] el-Ferhârî, Şârih'in, bu sözle el-Mevâkıf sahibi el-Îcî'ye tarizde bulunduğunu söyler. Nitekim el-Îcî bu ihtilafın lafzî olduğunu belirtir. Bkz., *en-Nibrâs*, s. 78.

el-Îcî'nin el-Mevakıf'taki ifadelerine bakılırsa burada bir yanlış anlama söz konusu olabilir. Zira el-Îcî, Mutezile'nin cisme getirdiği tarifi zikrettikten sonra kaç cüzden oluştuğu konusundaki ihtilafını aktarır ve söz konusu ihtilafın lafzî olduğunu söyler ve buna gerekçe olarak mezkur görüşlerin sahiplerinin iki veya üç cüzden oluşan şeylere ne cevher-i ferd ne de cisim demediklerini belirtir. Bkz., *el-Mevâkıf*, s. 185; *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. 6, s. 294.

Bu bakımdan Mutezile ile yaşanan bu ihtilaf, felsefecilerle olan ihtilaf gibi olmayıp sadece cismin kaç parçadan oluştuğu konusundadır ve konunun cismin bilfiil cevherlerden oluşup oluşmadığıyla bir alakası yoktur. El-Îcî'nin, hilafın lafzî olduğu yönündeki tespiti, kelam açısından bir fark doğurmadığı cihetiyle alakalıdır. Taftâzânî'nin anılan hilafı manevî bulması konunun kelamî bağlamından çok fizikî/tabiî bağlamıyla alakalıdır. Şu halde Taftâzânî'nin Îcî'ye tarizde bulunduğunu söyleyemeyiz, aksi takdirde bu tarizin Îcî'ye tevcihi müsellem değildir.

Birinci görüş sahipleri[1] görüşlerini şöyle savunmuşlardır: İki cisimden biri diğerinden bir parçayla büyük olduğu zaman o cisim için -ism-i tafdıl kalıbıyla- "o diğerinden daha cesîm" denir. Eğer sadece terkip/iki parçadan bir araya gelmek cismiyyet için yeterli olmasaydı, sadece bir parçayla büyük olan bir cisim için "daha cesîm" ifadesi kullanılmazdı. Bu savunma tartışma götürür. Zira "cesamet" kökünden gelen ism-i tafdil kalıbı dolgunluk ve miktar fazlalığı anlamındadır. Nitekim Araplar "cesüme'ş-şey'ü ve hüve cesîmün ve cüsâmün" derler ve bu sözle o şeyin büyük ve dolgun olduğunu kastederler. Oysa burada konuştuğumuz şey sıfat (cesamet) değil de isim olan cismiyyettir[2].

Mürekkep olmayan a'yân cevher gibidir. Cevher; ne fi'len, ne vehmen, ne de farzan[3] bölünmesi mümkün olmayan 'ayndır. **Cevher de bir kez daha parçalanamayan son parçadır (cüz'ün lâ yetecezzâ).**

Müellifin, doğrudan "mürekkep olmayan a'yan cevherdir" dememesi, "mürekkep olmayan a'yan, cüzün la yetecezzâ anlamında sadece cevherle sınırlı değildir", şeklinde bir itiraza muhatap olup heyûlâ, sûret, mücerret akıl ve nefisleri iptal etmek zorunda kalmamak içindir.

---

[1] Birinci görüşten maksat cismin en az iki cevherden oluştuğunu söyleyenlerin görüşüdür. İmam-ı Cüveynî ve çoğunluk mütekaddim Eş'arîler bu görüşü savunanlardandır. Bkz., *el-İrşâd*, s. 13.

[2] Muhaşşî Isâm, isim olan "cisim" kelimesinin de sonuçta "cesâmet"den alındığını söyler ve menkul lafızlarda lügavî manaların gözetildiğine dikkat çekerek Şârih'in bu itirazını eleştirir. Bu sebeple Isam, cisimde mücerred terkiple iktifa edenlerin ihticacının diğerlerinden daha şayan-ı tercih olduğunu ifade eder. Bkz. *Hâşiyetü'l-Isâm*, s. 69.

[3] Fi'len bölünmek, bir şeyin bir alet aracılığıyla fizikî olarak bizzat ikiye veya daha fazla parçaya bölünmesidir. Bazı kelamcılar vehmen bölünmeyle farzan bölünme arasında bir fark olmadığını ileri sürmüştür. Birçok kelamcı ise temelde vehim ile farz arasındaki farka binaen bu iki bölünme arasında fark olduğunu; vehmin idrakinin cüziyyatla sınırlı olmasına binaen vehmî bölünmenin, hissettiğimiz belli bir cüzün bölünmesi/temayüz etmesi anlamına geldiğini belirtmiştir. Aklın bir fonksiyonu olan farzın külliyat üzerinde de cari olmasına binaen, farazî bölünmenin, mesela her cüzün bir sağ bir de sol yanı vardır, diyerek genel manada cüzün bölünebileceği anlamına geldiği belirtilmiştir. Buna göre farazî bölünme vehmî bölünmenin son bulduğu yerde devam etmekte, cüzi ve külli her çeşit cüzü kaplamaktadır. Ancak farazi bölünme "takdir" anlamında değildir. Belki buradaki farz "tecviz" anlamındadır. Yani burada vakıa mutabık olan ve aklın caiz gördüğü farazî bölünme kastedilmektedir. Bkz., *Mecmûatü'l-Havâşi'l-Behiyye*, s. 72. (Molla Ahmed, Hayalî); *en-Nibrâs*, s. 81. Sonuç olarak Şârih'in getirdiği kayıtlardan da anlaşıldığı gibi, cüz'ün la yetecezzanın varlığını savunan kelamcılar, bununla, ne fiziken ne de cüzleri arasındaki farka/temayüze binaen zihnen (vehmen, farzan) bölünemeyen bir cüzü kast etmektedirler.

Felsefecilere göre cüz'ün lâ yetecezzâ anlamında cevher-i ferd diye bir şey yoktur. Onlara göre cisim heyûlâ ve sûretten mürekkeptir. Cüz'ün lâ yetecezzâyı ispat sadedinde kelamcıların en güçlü delili şudur: Eğer hakikî bir küre hakikî bir satıh/yüzey üzerine konulacak olursa, küre, satıhtan ancak bölünmesi imkânsız olan tek bir cüze temas edecektir. Zira iki cüze temas edecek olursa fi'ilen hat/düz çizgi meydana gelirdi ki, bu durumda hakikî küre[1] olamazdı.

Bu konuda meşâyıhın [mütekaddimîn kelamcılarının] en meşhur delilleri şu iki delildir:

Birinci delil, eğer her 'ayn sonsuza kadar bölünecek olsaydı, hardal tanesi dağdan daha küçük olmazdı. Çünkü hem hardal tanesinin hem de dağın parçalarının sonu yoktur. Büyüklük ve küçüklük ancak bir şeyin parçalarının az ya da çok olmasıyla alakalıdır. Az ya da çok olmak da sonu bulunan şeylerde söz konusudur.

İkinci delil, cisimlerin parçalarının bir araya gelmesi, cisimlerin kendilerinden kaynaklanan/mahiyetlerinin gereği olan bir şey değildir. Aksi takdirde hiçbir cismi bölmek mümkün olmazdı[2]. [Cisimlerde parçaların bir araya gelmesi cisimlerin zatından kaynaklanan bir husus olmadığına göre, cisimlerin parçalara bölünmesi mümkindir.] Şu halde [Allah'ın kudreti mümkine taalluk edebileceğine göre] Allah Te'alâ cisimde bir kez daha bölünemeyecek son parçaya kadar bölünme yaratabilir. Zira üzerinde konuştuğumuz parçanın eğer bölünmesi mümkünse, Allah'a acziyet isnat edemeyeceğimize göre Allah'ın kudreti gereği o parçanın son parçaya kadar bölüneceğini kabul etmiş oluruz. Aksine eğer üzerinde konuştuğumuz parçanın bölünmesi mümkün değilse, başından beri savunduğumuz cüz'ün lâ yetecezzâ sabit olur.

Gerçek şu ki, cüz'ün lâ yetecezzânın sübutu konusunda ileri sürülen bütün bu deliller zayıftır.

Birinci delil, sonuçta cüz'ün lâ yetecezzânın değil, noktanın varlığını gösterir. Noktanın varlığı ise cüz'ün lâ yetecezzâyı gerektirmez. Çünkü noktanın mahalline olan hulûlü sereyânî[3] bir hulûl değildir. Dolayısıyla noktanın

---

[1] Çünkü hakiki kürede hiçbir surette hatt-ı müstakim/düz çizgi söz konusu değildir.

[2] Zira bir varlığın kendinden/zatından kaynaklanan şeyin ondan ayrılması muhaldir. Cenab-ı Allah'ın kudreti muhale taalluk etmez.

[3] Hulûl, hulûl eden şeyin kendindeki varlığının mahaldeki varlığının aynı olmasıdır ve iki kısımdır. Sereyânî hulûl, tarayânî/civârî hulûl. Sereyânî hulûl, hulûl eden şeyin (hâll)=

bölünememesi mahallinin de bölünememesini gerektirmez[1].

İkinci ve üçüncü delillere gelince[2] felsefeciler cismin bilfiil sonsuz parçalardan teşekkül ettiğini kabul etmezler. Onlara göre cismin sonsuza kadar bölünmesi mümkündür; ama bu, cismin fi'ilen bölünmüş ve parçalardan teşekkül etmiş olduğu anlamına gelmez. Ayrıca cisimlerin büyük ya da küçük oluşu kendileriyle kaim olan miktar itibarıyladır, parçalarının az ya da çok olması itibarıyla değildir. En son zikredilen delilde ileri sürülen bölünmenin, sonsuza kadar olması da mümkündür ki, bu durumda cüz'ün lâ yetecezzâ sabit olmaz.

Cüz'ün lâ yetecezzâ konusunda sadece ispat delilleri değil, cüz'ün lâ yetecezzâyı inkâr sadedinde ileri sürülen deliller de zaaftan hâli değildir. Bu sebeple İmam Razî[3] cüz'ün lâ yetecezzâ konusunda kararsız kalmıştır.

Eğer cüz'ün lâ yetecezzâ konusunun itikat açısından sonuca yansıyan bir tarafı var mıdır, diye sorulacak olursa, evet, bu konunun itikadî sonuçları vardır. Zira cevher-i ferdin ispatıyla; âlemin kadim olduğu ve cesetlerin haşr edilemeyeceği fikrine yol açan heyûlâ ve sûretin ispatı gibi karanlık felsefî görüşlerden ve göklerin hareketinin sürekliliği ve göklerin yarılıp birleşmesinin imkânsızlığı gibi konuların temelini teşkil eden birçok geometrik prensipten kurtulmak mümkündür.

=mahalle tamamen sirayet edip, birine yapılan işaretin diğerine yapılan işarete eşit hale gelmesidir. Mesela sütün beyazlığı süte bu tür hulûl etmiştir. Tarayanî hulûl ise, hâllin mahallin tarafı olmasıdır. Mesela cismin yüzeyi cisme bu tür hulûl etmiştir. Noktanın mahalline olan hulûlü de böyledir. Mahallin bölünmesiyle hâllin bölünmesi ancak sereyânî hulûlde söz konusudur. Tarayânî hulûlde ise, mahal bölündüğü halde hulûl eden şeyin bölünmesi gerekmez. Bunun gibi hulûl eden miktarın bölünmesi, mahalli olan cismin bölünmesini gerektirmez. (Bkz., *en-Nibrâs*, s. 84-85.) Bu bakımdan noktayı kabul ettikleri halde filozoflar cevher-i ferdi kabul etmemektedir.

[1] Şârih Taftâzânî her ne kadar burada anılan delilin zayıf olduğunu söylüyorsa da, Şerhu'l-Mekâsıd'da söz konusu delilin güçlü olduğunu itiraf etmektedir. Bkz., *Şerhu'l-Mekâsıd*, c. 3, s. 33.

[2] Yani meşâyıhın birinci ve ikinci deliline gelince.

[3] Muhammed bin Ömer el-Bekrî Ebu Abdillah Fahruddin er-Râzî, hicrî 544 yılında nispet edildiği Reyy şehrinde dünyaya gelmiştir. Fahru'r-Râzî aklî ve naklî ilimlerde asrının imamıydı. Harizm, Maveraünnehr ve Herat illerine seyahat etmiş ve en son Herat'ta 606 yılında vefat etmiştir. Kendisi henüz hayattayken insanlar kitaplarını ders olarak okur, müzakere ederdi. Tefsir, Lügat, Kelam, Felsefe ve Usul-i fıkıh gibi çeşitli naklî ve aklî ilimlere ait birçok eseri bulunmaktadır. Bkz., Zirikli, *el-A'lâm*, c. 6, s. 313.

İzâhât

Kelamcılarla filozoflar arasında âlem tasavvurunun esaslarına dair fikir ayrılıkları vardır. Kelamcılara göre âlem a'yân ve a'râz olmak üzere iki sınıf varlıktan teşekkül eder. A'yân sınıfına giren varlıklar da mürekkep veya basit olmakla iki kısma ayrılır. Mürekkep olanlara cisim, basit olanlara cevher-i ferd/cüz'ün lâ yetecezzâ denir. Nitekim a'yân ve a'râz hadis olmakla âlem baştan aşağıya hadistir.

Filozoflar âleme cisim ve arazların dışında mücerret varlıkları da ekler. Böylece âlem, mücerred, cisim ve araz olmak üzere üç sınıftan teşekkül eder. Filozoflar mücerred varlıkların akıl ve nefisten ibaret olduğunu ileri sürerler.

Filozoflarla kelamcılar arasında tartışmaya sebebiyet veren başka bir husus a'yân ve a'râzın tanımlarına getirilen yorumla ilgilidir. Filozoflarla kelamcıların ortak tarifine göre a'yân kendi zatıyla kaim olan varlıklar, a'râz da kendi zatıyla kaim olamayıp bir başka şeyle kaim olan varlıklar demektir. Ancak tariflerde yer alan "kaim olma" kaydı, kelamcılara göre, tahayyüz anlamına gelir. Tahayyüz ise genelde bir şeyin duyusal anlamda işaret edilebilir olması şeklinde açıklanır. Buna göre kendi zatıyla kaim olan a'yân, doğrudan kendisine işaret edilebilen varlıkları, a'râz da ancak bir başka şey vasıtasıyla kendisine işaret edilebilen varlıkları temsil eder. Kelamcıların bu yorumu a'yân ve a'râzı fizikî birer varlık haline getirmekte ve âlemi sadece fizik dünya ile sınırlamaktadır.

Filozofların anılan kayda getirdikleri izah kelamcıların izahından farklıdır. Onlara göre kaim olmak, mekânda bulunmak demektir. Şu halde kendi başına kaim olabilen a'yân, üzerinde bulunacağı bir mekâna ihtiyacı olmayan varlıklardır. Bir şeyin kendi kendine kâim olamayıp başka şeyle kâim olması da, o şeyin, kendisinin sıfat, kendisiyle kâim olduğu şeyin de mevsuf olacak şekilde bir başkasına ait olması demektir. Nitekim arazlar da daima arız oldukları a'yânın birer sıfatı olmuş ve onları muhtelif cihetlerden mevsuf kılmıştır.

Görüldüğü gibi filozoflar, a'yânı olumsuz/ademî bir mefhumla izah ettiklerinden mekândan bağımsız olan her şeyi a'yân kabul etmişlerdir. Âlemin yaratıcısı ve akıl ve nefis gibi mücerred varlıklar hep mekândan bağımsız varlıklar olduğu için filozoflar bunları a'yân sınıfına dâhil etmektedir. Bunun yanında filozofların izahında arazlar birer sıfat olarak açıklandığından âlemin yaratıcısı ve mücerred varlıkların sıfatları da birer arazdır.

Sonuçta kelamcıların aksine filozoflar a'yân ve a'râz mefhumlarına fizik sınırlarının ötesinde bir izah getirerek Cenab-ı Allah'ın bir cevher, sıfatlarının da birer araz olduğunu savunmuşlardır. Huccetü'l-İslam İmam-ı Gazzâlî, a'yânı/cevherleri bu şekilde izah ettikten sonra filozofların Cenab-ı Allah'a cevher demelerinin, onlarla aramızda mücerret lâfzî bir ihtilaf olarak kalacağını ve bu ihtilafın kelamcıdan çok lügat ve fıkıh âlimlerini ilgilendirdiğini ifade eder ve kelamcının bu gibi ihtilaflarla uğraşmaması gerektiğini bildirir.[1]

Filozoflarla kelamcılar arasında cismin mahiyeti konusunda da fikir ayrılığı vardır ve bu fikir ayrılığı bir takım itikadî sonuçları da beraberinde getirmektedir. Kelamcılara göre cisim, bilfiil parçacıklardan/cüzlerden teşekkül eder. Filozoflara göre cisim bilfiil parçalardan oluşmaz; bilakis tek parça bir bütündür/muttasıl-ı vâhiddir[2].

Cismin mahiyeti konusundaki bu ihtilaf cüz'ün lâ yetecezzâ konusundaki ihtilafla yakından alakalıdır. Filozoflar cüz'ün lâ yetecezzâyı inkâr ederken cismin heyûlâ ve suretten oluştuğunu, kelamcılar da heyûlâ ve suret teorisini inkâr ederken cismin cüz'ün lâ yetecezzâlardan oluştuğunu savunurlar. Bu iki görüşten birini kabul etmemek diğerini kabul etmek anlamına gelmez. Çünkü Mutezile'den Nazzâm gibi üçüncü bir görüşü savunanlar da olmuştur. Nazzâm cisimlerin bilfiil sonsuz parçacıklardan oluştuğunu savunarak cüz'ün lâ yetecezzâyı reddetmiştir.

Mütekaddimîn dönemi Ehl-i sünnet kelamcılarıyla müteahhir Matürîdî kelamcılar umumen cüz'ün lâ yetecezzâyı savunurken, müteahhirin devri Eş'arî kelamcıları bu konuda umumiyetle kararsızdır. Mütekaddimîn dönemi Eş'arî kelamcılarından Ebu Mansur el-Bağdâdî (v. 429 h.) Müslümanların cumhurunun cüz'ün lâ yetecezzâyı kabul ettiğini belirtirken,[3] müteahhirîn dönemi Eş'arî kelamcılarından Seyfüddin el-Âmidî (v. 631 h.) bu konuda bazı büyük kelamcılar gibi kararsız olduğunu ifade eder.[4]

---

[1] *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 79.

[2] Filozofların cismin tek parça bütün olduğunu savunması, cismin heyula ve suretten oluştuğu yönündeki görüşleriyle çelişmez. Zira onların kesintisiz tek parça olduğunu savundukları şey cismin suretidir. Heyûlâ görülen, hissedilen bir şey değildir ve bilfiil varlığını surete borçludur.

[3] *Kitabü Usûli'd-Din*, s. 36.

[4] *Ebkâru'l-Efkâr*, c. 2, s. 287.

Görüldüğü gibi cüz'ün lâ yetecezzâ konusunda mütekaddimîn dönemi kelamcılarıyla müteahhirîn dönemi kelamcıları arasında açık bir bakış farkı bulunmaktadır. Müteahhirîn dönemi kelamcıları, hem kelamcıların hem de filozofların konuyla ilgili delillerini uzun uzadıya değerlendirdikten sonra bunlardan birini diğerine tercih edememiş ve kararsız olduklarını ifade etmişlerdir. Seyfüddin el-Âmidî'nin bu konuda izlediği tutum gayet manidardır. el-Amidî, Ebkâru'l-Efkâr'da, kelamcıların ve filozofların delillerini bütün teferruatıyla arz edip her birini tahlil ettikten sonra, Ehl-i Hakk'ın delilleriyle filozofların delilleri arasında ancak tearuzun söz konusu olabileceğini ve büyük kelamcılara uyarak bu konuda kararsızlığın gerekli olduğunu ifade eder.[1] Müteahhirîn dönemi Eş'arî kelamcılarından Beyzavî ise, filozofların delillerinin cevher-i ferdin vehmen bölünebileceğini, kelamcıların delillerinin ise cevher-i ferdin fi'len bölünemeyeceğini ortaya koyduğunu ifade ederek fi'lî bölünmeyi kabul etmediği halde vehmî bölünmeyi kabul eder.[2]

Şârih'in de ifade ettiği gibi, cüz'ün lâ yetecezzâ konusunun, özellikle filozoflarla kelamcılar arasındaki ihtilaf bağlamında itikadî sonuçları vardır. Mesela cüz'ün lâ yetecezzâ görüşü teorik olarak filozofların savunduğu heyûlâ ve sûret teorisiyle bağdaşmaz. Nitekim filozoflar heyûlâyı ispatlamadan önce cüz'ün lâ yetecezzâyı iptal ederler. Ancak bundan sonra heyûlâ ve heyûlâ üzerine kurdukları felsefî esaslarını tek tek ispat etmeye çalışırlar. Bu bakımdan özellikle mütekaddimîn döneminde heyûlâ ve suret teorisine alternatif görüldüğü için cüz'ün lâ yetecezzâ teorisine sahip çıkılmış ve bu teori ısrarla savunulmuştur.

Şârih'in de ifade ettiği gibi cüz'ün lâ yetecezzâ anlayışıyla bağdaşmayan heyula ve suret teorisi âlemin kadim olması ve dolayısıyla bedenlerin haşrinin imkânsızlığı gibi felsefî görüşlere yol açmaktadır. Ancak heyula ve suretin âlemin ezeliliği fikrine yol açması zannedildiği gibi doğrudan değildir. Belki birkaç mukaddime vasıtasıyladır.

Bu mukaddimelerden birincisine göre, imkân vucûdî bir vasıftır ve ademî bir vasıf olan imtina'ın mukabilidir.

İkinci mukaddimeye göre, vücûdî bir sıfat ancak mevcut bir şeyle kaim olabilir.

---

[1] *Ebkâru'l-Efkâr*, c. 2, s. 287.

[2] *en-Nibrâs*, s. 86. Ayrıca el-Ferhârî, aynı ibare içinde, İmam Gazzâlî'nin cüz'ün lâ yetecezzâyı kabul etmediğini nakleder.

Üçüncü mukaddimeye göre, hadis olan varlıklar hudûsünden önce mümkindir. Aksi takdirde vacibü'l-vücûd veya mümteniu'l-vücûd olması icap ederdi.

Dördüncü mukaddimeye göre, her hadis olan şey bir madde ile mesbûktur/önceden bir maddesi vardır. Çünkü hadis olan şey hudûsünden evvel mümkindir. İmkân ise mevcuttur ve bir arazdır; mutlaka kendisiyle kaim olacağı bir mahalli olması gerekir ki bu da maddedir.

Bütün bu mukaddimelerden sonra filozoflar der ki; eğer heyûlâ hadis olsaydı mutlaka bir başka heyûlâ ile mesbûk olması gerekirdi[1]. O da hadis olsaydı onun da bir başka heyula ile mesbuk olması gerekirdi ki bu sonunda teselsüle yol açardı. Teselsül muhal olduğuna göre heyula kadimdir. Heyula suretten hali olamaz. Kadimin kendisinden hali olmadığı şey de sonuçta kadim olacağına göre suret de kadimdir[2].

Kelamcılar filozofların bu istidlallerini temelden çökertmek için heyûlâ - suret teorisine karşı cüz'ün lâ yetecezzâ teorisini benimsemiş ve böylece heyûlâ-suret teorisi üzerine bina edilen âlemin kadim olması ve âlemin kadim olmasının doğal sonucu olan bedenlerin haşrinin imkânsızlığı[3] gibi batıl felsefî inançlardan selamet bulmuşlardır.

Cüz'ün lâ yetecezzâ görüşüyle birçok hendesî esastan selamet bulunacağı hususu, hendesî esasların temelini teşkil eden "daire" ile alakalıdır. Daire sabit olmadığı takdirde birçok hendesî esas geçerliliğini yitirir.

Hendese bilginlerinin daireyi ispat sadedinde getirdikleri en meşhur delil, iki ucundan biri sabit olduğu halde diğer ucu dairesel olarak hareket eden bir çizgiye dayalıdır. Bu delile göre hareket eden çizgi bazen sabit ucun/cüzün sağında bazen solunda bazen altında bazen de üstünde olmak durumundadır ki, bu ancak sabit cüzün –caniplerinin temayüz etmesiyle- bölünmesi durumunda söz konusudur. Sabit cüzün bölünmeyip cüz'ün lâ yetecezzâ olduğu kabul edilirse, diğer ucun onun kenarında dönmesi imkânsızdır ki, bu da

[1] Görüldüğü gibi filozofların bunu demeleri için heyulayı ispat etmeleri gerekmez. Bunu normal bir madde için de söyleyebilirler. Bu sebeple heyulanın kabulü onun ezelî olduğu kabulünü gerektirmez. Nitekim Fadıl Isâm, cüz'ün lâ yetecezzâyı ispatlamaktansa, heyûlâyı kabul edip onun hadis olduğunu ispatlamanın daha kolay olduğunu söylemiştir. Bkz., *Haşiyetü'l-Isâm*, s. 72.

[2] *en-Nibrâs*, s. 86.

[3] Filozoflara göre heyûlâ kadim olduğundan âlem de kadimdir. Kadim olan bir şeyin yokluğu düşünülemeyeceğinden kıyametin vukuu da düşünülemez ki bu durumda ahiret hayatı da düşünülemez.

dairenin imkânsızlığı sonucunu doğurur. Dairenin imkânsızlığı da birçok hendesî esasın geçersiz olduğunu gösterir.[1]

Şârih'in, son cümlede, göklerin hareketinin devamlılığını hendesî esaslara bağlaması, felsefecilerin yaygın istidlalleri açısından tutarsız görünmektedir. Zira göklerin hareketinin devamlılığı geometrik/hendesî esaslardan çok felsefî ve fizikî esaslara ibtinâ eder. Bu sebeple anılan cümleyi tevcih sadedinde muhaşşîler hayli zorlanmıştır. Hayalî, göklerin hareketinin devamlı oluşuna dair felsefecilerin getirdiği delillerin hendesî esaslara ibtina etmediğini ve fakat muhtemelen Şârih'in hendesî prensipler üzerine ibtina eden bir delile muttali olduğunu söyleyerek hem fikrini dile getirmiş hem de Şârih'e olan hüsn-i zannını korumuştur[2]. Kestellî'ye göre mezkûr cümlede baştan beri bir istinsah hatası söz konusudur. İbarede yer alan "hendese" kelimesi "felsefe" kelimesinin yerine sehven yazılmıştır[3]. Dolayısıyla Şârih, aslında göklerin hareketinin devamlılığının hendesî değil, felsefî esaslar üzerine mebni olduğunu bildirmektedir. Kestellî'nin bu çözümü sorunu kökten halletmekle beraber ispatı zor olduğundan, sonra gelen muhaşşîler daha çok Hayalî'nin tevcihini esas almış ve Taftâzânî'nin muttali olmuş olabileceği söz konusu delili bulup kendilerine göre açıklamaya çalışmışlardır[4].

Muhaşşîler arasında bu konuda en makul izah getiren el-Ferhârî'dir. el-Ferhârî, hendesî esaslardan biri olan kürenin ispat ve hareketinin göklerin hareketinin sürekliliği konusunda esas alındığını ileri sürer. el-Ferhârî, filozofların, feleklerin küre şeklinde olduğunu ve küreye her türlü vad'ın eşit olduğunu; dolayısıyla kürenin bir vadı' üzere durmasının tercih bilâ müreccih olacağını gerekçe göstererek feleklerin devamlı hareket ettiğini savunduklarını belirtir. Yine el-Ferhârî, filozofların, feleklerin devamlı dairesel olarak hareket etmesinin kendilerinde dairesel hareket için bir meyil sâiki/mebdei bulunduğunu gösterdiğini; dolayısıyla feleklerin yarılması halinde cüzlerinde düz hareket baş göstereceğini ve bu takdirde feleklerde iki zıt meylin bir araya gelerek muhal söz konusu olacağını savunduklarını söyler.[5]

---

[1] *en-Nibrâs*, s. 87.

[2] *Mecmûatü'l-Havâşi'l-Behiyye*, s. 75 (Hayalî Haşiyesi).

[3] *Haşiyetü'l-Kestellî*, s. 53.

[4] Burada ibarede farklı takdirler gündeme getirerek Şârih'in ifadelerini değişik manalara yoranlar da vardır. Mesela ibarede geçen المبنى عليها sözünü sıfattan sonra sıfat kabul ederek إثبات الهيولا nın sıfatı olarak görenler de vardır. Fakat bunlar ibarenin zahirine ters düşen biraz zorlama yorumlardır.

[5] *en-Nibrâs*, s. 89.

(Arazlar)

Metnü'l-Akâid

Araz kendi kendine kaim olamayan mümkin varlıklardır. Bunlar cisimlerde ve cevherlerde bulunabilirler. Renkler, kevnler, tatlar ve kokular birer arazdır.

Şerhu'l-Akâid

Araz kendi kendine kaim olamayan bilakis başka şeylerle kaim olan **mümkin varlıklardır. '**Arazların başka şeyle kaim olması ya -kelamcıların dediği gibi- tahayyüz konusunda başka bir şeye tabi olması, ya da –feslefecilerin dediği gibi– geride de geçtiği üzere sıfatın mevsufuna aidiyeti türünden başkasına ait olması anlamına gelir. Yoksa a'râzın başkasıyla kaim olması, zannedildiği gibi, mahalli /başkası olmaksızın aklolunamayışı demek değildir. Zira bu sonuncusu sadece bir kısım arazlarla [nisbî arazlarla] sınırlı bir husustur.

Arazlar hem cisimlerde hem de cevherlerde meydana gelebilirler. Allah'ın sıfatlarının tarif dışına itilmesi için bu son cümlenin a'râzın tarifine dâhil olduğu da söylenmiştir. **Bunlar renkler,** renklerin asılları bir görüşe göre siyah ve beyazdır. Bir diğer görüşe göre bu ikisinin yanında kırmızı, yeşil ve sarı da renklerin asıllarındandır. Diğer renkler ise aslî olmayıp birkaç rengin bileşiminden meydana gelmiştir. **kevnler**[1]**,** bunlar birleşmek/içtima, ayrılmak/iftirak, hareket ve sükûndan ibarettir**. tatlar,** bunların türleri; acılık/mirâret, keskinlik/harâfet, tuzluluk/mülûhat, ekşilik/humûzat, kekrelik/kabz, tatlılık/halâvet, aşırı kekrelik/ufûset, yağlılık/düsûmet ve horluk/tatsızlık/tefâhet olmak üzere dokuzdur ki bunların birleşmesiyle de sayısız miktarda tatlar meydana gelir **kokular** bunların türleri pek çoktur ve her birinin ismi de tam olarak tespit edilmiş değildir, **gibidir.** En tutarlı görüşe göre, oluşların dışında bulunan arazlar sadece cisimlere mahsustur. Oluşlar ise hem cisimlerde hem de cevherlerde bulunabilir.

---

[1] Kevn, felsefe terminolojisinde farklı anlamları olmakla birlikte, bir araz olarak burada "mekânda bulunmak" manasına gelir ve filozofların "eyn" diye tabir ettikleri arazın kelamdaki karşılığıdır. Şârih'in de ta'dâd ettiği gibi kevn; ictima, iftirak, hareket ve sükûn olmak üzere dört kısımdır. Bkz., *Keşşâfü Istılâhâti'l-Fünûn*, c. 2, s. 1392.

Âlemin a'yân ve a'râzdan teşekkül ettiği ve a'yânın da cisim ve cevher-i ferd olmak üzere iki çeşitten ibaret olduğu sabit olunca, bunların hepsinin hadis olduğunu söyleyebiliriz.

Arazlara gelince, bunların hadis oluşu bazılarında bizzat müşahedeyle, bazılarında da delille sabittir. Mesela eşyaya sükûndan sonra arız olan hareketin, karanlıktan sonra arız olan aydınlığın ve beyazlıktan sonra arız olan siyahlığın hudûsü/sonradanlığı bizzat müşahedeyle sabittir. Bunların zıtlarının hudûsü ise delille sabittir ki, bu delil, kendilerine yokluğun arız olmasıdır. Zira kadim olmakla yok olmak birbirine zıt şeylerdir. Çünkü kadim olan bir şey eğer vacip lizatihî ise bu bellidir. Değilse icap yoluyla vacip lizatihîye istinat etmesi gerekir. Zira bir şeyden ihtiyar yoluyla sadır olan şeyin hadis olması zorunludur. Malul, illetten geri kalamayacağına göre zorunlu olarak kadim olan mûcibe istinat eden şey de sonuçta kadimdir.

A'yâna gelince, bunlar da hadistir. Zira a'yân, birer hadis olan hareket ve sükûndan hali olamayacağı için dolaylı olarak hadislerden de halî olamaz. Sonuçta hadisten hali olamayan şey de hadistir. A'yânın hareket ve sükûndan halî olamayışına gelince, cisim ve cevherlerin bir hayyizde olmaktan halî kalmaları mümkün değildir. Eğer bundan önce yine aynı hayyizde olmuş iseler bu durumda sükûn halindedirler. Eğer bundan önce başka bir hayyizde idiyseler bu durumda hareket halindedirler. Nitekim kelamcıların "hareket, iki anda iki ayrı mekânda olmaktır; sükûn ise iki anda aynı mekânda olmaktır" sözüyle kastettikleri şey de budur.

İtiraz: Cisim veya cevherin –ilk defa meydana geldikleri hudûs anında olduğu gibi- daha önce herhangi bir hayyizde olmamaları niye mümkün olmasın? Böyle olunca da ne hareket ne de sükûn sözkonusu olmaz.

Cevap: Bu itiraz bizim savunduğumuz şeye zarar vermez. Zira itirazda, cisim veya cevherin ilk defa meydana geldiği andan söz edilmekle, savunduğumuz a'yânın hadis olduğu görüşü kabul edilmiştir. Ayrıca konumuz bugün müşahede ettiğimiz ve üzerinden sayısız kevn ve uzun bir zaman geçmiş bulunan cisimlerle alakalıdır ki, bunların şu anki hayyizlerinden önce başka hayyizlerde de bulunduğu kesindir.

Hareket ve sükûnun hadis olması meselesine gelince, bu, onların birer araz olmasından ileri gelmektedir. Çünkü arazların varlığı sürekli değildir. Ayrıca hareketin mahiyetinde bir halden başka bir hale intikal etmek vardır ki, bu durum ondan önce başka bir şeyin olmasını gerektirir. Kendinden önce başka bir şeyin bulunması veya başka bir ifadeyle bir şeyden sonra

olmak kadim olmakla bağdaşmaz. Üstelik hareketin doğasında sona erme ve istikrarsızlık gibi özellikler vardır. Sükûna gelince, her sükûnun sonunda zail olması mümkündür. Çünkü her cisim zorunlu olarak hareket kabiliyetini haizdir. Geride de ifade ettiğimiz gibi yokluğu caiz olan hiçbir şeyin kadim olması mümkün değildir.

Delilimizin, "hadislerden halî olamayan her şey hadistir" şeklinde ifade ettiğimiz ikinci mukaddimesine gelince, hadisten halî olmayan şey eğer ezelde sabit olursa hadisin de kendisi gibi ezelde bulunması gerekir. Hadis olan bir şeyin ezelde bulunması imkânsızdır.

Kelamcıların buraya kadar anlattığımız istidlalinde tartışılacak bazı konular vardır.

Birinci konu, a'yânın cevher ve cisimlerde inhisar ettiğine ve felsefecilerin kail olduğu mücerredâttan akıl ve nefisler örneğinde olduğu gibi kendi kendine kaim olduğu halde her hangi bir şeye tahayyüz etmeyen varlıkların bulunamayacağına dair elimizde bir delil yoktur. Bunun cevabı, kelamcıların hadis olduğunu iddia ettiği şey mümkinâttan varlığı sabit olan ve tahayyüz özelliğini haiz bulunan a'yân ve a'râzdır. Çünkü mücerredâtın varlığına dair felsefecilerin ileri sürdüğü deliller –geniş kelam kitaplarında açıklandığı üzere- iddialarını ispat etmeye kâfi değildir.

İkinci konu, kelamcıların ortaya koyduğu gerekçeler bütün arazların hudûsünü gerektirmez. Çünkü arazlar içerisinde ne kendilerinin ne de zıtlarının hudûsü müşahede ile sabit olmayanlar bulunmaktadır. Şekil, boyut ve aydınlık örneklerinde olduğu gibi göklerde bulunan arazlar bu kabildendir. Bunun cevabı, sözü edilen arazlar bizim iddiamıza mani değildir. A`yânın hudûsü sonuçta a`râzın da hudûsünü gerektirir. Çünkü arazların a'yânla kaim olması zorunludur.

Üçüncü konu, ezel belli bir halden ibaret değildir ki, bir cismin ezelde bulunması bir takım hadis varlıkların da orada bulunmasını gerektirsin. Bilakis ezel bir şeyin başlangıcı olmaması veya varlığın, geçmiş zaman tarafından sonsuz ve mukadder zamanlarda sürekli olmasından ibarettir. Hadis hareketlerin ezeli olması, sonsuza kadar her hareketten önce bir başka hareketin bulunması anlamına gelir. İşte asıl felsefecilerin görüşü de bundan ibarettir. Sonuçta onlar da cüz`î hareketlerden herhangi birinin kadim olmadığını kabul ediyorlar. Asıl felsefecilerle tartıştığımız şey mutlak / küllî harekettir. Bunun cevabı, mutlak ve küllî mefhumların varlığı ancak cüz'îlerin zımnında düşünülebilir. Altında bulunan bütün cüz'îler hadis olduğu halde mutlak bir mefhumun kadim olması imkânsızdır.

Dördüncü konu, eğer her cismin bir hayyizde bulunması gerekseydi cisimlerin sonsuz olması gerekirdi. Çünkü hayyiz, kaplayan cismin, kaplanan cismin dış yüzeyine temas eden iç yüzeyidir. Bunun cevabı, kelamcılara göre hayyiz, cismin işgal ettiği ve boyutlarının içine nüfuz ettiği mevhum bir boşluktur.

Buraya kadar anlatılanlarla âlemin hadis olduğu sabit olmuştur. Mümkinin iki tarafından (varlık ve yokluk) birinin bir etken/müreccih olmadıkça gerçekleşmesi mümkün olmaması cihetiyle her hadisin bir muhdisi bulunması gerektiği hususu malumdur. Şu halde âlemin de bir muhdisi bulunduğu sabit olmuştur.

İzâhât

Arazlar, müellifin de tarif ettiği gibi kendi kendine kaim olamayan varlıklardır. Bunlar cisim ve cevherlerle kaim olurlar. Cevher ve arazların tariflerinde geçen "kaim olma" tabiriyle ilgili olarak filozoflarla kelamcılar arasında görüş ayrılıklarının olduğu yukarıda açıklanmıştı. Bunun gibi arazların çeşitleri ve sayıları konusunda da filozoflarla kelamcılar arasında görüş ayrılıkları vardır. Filozoflara göre arazlar dokuz çeşittir. Bunlar nisbî ve gayr-i nisbî olmak üzere iki kısma ayrılırlar. Nisbî arazlar yedi tanedir ve bunlar; *Eyn, metâ, vad', milk, izafet, fi'l, infiâl*den ibarettir. Gayr-i nisbî arazlar da kendi arasında bizatihî kısmeti/bölünmeyi gerektiren arazlarla, bizatihî kısmeti gerektirmeyen arazlar olmak üzere iki kısma ayrılır. Bizatihî kısmeti gerektiren arazlar *kem*, diğeri de *keyf*dir[1].

Kelamcılara göre arazlar sadece *keyf* ve kısımlarından ibarettir. Kelamcılar *–eyn*in bir diğer ismi olan *kevn* hariç- nisbî arazların ve *kemm*in

[1] **Eyn**, eşyaya mekânda olmasından ötürü arız olan hal. Zeyd'in evde olması gibi; **Meta**, eşyaya zamanda olmasından ötürü arız olan hal. Zeyd'in akşam eve gelmesi gibi; **Vad'**, bir şeye, gerek kendi cüzlerinin birbirleriyle olan nispeti, gerekse kendisinin başka şeylere olan nispetinden hâsıl olan hal. Oturma ve kalkma hali gibi; **Milk**, bir şeye, kendisini kuşatan ve kendisiyle intikal eden şeyden dolayı arız olan hal. İnsanın giydiği bir elbiseden dolayı kendisine arız olan hal gibi; **İzafet**, iki şey arasındaki karşılıklı nispet hali. Baba veya oğul olma hali gibi; **Fi'l**, bir şeyin bir başka şeye etki etmesi sebebiyle arız olan hal. Bıçağın kesme hali gibi; **İnfial**, bir şeyin bir başka şeyden etkilenmesinden hasıl olan hal. Ekmeğin bıçakla kesilmesi hali gibi; **Kem**, lizatihî denk olmayı veya denk olmamayı kabul eden araz, nicelik; **Keyf**, lizatihî denkliği veya nispeti kabul etmeyen araz, nitelik. Daha geniş bilgi için bkz., *Hidâyetü'l-Hikme*, s. 194, 201. (Kâdî Mîr Tercemesi İklîlü't-Terâcim nüshası)

hariçte var olduğunu kabul etmezler. Kelamcılara göre keyf, canlılara mahsus olanlar ve olmayanlar diye iki kısma ayrılır. Canlılara mahsus olanlar, hayat ve ilim, irade ve kudret gibi hayata bağlı olan sıfatlardır. Canlılara mahsus olmayanlar ise, hareket, sükûn, ictima ve iftirak olmak üzere dört kısımdır ki, bunlara *kevn* de denir. Kelamcılar bir de hislerle doğrudan algılanan arazlar diye bir başka keyf kısmından söz ederler ki, bunlar, sıcaklık, soğukluk, tatlılık, acılık, aydınlık, ses ve koku gibi algılanan sıfatlardır[1].

Kelamcıların Allah'ın varlığını ispatlarken takip ettikleri metot âlemin hudûsü merkezlidir. Önce âlemin hudûsü ispatlanır, daha sonra hadis olan şeyin muhdise olan ihtiyacına binaen Cenab-ı Allah'ın varlığı ispat edilir. Âlemin hudûsü ispatlanırken önce âlemde bulunan iki varlık türünden biri olan arazların hudûsü, sonra buna bağlı olarak a'yânın hudûsü ispatlanır ki, böylece a'yân ve a'râzdan ibaret olan âlemin hudûsü de ispatlanmış olur. Kelamcıların önce arazların hudûsünü ispatlamaları, a'yâna nispetle arazların daha geçici ve zevali daha zahir olması sebebiyledir.

Şârih'in de belirttiği üzere arazların hudûsünün ispatı iki aşamalıdır. Birinci aşamada hudûsü müşahedeyle sabit olan arazların hadis olduğu, ikinci aşamada bu arazların gelmesiyle zail olan mukabillerinin hadis olduğu ispatlanır. Mukabillerin hudûsü bizzat müşahedeye dayandırılmak yerine yokluk/zeval deliline dayandırılır. Mesela gözümüzün önünde durmakta olan bir cismin hareket ettiğini düşünelim. Burada hareketin hudûsü/sonradanlığı bizzat gördüğümüz bir şeydir ve müşahedeyle sabittir. Hareketten önce aynı cisimde bulunan sükûn haline gelince bunun hudûsünü görmüş değiliz; fakat hareketin başlamasıyla zail olduğu için onun da hadis olduğuna hükmederiz. Burada sükûnün zail olması üzerine kurulu olan bir delil söz konusudur ki, bu delille mezkûr sükûnün hadis olduğu anlaşılır.

Şârih söz konusu delili kısaca şu şekilde açıklamıştır: Kadim olmak zail olmakla bağdaşmaz. Bir başka ifadeyle yok olmak bir şeyin kadim olmasına manidir. Yokluğun kadim olmaya mani oluşu, kadim olan şeyin sonuçta şu iki şıktan birine dâhil olmasıyla açıklanabilir: Vacibü'l-vücud lizatihî, vacibü'l-vücud liğayrihî[2]. Kadim olan şey eğer vacibü'l-vücud lizatihi ise onun yok

[1] *Tenkîhu'l-Kelam*, s. 34.

[2] Burada kadim olmak vacibü'l-vücûd olmaya eşitlenmiştir. Özellikle filozoflar bütün kadimlerin, lizatihî veya liğayrihî vacibü'l-vücûd olduğunu bizzat kendileri ifade ederler. Şârih her ne kadar açıkça her kadimin vacibü'l-vücud olduğunu zikretmediyse de

olamayacağı hususu gayet açık ve zaruridir.[1]

Eğer vacibü'l-vücud liğayrihi ise bu durumda da yok olması düşünülemez. Zira vacibü'l-vücud liğayrihi olan bir şeyin vacibü'l-vücud lizatihiye olan istinadı îcabîdir. Böyle bir şey zorunlu olarak ezelden beri vacibü'l-vücudla birliktedir, ondan ayrılması asla düşünülemez.[2] Vacibü'l-vücud liğayrihînin vacibü'l-vücud lizatihiye ihtiyâren istinat etmesi söz konusu olamaz. Zira vacibü'l-vücudun bir şeyi ihtiyar etmesi için o şeyin daha önce yok olması gerekir. Kadim olan bir şeyin önceden yok olması düşünülemeyeceğine göre onun vacibü'l-vücud lizatihîye ihtiyaren istinad etmesi muhaldir. Vacibü'l-vücud lizatihîye icaben istinad eden bir şeyin yokluğu düşünülemez. Zira böyle bir şey malülün illet-i tammeden[3] geri kalması anlamına gelir ki bu muhaldir. Sonuç olarak kadim olan bir şeyin sonradan yok olması mümkün değildir. Buna göre sonradan yok olan söz konusu sükûnun kadim olması muhaldir.

Şârih'in kısaca değindiği mezkûr istidlalî daha geniş ve mantıkî sistem içinde verecek olursak şöyle deriz.

Matlub: Anılan sükûn hadistir.

Suğrâ: Çünkü anılan sükûna yokluk arız olmuştur.

Kübrâ: Kendisine yokluk arız olan her şey hadistir.

Netice: Şu halde anılan sükûn hadistir.

---

ifadeleri bunu istilzam etmektedir.

[1] Zarurî kazıyyelerin her ne kadar delile ihtiyacı olmazsa da şöyle bir tenbih yapılabilir: Lizatihî vacibü'l-vücud olan şeyin varlığı kendi zatından kaynaklanır ki, bu durumda yok olması kendisiyle çelişmesi anlamına gelir.

[2] Bir şeyin bir şeyden icaben sadır olması, sadır olan şeyin başından beri kendisinden sadır olduğu şeyle birlikte bulunması demektir. Sadır olan şeyin üzerinden yokluk geçmesi durumunda, vacibü'l-vücûd lizatihînin de üzerinden yokluk geçmesi sonucu doğar ki bu açık bir çelişkidir. Buna bir misal verecek olursak, Vacibü'l-vücûd lizatihîye Cenab-ı Allah'ın zatını, ona icap yoluyla istinat eden şeylere de Allah'ın sıfatlarını gösterebiliriz.

[3] İllet-i tamme, sonucu meydana getirmesi için başka hiçbir şeye ihtiyacı olmayan, gerekli her şeyi istihzar eden yetkin sebep, illet demektir. Mesela konuyu zihnimizde yakınlaştırmak için elektrikler olduğu takdirde çalışan bir anahtarın düğmesine basmak illet-i tamme, çalışan lambanın yanması da malüldür, diyebiliriz. Burada vacibü'l-vücud lizatihiye icaben istinad eden şey malul, vacibü'l-vücud lizatihi ise illet-i tammedir. İllet-i tamme tahakkuk ettiği halde malülün tahakkuk etmemesi anılan illetin tam olmadığını gösterir ki, bu çelişkidir. Şu halde illet-i tammeden malülün geri kalması düşünülemez.

Bu delilin kübrâsına itiraz edilerek, sükûnun üzerine yokluk arız olduğu halde onun hadis olmayıp aksine kadim olduğu savunulursa, bunu şöyle cevaplayabiliriz:

Matlub: Kendisine yokluk arız olan hiçbir şey kadim değildir.

Suğrâ: Kendisine yokluk arız olan hiçbir şey vacibü'l-vücud değildir.

Kübrâ: Her kadim vacibü'l-vücuddur.."[1]

Netice: Şu halde kendisine yokluk arız olan hiçbir şey kadim değildir.

Bu delilin kübrâsı sabittir. Çünkü kadim olan bir şeyin lizatihî veya liğayrihî vacibu'l-vücud olmaktan başka bir ihtimali bulunmadığı ehline zahirdir.

Aynı itirazı, benzer bir şekilde daha detaylı olarak cevaplamak da mümkündür. Şöyle ki, yok olduğu halde kadim olduğu iddia edilen bu şey ya vacibü'l-vücûd lizatihîdir ya da vacibü'l-vücûd liğayrihîdir. Burada kadim olması ihtimali üzerinde durulan şeyin/sükûnün vacibü'l-vücûd lizatihî olamayacağını hasım da kabul eder. Ayrıca vacibü'l-vücud lizatihînin yok olmayacağı hususu zarurîdir ve delile hacet yoktur.

Matlub: Söz konusu kadim olduğu iddia edilen şey vacibü'l-vücud liğayrihî olması halinde de yok olmaması gerekir.

Suğrâ: Çünkü kadim olduğu iddia edilen şeyin varlığı zorunlu olarak/icâben vacibü'l-vücûd lizatihîye dayanır.

Kübrâ: Varlığı icaben vacibü'l-vücûd lizatihîye dayanan hiçbir şey yok olamaz.

Netice: Şu halde söz konusu kadim olduğu iddia edilen şey de yok olamaz.

Bu son delilin suğrâsına itiraz varid olursa şöyle cevaplanır.

Matlub: Varlığı vacibü'l-vücud lizatihiye ihtiyaren dayanan hiçbir şey kadim olamaz.[2]

Suğrâ: Vacibü'l-vücud lizatihîye varlığı ihtiyaren dayanan her şeyin üzerinden yokluk geçmiştir.[3]

---

[1] Burada kıyasın ikinci şekli kullanılmıştır.

[2] Burada, vâcibü'l-vücûd lizatihiye varlığı ihtiyaren dayanan şeylerin hiçbirinin kadim olmadığı söylenmekle, matlup, kadim olan şeylerin vacibü'l-vücud lizatihiye icaben dayanacağını ifade eden suğraya eşit olmaktadır.

[3] Bu mukaddime, ezelden beri var olan/kadim bir şeyin tekrar var edilmesi ihtiyar edilemeyeceğinden sabittir.

Kübrâ: Üzerinden yokluk geçen hiçbir şey kadim olamaz.

Netice: Şu halde vacibü'l-vücud lizatihîye varlığı ihtiyaren dayanan hiçbir şey kadim olamaz.[1]

Aynı delilin kübrasına itiraz varid olacak olsa buna cevaben şöyle denir.

Matlub: Varlığı îcaben vacibü'l-vücûd lizatihîye dayanan hiçbir şey yok olamaz.

Suğrâ: Varlığı icaben vacibü'l-vücuda dayanan şeyler vacibü'l-vücudun ma'lûlüdür.

Kübrâ: Vacibü'l-vücûdun ma'lûlü kendisinden geri kalmaz/yok olmaz.

Netice: Şu halde varlığı icaben vacibü'l-vücuda dayanan şey de vacibü'l-vücuddan geri kalmaz.[2]

Buradaki kübrâya süal tevcih edilecek olursa vacibü'l-vücudun illet-i tâmme olduğu (Suğrâ), illet-i tâmmeden malûlün hiçbir zaman geri kalmayacağı (Kübrâ) söylenerek cevap verilir[3].

Arazların hudûsü ispatlandıktan sonra sıra a'yânın hudûsüne gelir. A'yânın hudûsü ispatlanırken gerekçe olarak arazların hudûsü kullanılır. Şöyle ki, a'yânın hadis olan arazlardan hali olmadığı, hadisten hali olmayan şeyin de hadis olduğu belirtilir ve böylece a'yânın da hadis olduğu ortaya çıkar. A'yânın hadis şeylerden hali olmadığı izah edilirken bütün ayanda bulunması zorunlu olan hareket ve sükûn gibi umumî arazlar örnek gösterilir. Birer araz olarak hareket ve sükûn hadis olduğundan bunlardan hiçbir zaman hali olamayan ayan da hadis olmuş olur. A'yânın hareket ve sükûndan hali olmaması, bütün a'yânın mutlaka bir hayyizinin/mekânının olmasından ileri gelir. Şöyle ki, a'yândan her hangi biri, üzerinde bulunduğu aynı mekânda iki an bulunmuştur veya ilk an başka bir mekândayken ikinci anda şu an bulunduğu yeni mekânına geçmiştir. Üçüncü bir ihtimal olamayacağına göre söz konusu ayn birinci ihtimale göre sükûn, ikinci ihtimale göre hareket halinde olmak zorundadır.

---

[1] Varlığın icabi veya ihtiyari istinadından başka bir şık olmadığı için varlığın vacibü'l-vücuda ihtiyari olarak dayanmaması icabi olarak dayanmasına eşittir.

[2] Yani vacibü'l-vücud var olduğu halde o yok olmaz. Görüldüğü gibi burada da netice matluba müsavidir ve takrip tamdır.

[3] İllet-i tâmmeden ma'lûlün geri kalması, -yukarıdaki dipnotlardan birinde de geçtiği gibi- illet-i tammenin kendi kendisiyle çelişmesi anlamına geldiği için muhaldir.

Hadisten hali olmayan şeyin de sonuçta hadis olması veya bir başka tabirle kadim olmaması, kadim olması takdirinde, kendisinden hali olmadığı hadis olan şeyin de kendisiyle birlikte ezelde bulunmasına yol açtığı içindir. Oysa hadis olan bir şeyin ezelde bulunması açık bir çelişkidir. Şu halde hadisten hali olmayan bir şey kadim olamaz, hadis olmak zorundadır. Sonuç olarak hareket ve sükûn örneğinde olduğu gibi hadisten hali olmayan a'yân da hadistir.

İstidlalin a'yânla ilgili kısmını mantıkî sistem içinde şöyle açıklayabiliriz.

Matlub: A'yân hadistir.

Suğrâ: Çünkü a'yân hadisle beraberdir.

Kübrâ: Hadisle beraber olan her şey hadistir.

Netice: Şu halde a'yân da hadistir.

Bu delilin suğrâsına itiraz edilecek olursa şöyle cevaplanır.

Matlub: A'yân hadisle beraberdir.

Suğrâ: Çünkü her a'yân hareket veya sükûn halindedir.

Kübrâ: Hareket veya sükûn halinde olan her şey hadisle beraberdir.

Netice: Şu halde a'yân hadisle beraberdir.

Bu delilin suğrâsına itiraz varid olursa şöyle deriz.

Matlub: Her a'yân hareket veya sükûn halindedir.

Suğrâ: Çünkü her a'yân mekândadır.

Kübrâ: Mekânda olan her şey hareket veya sükûn halindedir.

Netice: Şu halde her a'yân hareket veya sükûn halindedir.

Aynı delilin kübrâsına itiraz varid olursa şöyle deriz.

Matlub: Hareket veya sükûn halinde olan her şey hadisle beraberdir.

Şartıyye: Her hareket ve sükûn hadis olduğu zaman hareket veya sükûn halinde olan her şey hadisle beraberdir.

İstisnaiyye: Evet, hareket ve sükûn hadistir.

Netice: Şu halde hareket veya sükûn halinde olan her şey hadisle beraberdir.

Bu son kıyas-ı istisnâînin mukaddime-i istisnaiyyesine itiraz edilemez. Çünkü hareket ve sükûn başta olmak üzere bütün arazların hudûsü bir önceki bölümde ispatlanmıştır. Mukaddime-i şartıyyesine de itiraz edilemez. Zira hareket ve sükûnün hadis olduğu kabul edildikten sonra, hareket veya sükûn halinde olan bir şeyin hadisle beraber olduğu hususu zarurîdir.

Bir önceki delilin kübrasına itiraz edilecek olursa bunun cevabı şöyledir.

Matlub: Mekânda olan her şey hareket veya sükûn halindedir.

Suğrâ: Çünkü mekânda olan şey önceden ya aynı mekândadır ya da başka bir mekândadır.

Kübrâ: Önceden aynı veya başka bir mekânda olan şey sükûn veya hareket halindedir[1].

Netice: Şu halde mekânda olan şey ya hareket halindedir ya da sükûn halindedir.

İlk delilin kübrâsına itiraz yöneltilebilir. Bu durumda itiraz şöyle cevaplandırılır.

Matlub: Hadisten hali olmayan her şey hadistir.

Suğrâ: Hadisten hali olmayan hiçbir şey hadisten önce değildir.

Kübrâ: Her kadim hadisten öncedir.[2]

Netice: Şu halde hadisten hali olmayan hiçbir şey kadim değildir.[3]

***

[1] Nitekim önceden aynı mekânda ise sükûn halinde, başka bir mekânda ise hareket halindedir.

[2] Burada kıyasın ikinci şekli kullanılmıştır.

[3] Hadisle kadim arasında üçüncü bir şık olmadığı için, kadim olmamak hadis olmak anlamına gelir ve böylece netice matlûba müsavi olur.

(4. Konu: Âlemin Yaratıcısı)

Metnü'l-Akâid

Âlemin muhdisi / yaratıcısı Allah'tır.

Şerhu'l-Akâid

Âlemin muhdisi Allah'tır. Yani varlığı kendinden olan ve asla hiçbir şeye ihtiyaç duymayan (vacibü'l-vücûd) zattır. Çünkü bu zatın varlığı mümkin olsaydı âlemin fertlerinden biri olurdu ve âlemi yaratması mümkün olmazdı. Oysa baştan söz konusu zatın âlemin yaratıcısı olduğu takdir edilmiştir. Üstelik âlem kelimesi, kendisini yaratan zatın varlığına işaret eden şeye isim olarak verilmiştir. "Bütün mümkinatın yaratıcısı mutlaka vacibü'l-vücûd olmalıdır. Eğer mümkinü'l-vücûd olsaydı mümkinât cümlesinden olurdu da mümkinatı yaratması söz konusu olmazdı" sözü de aşağı yukarı bunun gibidir.

Zikrettiğimiz bu delillerin teselsülün iptaline gerek kalmadan doğrudan yaratıcının varlığına delalet ettiği zannedilebilirse de[1] bu doğru değildir. Bilakis söz konusu deliller aslında teselsülün batıl olduğunu gösteren delillerden birine işaret etmektedir. Bu delil şöyledir: Eğer mümkinât silsilesi sonsuza kadar sürüp gidecek olsaydı, bir müstakil illete ihtiyacı olurdu. Bu müstakil illetin, mümkinatın aynısı veya içlerinden bir tanesi olması da mümkün

[1] Burada Şârih'in maksadı muhtemelen hocası Adudiddin el-Îcî'dir. el-Îcî, devr ve teselsülün iptaline gidilip ispat-ı vacib delilinin uzamaması için daha kısa bir istidlal yolu ortaya atmış ve el-Mevâkıf'ta dördüncü sırada bu istidlale yer vermiştir. Şârih özetle bu istidlale işaret etmiş ve mezkûr istidlalin maksadı karşılamadığını; aksine teselsülün iptali için getirilen delillerden birine işaret olduğunu savunmuştur. Bkz., *en-Nibrâs*, s 97; *el-Mevâkıf*, s. 268. Seyyid Şerif el-Cürcânî ise Taftâzânî'nin aksine bu delilin teselsülün iptaline ihtiyaç doğurmadığını savunmuştur. Bkz., *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. 8, s. 11. Ayrıca Seyyid Şerif'in zahir ve kısa bulduğu bir başka delil daha vardır. Şöyle ki, mümkin olan bir şey varlığı konusunda müstakil olamaz. Dolayısıyla bir başka şeyi var kılma konusunda da müstakil olamaz. Zira var kılmak var olma mertebesinden sonra gelir. Bir şey kendisi var olmadan bir başka şeyi var kılamaz. Şimdi varlıkların hepsi mümkin olsa hiçbir şeyin mevcut olmaması gerekirdi. Çünkü mümkin varlıklar her ne kadar müteaddit olsa da ne var olma ne de var kılma konusunda müstakil olamazlar. Ortada var olma ve var kılma durumu bulunmazsa ne bizatihi ne de biğayrihi var olan şeylerden de bahsedemeyiz. Şu halde mümkin ve vacibin dışında varlık olmadığına ve varlıkların hepsi mümkin olmadığına göre vacibü'l-vücûdun varlığı sabittir. Bkz., *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. 8, s. 12.

değildir. Zira bir şey kendisine veya illetlerine illet olamaz. Şu halde söz konusu illetin mümkinat silsilesinden hariç bir şey olması icap eder ki, bu da onun vacip olduğunu gösterir. Mümkinat silsilesi vacip bir illete istinat ettiğinde teselsül kesilmiş olur.

Teselsülün batıl olduğunu gösteren meşhur delillerden biri burhan-ı tatbiktir. Burhan-ı tatbik şöyledir. Son malülden itibaren sonsuza dek varlıklar zinciri farz edelim. Bunun karşısında mesela son malülden bir önce başlayan ve yine onun gibi sonsuza kadar uzayıp giden bir diğer varlık zinciri düşünelim. Daha sonra bu iki varlık zincirini birbiriyle karşılaştırıp birinci zincirin birinci halkasını ikinci zincirin birinci halkasına, ikincisini de ikinci halkasına denk düşürmek suretiyle iki zincirin halkalarını birbirlerine tatbik edelim. Eğer sonuçta birinci zincirin her bir halkasının karşısında ikinci zincirden bir halka bulunursa bu durumda eksik/kısa olan zincir fazla / uzun olan zincire denk gelmiş olur. Bu imkânsız olduğuna göre iki zincirin halkaları birbirlerine tamı tamına denk gelmemelidir. Bilakis birinci zincirden mesela bir halkanın karşısında ikinci zincirden hiçbir halka bulunmayıp ikinci zincirin halkalarının bitip sonunun gelmesi gerekir. Şu halde birinci zincirin de sonu olmalıdır. Zira birinci zincirin ikinci zincirden fazlalığı sınırlı miktardadır (bir halka fazla olması gibi). Sonu olan bir şeyden sınırlı miktarda fazla ya da uzun olan bir şey de sonuçta sonlu olmak zorundadır.

Ancak bu tatbik sırf vehim ürünü olan şeylerde uygulanamaz. Bunun için mutlaka haricî varlık alanına dâhil olmak gerekir. Zira vehim ürünü olan şeyler sonunda vehmin kesilmesiyle kesilip son bulurlar. Bu bakımdan, mesela biri "1" rakamından başlayan diğeri "2" rakamından başlayan ve sonsuza kadar sürüp giden iki cümleyi birbirine tatbik edip sayıların basamaklarıyla söz konusu delile eleştiri/nakz getirilemez. Zira sayılar sırf vehmî şeylerdir; bunların haricî bir varlığı yoktur. Bunun gibi Allah'ın malumatıyla makdûratını birbirlerine tatbik edip, "ikisi de sonsuz olduğu halde birincisi ikincisinden fazladır" denemez. Zira gerek sayıların gerekse ilahî malumat ve makdûratın sonsuzluğu, bunların, bir hadde gelip de orada kesilip tükenmeyişi anlamındadır. Yoksa sonsuz miktarda eşyanın gerçek varlık alanına dâhil olması anlamında değildir. Zaten bu sonuncusu imkânsız bir şeydir.

İzâhât

Ehl-i sünnet kelamcıları âlemin hadis olduğunu ispatlayıp, her hadise bir muhdis lazım olduğunu ortaya koyduktan sonra, ikinci aşamada âlemin muhdisinin/yaratıcısının vacibü'l-vücûd olan Cenab-ı Allah olduğunu ispatlarlar.

Yalnız âlemin hudûsü ve her hadise bir muhdis lazım gelmesi yönündeki kazıyyeler doğrudan Cenab-ı Allah'ın varlığını ispata kâfi gelmez. Zira muarız fikir sahipleri, âlemin fertlerinin ezelden ebede kadar birbirlerini ihdas ettiğini ve bunun bir başlangıcının ya da sonunun olmadığını ileri sürebilir ki, bu durumda âlemin muhdisi yine âlemin cümlesinden bir fert olur da vacibü'l-vücûd olmaz. Bu sebeple âlemin hudûsü ispatlandıktan sonra teselsülün iptali de lazım gelir.

Teselsül, sonu olmayan şeylerin peş peşe sıralanması demektir ve başlıca iki kısımdır:

a) Varoluşta bir araya gelebilen şeylerdeki teselsül

b) Varoluşta bir araya gelemeyen şeylerdeki [arazlardaki] teselsül. Mesela olayların teselsülü bu kabildir. Arazların teselsülünü filozoflar caiz görürler.

Varoluşta bir araya gelebilen şeylerdeki teselsül de iki kısma ayrılır.

1) Aralarında belli bir tertib bulunan şeylerdeki teselsül.

2) Aralarında belli bir tertib bulunmayan şeylerdeki teselsül. Nefs-i nâtıkalardaki teselsül bu kabildendir. Ve filozoflara göre nefs-i nâtıkalarda teselsül caizdir.

Aralarında belli bir tertib bulunan şeyler de ikiye ayrılır.

a) Aralarında tabii tertib bulunan şeyler,

b) Aralarında vad'î tertib bulunan şeyler.

İllet-ma'lûl ve mevsûf-sıfat arasında tabiî tertib vardır. Güneşin [illet] doğup gündüzün başlaması [ma'lûl] fizikî bir ahenk dâhilindedir. Sıfat ve muvsûfların sıralanışı da bu kabildendir. Güneş [mevsûf] ve ısıtıcılığını [sıfat] düşündüğümüzde güneşin kendisinin ardından ısıtıcılık vasfının meydana gelmesi de fizikî bir nizama tabidir.

Cisimlerin birbiri ardına sıralanışı da vadîdir. Belli bir tabiî ahenk mevzubahs olmadığı halde sırf düzenleyenin düzenlemesine göre bu tertib oluşmuştur. Aralarında gerek tabiî gerekse vadî tertib bulunan şeylerdeki teselsülü filozoflar da caiz görmezler[1].

Kelamcılara göre teselsül bütün kısımları itibarıyla batıldır ve eşyada teselsül imkânsız olduğu gibi, teselsülü mucip olan her şey de batıldır. Buna göre âlemin ezelî olduğu yönündeki fikir de, âlemin eczâsının sonsuz surette terettübünü gerektirmekle batıldır.

[1] Mantık, *İsagoci Tercemesi ve Mantık Terimleri Sözlüğü*, s. 28 (Sözlük bölümü)

Kelamcıların teselsülün batıl olduğuna dair getirdikleri en meşhur delil burhan-ı tatbik delilidir.

Burhan-ı tatbik Şârih'in izah ettiği gibi, biri diğerinden az olduğu bilinen ve sonsuz olduğu varsayılan iki varlık cümlesinin her bir ferdinin birbirleriyle karşılaştırılması suretiyle sonsuzluğun iptal edildiği delilidir. Bu ve bunun gibi deliller temelde çelişkinin imkânsızlığı prensibine dayanır. Çünkü baştan kısa olan zincir sonsuzluk fikrine göre uzun olan zincire denk gelmekte ve bir yandan kısa olduğu kabul edilen şeyin diğer yandan uzuna denk görülmekle kısa olmadığı zımnî olarak iddia edilmektedir. Bir şeyin aynı anda hem kısa olması hem de kısa olmaması açık bir çelişkidir. Şu halde varlık zincilerinden kısa olanın son bulması ve sonuçta diğerinden kısa gelmesi gerekir. Bu durumda çelişkiden kurtulmuş olunur; fakat kısa olan zincirin son bulması, kendisinden mahdut/sonlu miktarda uzun olan diğer zincirin de bir yerde son bulmasını gerektirir. Zira bir şeyden sonlu miktarda uzun olan şey de sonludur. Aksi takdirde aradaki uzunluk baştan takdir edilenin aksine sonsuz miktarda olmuş olur ki, bu baştaki takdire muhalif olmakla yeni bir çelişki demektir. Şu halde sonsuz olduğu iddia edilse bile iki varlık zinciri de sonludur. Kelamcılar bu delili zihnimizden bağımsız olarak var olan her şeye tatbik eder ve teselsülün her türünün batıl olduğunu ispatlarlar.

Burada Şârih'in de belirttiği gibi bir şeyin altını çizmek gerekir. Bu delil ancak zihinden bağımsız olarak var olan gerçek varlıkların sonsuzluğunu iptal etmeye yarar. Sadece zihnimizle kaim olan ve varlığı veya son buluşu vehmimize bağlı olan itibarî varlıklar –mesela rakamlar- bu delilin tatbik alanına girmezler. Zira bunları böyle bir delille sonlandırmak mümkün değildir. Bu gibi şeylerin son bulması aklın tevehhüme son vermesiyle olur. Vehim başlayınca tekrar başlarlar. Zaten konu da itibarî/hayalî varlıkların sonluluğunu ispatlamak değildir. Bunların gerçek varlık olmadığı bilinen bir şey olduğu için bunların sonsuzluğunun âlemin hadis veya ezeli oluşuyla bir alakası yoktur.

Burhan-ı tatbik ve benzeri delillerle teselsül iptal edilince dolaylı olarak âlemin kendi fertlerinin de bir başlangıç noktasının olduğu ortaya çıkar ve âlemin ezelden beri kendi fertlerinin/mümkinâtın birbirlerini yaratmasıyla var olmadığı sabit olur. Âlem hadis olduğundan mutlaka onu yaratan bir şey vardır. Şu halde o şey âlemin fertlerinden olmayan vacibü'l-vücûddur.

***

(Allah'ın Birliği)

Metnü'l-Akâid

Cenab-ı Allah birdir.

Şerhu'l-Akâid

Cenab-ı Allah birdir. Yani âlemin yaratıcısı birdir. Zaten vacibü'l-vücûd mefhumunun birden fazla şeyde bulunması da imkânsızdır[1]. Kelamcılar arasında Allah'ın birliğini ispat sadedinde kullanılan meşhur delil, **"Şayet yerlerde ve göklerde Allah'tan başka ilahlar olsaydı elbette yer ve gökler fesada uğrardı"** (Enbiya, 22) ayet-i kerimesinde işaret edilen **burhan-ı temanu**`dur.

Delil şöyledir: Eğer iki ilahın bulunması mümkün olsaydı, mesela biri Zeyd'in hareketini diğeri de sükûnunu istemek suretiyle aralarında bir çatışmanın / temanu`un bulunması mümkün olurdu. Çünkü Zeyd'in hareketi ve sükûnu hadd-i zatında mümkün olan şeylerdir. Bunun gibi bu iki duruma iradenin taalluk etmesi de hadd-i zatında mümkündür. Zira iki irade arasında bir tezat yoktur. Burada asıl tezat irade edilen şeylerde söz konusudur[2]. İlahlardan biri Zeyd'in hareketini, diğeri sükûnunu murâd ettiğinde ya her ikisi de tahakkuk edecektir -ki bu durumda iki zıt şey bir araya gelmiş olacaktır- ya da bunlardan biri tahakkuk edecektir - ki bu durumda ilahlardan birinin iradesi gerçekleşmeyecektir – bu ise ilahlardan birinin acziyetini gösterir. Acziyet, muhtaçlık şaibesi içerdiğinden hudûs ve imkân göstergesidir. Şu halde ilahların birden fazla olması (taaddüt), aralarında çatışma imkânını, bu da muhal olan bir şeyi (acziyet) gerektirir. Muhali gerektiren şey muhal olacağı için taaddüt de muhaldir.

Bu anlattığımız, kelam kitaplarında geçen "İlahlardan biri diğerine muhalefet etmeye kadir olamazsa aciz olduğu ortaya çıkar. Eğer muhalefet etmeye kadir olursa bu durumda diğerinin aciz olduğu ortaya çıkar" ifadesinin daha detaylı halidir. Ayrıca bizim arz ettiğimiz şekliyle söz konusu delile; ilah-

---

[1] Burada Şârih filozofların deliline işaret etmektedir. Filozoflar Vacibü'l-vücûdun vahdaniyetini ispat ederken şöyle bir istidlalde bulunurlar: Eğer iki tane Vacibü'l-vücûd bulunsaydı, bu ikisinin, Vacibü'l-vücûd olma konusunda ortak, diğer hususlarda ayrı olmaları gerekirdi. Bu durumda da Vacibü'l-vücûd'un mürekkep/bileşik bir şey olması sonucu doğar ki bu muhaldir. Çünkü mürekkep olan şey mürekkibe veya cüze muhtaçtır. Vacibü'l-vücûd bir şeye muhtaç olmayacağına göre Vacibü'l-vücûd'un birden fazla olması da muhaldir. Bkz., *en-Nibrâs*, s. 101; *İklîlü't-Terâcim*, s. 207. *(Hidayetü'l-Hikme)*

[2] Yani aynı anda Zeyd'in hem hareket etmesi hem de hareket etmemesi tezattır.

ların çatışmaya girmeden birbirleriyle ittifak etmeleri, muhali gerektirdiği için çatışma ve muhalefetin imkânsız olması ve tek bir kişinin Zeyd'in aynı anda hareket ve sükûnunu istemesi örneğinde olduğu gibi iki kişinin benzer isteğinin de bir araya gelmesinin imkânsız oluşu yönündeki itirazlar yöneltilemez.

Şu kadar var ki, **"şayet yerlerde ve göklerde Allah'tan başka ilahlar olsaydı elbette yer ve gökler fesada uğrardı"** (Enbiya, 22) ayeti iknaî bir huccettir ve içerdiği mülazemet de genel hatâbî delillerde olduğu aklî değil, âdîdir. Nitekim **"…O'nunla beraber hiçbir ilâh da yoktur. Aksi takdirde her ilâh kendi yarattığını sevk ve idare eder ve bir gün mutlaka onlardan biri diğerine galip gelirdi."** (Müminûn, 91) ayet-i kerimesinde de işaret edildiği gibi, yaygın adet, hükmedenlerin birden fazla olması durumunda birbirlerine üstünlük sağlamaya çalışacakları yönünde cârîdir.

Ayrıca bilfiil bu âlemin fesada uğrayacağı ve mevcut intizamın bozulacağı kast ediliyorsa, ilahların sadece birden fazla olması bunu gerektirmez. Bilakis bugünkü mevcut düzen üzerine ittifak etmiş olmaları mümkündür. Eğer bu âlemin fesada uğrama imkân ve ihtimali kast ediliyorsa bu imkânın şimdi dahi olmadığına herhangi bir delil yoktur. Aksine göklerin dürüleceğine ve bu intizamın bozulacağına bizzat naslar şahitlik eder. Şu halde âlemin intizamının bozulma imkân ve ihtimali sabit ve yerindedir. Ayrıca söz konusu delilin aklî ve katî olduğunu savunmak üzere, "eğer iki ilah olsaydı aralarında yapacakları işler konusunda daha baştan çatışmanın çıkması mümkündür ki, bu durumda hiç biri bir şey yapamaz ve hiçbir şey de meydana gelmezdi" diyerek yerlerin ve göklerin fesadından, onların daha baştan yaratılamayışı kast edilmiştir, denemez. Çünkü biz, çatışma ihtimali sadece yaratıcının birden fazla olamayacağını gösterir, diyoruz. Bu ise yaratılmışların hiç bulunmamasını gerektirmez. Üstelik yerlerin ve göklerin bilfiil tekevvün etmemeleri kast edilirse [ilahların ittifak edebilecekleri gerekçesiyle] mülâzemete men` gelebileceği gibi; tekevvün etmemelerinin mümkün olması kast edilirse, bu durumda da lâzımın [tekevvün etmemelerinin mümkün olması] bulunmadığı düşüncesi men`edilir. [Zira kıyamette yerlerin ve göklerin fesad bulacağı bir vakıadır. Vuku da imkânı gerektirir.]

İtiraz: Arap dilinde ayet-i kerimede geçen "lev" kelimesi, başına geldiği cümlenin ikinci bölümünün (ceza) geçmiş zamanda meydana gelmemiş olmasının, birinci bölümünün (şart) meydana gelmemesi sebebiyle olduğunu ifade eder. Buna göre ayet-i kerime, ancak, geçmiş zamanda yerlerin ve göklerin fesada uğramamış olmasının, ilahların birden fazla olmamasından kaynaklandığını gösterir.

Cevap: Evet, Arap dilinde kelimenin asıl kullanımı dediğiniz gibidir. Fakat genelde bu kelime, her hangi bir zaman tayini olmaksızın, cevabın bulunmamasıyla şartın bulunmamasına istidlal için kullanılır. "Şayet âlem kadim olsaydı değişken olmazdı" cümlesi bunun gibidir[1]. Burhan-ı temanu`un temelini teşkil eden ayet de bu kabildendir. Bazıları anılan kelimenin kullanım türlerini birbirleriyle karıştırmak suretiyle yanılabilmektedirler [2].

İzâhât

Müellif Ömer en-Nesefî, Cenab-ı Allah'ın varlığı konusundaki beyanatını tamamladıktan sonra vahdaniyete temas etmek üzere tevhid-i Sânî meselesine geçmiştir. Ehl-i sünnet kelamcılarının âlemin yaratıcısının birliği hususunda kullandıkları en meşhur delil burhan-ı temânu'dur.

Burhan-ı temânu, yukarıda mealine yer verdiğimiz ayet-i kerimede (Enbiya 22) işaret edilen, iki yaratıcı olması takdirinde çatışmanın imkânı üzerine kurulu olan delildir. Bu delil ayet-i kerimenin zahirinde geçtiği şekliyle kısaca şöyledir: Yerde ve göklerde Allah'tan başka ilahlar olmuş olsaydı, aralarında bir çatışma çıkarak yer ve gök fesada uğrardı. Yerde ve gökte bir fesat olmadığına göre Allah'tan başka ilah da yoktur.

Şârih delilin ayette geçtiği şekliyle katî ve burhanî olmadığını savunur ve ancak belli düzenlemelerden sonra mezkûr delilin katî ve burhanî olacağını ifade eder.

Şöyle ki, Kuran-ı Kerim'de avam havas herkese hitab edildiğinden, ayet-i kerimede sadece seçkin insanların anlayıp, sıradan insanların şaşkın şaşkın

---

[1] Âlem değişkendir. Şu halde âlem de kadim değildir. Görüldüğü gibi burada cezanın bulunmamasından (âlemin değişkenliğinden) hareketle şartın da bulunmadığına (âlemin kadim olmadığına) istidlal yapılmıştır.

[2] Şârih'in burada kastettiği kimse İbn-i Hacib'tir. İbn-i Hacib, bazı Nahivcilerin, mezkûr kelimenin şartın intifasının, cezanın intifasına delaleti için vaz edildiği yönündeki görüşlerini eleştirmiş, lazımın bazen melzumdan daha umumî olabileceğini ve bu yüzden melzumun/şartın intifasından lazımın/cezanın intifasının lazım gelmeyeceğini ileri sürerek durumun tam aksi olduğunu ve bu kelimenin cezanın intifası sebebiyle şartın intifasına delalet ettiğini ileri sürmüştür. Oysa İbn-i Hacib'in tenkit ettiği şey bu kelimenin lüğatçe asl olan birinci manasıdır. Yerine doğru olarak arz ettiği mana da kelimenin bir diğer kullanım şeklidir. Görüldüğü gibi İbn-i Hacib kelimenin tek bir manası olduğunu zannederek yegane mananın ikinci mana olduğunu ileri sürmüş ve birinci manayı temsil eden ilk kullanımı reddetmiştir. Bkz., en-Nibrâs, s. 105; *Mecmûatü'l-Havâşi'l-Behiyye,* s. 92. (Molla Ahmed Haşiyesi)

bakacağı bir istidlal tarzı takip edilmemiş; bunun aksine genel olarak sağduyulu her insanın içinin ısınacağı hatâbî bir istidlal yöntemi takip edilmiştir. Zira var olduğu farz edilen iki ilahın birbirlerine muvafakat etmeyip çatışmaları yaygın âdet ve tecrübeye dayalı bir hükümdür, aklî değildir. Adet bunun tersine cari olsa da, akıl söz konusu ilahların birbirlerine muvafakat edebileceklerine ihtimal verir. Bu durumda çatışma olmadığı gibi yerin ve göğün düzeninin bozulması da gerekmez. Şârih bu gerekçeyle ilahların taaddüdü ile âlemin fesadı arasındaki mülazemetin aklî ve katî olmadığını savunur.

Kemaleddin İbn-i Humam mülazemetin âdî olduğunu kabul etmekle beraber ayette yer alan istidlalin iknâî olmadığını, bilakis burhanî olduğunu ifade eder ve Taftâzânî'yi eleştirir.

İbn-i Humam ile Taftâzânî arasındaki bu ihtilaf yakînî ilmin ve buna bağlı olarak burhanın tarifiyle alakalıdır. İbn-i Hümam, burhanî delillerde kesin bilgi arandığını ifade eder ve âdete dayalı mülazemetlerin de kesin bilgi ifade edebileceğini savunur.[1]

İbn-i Humam katî bilgide aranan "nakîze ihtimali bulunmama" şartının, aklen nakizin muhal olması şeklinde açıklanamayacağını; belki nakıze ihtimalin, ilim sahibinin nakîz ile şimdi veya gelecekte hükmetmesinin muhtemel olmaması şeklinde açıklanacağını söyler. Zaten böyle bir ihtimal de temyizin zayıf oluşundan kaynaklanır; yoksa temyizin kaynağı olan akıl, his veya adetten kaynaklanmaz. Dolayısıyla ilmin tarifinde geçen "nakîze ihtimali bulunmama" kaydı, zan, taklit ve cehl-i mürekkep gibi zayıf bilgilerden ihtiraz içindir. Hasıl-ı kelam İbn-i Hümam, burhanî delillerde cezmin arandığını ileri sürer. Buna göre mezkûr istidlalde üçüncü bir şık olarak ilahların muvafakat etmesinin aklen muhal olması gerekmez. Böyle bir şey aklen mümkün olmakla beraber aksi yönde cezm sabittir. Cezm sabit olunca delil katîdir ve katî mukaddimelerden oluşan deliller burhanî olduğundan bu delil de burhanîdir.

Taftâzânî ayetin zahirindeki istidlalin burhanî olmadığını savunurken sadece bununla iktifa etmez. Bunun yanında yerin ve göğün fesadıyla ilgili olarak da bazı hususlara dikkat çeker. Yerin ve göğün fesadından bilfiil düzenin bozulacağı kast ediliyorsa bunun katî bir istidlale imkân vermediğini

[1] İbn-i Humam âdî bilgilerin katî olabileceğini söylerken gözümüzün önündeki herhangi bir dağın akşamdan sabaha altına dönüşmeyeceği misalini verir. Sabah kalktığımızda mezkûr dağın altın olmadığı yönündeki kanaatimiz nasıl yakinî ise ilahların taaddüdü durumunda temanuun vukuu da öyle yakînîdir.

söyler. Zira ilahların çatışmayıp ittifak etmeleri söz konusudur ve bu takdirde bilfiil fesad söz konusu olmaz. Eğer fesattan yerin ve göğün düzeninin bozulabileceği kastedilerek fesadın vukuu değil de imkânı söz konusu ise, Taftazanî şu an için de aynı ihtimalin söz konusu olduğunu söyler. Nitekim kıyametin arefesinde yerin ve göğün nizamının bozulacağını bildiren birçok açık nas bulunmaktadır. Şu halde yerin ve göğün fesadının muhtemel olması mezkûr istidlalin kati olmasına izin vermez.

Taftâzânî burada başka bir ihtimale dikkat çekerek ayette geçen fesattan yerin ve göğün daha baştan yaratılmamış olmasının kast edilmiş olabileceği hususunu gündeme getirir. Bu ihtimale göre ilk bakıldığında yukarıdaki sualin ikinci şıkkı sakıt olur. Fakat Taftâzânî bu ihtimali zayıf bulur ve ayet-i kerimede bunun kastedilmediğini savunur.

Hakikat şu ki, Taftazânî bu ısrarında pek haklı görünmemektedir; çünkü ayette geçen "lev" kelimesinin yaygın kullanımı bu sonuncu tefsiri geçerli kılmaktadır. Şârih'in kendisinin de ifade ettiği gibi mezkûr kelime, aslen, cezanın geçmiş zamanda tahakkuk etmeyişinin şartın geçmiş zamanda tahakkuk etmeyişi sebebiyle olduğunu bildirmek için vaz olunmuştur. Buna göre ayet-i kerimede, yerin ve göğün geçmişte fesada uğramayışının –yaratılmasının-, ilahların adem-i taaddüdü sebebiyle olduğu ifade edilmektedir. Buna göre âlemin gayet muntazam biçimde meydana gelmiş olması baştan Allah'tan başka ilahların olmadığını göstermektedir. Taftâzânî "lev" kelimesinin bu anlamda kullanılmadığını ileri sürüp ayette geçen fesadı geçmiş zamana irca etmemiştir. Gerçi "lev" kelimesinin geçmiş zamana delalet ettiği kabul edildiğinde, ilahların adem-i taaddüdünün sadece geçmiş zamanla sınırlı olması ve ayetin şu an için ilahların taaddüdünü imkânsız kılan bir ifade içermemesi hususu gündeme gelebilir. Ama ziyanı yok. Geçmiş zamanda ikinci bir ilahın bulunmadığı ispatlandığında matlup hasıl olur. Çünkü ilahlığını sonrada ortaya atan bir şeyin ilah olmayacağı aşikârdır[1].

Taftâzânî ayetin zahirindeki bu istidlâlin katî olmadığını savunduktan sonra mezkûr istidlali katileştirip burhana dönüştürmek için ilahlar arasında temânuun vukuunu değil, temânuun imkânını esas alır. İlahların birbirlerine muvafakat etme ihtimali temânuun vukuuna mani ise de imkânına mani değildir. Şu halde ilahların taaddüdü aklen temânuun imkânını istilzam etmekle istidlal aklî ve katidir. Çünkü ilahların çatışma ihtimal ve imkânı bile ilahlık kavramıyla çelişmeye kâfidir. Mefruz ilahlardan her ikisinin de muh-

[1] *en-Nibrâs*, s. 105.

temel bir çatışmayla kudret ve iradesi sınırlanmış olacaktır. Bir ilahın kudret ve iradesinin sınırlanma ihtimali onun için açık bir zaaftır.

Şârih Taftâzânî'nin mezkur ayetle ilgili görüşleri epey bir tartışma konusu olmuş ve muasırları tarafından şiddetle eleştirilmiştir. Hatta muasırlarından biri bu görüşünü gerekçe göstererek Taftâzânî'yi tekfir etmiştir.

Şöyle ki, Matürîdî kelamcılarından Ebu'l-Muîn en-Nesefî, söz konusu delilin Mutezile'nin benimsediği esaslarla örtüşmediğini ve bu sebeple onların bu ayetten belli bir istidlal şekli çıkarma konusunda epey bir zorlandıklarını ve baştan benimsedikleri esaslarla çelişmemek için ayetin zahirinin hilafına bir kısım zayıf istidlaller geliştirdiklerini belirtir. Ayrıca Ebu'l-Muin en-Nesefî, Mutezile'den Cübbâî'nin oğlu Ebu Haşim'in, bu tutarsızlığı hazmedemeyip, çözüm olarak vahdaniyet delillerinin aklî olmadığını, bunların nakle dayalı deliller olduğunu; akıl kendi haline bırakılmış olsaydı birden fazla ilahın bulunabileceğine imkân verebileceğini savunduğunu nakleder[1]. Ebu Haşim'i sert bir dille eleştiren Ebu'l-Muîn en-Nesefî, bu tavrın sonuçta Cenab-ı Allah'ın techil veya tesfihine kadar varacağını ve küfrü istilzam ettiğini söyler ve Ebu Haşim'in görüşünü hala sürdürenlerin olduğunu ifadeyle hayretini bildirir[2].

Taftâzânî'nin muasırlarından Şeyh Abdullatîf el-Kirmânî de Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin bu sözlerinden hareketle Taftâzânî'yi Şerhu'l-Akait'teki ilgili ifadelerinden ötürü tekfir eder ve bu konu hakkında bir risale kaleme alır. Taftâzânî'nin talebelerinden Alaüddin el-Buharî bu risaleye bir cevap yazarak Taftazanî'yi müdafaa eder. Alaüddin el-Buharî mezkûr risalede, ayette iki tür istidlalin olduğunu bunlardan birinin ayetin ibaresiyle/zahiriyle sabit olduğunu ve bu istidlalin Taftazanî'nin de belirttiği üzere hatabî olduğunu ifade eder. Diğer istidlalin ise ayetten işaret yoluyla anlaşıldığını ve bu istidlalin katî ve burhanî olduğunu belirtir.[3] Nitekim bu istidlali Taftâzânî konuya girerken zikretmiştir.

***

[1] el-Âmidî, Ebu'l-Muin en-Nesefî'nin aksine Mutezilenin hâzıklarının görüşlerinde olduğu gibi vahdaniyetin aklî delillerinin yakınî olmadığını ve bu konuda delalet hususunda en yakın yolun sem'î delalet olduğunu savunmuştur. Bkz., *Ebkâru'l-Efkâr*, c. 1, s. 536.

[2] *Tebsıratü'l-Edille*, c. 1, s. 85, 90.

[3] *el-Müsâmere*, s. 48, 57.

(Cenab-ı Allah Kadim ve Ezelidir)

Metnü'l-Akâid

Cenab-ı Allah kadim / ezelîdir.

Şerhu'l-Akâid

Cenab-ı Allah kadim / ezelîdir. Müellif bu ifadeyle önceki ifadelerinden lüzûmen anlaşılabilecek olan bir şeyi sarahatle dile getirmiştir. Çünkü vacibü'l-vücûd olan şeyin kadim olması, yani varlığının başlangıcı bulunmaması gerekir. Nitekim öncesinde yokluk bulunan hadis bir varlık olması, zorunlu olarak varlığını başkasına borçlu olması anlamına gelir ki, bu vacibü'l-vücûd olmakla çelişir.

Kadim ile vacibü'l-vücûd mefhumları arasındaki bu yakınlık o kadardır ki, bazıları vacibü'l-vücûd ile kadim mefhumlarının müteradif/eş anlamlı olduğunu ileri sürmüştür. Fakat bu iki mefhumun manalarının birbirinden farklılığı açık olduğundan söz konusu tespit doğru değildir. İki mefhumun müteradif oluşu değil de, belki müsavi[1] oluşu tartışılmıştır.

Nitekim bazı kelamcılar, Cenab-ı Allah'ın sıfatlarını da içine aldığı için kadim mefhumunun Vâcibü'l-vücûd mefhumundan daha umumî olduğunu söylemiştir. Kadim sıfatların birden fazla olmasında herhangi bir sakınca da yoktur. Bilakis kadim zatların birden fazla olması sakıncalı ve imkânsızdır.

---

[1] İki lafzın birbirine **müsavi** olması, lafız ve manaları farklı olmakla beraber mâsadaklarının bir olması demektir. Mesela "insan" lafzıyla "dahık"/gülücü lafızları böyledir.

Müteradif lafızlar ise, lafızları farklı manaları bir olan kelimelerdir. "Tahta" ile "ahşap" lafızları böyledir.

Burada Şârih, kadim ve vacib lafızlarının manalarının başka başka olduğunu ileri sürerek aralarından teradüften bahsedilemeyeceğini; belki mâsadak-larının bir olduğu iddia edilerek müsavattan söz edilebileceğini ve bunun tartışılabileceğini söylemektedir ki, Taftâzânî aslında bunu da kabul etmez.

İmam Hamîdüddin ed-Darîr[1] ve tabileri gibi bazı müteahhirîn âlimlerinin, lizatihî vacibü'l-vücûd ifadesinin hem Allah'a hem de Allah'ın sıfatlarına kullanılabileceğine dair açık ifadeleri vardır.

Bunlar, kadim olan her şeyin aynı zamanda lizatihî vacibü'l-vücûd olması gerektiğini, aksi takdirde kadim olan şeyin hadd-i zatında yokluğu caiz bir varlık olacağını söyler ve bu durumda var olmak için –varlığını yokluğuna tercih edecek – bir muhassısa muhtaç düşüp hadis olacağını ileri sürerler. Zaten hadis demek, varlığı bir başka şeyin var kılmasına bağlı olan demektir.

Bahsi geçen müteahhirîn kelamcılarına şöyle itiraz edilmiştir: Eğer Allah'ın sıfatları lizatihî vacibü'l-vücûd olsaydı beka vasfına sahip olmaları gerekirdi. Beka bir mana/sıfat olduğu için, bu durumda bekanın, kendisi gibi mana olan sıfatlarla kaim olması gerekirdi. Mananın mana ile kaim olması imkânsızdır. Şu halde Allah'ın sıfatlarının bizatihi vacibü'l-vücûd olması da imkânsızdır. Bu itiraza şöyle cevap vermişlerdir: Her sıfat, kendisiyle aynı olan bir beka ile bakidir.

Doğrusu mezkûr müteahhirîn âlimlerinin yukarıda açıkladığımız görüşü savunulması zor bir görüştür. Zira lizatihî vacibü'l-vücudun birden fazla olduğunu ileri sürmek tevhit inancına aykırıdır.

Allah'ın sıfatlarının mümkün olduğuna hükmetmek de, onların, "her mümkün hadistir" görüşüyle çelişmektir[2]. Eğer bunlar Allah'ın sıfatlarının, öncesinde yokluk bulunmadığını ve zaman itibariyle kadim olduğunu kast ediyorlarsa, bu, Allah'ın zatına muhtaç olmak anlamına gelen hudûs-i zatîye aykırı değildir. Fakat bu da felsefecilerin görüşlerini benimsemek demektir.

---

[1] Ali bin Muhammed Necmü'l-Ulemâ Hamîdüddin ed-Darîr er-Râmüşî el-Buharî. ed-Darîr; Fıkıh, Usûl, Hadis, Tefsir, Kelam ve Cedel ilimlerinde temayüz etmiş büyük Hanefî fakihidir. Şemsü'l-Eimme el-Kerderî'nin talebelerindendir. Yaşadığı dönemde Maveraünnehir bölgesinin ilim riyaseti kendisine ait görülmüştür. Hafızüddin en-Nesefî onun talebelerindendir. Kaynaklarda, çoğunun isimleri zikredilmemekle birlikte birçok kitabının olduğu belirtilmektedir. Hidaye'nin müşkil yerlerini şerh etmek üzere kaleme aldığı el-Fevâid, Şerhu'l-Manzûmeti'n-Nesefiyye, Şerhu'n-Nâfi, Şerhu'l-Camii'l-Kebîr gibi eserler bunlardandır. Hamidüddin ed-Darîr hicrî 666 (veya 667) senesinde vefat etmiş, talebesi Hafizuddin en-Nesefî tarafından cenaze namazı kıldırılarak yine talebesinin elleriyle kabrine tevdi edilmiştir. Bkz., *el-Fevâidü'l-Behiyye*, s. 125; *Tâcü't-Terâcim*, s. 215.

[2] Şarih burada kadim mefhumunu vacib mefhumundan daha umumi gören kelamcıları kastediyor. Nitekim bunlar Allah'ın sıfatlarının vacib olmadıklarını savunarak mümkün olduklarını kabul etmiş oluyorlar.

Felsefecilere göre kadim ve hadis kavramları zatî ve zamanî olmak üzere ikiye ayrılır[1]. Felsefecilerin bu görüşünde birçok dinî kaidenin reddi yatmaktadır. İleriki konularda bununla ilgili daha fazla açıklama gelecektir[2].

[1] Filozoflar kadim ve hadis mefhumlarının her birinin zatî ve zamânî olmak üzere iki kısma ayrıldığını ileri sürerler.

Kadim-i zâtî, Cenab-ı Allah'ın zatı gibidir ve kendinden önce hiçbir şey bulunmayan varlık anlamına gelir.

Kadim-i zamânî ise, Cenab-ı Allah'ın sıfatları gibidir ve kendinden önce başka bir şey bulunmakla beraber üzerinden yokluk geçmeyen şey anlamına gelir. Hadis-i zatî, aynı zamanda kadim-i zamanîdir. Hadis-i zamanî ise, kendinden önce hem başka şeyler hem de yokluk geçmiş şey anlamına gelir ki, kelamcılara göre bütün âlem, filozoflara göre âlemin şu anki hali bu kabildendir. Özellikle mütekaddimîn kelamcıları kadim ve hadis kavramlarını bu ikili tasnife göre kullanmazlar; onlar kadim ve hadis deyimlerini zamanî anlamında kullanırlar.

[2] Filozofların bu ıstılahının itikadî esaslar açısından mahzurlu tarafı, Allah'ın fail-i muhtar olmasıyla alakalıdır. Cenab-ı Allah fail-i muhtar olunca onun yarattığı âlem de hadis (zamanî) olmak zorundadır. Filozoflar Cenab-ı Allah'ın fail-i mucîb olduğunu savundukları için âlemin zaman itibarıyla kadim, zat itibarıyla hadis olduğunu savunmuşlardır. Ayrıca Cenab-ı Allah'ın fail-i mucîb olarak tavsif edilmesi ona noksanlık isnadı anlamına gelir ki, filozofların hadis-i zatî ve zamanî ayrımına gitmeleri bu açıdan da mahzurlu sonuçlar doğurmaktadır. Bkz., *en-Nibrâs*, s. 107.

İşin aslı mahzurlu olan sadece kadim ve hadis kavramlarını bu ikili tasnife tabi tutmak değildir. Nitekim muhakkık kelamcılar Cenab-ı Allah'ın sıfatları bağlamında bu tasnifften yararlanmışlardır. Asıl Ehl-i sünnet itikad esasları açısından mahzur doğuran şey, âlemin zâten hadis, zamanen kadim olduğunu savunmaktır. Şârih sözünü ettiği tahkikatı, Cenab-ı Allah'ın sıfatlarının zatının ne aynı ne de gayrı olduğu konusunda yapacaktır.

(5. Konu: Cenab-ı Allah'ın Sıfatları)

Metnü'l-Akâid

Cenab-ı Allah; hayat, kudret, ilim, işitmek/sem`, görmek/basar ve bir şeyi ancak kendi isteğiyle yapma /irade vasıflarına sahiptir.

Şerhu'l-Akâid

Cenab-ı Allah; hayat, kudret, ilim, işitmek/sem`, görmek/basar ve bir şeyi ancak kendi isteğiyle yapma /irade vasıflarına sahiptir. Nitekim insan aklı âlemi; bu mükemmel düzeni, eşsiz güzelliği ve unsurlarının bu ölçülü işleyişiyle yaratan zâtın bu özelliklerden mahrum olamayacağına açık ve kesin biçimde hükmeder. Üstelik yukarıda zikredilen özelliklerin karşıtları Allah'ı tenzih etmemiz gereken noksanlıklardır. Bunların yanında Allah'ın bu sıfatları haiz olduğunu gösteren ayet ve hadisler de vardır. Bu sıfatların bir kısmı, naklî delillerin/ayet ve hadislerin sübûtu kendilerine bağlı sıfatlardan da değildir. Dolayısıyla bu gibi sıfatlarda naklî delillerle istidlalde bulunmak teknik olarak doğrudur. Mesela tevhid/vahdaniyet sıfatı bunlardandır. Allah'ın varlığı ve kelam sıfatı ise, naklî delillerin sübûtu kendilerine bağlı bulunduğundan bunları naklî delillerle ispatlayamayız.

İzâhât

Müellif Ömer Nesefî Cenab-ı Allah'ın varlığını, birliğini ve kadim olduğunu belirttikten sonra onun subûtî sıfatlarına geçmiş ve Cenab-ı Allah'ın hayat, ilim, kudret, irade, sem' ve basar sahibi olduğunu ifade etmiştir. Görüldüğü gibi burada sübûtî sıfatlardan kelam ve tekvin sıfatı zikredilmemiştir. Müellif kelam ilminde müstakil ve etraflı tartışmalara konu olduğu için kelam sıfatını ileride başlı başına ele alacaktır. Bunun gibi tekvin sıfatı da Eş'arîlerle Matürîdîler arasında tartışmalı olduğundan bu sıfata da ileride müstakil olarak temas edilecektir.

Şârih Taftâzânî Cenab-ı Allah'ın saydığımız bu sıfatlarını ispat için başlıca iki delil getirmektedir. Bunlardan birincisi Cenab-ı Allah'ın varlığını da ispat için sıkça kullanılan nizam delilidir. Bu delil şöyledir: Kâinatı bu eşsiz düzen ve ahenk içinde meydana getiren yaratıcının bu saydığımız vasıflardan hali olması düşünülemez. Ayrıca Şârih bu delili takviye amacıyla, bu sıfatların zıtlarının Cenab-ı Allah için noksanlık ifade edeceğini hatırlatarak Allah'ın bu sıfatlarla muttasıf olmasının kaçınılmazlığını vurgulamıştır.

Şârih'in burada ikinci sırada yer verdiği delil naklî bir delildir ve çeşitli münasebetlerle Allah'ın mezkûr sıfatlarla muttasıf olduğunu anlatan ayet ve hadislere dayanmaktadır. Ancak Şârih'in de değindiği gibi burada istidlal kaideleri açısından bir sorun yatmaktadır. Şöyle ki, mezkûr sıfatları ispat sadedinde ileri sürülen naklî deliller, hadd-i zatında hayat, ilim, kudret ve irade başta olmak üzere mezkûr sıfatların sübûtuna bağlıdır. Hayat, irade, ilim ve kudret gibi sıfatlara sahip olmayan bir varlığın vahiy inzal etmesi düşünülemez. Şu halde bu sıfatların naklî delillerle ispatlanması bir şeyin kendisini ispatlayan şeyi ispatlaması anlamına geleceği için devir olur. Şârih bu sorunun farkındadır ve böyle bir istidlalîn, sem' ve basar hariç diğer sıfatlar göz önünde bulundurulduğunda devre yol açacağını kabul eder. Ancak vahiy inzali, tevhid-i bârîde olduğu gibi yaratıcının sem' ve basarına bağlı olmadığından bu iki sıfat naklî delillerle ispatlanabilir. Nitekim kelamcılar tevhid-i bârî konusunda da burhân-ı temânu delili meyanında ayetlerle istidlalde bulunmuşlardır.

***

(Cenab-ı Allah Araz Değildir)

Metnü'l-Akâid

Cenab-ı Allah araz değildir.

Şerhu'l-Akâid

Cenab-ı Allah araz değildir. Çünkü araz kendi kendine kaim olamaz. Varlığını sürdürebilmek için daima bir mahalle ihtiyaç duyar. Bu sebeple arazlar mümkündür. Ayrıca arazların bekası imkânsızdır. Aksi takdirde beka arazla kaim bir mana olurdu. Bu durumda mananın manayla kaim olması gerekirdi ki, bu imkânsızdır. Çünkü arazın bir şeyle kaim olması, tahayyüzünün, kaim olduğu şeyin tahayyüzüne tabi olması demektir. Arazın kendi başına bir tahayyüzü olmadığından başka bir şeyin onun tahayyüzüne tabi olması da mümkün değildir.

Tabi bu anlattığımız, bir şeyin bekasının o şeyin varlığına zait bir mana olması ve başka şeyle kaim olmanın, tahayyüzde başka şeye tabi olmak anlamına gelmesine bağlıdır. Hakikat şu ki; beka varlık üzerine zait bir mana değildir. Bilakis beka varlığın sürekli olması, zail olmamasıdır. Nitekim beka, "ikinci bir zamana nispetle varoluş" diye tarif edilir. "Var oldu; fakat baki kalmadı" sözü, "ortaya çıktı; fakat varlığı sürekli olmadı, ikinci zamanda sabit olmadı" demektir. Bunun gibi başka bir şeyle kaim olmak, sıfatın mevsufuna aidiyeti türünden bir şeyin başka bir şeye ait olması demektir. Cenab-ı Allah'ın sıfatlarının zatıyla kaim olması bu kabildendir. Cenab-ı Allah'ın sıfatlarının zatına tabi olarak tahayyüz ettiği de söylenemez. Zira Cenab-ı Allah tahayyüzden münezzehtir. Ayrıca cisimlerin her an yok olması ve ancak teceddüd-i emsâl (yerini denginin alması) yoluyla sürekli varmış gibi görünmesi, arazların benzer durumundan daha uzak değildir[1]. Şu da var ki, arazın arazla kaim olduğu konusunda hareketin süratli ve yavaş oluşuyla delil geti-

[1] Şârih'in bir ihtimal olarak gündeme getirdiği bu durum, ilkçağ Yunan filozoflarından Herakleitos'un evrenin başı sonu olmayan bir değişmeden ibaret olduğu yönündeki görüşünü anımsatmaktadır. Ona göre kalıcı ve sabit gibi görünen her şey haddi zatında sürekli bir yenilenme içindedir. Bu nazariyeye göre aynı ırmakta iki kez yıkanamayız. Bkz., Prof. Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 26. Yoğun olarak filozofların eserlerini mütalaa etmesiyle tanınan bir Mutezile imamı olarak Nazzam'ın, cisimlerin arazlardan teşekkül ettiği yönündeki görüşü de Şarih'in gündeme getirdiği ihtimale imkân vermektedir. Bkz. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. 1, s. 70.

rilmesi pek tutarlı değildir. Zira ortada biri hareket, diğeri sürat veya yavaşlık diyebileceğimiz ayrı ayrı iki şey yoktur. Bilakis burada belli hususiyetleri olan hareket vardır; bu hareket bazı hareketlere kıyasla seri olurken, diğer bazılarına kıyasla yavaş olmaktadır. Şu halde sürat ve yavaşlık hareketin iki ayrı nev`i / türü değildir. Çünkü hakikî neviler izafetler sebebiyle değişmez[1].

İzâhât

Müellif Ömer Nesefî sübûtî sıfatların büyük bir kısmını ta'dâd ettikten sonra burada selbî sıfatlara geçer. Selbî sıfatlar Cenab-ı Allah'ın zatından nefyettiğimiz, onun şanına yaraşmayan noksanlıklar anlamına gelir ki, bunlara ayrıca tenzîhât veya sıfatü'l-celâl de denir. Selbî sıfatlar, Allah'ın, tek, mücerred, herhangi bir yön ve mekânda bulunmayışı gibi, noksanlıkları nefyeden ve bir şey ispat etmeyen sıfatlardır. Bunların aksi Cenab-ı Allah'ın zatına zâid bir kısım manaların sübûtuna yol açan sıfatlardır ki, bunlar sübûtî/vücûdî sıfatlar veya sıfâtü'l-ikrâm diye anılır.

Cenab-ı Allah'ın araz, cevher, cisim, mahdûd, mürekkep gibi şeyler olmaması hep selbî sıfatlar meyanında zikredilir.

Şârih Taftâzânî Cenab-ı Allah'ın araz olmadığı konusunda iki delile yer verir. Birinci delil, arazların, kendilerini var kılacak bir mahalle muhtaç olmalarına mübtenidir. Arazlar böyle bir mahalle muhtaç olmakla mümkin varlıklar olduğu sabit olur ki yaratıcının vâcibü'l-vücûd olduğu daha önce ispat edilmişti. Şu halde Cenab-ı Allah araz değildir.

Şârih'in ikinci sırada yer verdiği delil bazı kelamcılar tarafından kullanılan delildir ki, Şârih önce bu delili takrir eder, daha sonra da tenkit eder.

Delilin takririne göre, arazların bekası imkânsızdır. Cenab-ı Allah ise bâkidir. Şu halde Cenab-ı Allah araz değildir.

Arazların bekasının imkânsız olduğu hususu, arazların bâki olması durumunda, bekânın müstakil bir mana olarak yine bir mana olan arazla kaim olması sonucunu intaç edeceğindendir. Mananın mana ile kaim olması muhaldir. Şu halde arazların bekası da muhaldir. Mananın mana ile kaim olması,

[1] Nevi külli-i zâtîdir. Mahiyete dâhil bir mefhumdur. İzafet mahiyete dâhil olmadığından yeni bir nevi oluşumuna yol açmaz. Bu bakımdan seri hareket ve yavaş hareket diye mutlak hareketten bağımsız birer mahiyet düşünülemez. Böyle olunca da serilik ya da yavaşlığın, mutlak hareketten ayrı birer arazmış gibi arazın arazla kıyamına delil olarak kullanılması sözkonusu olamaz.

tahayyüzünün kaim olduğu şeyin tahayyüzüne bağlı olması anlamına gelir. Arazların kendilerine ait bir tahayyüzleri olmadığından bir başka şeyin/bekanın onlara bağlı olarak tahayyüz etmesi de mevzubahis olamaz.

Şârih bu istidlalin başlıca iki temel kabule dayandığını ileri sürer ve bu iki kabulün mutlak olmadığını ve bunların alternatiflerinin bulunduğunu belirterek istidlalin bu kabuller üzerine oturtulmasının tutarlı bir yol olmadığına dikkat çeker.

Şârih'in temas ettiği iki kabulden biri bekanın müstakil bir mana oluşu, diğeri de bir şeyle kaim olmanın o şeyin tahayyüzüne bağlı olarak tahayyüz etmek oluşudur.

Şârih birinci kabulü bekanın izafî bir mefhum olduğunu ve var olmanın ikinci zamana nispetle aldığı mücerret bir isim olduğunu ifade ederek eleştirir. Bekanın, belli şekliyle var olmaktan öte haricî bir varlığı olmadığından onun herhangi bir şeyle kıyamından söz edilemez.

Şârih'in ikinci kabule getirdiği eleştiri, filozofların başka şeyle kaim olmaya getirdikleri açılıma dayanmaktadır. Filozoflar mesela arazların bir başka şeyle kaim olmalarını, sıfatın mevsufuna aidiyeti türünden kaim olduğu şeye ait olması şeklinde açıklarlar. Bu yaklaşıma göre bir şeyle kaim olmak, tahayyüzün o şeyin tahayyüzüne tabi olması anlamına gelmediğinden; arazların kendilerine ait tahayyüzleri bulunmaması hasebiyle bekanın arazlarla tahayyüz edemeyeceği yönündeki tespitin bir anlamı kalmaz.

Taftâzânî burada arazın arazla kaim olabileceğini savunan filozofları da ilgili konuyla alakalı istidlallerinde eleştirir. Filozoflar bu görüşlerini ispatlarken bir araz olan hareketin, yine kendisi gibi birer araz olan seri ve yavaş olmakla vasıflandığını ve böylece arazın arazla kaim olduğunu ileri sürerler. Taftâzânî, seri ve yavaş olmak gibi mefhumların gerçek birer varlığının bulunmadığını, bu gibi mefhumların, hareketlerin birbirlerine mukayesesiyle ortaya çıktığını ve bunların tamamen nisbî ve zihnî birer varlığa sahip olduğunu belirtir. Dolayısıyla seri ve yavaş olmak gibi mefhumları hareketle kaim birer araz olarak görmenin anlamı yoktur.

***

(Cenab-ı Allah Cisim ve Cevher Değildir)

Metnü'l-Akâid

Cenab-ı Allah cisim ve cevher de değildir.

Şerhu'l-Akâid

Cenab-ı Allah cisim zira cisim bileşiktir ve hayyiz /mekân işgal etmektedir. Bunlar ise hudûs belirtileridir. **ve cevher değildir.** Bize göre Allah'ın cevher olamaması şu sebeplere dayanır: Cevher cüz'ün lâ yetecezzânın adıdır. Cüz'ün lâ yetecezzâ da mekân işgal etmektedir ve cismin bir parçasıdır. Cenab-ı Allah böyle bir şey olmaktan münezzehtir. Felsefecilere gelince, bunlar, her ne kadar cevherin mücerret ya da mütehayyiz olsun, her hangi bir mevzuda bulunmayan mevcut olduğunu söylüyorlarsa da sonuçta cevherin mümkinattan bir kısım olduğunu kabul etmektedirler. Felsefeciler cevher kavramıyla, var olduğunda her hangi bir mevzuda bulunmayan mümkin bir mahiyeti kast ederler[1]. Eğer cevher ve cisim kavramlarıyla "kendi başına kaim olan" ve "herhangi bir mevzuda bulunmayan varlık" gibi manalar kast edilirse bu durumda bu isimlerin Allah'a kullanılmayışları, ayet ve hadislerde bu kullanıma temel teşkil edecek bir nas bulunmamasındandır. Üstelik bu isimler kullanıldığında ilk olarak mürekkep/bileşik ve mütehayyiz/mekân işgal eden gibi manaları çağrıştırmaktadır.

Ayrıca Hıristiyanlar ve Mücessime, tenzih edilmesi gereken ciheti itibarıyla Cenab-ı Allah'a cisim ve cevher gibi isimler kullanmaktadırlar[2].

***

[1] Dikkat edilirse burada filozoflar, "var olduğunda…" ifadesiyle cevherin mahiyetiyle var olmasını birbirinden ayırmışlardır. Oysa filozoflara göre Cenab-ı Allah'ın varlığı zatının aynıdır. Bu da gösteriyor ki, filozofların getirdiği cevher tanımı mümkinâtla sınırlıdır ve vâcibü'l-vücudla örtüşmez.

[2] Mücessimeden sayılan Kerramiye Cenab-ı Allah'ın diğer cisimler gibi olmayan bir cisim olduğunu savunuyorsa da aşırı tecsim taraftarları Cenab-ı Allah'ın bir insan gibi olduğunu söylemekle, ona, tenzih edilmesi gereken yönüyle cisim ıtlakında bulunmuşlardır. Ayrıca Şârih, Hıristiyanların ve Mücessimenin bu görüşünü hatırlatarak onlara benzememek için Cenab-ı Allah'a cisim ve cevher ıtlakında bulunmanın caiz olmadığı görüşünü teyid etmiştir.

Soru: Ayet ve hadislerde Allah'a kullanılmadığı halde mevcut, vacibü'l-vücûd ve kadim gibi isimleri niçin Allah'a kullanıyoruz?

Cevap: Bunların Allah'a isim olarak kullanılması icma ile sabittir. İcma da bilindiği gibi şer`i delillerdendir. Nitekim Allah, vacibü'l-vücûd ve kadim gibi lafızların müteradif lafızlar olduğu da söylenmiştir. Mevcut kelimesi vacibü'l-vücûd kelimesinin lazımıdır[1]. Şeriatta, her hangi bir dilde Allah'a bir isim kullanıldığında bu ismin gerek aynı dilde gerekse başka dillerde müteradiflerinin ve lazımlarının Allah'a kullanılması caizdir, denmiştir. Fakat bu görüş [iki açıdan] tartışmalıdır[2].

***

[1] Çünkü vacib, varlığı zorunlu olan demektir. Varlığı zorunlu olan şeyin var olduğu iltizâmen sabittir.

[2] Birincisi, bu isimler arasında teradüf söz konusu değildir. Zira Allah lafzı ya gerçek ma'bûd ya da hayret edilen şey anlamına gelir. Vacib, varlığı zorunlu olan şey demektir. Kadim de varlığının evveli olmayandır. Görüldüğü gibi bu kelimelerin her biri aynı zata ıtlak olunsa da farklı manalara gelmektedir. İkincisi, şeriatta Allah için varid olan bir ismin müteradif ve lazımlarının Allah'a ıtlakı caiz görülemez. Çünkü müteradif veya lazım lafzın olumsuz çağrışımları söz konusu olabilir. Mesela Cenab-ı Allah'a âlim dendiği halde âkıl denmez. Bu iki kelime manaca birbirlerine yakın olmakla beraber Allah'a ıtlak konusunda aynı hükümde değillerdir. Bunun gibi naslarda Cenab-ı Allah'ın her şeyi yarattığı bildirildiği halde onu münferiden hınzırın yaratıcısı olarak anmak doğru değildir. Oysa hınzırın yaratıcısı lafzı, her şeyin yaratıcısı lafzının lazımıdır. (Bkz., *en-Nibrâs*, s. 112.)

Bu konuda muhakkikler Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin görüşünü tercih etmişlerdir. Bu görüşe göre şeriatta Allah için vârid olmayan lafızları ona kullanmak caiz değildir.

(Cenab-ı Allah'ın Mahiyeti Bilinemez)

Metnü'l-Akâid

Cenab-ı Allah; sureti (musavver) ve sınırı bulunan (mahdûd), sayılabilen (ma`dûd), bölüm ve parçalardan oluşan (mütecezzî, mütebaıız), bileşik (müterekkip) ve sonu bulunan (mütenahî) bir şey de değildir. Cenab-ı Allah mahiyet ve keyfiyetle vasıflanamaz. Cenab-ı Allah herhangi bir mekâna yerleşmiş de değildir. Cenab-ı Allah'ın üzerinden zaman geçemez.

Şerhu'l-Akâid

Cenab-ı Allah; sureti (musavver) mesela insan veya at sureti gibi şekli bulunan bir şey değildir. Zira şekil ve suret cisimlerin özelliklerindendir. Nitekim cisimler haiz oldukları kemmiyet, keyfiyet ve kendilerini ihata eden hudut ve nihayetler açısından farklı şekiller alırlar. **ve sınırı bulunan (mahdûd), sayılabilen (ma`dûd)** sayı ve kesret sahibi bir şey de değildir**,** yani Cenab-ı Allah, ne miktarlar gibi kemmiyât-ı muttasıla ne de sayılar gibi kemmiyât-ı munfasılaya[1] mahal olamaz. Bu konu açıktır. **kısım ve parçalardan oluşan (mütecezzî, mütebaıız),** parçalardan **mürekkep (bileşik),** çünkü bütün bu sayılan şeylerde vacibü'l-vücûd olmaya zıt düşen muhtaçlık vasfı bulunmaktadır. Parçaları bulunan bir şey parçalardan oluşması itibarıyla mürekkep, parçalara bölünmesi itibarıyla da mütebaıız ve mütecezzî ismini alır. **sonu bulunan (mütenahî)** sonu bulunmak miktar ve sayıların özelliğidir. **Bir şey de değildir. Cenab-ı Allah mahiyet/maiyet** maiyet diğer şeylere mütecanis olmaktır. Çünkü "ما هو" (O nedir?) sorusu "O hangi cinstendir?" anlamına gelir. Mücâneset, diğer mücanislerden mahiyete dâhil (mukavvim)

[1] **Kemmiyet,** bizatihi bölünmeyi kabul eden araz diye tarif edilir. Cisimler sahip oldukları miktar/kemmiyet sayesinde bölünebilirler. Kemmiyet muttasıl ve munfasıl olmak üzere iki kısma ayrılır. Muttasıl kemmiyet, bölündüğünde kısımları arasında hadd-i müşterek bulunan kemmiyetler; munfasıl kemmiyet ise bölündüğünde kısımları arasında hadd-i müşterek bulunmayan kemmiyetlerdir. Hat, satıh ve cism-i talimîden oluşan miktarlar ile zaman kemmiyât-ı muttasıladandır. Mesela zamanın kısımları olan mazi, hal ve istikbal düşünüldüğünde, hal diğer iki kısmın ortak olduğu bir hadd-i müşterektir. Zira hal mazinin sonu, istikbalin başlangıcıdır ki her ikisi de halde pay sahibidir. Adetler ise kemmiyât-ı munfasıladandır. Zira sayılar arasında bu şekilde bir hadd-i müşterekten söz edilemez. Mesela on sayısını ikiye böldüğümüzde ortaya iki tane beş çıkar. Beşlerden birinin son cüzünde diğer beşin herhangi bir payı yoktur. Aksi takdirde ortaya çıkan bölümler iki beş olmaz, altı ile dört olur. Bu durum da sayıların her birinin muayyen bir değere sahip olmasından kaynaklanır.

fasıllarla / ayrımlarla temayüz etmeyi gerektirir ki, bu durumda mütecanis olan bir şey aynı zamanda [cins ve fasıldan] mürekkep olur[1]. **ve** renk, tat, koku, sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve yaşlık gibi cisimlerin özelliklerinden ve karışım (mizac) ve bileşimin (terkip)[2] gereği olan **keyfiyetlerle vasıflanamaz. Cenab-ı Allah herhangi bir mekâna yerleşmiş de değildir.** Çünkü bir mekâna yerleşmek**,** bir cismin boyutlarının, mevhum ya da gerçek olan ve "mekân" diye isimlendirilen diğer bir boyuta nüfuz etmesidir. Boyut, ya cisimle ya da –boşluğun varlığını kabul edenlere göre- kendi kendine kaim olan uzamdan (imtidad) ibarettir. Allah ise uzamdan ve miktardan münezzehtir. Çünkü bunlar bir şeyin parçalarının bulunmasını (tecezzî) gerektirir.

İtiraz: Cevher-i ferd mütehayyiz olduğu halde herhangi bir boyutu/ uzamı yoktur. Zaten boyutu olsaydı parçaları olurdu ve kendisine cevher-i ferd denmezdi.

Cevap: Mekâna yerleşmek (temekkün) hayyize yerleşmekten (tahayyüz) daha özel bir durumdur. Çünkü hayyiz, uzamı olsun ya da olmasın bir şey tarafından işgal edilen mevhum bir boşluktur. Yukarıda zikredilen şeyler Allah'ın bir mekâna yerleşmiş olamayacağının delilidir. Allah'ın bir hayyize yerleşmeyeceğine delil ise şöyledir: Eğer Cenab-ı Allah bir hayyiz edinmiş olsaydı, bunu ya ezelde edinirdi ki, bu hayyizin de ezeli olmasını gerektirir, ya da ezelde edinmiş olmazdı ki, bu da yaratıcının hadis şeylere mahal olması sonucunu doğurur. Bir diğer delil şöyledir: Cenab-ı Allah bir hayyiz edinmiş olsaydı, ya hayyize müsavi olurdu ya da hayyizden eksik olurdu. Bu ikisi de Allah'ın sonlu olması anlamına gelir. Veya Allah'ın hayyizden daha fazla olması gerekir ki, bu sonuncusu da Allah'ın parçalardan müteşekkil olmasını gerektirirdi[3]. Bütün bu şıklar imkânsızdır.

---

[1] Mesela insan, at, merkep birbirlerinin mücânisidir. Bunlar "canlı" mefhumuna ait birer nevidir. İnsan, at ve merkep canlılık konusunda birleştikleri gibi, fasılları olan "nâtık", "sâhil" ve "nâhik" ile birbirlerinden ayrılırlar. Her nevi/mücânis zâtiyyâtından olan bir unsurla (cinsle) diğer neviyle birleşirken yine zâtiyyâtından olan bir başka unsurla (fasılla) ondan ayrılır. Bu demektir ki, her mücânis iki unsurdan oluşur, yani mürekkeptir. Bir mürek-kibe ya da cüz'e ihtiyacı müstelzim olması hasebiyle Cenab-ı Allah mürekkep olamaz..

[2] Terkip alal'âde iki şeyin birleşmesi demektir. Mizac ise iki şeyin birleşip ortak bir kıvama gelmesi demektir. Su, hava, toprak ve ateşin her biri farklı tabiatlara sahip oldukları halde cisimlerde birleşerek ortak bir kıvama gelmeleri itibarıyla bunların karışmış haline mizac denir. Nitekim cisimlerdeki farklı koku, renk ve tat gibi özellikler bu kıvamın durumuna göre oluşur.

[3] Zira bu durumda hâşa Cenab-ı Allah'ın bir kısmının hayyize tekabül etmesi, diğer kısmının tekabul etmemesi suretiyle bir parçalanma sözkonusu olacaktı.

Cenab-ı Allah bir mekânda olmadığından herhangi bir cihette de değildir. Bu cihet ister üst, ister alt olsun değişmez. Çünkü cihet, ya mekânın sınırları ve uçları anlamına gelir ya da bir başka şeye nispet edilmesi bakımından mekânın kendisidir ki, Allah bütün bunlardan münezzehtir.

Cenab-ı Allah'ın üzerinden zaman geçmez. Çünkü kelamcılara göre zaman, yeni ve bilinen bir şeydir ki, diğer bir yeni hadise onunla ölçülür. Felsefecilere göre zaman hareketin miktarıdır. Cenab-ı Allah her ikisinden de münezzehtir.

İzâhât

Mekânın tarifi konusunda farklı görüşler vardır. Bu görüşleri üç başlık altında toplamak mümkündür:

Birinci görüş kelamcıların görüşüdür. Bu görüşe göre mekân, mevhum bir boyuttur. Fizik dünyada gerçekliği yoktur, tamamen zihinsel bir şeydir.

İkinci görüş Platon'un görüşüdür. Bu görüşe göre mekân, bir cevherdir ve halâdan/boşluktan ibarettir. Ayrıca mücerret ve kendinde bir varlığa sahiptir.

Üçüncü görüş Aristotales'in görüşüdür ki, ona göre mekân, kuşatan cismin, kuşatılan cismin dış yüzeyine temas eden iç yüzeyidir. Görüldüğü gibi Platon mekânı mücerret ve cevher olarak kabul ederken, Aristo onun cisimle kaim bir araz olduğunu kabul etmektedir. Kelamcılara göre mekân ne cevher ne de arazdır; bilakis fizik dünyada tekabül ettiği gerçeklik bulunmayan tamamen zihnî bir şeydir.[1]

Şârih'in mekâna temekkün etmekle ilgili verdiği tarifte mekânın bir boyut olduğundan söz edilmektedir. Bu boyut ya kelamcıların görüşünde olduğu gibi vehmîdir veya Platon ve Aristo'nun görüşlerinde olduğu gibi hakikîdir. Şârih daha sonra boyutu tarif ederken, onun cisimle veya kendi kendine kaim bir imtidat/uzam olduğunu belirterek "kendi kendine kaim" ifadesiyle Platon'un görüşüne işaret etmiştir. Boyutun kendi kendine kaim olması ancak boşluk/halâ fikrinin kabulüne bağlıdır. Kâinatta boşluk kabul etmeyen Aristo ve takipçileri söz konusu boyutun/mekânın kendinde bir şey olmadığını; ancak cisimle kaim bir araz olduğunu düşünmüş ve bir cismin boşluğa değil bir başka cisimle kaim boyutlara yerleştiğini ileri sürmüşlerdir.

[1] *en-Nibrâs*, s. 114.

Şârih Taftâzânî Cenab-ı Allah'ın mekândan münezzeh oluşunu ispat sadedinde mekâna yerleşmenin tecezzîyi gerektireceğini sebep göstermiştir. Çünkü mekâna yerleşmek bir cismin boyutlarının diğer bir boyuta nüfuz etmesi anlamına gelir. Demek oluyor ki mekâna ancak boyutları olan bir şey yerleşebilir. Boyutlar; hat/doğru, satıh/düzlem ve cism-i talîmî/geometrik cisim olmak üzere birer arazdır. Cenab-ı Allah'ın araz olmadığı geride açıklanmıştır. Ayrıca hat, satıh ve cism-i talîmî farklı açılardan bölünmeyi kabul ederler. Hat uzunlamasına, satıh enlemesine, cism-i talîmî de derinlemesine bölünmeyi kabul eder. Yani bu arazlar ancak mürekkep olan şeylerde söz konusudur. Cenab-ı Allah ise mürekkep değildir. Şu halde Cenab-ı Allah'ın bir mekâna yerleşmesi söz konusu değildir.

Yalnız Şârih'in de takdir ettiği gibi mezkûr istidlal sadece mekâna temekkünle alakalıdır. Cenab-ı Allah'ın, mürekkep olmayan şeylerin de yerleşebildiği hayyizden münezzeh oluşu bu istidlalle ispatlanamaz. Çünkü hayyize tahayyüz terkibi gerektirmez.

Şârih bunun için ayrıca iki istidlale yer vermiştir. Bunlardan birincisine göre, Cenab-ı Allah hayyize yerleşmiş olsaydı ya hayyiz de Cenab-ı Allah gibi ezelî olacaktı. Bu muhaldir. Çünkü Allah'ın dışındaki şeylerin/âlemin hadis olduğu geride ispatlanmıştır. Veya hayyiz aslı üzere hadis olacaktı. Bu takdirde Cenab-ı Allah'ın hadis olan bir şeyle doğrudan teması söz konusu olacaktı. Bu ise sonuçta ya hadisin ezelde bulunması yönünde bir çelişkiyi ya da Cenab-ı Allah'ın zatında bir değişikliği intaç edeceğinden muhaldir. Yani Cenab-ı Allah ezelden beri söz konusu hayyizde ise birinci şık, sonradan o hayyize geçmişse ikinci şık gündeme gelecektir. Değişiklik hudûs emaresi olmakla ikinci şıkkın muhal oluşu da zahirdir.

Şârih'in de belirttiği gibi mekândan münezzeh olmak her türlü cihetten de münezzeh olmayı gerektirir. Çünkü cihet iki şekilde tarif edilmiştir. Bu iki tarife göre de cihet mekânsal bir şeydir. Birinci tarife göre cihet, mekânın sınırıdır. Bu tarife göre bütün cihetler, en büyük feleğin/felek-i a'zamın iç yüzüne kadar varan mekânın son noktalarıdır. İkinci tarife göre cihet, mekânın kendisidir ve eşyanın kendisine izafe edilmesine göre değişir. Üst, alt, sağ, sol, arka veya ön gibi kavramlar, bizim kendisiyle olan nispetimize göre aynı mekânın değişik isimleridir. Bir mekâna yüzümüzü çevirdiğimizde ön, sırtımızı çevirdiğimizde arka ismini alması gibi.

Cenab-ı Allah için mekân ve cihet söz konusu olmadığı gibi zaman da söz konusu değildir.

Zaman da tıpkı mekân gibi maddî varlıklarla alakalı soyut/zihnî bir kavramdır. Şârih bunu ispat sadedinde hem kelamcıların hem de filozofların zaman tarifine yer vermiştir. Kelamcıların tarifine göre zaman, kendisiyle bir başka hadis/sonradan meydana gelen şey ölçülen bir hâdistir. Cenab-ı Allah hadis olmadığından zaman onu ölçemez. Filozofların tarifine göre zaman, felek-i azamın hareketinin miktarıdır. Cenab-ı Allah cisim ve cevher olmadığından hareketten münezzehtir. Bu durumda zaman Cenab-ı Allah için bir miktar ve bir boyut teşkil edemez.

Şerhu'l-Akâid

Müellifin buraya kadar zikrettiği tenzîhâtın/selbî sıfatların bir kısmı geriye kalanları içeriyordu. Hal böyleyken müellif, tenzih konusunda Vâcibü'l-vücûd'un hakkını ödeyebilmek ve Müşebbihe ve diğer sapık fırkaların görüşlerini tam olarak reddetmek için fazladan bir izahta bulunmak istemiş ve gerek müteradif lafızlar kullanarak tekrara düşmekten gerekse daha önce dolaylı olarak/iltizamen anlaşılan şeyleri sarih lafızlarla ifade ederek sözü uzatmaktan sakınmamıştır.

Buraya kadar zikredilen tenzîhâtın temeli, bunların, yeri geldikçe işaret edildiği gibi ihtiyaç, hudûs ve imkân gibi vacibü'l-vücûd mefhumuna aykırı bir takım manalar taşımasıdır. Yoksa bunların temeli, Meşâyıhın[1] ileri sürdüğü gerekçeler değildir.

Meşâyıha göre Cenab-ı Allah'ın araz olmayışı, arazın lügatte, bekası imkânsız bir şey olmasındandır.

Cevher olmayışı, lügatte cevherin, kendisinden, başka bir şey teşekkül ve terekküp eden şey/asıl olmasındandır.

Cisim olmayışı da lügatte, başka bir şeyden teşekkül eden birşey olmasından ileri gelir. Nitekim Araplar "bu diğerinden daha cesîm (ecsem)" derler[2].

Vâcibü'l-vücûd eğer birkaç şeyden terekküp eden bir şey olsaydı, bu takdirde onun parçaları ya kemal sıfatlarıyla vasıflanacaktı ki, bu vâcibü'l-vücûdun birden fazla olması anlamına gelir,[3] ya da kemal sıfatlarıyla vasıf-

---

[1] el-Ferhârî, Şârih'in, "Meşâyıh" deyimiyle Maveraünnehir Hanefîleri olan Matürîdî kelamcıları kastettiğini söyler. Bkz., *en-Nibrâs,* s. 119.

Hakikaten aslen fakih olan Matürîdî kelamcılar genelde selbî sıfatları ispatlarken Şârih'in belirttiği istidlal yolunu takip etmişlerdir. Fakat bu durum sadece Matürîdî kelamcılarıyla sınırlı değildir. Zira mütekaddimîn dönemi Eş'arî kelamcıları içinden de bu istidlal tarzını takip edenler olmuştur. Mesela Ebu Mansur el-Bağdâdî'nin Kitabu usûliddin'inde ilgili konularla alakalı istidlalleri müellifin zikrettiği istidlal tarzıyla önemli ölçüde yakınlık arz etmektedir. Bkz., el-Bağdâdî, *Kitabü Usûliddin*, s. 76, 77, 78, 79.

[2] Görüldüğü gibi istidlaller araz, cevher ve cismin lügat manaları üzerine yapılmıştır. Oysa kelamcıların Cenab-ı Allah araz, cevher ve cisim değildir, derken kast ettikleri birer fizik nesne olan ıstılahî araz, cevher ve cisimdir. Taftâzânî, bu sonuncular hakkında konuşulurken mezkûr kavramların ilmî tarifleri esas alınmadığı ve istidlaller bu tariflere göre yapılmadığı için mezkûr delilleri zayıf bulur.

[3] Burada da kemal sıfatlara sahip olmakla vacibü'l-vücud olmak arasında bir mülazemet=

lanmayacaktı ki, bu durumda vâcibü'l-vücûdun noksanlık ve hudûs vasfı taşıması söz konusu olurdu. Ayrıca Cenab-ı Allah araz ya da cevher olsaydı, ya bütün sûret, şekil, keyfiyet ve miktarları haiz olurdu ki, bu, zıtların bir arada bulunması sonucunu doğurur[1]. [Zıtların bir arada bulunması muhaldir.] Ya da bunların bir kısmını haiz olması sonucunu doğururdu.

Bütün bunlar medih ve noksanlık ifadesinde ve hâdis varlıkların kendilerine delalet etmeleri konusunda hepsi eşit olduğuna göre[2], vacibü'l-vücûd bunlardan bir kısmıyla vasıflandığında, [tercih bilâ müreccih/tercih eden etken olmadan tercih olunma durumu söz konusu olurdu. Tercih bilâ müreccih olmaması için] bu vasıflardan bazılarını diğerlerine tercih eden bir muhassısa/belirleyici üst iradeye gerek duyulurdu. Böyle olunca da vacibü'l-vücûd başkasının kudreti altına girmiş ve hadis olmuş olurdu.

Aynı şey Allah'ın muttasıf bulunduğu ilim ve kudret gibi sıfatlar için söz konusu değildir. Zira bunlar, yukarıda zikredilen suret, şekil ve miktar gibi sıradan vasıfların aksine kemal ve üstünlük ifade eden sıfatlardır. Dolayısıyla bir yaratıcı için bu vasıflara muhdesâtın varlığı delalet etmektedir[3]. Bunların zıtları noksanlıklardır ki, muhdesât bunlara delalet etmez.

=kurularak istidlalde açık verilmiştir. Zira ilim, hayat, irade gibi kemal sıfatlara sahip olmak mutlak anlamda vacibü'l-vücud olmayı gerektirmez. Bu sıfatlara sahip birçok varlık bulunduğu halde vacibü'l-vücud tekdir. Belki kıdem, beka ve vahdaniyet gibi bazı kemal sıfatlara sahip olmak vacibü'l-vücud olmayı gerektirir, denilebilir. Bkz., Hayâlî, *Mecmûatü'l-Havâşi'l-Behiyye*, s. 100. İstidlalin zahirinden doğrudan bu anlaşılmasa da meseleyi böyle anlamak suretiyle mülazemet katileştirilebilir.

[1] Çünkü bir şeyde toplanması mümkün olmayan zıt suret ve şekiller vardır. Bir cismin hem üçgen hem de daire şeklinde olması gibi.

[2] Hat, satıh ve cism-i talimi gibi miktarlar; üçgen, dörtgen ve daire gibi şekiller; renkler, tatlar, kokular ve kuruluk, yaşlık, sertlik ve yumuşaklık gibi keyfiyetler vacibü'l-vücûdun kendileriyle ittisafı konusunda birbirine eşittir. Bunlardan bir kısmı diğer bir kısmından daha racih değildir. Mesela vacibü'l-vücûd, farz-ı muhal, bir renkle ittisaf edecek olsaydı, siyahla beyaz arasında, yeşille sarı arasında ona liyakat konusunda herhangi bir fark olmazdı. Bu durumda vâcibü'l-vücûdun bunlardan biriyle ittisafı, herhangi zatî ve aklî bir sebebe mübtenî olmamakla tercih bilâ müreccih olmak durumundadır. Zira bu vasıflardan hiçbiri doğrudan bir kemal veya noksanlık ifadesi değildir. Ayrıca ilim ve kudret sıfatlarında olduğu gibi, kâinatın yaratılması bunlardan birinin vacibü'l-vücûdda bulunduğuna delalet de etmez. Yani kainat, yaratıcısının ilim ve kudret sahibi olması gerektiğini bize gösterdiği halde, haşa onun beyaz mı yoksa sarı mı olması gerektiğini göstermez.

[3] Yani muhdesâtta bulunan yer yer kemal timsali varlıklar, kendilerini ihdas eden vacibü'l-vücûdun ilim ve kudret gibi kemal sıfatlarla muttasıf olduğunu istilzam eder.

Meşâyıhın ileri sürdüğü bu deliller zayıftır ve bir yandan talebelerin inancını zayıflatmakta ve diğer yandan İslam inancını tenkit eden fırkaların elini güçlendirmektedir. Çünkü onlar, bu gibi delillere bakıp yüce İslam inançlarının böyle çürük şüpheler üzerine kurulu olduğunu iddia edebilirler.

Yukarıda zikredilen tenzîhât konusunda muhalif fırkalar; zahiri itibarıyla Allah'a, cihet, cismiyet, suret ve uzuv gibi şeylerin nispet edilmesi şüphesini doğurabilecek ayet ve hadisleri delil olarak kullanmaktadır. Bu fırkalar ayrıca iki varlık düşündüğümüzde bunların mutlaka birbirlerine bitişik veya birbirlerinden ayrı ve yönlerinin farklı olması gerektiği ve ne Allah'ın âleme hulul etmesi ne de âlemin Allah'a hulûl etmesi mümkün olmaması hasebiyle Allah'ın cihet olarak âlemden ayrı olması gerektiği ve dolayısıyla onun bir hayyiz işgal etmesi ve sonuçta sureti ve sınırları bulunan bir cisim veya cismin bir parçası olması lazım geldiği yönünde gerekçeler ileri sürerler.

Vakıa bunların hepsi kuru birer vehimdir. Gayb âlemine müşahede âleminin hükümlerini tatbiktir. Hâlbuki kat'î naslar Allah'ın bu gibi vasıflardan münezzeh olduğunu açıkça bildirmektedir. Şu halde en ihtiyatlı yolu seçerek, zahiri itibarıyla teşbih ifade eden ayet ve hadislerin bilgisini selef âlimlerinin yaptığı gibi Allah'a havale/tefvîz etmeli veya cahillerin ölçüsüz sözlerini defetmek ve kıt akıllı kimseleri doğru yola koymak için müteahhir âlimlerinin yaptığı gibi bu gibi nasları sahih tevillerle tevil etmelidir.

İzâhât

Şârih'in muhalif fırkalardan maksadı tarihte Mücessime ve Müşebbihe diye bilinen sapkın fırkalardır.

Mücessime, Cenab-ı Allah'ı bir cisim gibi algılama yanlışına,

Müşebbihe de Cenab-ı Allah'ı yaratılmışlara benzetme yanlışına düşmüş sapkın kimseleri tanımlayan birer terimdir.

Bu iki fırkanın Allah inancı birbirine çok yakındır. Bu bakımdan umumiyetle fırkaları tanıtıcı kitaplarda görüşleri bir başlık altında toplanır. Bu fırkalar, belli merkezleri ve örgütleri olan mütecanis topluluklardan çok, farklı bölgelerde ve muhtelif alanlarda ortaya çıkmış ve özellikle Rafizî gruplarla, fıkıh bilgisi olmayan hadis ravileri arasından çıkan kimseler (Haşeviyye) tarafından temsil edilmiştir. Hişam bin el-Hakem ve Hişam bin Sâlim el-Cevâlikî bu fırkaların Rafizîler tarafının; Mudar, Kehmes ve Ahmed el-Hüceymî de hadis râvileri tarafının öncüleridir.

Mücessime fırkası mensupları temelde, Allah'ın; belli bir sureti, şekli ve ruhanî ya da cismanî birer uzvu olduğuna kail olmuşlar, onun bir yerden bir yere intikal ettiğini ve mekâna yerleştiğini savunmuşlardır. Mücessimenin Allah inancı hakkında bir fikir vermesi bakımından bu taifenin öncülerinden Davud el-Cevaribî'nin görüşlerine bakılabilir. Fırkalarla ilgili kitaplarda el-Cevâribî'nin, "Cenab-ı Allah'la ilgili olarak, bana, avret mahalli ve sakal hariç her şeyden sorabilirsiniz" dediği nakledilmekte ve Allah'ın et kemikten müteşekkil bir cisim olduğu; el, ayak, baş, dil, iki göz ve iki kulak gibi uzuvları bulunduğu ve buna rağmen onun diğer cisimler gibi olmadığı yönünde görüşleri rivayet edilmektedir.[1]

Mücessimenin görüşlerine mesned olarak kullandığı deliller, Şârih'in de yaptığı gibi, biri naklî diğeri nazarî olmak üzere iki sınıfta toplanabilir. Bu konuda kullandıkları naklî deliller, **"Rahman arşa istiva etti"** (Tâhâ, 5), **"Ona güzel sözler yükselir"** (el-Fâtır, 10), ***"Allah Âdem'i kendi sureti üzere yarattı"***[2] gibi müteşâbih ayet ve hadislerdir.

Bu naslar her ne kadar akla ilk gelen anlamları itibarıyla mezkûr düşünceleri çağrıştırsa da, bunlar, diğer aklî ve naklî katî delillerle birlikte değerlendirilmelidir. Nitekim şu ayet-i kerime bu konuya ışık tutmaktadır:

"Sana Kitab'ı indiren O'dur. Onun (Kur'an'ın) bazı âyetleri muhkemdir ki, bunlar Kitab'ın esasıdır. Diğerleri de müteşâbihtir. Kalplerinde eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve onu tevil etmek için ondaki müteşâbih âyetlerin peşine düşerler. Halbuki Onun tevilini ancak Allah bilir. İlimde yüksek pâyeye erişenler ise: Ona inandık; hepsi Rabbimiz tarafındandır, derler. (Bu inceliği) ancak aklıselim sahipleri düşünüp anlar." (Âl-i İmran, 7)

Görüldüğü gibi ayet-i kerimede Kuran ayetlerinin muhkem ve müteşabih olmak üzere iki kısma ayrıldığı ve muhkem ayetlerin esası teşkil ettiği bildirilmektedir.

Muhkem ayetler, manası açık ve zahiri itibarıyla diğer ayetler ve aklî delillerle bütünlük arz eden ayetlerdir. Ayet-i kerimede de belirtildiği gibi bunlar kitabın esasıdır; itikat ve ahkâm konusunda belirleyici olan bu ayetlerdir. Müteşâbih ayetlerin bunların ışığında anlaşılması gerekir. Bu konuda **"Hiç kimse ona denk değildir"** (İhlas, 4), **"Onun benzeri hiçbir şey yoktur"** (Şûrâ, 11) gibi muhkem ayetler Cenab-ı Allah'a hiçbir şeyin benzemeyeceğini bildirmek-

[1] eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. 1, s. 120.

[2] *Sahih-i Müslim*, hadis no, 2841.

le, Allah'ın, sonuçta kendisini cisimlerle aynı kategoriye koyacak bütün hal ve vasıflardan münezzeh olduğunu ortaya koymuştur.

Ehl-i sünnet imamları yukarıda örneklerine yer verdiğimiz müteşâbih ayetler karşısında başlıca iki tavrı benimsemişlerdir. Mezhep kurucuları olan selef imamları bu ayetlerin bilgisini Allah'a havale ederek tefsir ve tevil yoluna gitmemiştir. Selef imamları bu gibi ayetlerin manaları üzerinde durup düşünmeyi sakıncalı bulmuş ve bunların tefsiriyle ilgili sorular sormayı bidat görmüşlerdir. Hz. Ömer'in, müteşabih ayetlerin tefsiriyle uğraşan ve her fırsatta bu ayetleri gündeme getiren Sabiğ bin Isl'ı cezalandırması[1] bu hassasiyetin daha sahabe döneminde başladığını göstermektedir.

İleriki dönemlerde Süfyan bin Uyeyne'nin İmam Malik'le ilgili naklettiği şu hadise selefin tavrı açısından açıklayıcı mahiyettedir. İmam Malik'e biri gelip **"Rahman arşa istiva etti"** (Tâhâ, 5) ayetinde geçen istivanın keyfiyetini sormuş. Soruya hiddetlenen İmam Malik bu kimseye, "istiva malum; fakat keyfiyeti makul/anlaşılabilir değildir. Bu tür sorular bidat, buna[ayette geçene]iman etmek vaciptir. Ben kesinlikle senin sapkın biri olduğunu düşünüyorum" diyerek cevap vermiş ve o kimsenin, yanından uzaklaştırılmasını istemiştir.[2]

Halef dönemi Ehl-i sünnet imamları yaşadıkları dönemde tecsim ve teşbih fikrinin sokaklara kadar yayıldığını görünce, bu gibi ayetleri Arap dilinin tabiatı ve kuralları çerçevesinde sahih tevillerle tevil ederek Mücessimeye cevap vermiştir. Bir bakıma halef âlimlerinin tavrı, Mücessimenin bu ayetlere istinaden tecsim fikrini savunması karşısında anılan ayetlerin iddia edilen manalara gelmediğini göstermesi açısından istidlallerini temellerinden çökertmeye yöneliktir. Halefin tavrı bu yönüyle, tecsîm fikrinin önünü alma konusunda selefin tavrına göre, daha kapsamlı ve ayrıntılı bir teşebbüs olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca bidatçi fırkalara karşı verilen ilmî mücadelenin, tarihin akışı içinde muhteva ve istidlal tarzı açısından gelişim seyri göz önünde bulundurulursa, halef döneminin sosyal ve kültürel şartlarının böyle bir teşebbüsü ne denli gerekli kıldığı daha iyi anlaşılır.

***

[1] *el-Muvatta*, cihad, 10. Ayrıca bkz., Ebubekir Sifil, *Hazreti Ömer ve Nebevî Sünnet*, s. 49.

[2] Kâdî I'yâz, *Tertibü'l-Medârik*, c. 1, s. 87.

(Cenab-ı Allah Hiçbir Şeye Benzemez)

Metnü'l-Akâid

Cenab-ı Allah'a hiçbir şey benzemez.

Şerhu'l-Akâid

Cenab-ı Allah'a hiçbir şey benzemez. Hiçbir şey ona denk/mümasil olamaz. Eğer mümaseletten anlaşılan mahiyette bir olmak ise bu manada hiçbir şeyin Allah'a mümasil olamayacağı gayet açıktır. Eğer mümaseletten, bir şeyin diğer bir şeyin yerine geçebilmesi; yani birinin elverişli olduğu şeye diğerinin de elverişli olması kast ediliyorsa bu hiçbir şey için söz konusu değildir. Zira varlıklardan hiçbiri bu açıdan Cenab-ı Allah'ın hiçbir vasfında onun yerine geçemez. Allah'ın ilim ve kudret gibi sıfatları mahlûkatta bulunan bu gibi sıfatların kat kat üstünde olduğu cihetiyle aralarında bir münasebet ya da bir mukayeseden söz etmek mümkün değildir.

es-Sabûnî *el-Bidaye* adlı eserinde şöyle der: "Bizim ilmimiz var olmak, araz olmak, ilim olmak, hadis ve câizü'l-vücut olmak ve devamlı yenilenmek gibi özelliklere sahiptir. Biz Allah'a da ilim sıfatı ispat ettiğimizde bu sıfat var olmak, sıfat olmak, kadim olmak, vacibü'l-vücûd olmak ve ezelden ebede daimî ve değişmez olmak gibi özelliklere sahip olacaktır. Bu durumda mahlûkatın ilmi herhangi bir yönden Allah'ın ilmine mümasil olamaz"[1]

es-Sabûnî kitabının bir başka bölümünde mümâseleti, eşyanın bütün yönlerden birbirine ortak olması şeklinde tanımlamış ve bu bağlamda bir vasıfta dahi olsa iki şey arasında farklılık bulunduğunda aralarında mümâselet bulunamayacağını ifade etmiştir.

Ebu'l-Muîn en-Nesefî[2] de *Tebsıratü'l-Edille* adlı kitabında şöyle der: "Arap dilini konuşanlar, bir kimse bir alanda diğer bir kimseye müsavi olduktan

[1] Bkz., *el-Bidaye*, s. 30

[2] Ebu'l-Muîn Meymûn bin Muhammed en-Nesefî, hicrî 418-508 yılları arasında Buhara'da yaşamıştır. Aslen Semerkantlıdır. Usul ve Kelam ilimlerinde temayüz etmiştir. Kelam ilmine dair Tebsıratü'l-edille isimli eseri bugün elimizde bulunan en geniş Matüridilik kaynağıdır. Ayrıca Bahru'l-kelam, el-Âlim ve'l-müteallim, Îzahu'l-mehacce likevni'l-akli hucce, Şerhu'l-Camii'l-kebîr, Menâhicü'l-edille gibi diğer eserleri de bulunmaktadır. Bkz., Ziriklî, *el-A'lâm*, c. 7, s. 341.

ve bu alanda onun yerini doldurduktan sonra mesela 'Zeyd fıkıhta Amr'ın mislidir' gibi ifadeler kullanırlar. Zeyd ile Amr arasında başka konularda farklılık olsa bile bu sonucu değiştirmez. Eş`arîlerin, mümâselet ancak bütün cihetlerden eşit olmakla gerçekleşir, sözü isabetli değildir. Çünkü Rasulüllah Efendimiz (sallallahu aleyhi ve sellem) ***'Buğdayı buğdayla misli misline satınız…'*** buyurmuş ve vezni/gramı, tanelerinin adedi, yoğunluk ve seyreklik gibi konular açısından farklılık bulunsa bile buğdaylar arasında sadece keyl/ölçek konusunda eşitlik olmasını istemiştir. "[1]

Şurası açık ki, Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin sözü ile Eş`arî'nin maksadı arasında zıtlık söz konusu değildir. Çünkü Eş`arî de mümâseletin gerçekleşmesi için, iki şey arasında mümâselet aranan konunun –mesela "keyl"gibi- bütün yönleri itibarıyla denk olmasını şart koşmuştur. Şu halde *el-Bidâye* müellifinin sözünü de buna yormak gerekir. Aksi takdirde iki şeyin bütün vasıflarda ortak olması ve birbirlerine her cihetten denk olması, söz konusu iki şeyin tek şey olmasını gerektirir ki, bu durumda mümâseletten söz etmek mümkün olmaz.

***

[1] *Tebsıratü'l-Edille*, c. 1, s. 149.

(Cenab-ı Allah'ın İlim ve Kudretinin Her Şeyi Kuşatması)

Metnü'l-Akâid

Cenab-ı Allah'ın ilminden ve kudretinden hiçbir şey hariç değildir.

Şerhu'l-Akâid

Cenab-ı Allah'ın ilminden ve kudretinden hiçbir şey hariç değildir. Çünkü bazı şeyleri bilmemek veya bazı şeylere güç yetirememek noksanlık ve muhassısa muhtaç olmak[1] demektir. Oysa kat`i naslar Allah'ın gerek ilminin gerekse kudretinin umumî olduğunu bildirmektedir. Cenab-ı Allah her şeyi bilir, o her şeye kadirdir. Durum felsefecilerin ifade ettiği gibi değildir. Felsefecilere göre Allah cüz'iyâtı bilmez ve bir şeyden fazlasına güç yetiremez[2]. Dehriye[3] de Allah'ın kendi zatını bilemeyeceğini savunmaktadır. Mutezile'nin öncülerinden Nazzâm da[4] Allah'ın, cehaleti ve çirkin şeyleri yaratmaya kadir olmadığını ileri sürmüştür. Yine Mutezile'den el-Belhî[5], Allah'ın, kulun güç yetirdiği şeyin misline/dengine güç yetiremeyeceğini ve Mutezile'nin geneli de, kulun güç yetirdiği şeyin aynısına güç yetiremeyeceğini savunmuştur.

---

[1] Bazı şeyleri bilip diğer bazı şeyleri bilmemek, bilinen bu şeylerin, bilinme konusunda bilinmeyen diğer şeylere göre daha râcih olmaması hasebiyle bir muhassıs/muayyin tarafından tahsis edilmesi gerekir. Aksi takdirde ruchan bilâ müreccih olur ki bu batıldır.

[2] Filozoflar, Cenab-ı Allah'ın akıl ve nefis gibi soyut cüz'iyyâtı bilebileceğini; ama felekler, galaksiler gibi muşahhas/maddî cüz'iyyâtı bilemeyeceğini savunmuştur. Filozofların bu görüşü bilgi anlayışlarıyla alakalıdır. Ve bu anlayışa göre Allah'ın bu gibi şeyleri bilmesi O'nun varlık düzeyiyle bağdaşmaz. Yine filozoflar vahid/vahdet terimine getirdikleri tanıma göre Cenab-ı Allah'ın birden fazla şeyi yaratamayacağına kail olmuşlardır. Onlara göre Allah'ın yarattığı tek şey akl-ı evveldir. Bkz*., en-Nibrâs*, s. 124.

[3] Dehriyye, ateizm. Yaratıcının varlığını inkâr edip her şeyi dehre/zamana isnad eden fırka. Bazıları Dehriye'nin yaratıcının varlığını inkâr etmediğini, fakat dehri Allah'a ortak koştuğunu ileri sürmüştür.

[4] Ebu İshak İbrahim bin Seyyâr en-Nazzâm, hicrî 231 yılında vefat etmiştir. Mutezile imamlarındandır. Felsefe ilimlerinde derinleşmiş, İlahiyat ve Tabiat bilimlerinde yazılan kitapların çoğunu mütalaa etmiştir. Mutezile içinde kendine has görüş ve teorileriyle "Nezzamiyye" taifesinin öncüsü olmuştur. Felsefe ve itizal üzerine birçok kitap yazdığı bildirilmektedir. Bkz., Zirikli, *el-A'lâm*, c. 1, s. 43.

[5] Ebu'l-Kasım Abdullah bin Ahmed el-Belhî el-Ka'bî, hicrî 273 yılında Belh'te dünyaya gelmiştir. Horasan ve Bağdat'ta da yaşamış, en son Belh'te hicrî 319 yılında vefat etmiştir. Mutezile imamlarındandır. Kendine has görüşleriyle Ka'biyye diye bilinen ayrı bir taifesinin reisi olmuştur. Tefsir alanında telifi olduğu bilinmektedir. Ayrıca Te'yidü mekaleti Ebi'l-Hüzeyl diye bir de Kelam eseri bulunmaktadır. Bkz., Zirikli, *el-A'lâm*, c. 4, s. 64.

(Subûti Sıfatlar)

Metnü'l-Akâid

Cenab-ı Allah'ın bir kısım sıfatları vardır.

Şerhu'l-Akâid

Cenab-ı Allah'ın bir kısım sıfatları vardır. Nitekim geride de Cenab-ı Allah'ın âlim, diri ve kadir olduğu sabit olmuştu. Bilindiği gibi bütün bu sıfatlar vacibü'l-vücûd mefhumu üzerine zait manaların varlığını gösterir. Bunların hepsi müteradif lafızlar da değildir. Ayrıca müştak bir kelimenin bir şey için kullanılması söz konusu kelimenin mastarının/me'hazu'l-iştikakının de sübutunu gerektirir. Dolayısıyla Cenab-ı Allah için ilim, kudret ve hayat gibi sıfatlar da sabit olur. Yoksa Mutezile'nin ileri sürdüğü gibi, Allah âlimdir; ama onun ilim sıfatı yoktur, kadirdir; ama onun kudret sıfatı yoktur, diyemeyiz. Zira bunun imkânsızlığı apaçık ortadadır. Bu tıpkı "filan şey siyahtır; ama siyahlığı yoktur" demek gibi anlamsızdır. Üstelik naslarda Allah'ın ilim ve kudret gibi sıfatlara sahip olduğu açıkça belirtilmiştir. Bunun gibi Allah'ın o mükemmel fiilleri onun sadece Âlim ve Kadir diye isimlendirilmesine değil, bunun yanında ilim ve kudret gibi sıfatlarının varlığına da delalet eder.

Sonra Mutezile ile aramızdaki tartışma keyfiyet ve meleke türünden olan ilim ve kudret sıfatlarında değildir. Zira meşâyıhımız Allah'ın, Hayy olduğunu ve hayat sıfatının ezeli olup araz ve bekası imkânsız bir şey olmadığını ifade etmiştir. Bunun gibi Allah'ın âlim olduğunu ve onun ilminin ezelî ve her şeyi kuşatacak kadar kapsamlı ve sürekli olduğunu; ayrıca kulların ilimleri gibi zarurî ya da müktesep olamayacağını da açıkça ifade etmişlerdir. Allah'ın diğer sıfatları da böyledir.

Asıl Mutezile ile aramızda tartışma konusu olan şey; biz insanlardan âlim olan kimsenin, kendisiyle kaim, zatı üzerine zait, hâdis bir araz olarak ilim sıfatı olduğu gibi, âlemin yaratıcısının da ezelî, kendisiyle kaim ve zatı üzerine zait bir sıfat olarak ilminin bulunup bulunmadığı meselesidir. Bu durum bütün sıfatlar için geçerlidir. İşte Mutezile ve felsefeciler bu anlamda sıfatları inkâr edip Allah'ın sıfatlarının zatının aynısı olduğunu ileri sürmüşlerdir. Şöyle ki Allah'ın zatı malûmata taalluk etmesi itibarıyla âlimdir, makdûrata taalluk etmesi itibarıyla kadirdir. Dolayısıyla ne Allah'ın zatında bir artma/tekessür, ne de vacibü'l-vücûd ve kadim olan varlıkta bir taaddüt söz konusudur.

Mutezile'ye cevabımız geride de geçtiği gibi, imkânsız olan kadim zatların taaddüdüdür. Oysa bizim anladığımız manada sıfatların ispatı kadim zatların taaddüdünü gerektirmez. [Belki kadim zat ve sıfat taaddüdünü gerektirir.] Ayrıca Mutezile ve felsefecilerin görüşüne göre; mesela ilim sıfatıyla, kudret ve hayat ve hatta Âlim, Hayy, Kadir, Âlemin sânii ve mahlûkatın mabudu gibi sıfatların hepsinin aynı olmaları gerekir. Hepsinden de öte Mutezile'nin bu görüşünden Vâcibü'l-Vücûd'un kendi kendine kaim olamaması gibi bir kısım muhal sonuçlar da doğar.[1]

***

[1] Felsefeciler ve Mutezilîler Allah'ın sıfatlarının zatının aynı olduğunu söylemekle dolaylı olarak vacibü'l-vücûd'un da kendi kendine kaim olamayacağını söylemiş oluyorlar. Zira sıfatlar kendi kendine kaim olamaz, ancak mevsufuyla kaim olur. Sıfatlar zatın aynı olunca zat da kendi kendine kaim olamamış olur.

(Sıfatların Ezeli Oluşu)

Metnü'l-Akâid

Cenab-ı Allah'ın bu sıfatları ezelîdir ve Allah'ın zatıyla kâimdir. Bunlar Cenab-ı Allah'ın ne aynısı ne de gayrısıdır.

Şerhu'l-Akâid

Cenab-ı Allah'ın bu sıfatları ezelîdir Kerrâmiye mezhebi savunucularının ileri sürdüğü gibi hâdis değildir. Çünkü hadisin Allah'ın zatıyla kaim olması imkânsızdır. **ve Allah'ın zatıyla kâimdir.** Çünkü bir şeyin sıfatı o şeyle kaim olan [mana] anlamına gelir. Durum Mutezilenin dediği gibi de değildir. Mutezileye göre Allah başkasıyla kâim bir kelamla konuşucudur. Şunu da ifade etmeli ki, Mutezile'nin bundan maksadı kelamın Allah'ın bir sıfatı olamayacağını ifade etmektir. Yoksa onlar kelam sıfatını başkasıyla kâim bir sıfat olarak Allah'a isnat etmek niyetinde değillerdir.

Mutezile; Ehl-i sünnet kelamcılarının kast ettiği manada Allah'a bir kısım sıfatları isnat etmenin, Allah'ın zatından ayrı kadim varlıklar sonucunu doğuracağı ve [Allah'tan ayrı şeylerin de kadim olacağı cihetle bu görüşün,] kadimlerin ve hatta lizatihi vacibü'l-vücûdların taaddüdünü gerektireceğini ileri sürmüş –Nitekim geride bu hususa temas edilmiş, mütekaddimin kelamcılarının görüşlerinde işareten, bazı müteahhirin kelamcılarının sözlerinde ise saraheten vacibü'l-vücudun Allah ve sıfatları olacağına dair görüşlere yer verilmişti- ve taaddüdün tevhit esasıyla çeliştiğini arz ile Hıristiyanların üç kadim ispat etmeleri sebebiyle tekfir edilirken sekiz ya da daha fazla kadimin varlığını savunanların halinin daha kötü olacağını iddia etmiş olduklarından Müellif Mutezile'ye cevap vermek istemiş ve şöyle demiştir: **Bu sıfatlar Cenab-ı Allah'ın ne aynısı ne de gayrısıdır.** Yani Allah'ın sıfatları O'nun zatının ne aynısıdır, ne de gayrısıdır. Dolayısıyla ne Allah'tan ayrı şeylerin kadim olması ve ne de kadimlerin taaddüdü söz konusudur. Hıristiyanlar her ne kadar Allah'ın zatından ayrı/muğâyir bir kısım kadimlerin varlığından açıkça söz etmiyorlarsa da diğer görüşlerinden bu sonuç çıkmaktadır. Çünkü Hıristiyanlar vücûd, ilim ve hayat olmak üzere üç aslın/uknûmun varlığını kabul etmiş ve bunları Baba, Oğul ve Rûhu'l-Kudüs diye isimlendirmişlerdir. Ayrıca ilim uknûmunun Hz. İsa'nın bedenine intikal ettiğini savunarak kadim sıfatın zattan ayrılıp başka bir şeye intikalini mümkün görmüşlerdir ki, bu Allah'ın zatından ayrı kadimler anlamına gelmektedir.

Kadimlerin taaddüdünün ayrılığa/teğâyüre bağlı olduğu hususu reddedilebilir. Şöyle ki, sayılarda bir taaddüt olduğu halde, birbirlerinin parçaları olmaları sebebiyle, aralarında bir ayrılık/teğâyür söz konusu değildir. Çünkü parça bütünden ayrı bir şey değildir. [Şu halde ayrılık olmadan da taaddüt düşünülebilir.] Ayrıca ayrı olsalar da olmasalar da sıfatların kesret ve taaddüdü konusunda Ehl-i sünnet arasında bir görüş ayrılığı düşünülemez.

Şu halde "İmkânsız olan kadim zatların taaddüdüdür. Yoksa zat ve sıfatın toplamından kaynaklanan taaddüt imkânsız değildir" sözü daha doğrudur. Ayrıca Allah'ın sıfatlarının da zatı gibi bizatihi vacibü'l-vücûd olduğunu söyleme cüretinde bulunmamalıdır. Bilakis Allah'ın sıfatlarının vacibü'l-vücûd olduğunu ve fakat liğayriha değil, "lima leyse ayneha ve la ğayreha" (ne aynısı ne de gayrısı olan şey/zat/Allah sebebiyle) vacibü'l-vücûd olduğunu söylemeliyiz. Belki "lizatihî vacibü'l-vücûd Allah ve sıfatlarıdır" görüşünde olanlar da bunu kast etmiş ve "lizatihî" kaydıyla Allah'ın zatını murad etmiş olabilirler. Bu durumda sıfatların vücûbu kendilerinden değil, Allah'ın zatından ileri gelmiş olur ki, kendileri hadd-i zatında mümkündürler. Mümkin bir varlığın, kadimin zatıyla kaim, ondan ayrılması imkânsız ve ona vacip olduğu takdirde kadim olmasında imkânsız görülecek bir şey de yoktur. Çünkü her kadim ilah değildir ki, kadimlerin birden fazla olması ilahların birden fazla olması anlamına gelsin. Fakat yine de "Allah Teâlâ sıfatlarıyla kadimdir" demeli ve insanın, her birinin kendi zatıyla kâim ve ilahlık vasıflarını haiz birer kadim olduğu vehmine kapılması endişesiyle yukarıda anlatıldığı şekliyle de olsa kadimlerin taaddüdünü çağrıştıracak sözler kullanmamalıdır. Nitekim konunun zorluğundan olacak ki, Mutezile ve Felsefeciler sıfatları inkâra, Kerrâmiye kadim oluşunu nefye gitmiş ve Eş`arîler sıfatların hem ayniyetini hem de gayriyetini nefye kâil olmuşlardır.

İtiraz: Sıfatların Allah'ın zatının ne aynısı ne de gayrısı olduğunu söyleyerek aynı anda hem ayniyeti hem de gayriyeti nefyetmek zahirde iki nakîzi nefyetmek demektir ki, bu hakikatte iki nakîzi cem etmek anlamına gelir[1]. Çünkü mesela gayriyeti açıkça nefyetmek zımnen ayniyeti ispat etmektir. Ayniyeti açıkça nefyederek zımnen gayriyeti ispat etmek de iki nakîzı cem etmektir. Bunun gibi [tersinden bakıldığında] ayniyeti açıkça nefyetmek de

[1] Birbirine nakîz olan iki mefhumun ikisi bir anda nefyedilemediği için birini nefyettiğinizde ister istemez diğerini ispat etmiş olursunuz. Bu durum diğer şık için de geçerlidir. Onu da nefyettiğinizde bu defa baştan nefyettiğiniz şıkkı ispat etmiş olursunuz ki sonuçta her iki şıkkı da ispat etmiş olursunuz. Bunun içindir ki, "ref-i nakîzayn cem-i nakîzayndır" derler. Bkz., *en-Nibrâs*, s. 131.

[gayriyyette anlatıldığı suretle] iki nakîzı cem etmek demektir.[1] Zira bir şeyden anlaşılan şey eğer diğer şeyden anlaşılan şey değilse onun gayrıdır. Aksi takdirde onun aynıdır. Bu ikisinin arasında üçüncü bir şık bulunmaz[2].

Cevap: Ehl-i sünnet kelamcıları gayriyeti, iki şeyin, birisi olmadan diğerinin varlığının tasavvur edilebilmesi, yani ikisinin birbirinden ayrılabilmesi olarak tarif etmişlerdir. Kelamcılar ayniyeti de, iki şeyin, arada hiçbir fark olmaksızın aynı mefhuma sahip olması diye tarif etmişlerdir. Bu tariflere bakılırsa ayniyetle gayriyet bir birlerinin nakîzı olamazlar. Bilakis aralarında üçüncü bir şık bulunmaktadır. Şöyle ki, bir şeyin diğer bir şeyle mefhumu farklı olduğu halde birbirlerinden ayrılmaları mümkün olmayabilir. Nitekim parçayla bütün, sıfatla zat ve bazı sıfatlarla diğer bazı sıfatlar arasında bu tür bir ilişki vardır. Çünkü Allah'ın zatı da sıfatları da ezelîdir. Ezelî olan bir şeyin yokluğu mümkün değildir. [Şu halde Allah'ın sıfatlarının bir an dahi olsa bulunmayıp, Allah'ın, sıfatlarından ayrı kalması mümkün değildir.] "On" rakamının bir parçası olarak ele aldığımızda, "bir"in varlığını "on" olmaksızın düşünemeyiz. Bunun gibi "bir" olmaksızın "on"un da var olması mümkün değildir. Çünkü "bir", "on"un bir parçasıdır. Şu halde "on"un yok olması "bir"in yok olması, "on"un var olması "bir"in var olması anlamına gelir. Hâdis sıfatlar böyle değildir. Zira zatın varlığını bu muayyen sıfatlar olmaksızın düşünmemiz mümkündür. Şu halde hâdis sıfatlar zatın gayrısıdır.

Meşâyıh bu konuyu böylece açıklamıştır. Ama burada tartışmaya açık bazı meseleler vardır. Çünkü Meşâyıh gayriyet mefhumuyla, iki tarafın da birbirinden ayrılabileceğini kastediyorsa bu tarif âlemle, âlemin sâni`i ve arazla arazın mahalli örnekleriyle nakz edilir. Çünkü sâni` olmadan âlemin varlığı düşünülemez. Zira Sâni'in yokluğu imkânsızdır. Bunun gibi mesela siyahlık örneğinde olduğu gibi mahalli olmadan arazın varlığı da düşünülemez. Burası gayet açıktır ve bu örneklerde yer alan öğeler (âlem ve sâni`i, araz ve mahalli) arasında gayriyet olduğu da kesindir. Eğer meşâyıh tek taraflı olarak ayrılabilmeyi kastediyorsa, bu durumda bütünle parça ve zât ile sıfat arasında gayriyet bulunması gerekir. Çünkü bütün olmadan parçanın ve sıfat olmadan zâtın bulunabileceği hususu kesindir. Yukarıda naklettiğim gibi meşâyıhın, "on" olmadan "bir"in bulunamayacağı iddiası isabetli değildir.

---

[1] "Çünkü" ile başlayıp buraya kadar devam eden kısım bazı Şerhu'l-Akâid nüshalarında bulunmamaktadır.

[2] Şârih burada gayriyet ve ayniyet mefhumlarının birbirinin nakîzi olduğunu ispatlamak istemektedir.

Meşâyıhın gayriyetle ilgili tarifine yöneltilen tenkitleri red sadedinde "Meşâyıh, muhal de olsa faraza, iki şeyin her birini diğeri olmaksızın düşünebilmenin mümkün olmasını kastetmiştir. Âlem Sâni`i olmaksızın var kabul edilebilir ve daha sonra Sâni`in varlığı burhanla ispatlanır. Bütün-parça örneği böyle değildir. Zira "bir" olmadan "on" u düşünemediğimiz gibi "on" olmadan da "on"un bir parçası olan "bir"i düşünmemiz mümkün değildir. Çünkü "on" olmadan bulunan "bir", "on"un parçası olamaz. Sonuçta bu iki sayısal değer arasında bir izafet/görelilik hali vardır ki bu halde birbirlerinden ayrılmaları mümkün değildir" denemez. Çünkü Meşâyıh başka bir yerde, ezelî olduklarından hareketle yokluklarının düşünülemeyeceğine binaen sıfatlar arasında gayriyetin bulunmadığını açıkça ifade etmiştir. Oysa –sizin son anlattığınız şekliyle- Allah'ın sıfatlarının birbirlerinden ayrı olarak düşünülebileceği hususu gayet açıktır. Mesela "ilim" sıfatının varlığı düşünülüp de diğerlerinin varlığı sonradan burhanlarla ispatlanabilir. Şu halde Meşâyıhın maksadı zannedildiği gibi değildir. Meşâyıh bunu kast etmiş olsaydı bile tarif, araz ile arazın mahalli örneğiyle yine tenkide uğrardı[1]. Ayrıca sayılar örneğinde olduğu gibi izafilik itibara alınacak olursa, baba-oğul, iki kardeş gibi mütezâyiflerin[2] hiç biri arasında gayriyetin bulunmaması gerekirdi. Bunun gibi illetle ma'lûl arasında hatta iki gayr arasında dahi gayriyetin bulunmaması gerekirdi. Çünkü "gayr" lafzı izafî isimlerdendir. Oysa bunların arasında gayriyetin bulunmadığını savunan kimse olmamıştır.

İtiraz: Meşâyıh, Allah'ın sıfatlarının mefhum itibarıyla Allah'ın zatının aynı olmadığını, vücud itibarıyla da gayrı olmadığını kastetmiş olamaz mı? Nitekim mahmül/yüklem ile mevzu/konu arasında da bu tür bir ilişki vardır. Mantıkçılar, hamlin sahih olması için mahmulle mevzuun vücud itibarıyla aynı, mefhum itibarıyla farklı olmalarını şart koşmuşlardır. Mesela "insan yazıcıdır" kazıyyesi hem doğru hem anlamlı, "insan taştır" kazıyyesi ise yanlıştır. "İnsan insandır" kazıyesi de doğru olduğu halde anlamsızdır.[3]

---

[1] Cüz'î bir arazı, hulûl ettiği cüz'î mahal olmadan tasavvur etmek imkânsızdır. Halbuki bu ikisinin birbirinin gayri olduğu hususu ittifakla sabittir. Şu halde gayreyni, biri olmadan diğeri tasavvur edilebilen iki şey diye tanımlamak doğru değildir. Zira böyle bir tanım, arazla mahalli örneğinde olduğu gibi bazı gayrleri içermemekle cami olamamaktadır. Bkz., en-Nibrâs, s. 133.

[2] İki şeyden birinin diğerine olan alakası, diğerinin ona olan alakasına sebep olacak tarzda birbiriyle ilişkili olmasına "tezayüf" denir. Aralarında böyle bir ilişki bulunan iki şeye de "mütezayifân" denir. Babalık-oğulluk ve kardeşlik mefhumları böyledir. Bu gibi mefhumların birbirlerine muğâyir olduğu hususu bedahetle sabittir. Şu halde gayriyeti bu şekilde anlamak da mümkün değildir.

[3] Aslında bu formülasyon Şârih'in hocası el-Îcî'ye aittir.

Cevap: Bu dediğiniz ancak zata nispetle "âlim" ve "kâdir" gibi sıfatlar için söz konusudur. İlim ve kudret gibi sıfatlarda bu dediğiniz uygulanamaz. Oysa bizim burada tartıştığımız konu bu sıfatlardır. Ayrıca dediğiniz şey, el ve insan, "bir" ve "on" örneklerinde olduğu gibi bütünü üzerine haml olunamayan parçalarda da uygulanamaz.

et-Tebsıra'da zikredildiğine göre, "bir"in "on"a; elin, sahibi olan insana gayr olduğunu kelamcılardan Cafer bin Harb[1] dışında kimse savunmamıştır. Cafer bin Harb de bu konuda bütün Mutezile imamlarına muhalefet etmiş ve bu görüşü onun cehaletinin bir örneği olarak gösterilmiştir. Çünkü "on" rakamı, altındaki bütün fertlerin ismidir ve diğerleriyle birlikte fertlerinden her birini içermektedir. Eğer "bir" rakamı "on"un gayrı olsaydı, "on" dan bir fert olmakla, kendi kendinden de gayr olması ve "on"un "bir" olmadan bulunması gerekirdi. Bunun gibi mesela Zeyd'in eli Zeyd'in gayrı olsaydı, "el" kendi kendinin de gayrı olması gerekirdi."[2] et-Tebsıra müellifinin bu açıklamasında tartışılacak meselelerin varlığı işin ehline gizli değildir[3].

***

[1] Cafer bin Harb el-Hemedânî hicrî 177 ile 236 yılları arasında yaşamış Bağdatlı Mutezile imamlarındandır. Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf'tan Basra'da Kelam ilmini tahsil etmiştir. Bkz., Ziriklî, *el-A'lâm*, c. 2, s. 123.

[2] *et-Tebsıra*, c. 1, s. 242.

[3] Daha önce nakzedici misallerde zikredildiği üzere bir şeyin bir şeyden olması ya da bir şeyin bir şeyden müstağnî kalamaması aralarında muğayeretin bulunmadığını göstermez. Bkz., *en-Nibrâs*, s. 134.

Metnü'l-Akâid

Cenab-ı Allah'ın bu sıfatları şunlardır: İlim, kudret, hayat, kuvvet, sem`, basar, irade/meşîet, fiil/tahlîk, terzîk, kelam.

Şerhu'l-Akâid

Cenab-ı Allah'ın bu ezelî **sıfatları şunlardır: İlim,** ilim, kendilerine taalluk ettiğinde malumatın inkişaf ettiği ezelî bir sıfattır.

Kudret, kudret; kendilerine taalluk ettiğinde makdûrâta tesir eden ezelî bir sıfattır.

Hayat, hayat; ilmin sıhhatini gerektiren ezelî bir sıfattır.

Kuvvet, kuvvet de kudret anlamındadır.

**Sem`,** sem`; işitilmesi söz konusu olan şeylere taaluk eden bir sıfattır.

Basar, basar; görülmesi söz konusu olan şeylere taalluk eden sıfattır. Gerek sem` gerekse basar sıfatları, tam bir idrak sağlarlar; fakat bu idrak -yaratılmışlarda olduğu gibi- ne tahyil ve tevehhüm yoluyla, ne de duyuların tesiri ve hava dalgalarının hâsseye ulaşması yoluyladır. Ayrıca ilim ve kudret sıfatları nasıl malûmât ve makdûrâtın kadim olmasını gerektirmiyorsa, bu iki sıfatın kadim olması da görülen ve işitilen şeylerin kadim olmasını gerektirmez. Çünkü bunların kendileri kadim birer sıfattır. Ancak hadislerle olan taalluku sonradandır.

İrade/meşîet, bu ikisi; iki makdurdan birinin belli bir vakitte vuku ile tahsisini gerektiren ve dirilerde bulunan birer sıfattır. Oysa kudretin her iki makdûra da nispeti aynıdır ve ilmin taalluku vukua tabidir[1].

Müellifin bu ifadesinde, meşîetin kadim, iradenin hâdis ve Allah'ın zatıyla kaim olduğunu ileri sürenleri; Allah'ın kendi fiilini irade etmesinin,

[1] Bu ifadeyle Şârih iradenin kudretten başka bir şey olduğuna işaret etmektedir. Ayrıca "ilmin taalluku vukua tabidir" ifadesi, felsefecilerin ilahî iradeyi ilm-i ilahiye eşitlemelerine bir itirazdır. Nitekim filozoflar ilahî iradeyi, Cenab-ı Allah'ın âlemi, olabilecek en güzel nizam üzere bilmesi şeklinde tarif ederler ve buna "ezelî inayet" derler. Şârih ilmin vukua tabi olacağını söylemekle, ilmin vaki olan eşyayı tayin ve takdir edemeyeceğine, dolayısıyla irade yerine geçemeyeceğine işaret etmektedir. Bkz., *en-Nibrâs*, s. 138.

onun, bir şeyi mecbur kalmadan ve yanılmadan yapması anlamına geldiğini, başkasının fiilini irade etmesinin ise yerine getirmesi için ona bir şey emretmesi anlamına geldiğini savunanları reddettiğini gösteren işaretler içermektedir. Bu sonuncusunun tutarsızlığı gayet açıktır; çünkü Cenab-ı Allah her mükellefe imanı ve diğer dinî vecibeleri emrettiği halde hepsi bunu yerine getirmemektedir. Eğer Allah mükelleflerin bunları yapmasını dilemiş olsaydı elbette bunların hepsi yerine gelir ve kâfir ve fasık diye bir şey olmazdı.

Fiil/tahlîk, bunlar; ileride açıklaması gelecek olan ve tekvin diye isimlendirilen ezelî bir sıfattan ibarettir. Müellifin, "halk" lafzı yerine "tahlîk" lafzını tercih etmesi birincisinin daha çok "mahlûk" anlamında kullanılması sebebiyledir.

Terzîk, bu da tekvin sıfatının hususî bir nevidir. Müellifin bunu açıkça zikretmesi, tahlîk, terzîk, tasvîr, ihya ve imâte gibi Allah'a istinat eden bu sıfatların hepsinin Allah'ın zatıyla kaim, ezelî ve hakikî bir sıfata râci olduğuna işaret etmek içindir. Söz konusu sıfat da tekvin sıfatıdır. Müellif bu ifadesiyle Eş`arileri reddetmiştir. Çünkü Eş`arilere göre bunlar birer izafettir ve zatî değil fi`lî sıfatlardır.

Kelam kelam; harflerden müteşekkil Kuran diye isimlendirilen bir nazımla tabir edilen ezelî bir sıfattır. Müstakil ve zatî bir sıfat olarak kelam sıfatının varlığı aklî delillere de dayanmaktadır. Şöyle ki, her emreden, nehyeden ya da bir şeyden haber veren kimse kendi içinde bir kısım manalar hisseder. Sonra bu manaları sözle, yazıyla ya da herhangi bir işaretle tabir edip muhatabına aktarır. Sözünü ettiğimiz bu mana ilim/bilmekten başka bir şeydir. Çünkü insan bazen bilmediği, hatta aksini bildiği bir şeyi de haber verebilir. Sözünü ettiğimiz bu mana irade de olamaz. Çünkü insan bazen aslında irade etmediği bir şeyi de emredebilir. Mesela hizmetçisinin âsîliğini ispatlamak kastıyla efendisi hizmetçisine bir şey emredebilir. Burada efendi aslında hizmetçisinin söz konusu şeyi yapmasını istememektedir. Onun asıl gayesi hizmetçinin o işi yerine getirmeyip âsîliğini dışa vurmasıdır. İşte insanın içinde hissettiği bu manaya "kelam-ı nefsî" adı verilir. Ahtal[1] da şu şiirinde buna işaret etmiştir:

Asıl kelam kalplerdedir, dil sadece kalbin delilidir.

[1] Ebû Mâlik Ğıyâs bin Ğavs bin es-Salt, Emevî dönemi büyük Arap şairlerindendir. Dönemin diğer iki büyük şairi olan Cerir ve Ferezdak'la atışmaları meşhurdur. Divanı vardır. Hicrî 90 yılında vefat etmiştir. Bkz., Ziriklî, *el-A'lâm,* c. 5, s. 123.

Hz. Ömer (radıyallahu anh) de şöyle demiştir: "Ben içimden bir söz tasarlamıştım."[1] İnsan çok defa karşısındakine "içimde bir söz/şey var, onu sana açmak istiyorum" der.

Kelam sıfatının varlığına delil ümmetin icmaı ve peygamberlerden Allah'ın konuştuğuna dair tevatür yoluyla nakledilen haberlerdir. Kelam sıfatı olmadan konuşulamayacağına göre peygamberlerden gelen bu nakilleri kelam sıfatının varlığına delil almak gerekir.

Şu halde Allah'ın; ilim, kudret, hayat, sem`, basar, irade, tekvin ve kelamdan ibaret sekiz sıfatının bulunduğu sabit olmuştur.

Bunlar arasından son üç sıfat üzerine tartışmalar yaşandığı için, Müellif, bunların varlığı ve kadim oluşu konusuna tekrar işaret etmek ve biraz tafsilata girmek istemiştir.

***

[1] *Siretü İbn-i Hişâm*, c. 2, s. 657.

(Kelam Sıfatı)

Metnü'l-Akâid

Cenab-ı Allah, kendisinin ezelî bir sıfatı olan ve harf ve sesten oluşmayan bir kelamla konuşucudur. Bu kelam, sükût ve dilsizlik gibi afetlere münafi bir sıfattır.

Şerhu'l-Akâid

Cenab-ı Allah, kendisinin ezelî kelam sıfatının ezeli olması hâdis bir şeyin Allah'ın zatıyla kâim olması imkânsız olduğundandır. **bir sıfatı olan** müştak bir ismin, mastarı olmadan ispatı imkânsız olduğu için konuşucu birinin aynı anda kelam/konuşma sıfatına da sahip olması gerekir. Müellif bu ifadesiyle Mutezile'nin görüşünü reddetmektedir. Çünkü Mutezile, Allah'ın, başkasıyla kâim olan ve kendisinin sıfatı olmayan bir kelamla konuşucu olduğunu savunur. **ve harf ve ses türünden olmayan bir kelamla** çünkü ses ve harfler birer arazdır ve hâdistir. Birinin meydana gelmesi için diğerinin bitmesi gerekir. Çünkü birinci harf bitmeden ikinci harfi telaffuz etmenin imkânsız oluşu bedîhîdir. Müellif bu ifadeyle, Allah'ın kelamının ses ve harf cinsinden olduğunu ve bununla beraber kadim olduğunu ileri süren Hanbelîleri ve Kerramîleri reddetmektedir. **konuşucudur. Bu kelam sükût** sükût; kişinin gücü yettiği halde konuşmayı terk etmesidir. **ve dilsizlik gibi afetlere** afet, uzuvların işlevini yerine getirememesidir. Bu bazen dilsiz kimse de olduğu gibi fıtrî olabileceği gibi, bazen de söz konusu uzvun yeterince gelişememesi sebebiyle de olur. Çocukların konuşamaması bu kabildendir. **münafî bir sıfattır** yani Allah'ın zatıyla kâim bir manadır**.**

İtiraz: Sizin bahsettiğiniz gibi bir kelam ancak kelam-ı lafzî için söz konusudur. Kelam-ı nefsî için böyle bir şey düşünülemez. Çünkü gerek sükût gerekse dilsizlik afeti ancak kişinin telaffuzunu engeller.

Cevap: Müellifin sükût ve afetten maksadı batınî olanlardır. Mesela kişinin konuşmak istemeyişini sükût, konuşmaya güç yetiremeyişini afet sayabiliriz. Kelam nasıl lafzî ve nefsî olmak üzere ikiye ayrılıyorsa, zıttı olan sükût ve afet de ikiye ayrılır.

***

Metnü'l-Akâid

Cenab-ı Allah böyle bir sıfatla konuşucu, böyle bir sıfatla emredici, nehyedici ve haber vericidir.

Şerhu'l-Akâid

Cenab-ı Allah böyle bir sıfatla konuşucu, böyle bir sıfatla emredici, nehyedici ve haber vericidir. Yani aslında bu sıfat tek bir şeydir. Taallukların farklılaşmasıyla emir, nehiy ve haber gibi kısımlara ayrılır. İlim, kudret ve diğer sıfatlarda da durum böyledir. Bunların hepsi hadd-i zatında tektir ve kadimdir. Tekessür/artma ve hudûs bunların taalluk ve izafetlerindedir. Sıfatların böyle aslı itibarıyla tek olması tevhidin kemaline daha layıktır. Ayrıca bu sıfatların hadd-i zatında tekessür ettiğine dair bir delil de yoktur. Kelamla ilgili olarak saydığımız bu kısımlar olmadan kelam diye bir şey düşünülemez, denecek olursa bu doğru değildir. Bilakis kelamın bu kısımları taallukla birlikte meydana gelirler. Taalluk ise ezelî değil, hâdistir. Ezelde Allah'ın kelamı bu kısımlardan münezzehtir. Bazı kelamcılar Allah'ın kelamının ezelde sadece haber olduğunu ve kelamın diğer bütün kısımlarının sonuçta habere raci olduğunu ileri sürmüşlerdir. Çünkü emir sonuçta, emredilen şey yerine getirildiği takdirde sevabın, terk edildiği takdirde cezanın hak edileceğini haber vermek anlamına gelir. Nehiy ise bunun tam tersidir. İstifhamın aslı, bildirme talebinden haber vermek; nidanın aslı, icabet talebinden haber vermek anlamına gelir. Fakat bu görüş "kelamın söz konusu kısımlarının birbirlerinden farklı olduğunu zaruri olarak biliyoruz. Bu kısımların birbirlerini gerektirmesi son tahlilde aynı şey olduklarını göstermez" denerek reddedilmiştir.

İtiraz: Kendilerine emredilen ve nehy edilen muhataplar olmadan bir şeyi emretmek veya nehy etmek abestir. Ayrıca ezelde geçmiş zaman sığasıyla bir şeyden haber vermek mahza yalandır. Allah bu iki durumdan da münezzehtir.

Cevap: Ezelde Allah'ın kelamının emir, nehiy ve haber gibi kısımlara ayrıldığını kabul etmezsek böyle bir itiraza muhatap olmayız. Kabul edersek şöyle cevap verilebilir: Ezelde emir, emre muhatap kimsenin var olduğu ve mükellefiyete ehil olduğu vakitte, emredilen işin yerine getirilmesini gerekli kılmak anlamındadır. Dolayısıyla emre muhatap olan kimsenin sadece Allah'ın ilminde bulunması kâfidir. Tıpkı henüz oğlu olmayan bir kimsenin, bir oğlu olduğunu takdir edip ona dünyaya geldikten sonra bir işi yapmasını

emretmesi gibi. Allah zamandan münezzeh olduğu için ezele nispetle haberler –geçmiş zaman kalıbında gelse bile- herhangi bir zamanla vasıflanamaz. Çünkü Allah'a göre ne geçmiş, ne hal, ne de müstakbel söz konusudur. Allah'ın ilmi de ezelîdir. Allah'ın ilmi zamanın değişmesiyle her hangi bir değişikliğe uğramaz.

Müellif kelam sıfatının ezelî olduğunu açıkladıktan sonra şimdi Kuran'ın, hâdis olan ve okunan nazma kullanıldığı gibi, kadim olan söz konusu kelam-ı nefsîye de kullanıldığı hususuna tembihte bulunmak istemiş ve şöyle demiştir:

***

(Kuran Yaratılmış Değildir)

Metnü'l-Akâid

Kuran-ı Kerim Allah'ın kelamıdır ve yaratılmış değildir.

Şerhu'l-Akâid

Kuran-ı Kerim Allah'ın kelamıdır ve yaratılmış değildir. Müellif Kuran kelimesinden sonra Allah'ın kelamı kaydını getirmiştir. Zira Meşayıhın zikrettiği üzere "Kuran Allah'ın kelamıdır, mahlûk değildir" denir. Doğrudan "Kuran mahlûk değildir" denmez. Zira bu ifade insanların zihninde ses ve harflerden ibaret olan kelam-ı lafzînin kadim olduğu intibaını uyandırabilir. Nitekim Hanbelîler ya cehaletleri ya da inatları sebebiyle bu fikri savunurlar. Ayrıca Müellif, hadiste varit olan ifadeye sadık kalmak ve ikisinin de aynı manaya geldiğini göstermek için, "hâdis değildir" ifadesi yerine "yaratılmış değildir" ifadesini tercih etmiştir. Nitekim Rasulüllah efendimiz "Kuran Allah'ın kelamıdır ve yaratılmış değildir. Her kim onun yaratıldığını ileri sürerse o kâfir olur" buyurmuştur[1]. Ayrıca konu Mutezile ile aramızda "Kuran mahlûk mudur, mahlûk değil midir" başlığı altında tartışılmıştır. Bu sebeple konu "Halku'l-Kuran meselesi" olarak başlıklandırılmıştır.

Mutezile ile aramızdaki tartışma, kelam-ı nefsînin kabul veya reddine dönüktür. Yoksa biz Kuran'ın harf ve lafızlarının kadim olduğunu savunmadığımız gibi, onlar da kelam-ı nefsînin hâdis olduğunu savunmazlar. Bu konuda bizim delilimiz geride de geçtiği üzere hem icma hem de peygamberlerden gelen naklin tevatürüyle sabittir ki, Allah konuşucudur. Bu Allah'ın kelam sıfatına sahip olması dışında bir anlam ifade etmez. Hâdis olan kelam-ı lafzînin Allah'ın zatıyla kaim olması imkânsız olduğuna göre bu kelamın kadim olan kelam-ı nefsî olması gerekir.

Mutezilenin ileri sürdüğü; Kuran'ın mahlûk varlıkların sıfatlarını taşıdığı ve te'lif, tenzîm, inzâl, tenzîl, Arapça olmak, işitilebilir olmak, fasih ve mu'ciz

[1] Sehâvî *el-Mekâsıdü'l-Hasene*'de bu rivayetin asılsız olduğunu söyler ve hadis imamlarından yaptığı nakillerle tam olarak bu manada itibara alınabilecek ne merfu ne de mevkuf bir rivayet olmadığını belirtir. Ancak Sehâvî gerek merfu rivayetlerde gerekse mevkuf rivayetlerde Kuran-ı Kerim'in mahlûk olmadığına dair bilgilerin yer aldığını da ifade etmekte ve konu hakkında uzunca bilgi vermektedir. Geniş bilgi için bkz., es-Sehâvî, *el-Mekâsıdü'l-Hasene*, s. 360

olmak gibi hudûs emareleri içerdiği yönündeki gerekçeler bizi değil ancak Hanbelîleri bağlar. Çünkü biz Kuran lafızlarının hâdis olduğunu kabul etmekteyiz. Asıl tartışma kadim olan manadadır. Aralarında görüş farklılıkları olmakla birlikte Mutezile, Allah'ın genel olarak konuşucu olduğunu inkâr edemediği için, Allah'ın konuşuculuğunu, mahallinde ses ve harfleri yaratmak veya yazı şekillerini levh-i mahfuzda yaratmak – Cenab-ı Allah bunları okumasa bile- gibi anlamlara yormuşlardır. Şurası gayet açıktır ki "hareket eden"(müteharrik) ifadesi hareketi yaratana değil, hareket kendisiyle kaim olan kimseye kullanılır. Aksi takdirde Allah'ın, yarattığı arazlarla sıfatlanması mümkün olurdu ki, Allah bunlardan münezzehtir. Mutezilenin en güçlü şüphesi şudur: Siz, Kuran'ın, bize tevatür yoluyla nakledilen ve iki kapak arasında bulunan mushafın adı olduğu hususunda ittifak halindesiniz. Bu Kuran'ın Mushaflarda yazılan, dillerde okunan ve kulaklarla işitilen bir şey olduğunu gösterir. Bütün bunlar zorunlu olarak hudûs alametleridir. Müellif bu şüpheyi şu sözleriyle cevaplamıştır:

***

(Kuran-ı Kerim)

Metnü'l-Akâid

Kuran-ı Kerim mushaflarda yazılmış, kalplerde hıfz edilmiş, dillerde okunmuş, kulaklarla duyulmuştur. Fakat kendisi bunların içine hulûl etmiş değildir.

Şerhu'l-Akâid

Allah'ın kelamı olan **Kuran-ı Kerim** yazı şekilleri ve Allah'ın kelamına delalet eden harf suretleriyle **mushaflarda yazılmış,** muhayyel lafızlarıyla **kalplerde hıfz edilmiş,** işitilen ve telaffuz edilen harfleriyle **dillerde okunmuş,** aynı yolla **kulaklarla duyulmuştur. Fakat** bunlara rağmen **kendisi** ne Mushaf, ne kalp, ne dil ve ne de kulak olsun **bunların içine hulûl etmiş değildir.** Bilakis Allah'ın kelamı Allah'ın zatıyla kaim ve kadim olan bir manadır. Bu mana bir taraftan kendisine delalet eden nazım sayesinde okunur ve işitilir. Diğer taraftan hayal dairesine intikal eden lafızlarla hıfz edilir, çeşitli nakışlarla ve manaya delalet eden harflere ait suret ve şekillerle de yazılır. Mesela "ateş yakıcı bir cevherdir" sözü lafızlarla dile getirilir ve kalemle yazılır. Fakat bu durum ateşin hakikatinin ses ve harf olmasını gerektirmez.

Bu konunun izahı şöyledir: Bir şeyin; maddede, zihinde, ibarede ve yazıda olmak üzere farklı varoluşları bulunur. Yazı ibareye, ibare zihinde bulunana, bu sonuncusu da maddede bulunana delalet eder. Bunun gibi Kuran-ı Kerim, mahlûk olmamak gibi kadim olan bir şeyin gereğiyle nitelendirildiğinde hariçte bulunan hakikatı kast olunmuştur. Mahlûkların ve hâdislerin vasıflarıyle anıldığında ise; "Kuran'ın yarısını okudum" sözünde olduğu gibi bazen okunan ve işitilen lafızlar, "Kuran'ı ezberlerdim" sözünde olduğu gibi bazen lafızların hayale yansıyan halleri, "abdestsiz kimsenin Kuran'a dokunması haramdır" sözünde olduğu gibi bazen nakış ve şekiller kast olunur. Şer'î hükümlerin delili kadim olan manadan çok lafız olduğu için usulcüler Kuran'ı, Mushaflarda yazılı olan ve tevatür yoluyla naklolunan şey diye tarif etmişler ve Kuran kelimesini aynı anda hem nazım hem de mananın ismi kabul etmişlerdir. Yani Kuran kelimesi sadece mananın ismi olmadığı gibi mutlak olarak nazmın ismi de değildir. Belki manaya delaleti açısından nazmın ismidir.

Allah'ın sıfatı olan kadim kelama gelince İmam Eş`arî[1] bunun duyulabileceğini savunurken, Üstad Ebu İshak el-İsferayînî[2] bunu kabul etmemiştir. Şeyh Ebu Mansur el-Matürîdî de[3] bu görüştedir. Ayette geçen **"ta ki Allah'ın kelamını işitsinler"** (Tevbe, 6) sözü, "Allah'ın kelamına delalet eden şeyi işitsinler" anlamındadır. Bu tıpkı "filan kimsenin ilmini duydum" sözü gibidir. Hz. Musa da (salavatullahi ve selamühü ala nebiyyina ve aleyhim ecmain) Allah'ın kelamına delalet eden bir ses işitmiştir. Fakat bu durum herhangi bir kitap ve melek aracılığıyla olmadığı için sadece kendileri "kelîmüllah" lakabıyla anılmıştır.

---

[1] Ebu'l-Hasan Ali bin İsmail el-Eş'arî, Eş'ariyye mezhebinin kurucusu. Sahabeden Ebu Musa'l-Eş'arî'nin soyundan gelmektedir. Hicrî 260 yılında Basra'da dünyaya gelmiş, 324 yılında Bağdat'ta vefat etmiştir. Önceleri Mutezile mezhebine mensup iken daha sonra bu mezhebi terk etmiştir. Mutezile'den ayrıldıktan sonra bir yandan Ehl-i sünnet inanç ilkelerini açıklamış, diğer yandan Mutezile'yle mücadele etmiş, onların görüşlerini çürütmek için münazara ve telif gibi çok yönlü ilmî faaliyetler içinde bulunmuştur. Kaynaklarda eserlerinin üç yüze vardığı bildirilmektedir. Bunlardan bir kısmının isimleri şöyledir: İmametü's-sıddık, er-Reddü ale'l-Mücessime, Makâlâtü'l-İslamiyyîn, el-İbâne an usuli'd-diyâne, Risale fi'l-iman, Makâlâtü'l-mülhıdîn, er-Raddü ala İbni'r-Râvendî, Halku'l-a'mâl, el-Esmâ ve'l-ahkâm, el-Lüma' fi'r-reddi alâ ehli'z-zey'i ve'l-bida'. Bkz., Zirikli, *el-A'lâm*, c. 4, s. 263.

[2] Ebu İshak İbrahim bin Muhammed el-İsferayînî, Fıkıh, Usul-i fıkıh ve Kelam âlimidir. Rukneddin lakabıyla da bilinmektedir. Kaynaklarda el-İsferâyînî'nin Nîsâbûr ile Cürcân şehirleri arasında bulunan İsferayîn şehrinde doğup büyüdüğü, daha sonra Nisabur'a yerleştiği ve orada kendisi için inşa edilen büyük bir medresede ders verdiği bildirilmektedir. Ayrıca Horasan ve bazı Irak şehirlerine de yolculuk yaptığı kaynaklada kayıtlıdır. el-İsferâyînî'nin Akaid alanında el-Câmî adıyla beş ciltlik bir eseri ile Usul-i fıkha dair bir risalesi bulunmaktadır. Kendisinin hadis rivayetinde bulunduğu ve bu konuda güvenilir biri kabul edildiği de bilinmektedir. Bir kelamcı olarak el-İsferâînî Mutezile imamlarıyla yaptığı tartışmalarla da tanınmaktadır. el-İsferâînî Nisabur'da hicrî 418 yılında vefat etmiş, İsferâyîn'e defnedilmiştir. Bkz., Zirikli, *el-A'lâm*, c. 1, 61. el-Ferhârî, Kelam ve Usul-i fıkıh ilimlerinde "el-Üstad" dendiğinde Ebu İshak el-İsferâînî'nin anlaşılacağını söylemektedir. Bkz., el-Ferhârî, *en-Nibrâs*, s. 149.

[3] Ebu Mansûr Muhammed bin Muhammed el-Mâtürîdî, Fıkıh, Usul-i fıkıh ve Kelam dallarında imamdır. Kelam ve Usul-i fıkha dair görüşleriyle Ehl-i sünnet içinde önemli bir kitleye tesir etmiş ve adıyla anılan bir kelam mezhebine öncü olmuştur. Şeyh Ebû Mansûr, Semerkand'da bir mahalle adı olan Matürîd'e nispet edilmektedir. Hicrî 333 yılında vefat etmiştir. Kitabu't-tevhid, Evhâmu'l-Mutezile, er-Raddü ale'l-Karâmita, Meâhızü'ş-şerâi' [Usul-i fıkıh], Kitabu'l-cedel ve Te'vilatü'l-Kuran gibi eserleri bulunmaktadır. Bkz., Ziriklî, *el-A'lâm*, c. 7 , s. 19.

İtiraz: Eğer Allah'ın kelamı kadim olan manaya kullanılırken hakikat, harflerden müteşekkil nazma kullanılırken mecaz olsaydı, bu durumda nazmın Allah kelamı olmadığını söylemek doğru olurdu. Oysa bu Müslümanların icmaına aykırıdır. Bunun gibi hakikî manada mu`ciz olan ve insanlara kendisiyle meydan okunan şey Allah'ın kelamıdır. Bu ise ancak surelere bölünen ve harflerden teşekkül eden nazımda düşünülebilir. Çünkü kadim sıfata tearuz etmenin bir anlamı yoktur.

Cevap: Gerçek şu ki, Allah'ın kelamı sözü kadim olan kelam-ı nefsî ile sûre ve ayetlerden teşekkül eden hâdis kelam-ı lafzî arasında müşterek bir lafızdır. Bu tabir kelam-ı nefsî anlamında kullanıldığında Allah'ın sıfatını ifade ederken, kelam-ı lafzî anlamında kullanıldığında Kuran'ın, Allah'ın mahluku olduğunu, mahlukların te'lifi olmadığını ifade eder. Dolayısıyla nazmın Kuran olduğunu nefyetmek mümkün değildir. Ayrıca i'câz ve tehaddi/meydan okuma da sadece Allah'ın kelamında olmuş olur. Bazı Meşayıhın, "Allah'ın kelamı" ifadesinin nazımda mecaz olduğuna dair sözleri, "Allah'ın kelamı" sözünün harflerden müteşekkil olan nazma vaz olunmadığı anlamında değildir. Bilakis bu sözün manası, hakikatte Allah'ın kelamı bizzat nefisle kaim olan mananın ismidir. Nazmın Allah kelamı olarak isimlendirilmesi ve Allah kelamı ifadesinin nazma vaz`ı ancak nazmın manaya delalet etmesi açısındandır. Dolayısıyla söz konusu Meşayıhın vaz' ve isimlendirme konusunda farklı bir görüşü yoktur.

Muhakkık âlimlerden biri[1] özetle şöyle der: "Meşayıhın, "Allah'ın kelamı kadim bir manadır" sözünde yer alan "mana" kelimesi, lafzın karşıtı olan ve lafzın mefhum ve medlûlü anlamına gelen "mana" değildir. Bilakis bu "ayn/madde" nin karşıtı olan ve diğer sıfatlar gibi 'kendi kendine kaim olamayan şey` anlamındadır. Meşayıhın maksadı, Kuran hem nazmın hem mananın ismidir ve hem nazmı hem de nazmın manasını kapsar ve o [Kuran] kadimdir. Bunun kadim olması, Hanbelîlerin iddia ettiği gibi parçaları mürettep olan ve harflerden teşekkül eden nazmın kadim olması anlamında değildir. Bunun imkânsızlığı çok açıktır. Çünkü "bismillah" sözünde yer alan "sin" harfi "ba" harfinden önce telaffuz edilemez. Bilakis bunun anlamı, Allah'ın zatıyla kaim olan lafzın, hadd-i zatında cüzleri mürettep bir şey olmamasıdır. Tıpkı hafızın kalbinde/nefsinde cüzleri terettüp etmeden ve bir kısmı diğer bir kısmı üzerine tekaddüm etmeden bütün bir nazmın kaim olması gibi. Tertip ancak telaffuz ve kıraatte olur. Çünkü telaffuz ve kıraat

[1] Muhtemelen Şârih'in muradı Adudiddin el-Îcî olmalıdır.

araçları bulunan uzuvlarımız bundan ötesine elverişli değildir. Nitekim bazı kelamcıların, "okunan kadim, okumak hadistir" sözü de bu anlamdadır. Allah'ın zatıyla kaim olan kelama gelince bunda herhangi bir terettüp söz konusu değildir. Hatta Allah'ın kelamını duyan kimse onu ancak terettüpsüz duymuş olur. Çünkü Allah'ın herhangi bir araca ihtiyacı yoktur."

Nefisle kaim olup da telaffuz edilen ya da hayal edilen ve birbirlerine tekaddüm ve teahhur eden harflerden veya manaya delalet eden mürettep şekillerden teşekkül etmeyen bir lafız düşünebilen kimse için bu çözüm çok güzeldir. Oysa biz kelamın hafızın nefsinde kaim olmasından, ancak harflerin suretlerinin hayalinde canlanmasını anlayabiliyoruz. Şöyle ki, hafız bu suretlere yöneldiğinde bunlar ya muhayyel lafızlardır ya da mürettep nakışlardır. Bunları telaffuz ettiği takdirde işitilen bir kelam halini alır.

***

(Tekvin Sıfatı)

Metnü'l-Akâid

Tekvin Cenab-ı Allah'ın ezelî bir sıfatıdır.

Şerhu'l-Akâid

Tekvin tekvin; fiil, yaratmak, var etmek, ihdas etmek ve ihtira etmek gibi kelimelerle anlatılan bir manadır ve ma'dûmu/yok olanı yokluktan varlığa çıkarmak diye açıklanır. **Cenab-ı Allah'ın ezelî** bu sıfatın ezeli oluşu şu birkaç sebeple açıklanabilir: Birincisi, geride de geçtiği üzere hâdis olan bir şeyin Allah'ın zatıyla kaim olması imkânsızdır. İkincisi, Allah kendisini ezelî kelamında yaratıcı olarak vasıflamıştır. Eğer ezelde yaratıcı olmasaydı ya yalan söylemiş olması ya da -hakikî mana imkânsız olmadığı halde- gelecekte yaratıcı veya yaratmaya kadir anlamında bu sözünün mecaza yorulması gerekirdi. Üstelik yaratmaya kadir anlamında Allah'a yaratıcı denmesi caiz olsaydı o takdirde kadir olduğu bütün arazların da kendisine denmesi caiz olurdu. Üçüncüsü, eğer söz konusu tekvin sıfatı hâdis olsaydı ya başka bir tekvinle ihdas edilmiş olacaktı ki bu durumda teselsül lazım gelir. Teselsül muhal olduğundan âlemin meydana gelmesi de muhal olmak icap ederdi. Oysa âlemin var olduğunu müşahedeyle idrak ediyoruz. Ya da başka bir tekvin olmadan hâdis olacaktı. Bu durumda da hâdis muhdisten ve ihdas fiilinden müsteğni olmuş olacaktı ki bu âlemin de sâniinin bulunmayabileceği sonucuna götürür. Dördüncüsü, eğer tekvin sıfatı hâdis olsaydı ya Allah'ın zatında hâdis olmuş olacaktı ki bu Allah'ın hâdislere mahal olması gibi muhal bir durumu gerektirir. Ya da -Ebu'l-Hüzeyl'in [1]savunduğu "her cismin tekvini kendisiyle kaimdir" görüşünde olduğu gibi- başka bir şeyde hâdis olmuş olacaktı ki bu da her cismin kendi kendini yaratması sonucunu doğurur. Bunun imkânsızlığı ise apaçıktır.

[1] Ebu'l-Hüzeyl Muhammed bin Muhammed el-Allâf Mutezile imamlarındandır. Hicrî 135 yılında Basra'da doğmuştur. İtizal konusunda kendine has görüşleri, dersleri ve münazalarıyla bilinmektedir. Ebu'l-Hüzeyl, süratli düşünebilen, tartışma kabiliyeti yüksek, istidlali güçlü biriydi. Ömrünün sonuna doğru gözlerini kaybetti ve hicrî 235 yılında Samerrâ'da vefat etti. Bkz., Ziriklî, *el-A'lâm*, c. 7, s. 131.

Bu delillerin temelinde tekvinin, ilim ve kudret gibi hakikî bir sıfat olması fikri yatar. Oysa muhakkik kelamcılar tekvin sıfatını, Sân`i Teâlâ'nın her şeyden önce, her şeyle beraber ve her şeyden sonra olması, dillerimizle zikredilen, tarafımızdan ibadet edilen, bizi öldüren, bizi dirilten biri olması gibi aklî izafet ve itibarlardan görür. Ezelde bulunan ise yaratma, rızk verme, öldürme ve diriltme gibi fiillerin mebde'i ve aslıdır. Bu mebde'in kudret ve irade sıfatından başka bir şey olduğunu gösteren bir delil de yoktur. Kudret sıfatının her ne kadar mükevvenin/meydana gelen şeyin var olmasına ve yok olmasına nispeti eşitse de, irade sıfatıyla birleştiğinde bu iki şıktan biri taayyün eder. **bir sıfatıdır** çünkü hem akıl hem de nakil Allah'ın, alemin yaratıcısı/halıkı ve meydana getiricisi/mükevvini olduğunda ittifak eder. Ayrıca mastarı, kendisiyle kaim bir vasıf olmadıkça müştak ismin bir şeye kullanılması da imkânsızdır.

Tekvin sıfatının hâdis olduğunu savunan kelamcılar, onun, tıpkı vurulan olmaksızın vurma eylemi bulunmayacağı gibi, mükevven/meydana getirilen olmadan bulunamayacağını ileri sürüp; tekvinin kadim olması durumunda mükevvenin de kadim olması gerekeceği ve böylece muhal lazım geleceği cihetle delil getirdiler. Müellif bunlara cevaben şöyle der:

***

(Tekvin Sıfatının Tarifi)

Metnü'l-Akâid

Tekvin; Cenab-ı Allah'ın, var olma vakitleri geldiğinde âlemi ve âlemin bütün parçalarını ilmi ve iradesi doğrultusunda meydana getirmesidir.

Şerhu'l-Akâid

Tekvin; Cenab-ı Allah'ın, ilmi ve iradesi doğrultusunda –ezelde değil de- **var olma vakitleri geldiğinde âlemi ve âlemin bütün parçalarını meydana getirmesidir.** Dolayısıyla tekvin ezelden ebede bakidir. Mükevven ise tekvin sıfatının kendisine taallukunun hudüsüyle hâdistir. Nitekim ilim ve kudret gibi kadim sıfatlarda da durum böyledir. Bu sıfatların kendilerinin kadim olması müteallaklarının [malûmât ve makdûrâtın] kadim olmasını gerektirmez. Çünkü taallukları hâdistir. Bu aynı zamanda şu sözün tahkikidir: Âlemin var oluşu eğer Allah'ın zatına veya sıfatlarından birine taalluk etmezse Sâni'in ta'tiline ve hâdis varlıkların kendilerini var eden bir mûcidden müstağni olmalarına yol açar. Bu muhaldir. Eğer taalluk ederse bu durum ya var oluşu Allah'ın zatına veya sıfatına taalluk eden şeyin kadim olmasını gerektirir ki bu âlemin kadim olması anlamına gelir. Bu da batıldır. Ya da tekvin kadim olduğu halde ona taalluk eden mükevven hâdis olur.

Şu da var ki; mükevvenin varlığının tekvin sıfatına bağlı kılınması dolaylı olarak mükevvenin hâdis olduğunu ileri sürmek anlamına gelir. Zira kadim, varlığı başka bir şeye bağlı olmayan; hâdis ise varlığı başka bir şeye bağlı olandır, sözü[1] tartışmaya açıktır. Çünkü burada anlatılan kadim ve hâdis, filozofların geliştirdiği kadim-i zatî ve hadis-i zatî kavramlarıyla alakalıdır. Kelamcılara göre hâdis, varlığının başlangıcı olan; yani üzerinden yokluk geçen demektir. Kadim de bunun zıttıdır. Bir şeyin yalnız başka bir şeye bağlı olması bu ikinci manada hâdis olmayı gerektirmez. Ola ki söz konusu şey başkasına muhtaç olduğu halde, muhtaç olduğu şeyden sadır olan ve ezelden ebede onunla devam eden bir şey olabilir. Nitekim filozofların heyûlâ ve benzeri kadim olduğunu iddia ettikleri mümkün varlıklar böyledir. Şu var ki, âlemin Allah'tan icap yoluyla değil de, ihtiyaren sadır olduğunu âlemin hadis oluşunun dışında bir delille ispatlarsak mükevvenin/âlemin varlığının tekvin sıfatına

[1] Bu söz Matürîdî kelamcısı Ebubekir es-Sâbûnî'ye aittir. O Eş'arîlerin, tekvinin ezelî olması, mükevvenin ona olan taallukunun da ezelî olmasını gerektireceği yönündeki eleştirlerine cevaben bunu söylemiştir. Ancak Şârih bu cevabı yukarıdaki cümleleriyle tenkit etmektedir.

taalluk ettiğini iddia etmek aynı zamanda onun hâdis olduğunu iddia etmek anlamına gelir. İşte bundan hareketle denmiştir ki[1], Müellifin âlemin bütün cüzlerini açıkça ifade etmesi, heyûlâ gibi âlemin bazı parçalarını kadim gören filozofları redde işarettir. Aksi takdirde filozoflar ancak "üzerinden yokluk geçmeyen şey" anlamında âlemin kadim olduğunu savunurlar, "var oluşu başkasına bağlı olmayan şey" anlamında kadim olduğunu savunmazlar.

Sonuç olarak biz[2], tekvinin, mükevvenin varlığı olmadan düşünülemeyeceğini kabul etmeyiz. Tekvin mükevven ilişkisinin, "darp-madrup" ilişkisiyle kıyaslanmasını da doğru görmüyoruz. Zira darp izafî bir sıfattır, izafetin iki tarafı olan darbeden ile darb edilen olmadan düşünülemez. Tekvin ise hakikî bir sıfattır ve bir izafet olan ve yok olanı yokluktan varlığa çıkaran şeyin/fiilin mebdei/aslıdır. Yoksa onun kendisi değildir. Eğer Meşâyıhın ibaresinde vaki olduğu üzere kendisi olsaydı[3], tekvinin mükevvensiz tahakkuk ettiğini ileri sürmek mükâbere olur, zarurî bilginin inkârı anlamına gelirdi.

Şu da var ki, böyle bir itirazı; darp arazdır, bekası muhaldir. Onun mutlaka bir mef'ûle/madrûba taalluk etmesi ve elemin ona ulaşması için mutlaka onunla birlikte mef'ûlün de bulunması gerekir. Çünkü mef'ûl gecikirse darp ortadan kaybolur. Oysa Cenab-ı Allah'ın fiili darb gibi bekası imkânsız olan bir şey değildir. Onun fiili ezelîdir, devamlılığı zorunludur ve mef'ûlün meydana gelme vaktine kadar bâkîdir, diyerek defetmek de söz konusu olamaz.[4]

---

[1] Bu cümle Şârih'in es-Sâbûnî'ye tenkidinin devamıdır. Burada Şârih, hâdis kavramının, üzerinden yokluk geçmiş olan şeklinde anlaşılması gerektiğini yan bir delille ispatlayarak es-Sâbûnî'nin cevabını eleştirmeye devam etmektedir. Şöyle ki âlemin cüzlerinin hâdis oluşunu, varlığı başka bir şeye taalluk eden/bağlı olan anlamında algılarsak bu söz felsefecileri redde kâfi gelmez. Zira onlar da kadim olduklarını savundukları bazı cüzlerin –heyûlâ gibi- bu manada hâdis olduğunu kabul ederler ve buna hadis-i zâtî derler. Onlara göre hâdisi zâtî -kadim-i zemanî anlamında- kadim olabilir. Şu halde onları red sadedinde gelen "âlem bütün parçalarıyla birlikte hâdistir" sözü de gösteriyor ki, hâdis, üzerinden yokluk geçen şey demektir. Böyle düşünüldüğünde bu söz felsefecileri redde kâfi gelir. Zira onlar kadim olduklarını savundukları şeyin bu manada hâdis oluşunu reddederler ve buna hudûs-i zemanî derler. Hadis-i zemanî ise ne zatî ne de zemânî anlamında kadim olamaz.

[2] Şârih burada Mâtürîdîler adına konuşuyor.

[3] Nitekim Meşâyıh tekvini, îcâd, tahlîk gibi kelimelerle anmışlar ve açıklamasında onun ma'dûmu vücûda getirmek olduğunu belirtmişlerdir.

[4] Çünkü bu cevap Eş'arîlerin istidlalinde yer alan zarûrî mukaddime karşısında zayıf bir istidlalden ibarettir. Bkz., *en-Nibrâs*, s. 157. Ayrıca bu def', Abdullah en-Nesefî (v.720 h.) adında bir Matüridî kelamcısının el-Umde fî usûli'd-din adlı kitabında yer almaktadır. Bkz., *Kitabü't-Temhîd li Kavâidi't-Tevhîd*, tahkik bölümü, s. 13.

(Tekvin-Mükevven Farkı)

Metnü'l-Akâid

Bize göre Tekvin, mükevvenin gayrıdır.

Şerhu'l-Akâid

Bize göre Tekvin, mükevvenin gayrıdır. Çünkü fiil, darp-madrup [vurmak-vurulan] ve ekl-me'kûlde [yemek-yenilen] olduğu gibi zorunlu olarak mef'ulden ayrı bir şeydir. Ayrıca tekvin mükevvenin aynı olsaydı, mükevvenin kendi kendine yaratılmış olması gerekirdi. Çünkü buna göre mükevven kendisinin aynı olan tekvinle yaratılmış olurdu. Bu durumda kadim olması ve yaratıcıdan müstağni bir şey olarak bulunması gerekirdi. Bütün bunlar muhaldir. [Şu halde tekvin mükevvenin aynı değildir.]

Bunun gibi tekvin mükevvenin aynı olsaydı, Hâlık Teâlâ'nın, kendisinden önce olmak ve herhangi bir yaratması ve tesiri olmadan sadece kendisine kadir olmak dışında, mükevvenle bir alakası bulunmaması gerekirdi. Çünkü mükevven yaratıcı tarafından değil de kendi kendine meydana gelmiş olurdu. Bu durum Allah'ın yaratıcı, âlemin de Allah tarafından yaratılmış olmasını gerektirmez. Allah âlemin yaratıcısıdır, demek doğru olmazdı. Bu ise başından beri ispatladığımız esasa muhaliftir ve batıldır. [Şu halde bunca muhal sonuçlar doğurmakla tekvin mükevvenin aynı olamaz.]

Bunun gibi Allah'ın eşyayı mükevvin /meydana getirici olmaması gerekirdi. Zira mükevvin demek, tekvin kendisiyle kaim olan demektir. Tekvin mükevvenin aynı olursa Allah'ın zatıyla kaim olması söz konusu olamaz.

Ayrıca tekvin mükevvenin aynı olduğunda siyah taşın siyahlığını yaratan şey için siyah demek ve mezkûr taş siyahlığı yaratıcıdır, demek doğru olması gerekirdi. Zira "yaratıcı şey" demek yaratma fiili kendisiyle kaim olan demektir. "Siyah şey" demek siyahlık vasfı kendisiyle kaim olan şey demektir. Yaratma da siyahlık vasfı da aynı şeyde bulunduğundan bu ikisinin mahalli bir olmak icap ederdi.

Bütün bunlar [Matürîdîlerin tekvinin mükevvenin aynı olmadığı yönünde getirdiği bu izahlar] fiille mef'ûl arasındaki farkın zarurî olduğuna tembih kabilindendir. Fakat akıl sahibi kimsenin bu gibi tartışmalarda biraz derinden düşünmesi, muhakkık usul âlimlerine, asgari düzeyde temyiz sahibi olan

kimselere zahir olan böyle imkânsızlığı bedihi şeyler nispet etmemesi gerekir. Böyle davranmak yerine muhakkık usul âlimlerinin söz konusu görüşlerini[1], âlimler ve akıllı kimseler arasında tartışma konusu olabilecek sahih bir yöne çekmesi gerekir. Nitekim "tekvin mükevvenin aynıdır" görüşünü savunanlar bununla, fâil bir şey yaptığında ortada fâil ile mef'ûlden başka bir şeyin bulunmadığını kast etmişlerdir. Tekvin ve îcad gibi manalara gelince bunlar, fâilin mef'ûle nispetinden akılda hâsıl olan itibarî şeylerdir. Hariçte mef'ûlden ayrı bir gerçeklik değildir. Yoksa bunlar bir mefhum olarak tekvinin bizzat mükevvenin aynı olduğunu savunmuş değillerdir ki, anılan muhal sonuçlar görüşlerine lazım gelsin.

[Eş'ârîlerin bu konudaki sözleri] vücûd hariçte mahiyetin aynıdır, demek gibidir. Yani, cisimle siyahlık arasındaki ilişkide olduğu gibi, kâbîl ve makbûlun[2] birleşmesi türünden hariçte mahiyetin bir tahakkuku, ona arız olan vücudun ayrı bir tahakkuku söz konusu değildir. Bilakis mahiyet gerçekleştiğinde onun gerçekleşmesi vücûdu/varolması demektir. Fakat akılda mahiyetle vücûd ayrı ayrı şeylerdir. Yani akıl vücûd olmadan mahiyeti, mahiyet olmadan var olmayı düşünebilir. Şu halde bu görüş yukarıda serd edilen delillerle değil de, ancak eşyanın tekevvününün Yaratıcı'dan sudûrunun Allah'ın zatıyla kâim, irade ve kudretten ayrı hakikî bir sıfatın ispatıyla iptal edilebilir.

Hakikat şu ki, kudretin, iradeye uygun olarak varolma zamanı geldiğinde makdûra taalluk etmesi kudrete nispetle icâb; kâdire nispetle halk/yaratmak ve tekvin/var etmek gibi isimler alır. Şu halde tekvinin aslı, vakti geldiğinde zâtın, kudretinin makdûrun var olmasına taalluk edecek halde olmasıdır. Daha sonra makdûrâtın hususiyyetlerine göre fiillerin hususiyeti tahakkuk eder.

Terzîk, tasvîr, ihyâ ve imâte gibi neredeyse sayılamayacak miktarda fiiller hep böyledir. Bu fiillerin her birinin hakiki ve ezeli birer sıfat oldukları yönündeki görüşe gelince bu bazı Maveraünnehir âlimlerinin münferiden ileri sürdüğü görüştür. Bu görüşte, birbirlerinden ayrı olmasalar da kadim

---

[1] Yani Eş'arî kelamcılarının "tekvin mükevvenin aynıdır" yönündeki görüşlerini bu noktaya değil de başka bir noktaya hamletmeli. Onların bu görüşle başka bir şey kastettiğini düşünmelidir.

[2] Kâbil, kabul eden, makbûl kabul edilen demektir. Burada sıfatla mevsuf kast edilmiştir. Yani mevsuf kâbil, sıfat makbûl olmaktadır. Mevsufun varlığı başka, sıfatın varlığı başkadır.

varlıkların sayısını aşırı derecede çoğaltmak mevzubahistir. Doğruya daha yakın olan görüş onların muhakkiklerinin ileri sürdüğü görüştür. Bu görüşe göre bütün ilahî fiiller tekvin sıfatına râcidir. Tekvin sıfatı hayata taalluk ederse ihya, ölüme taalluk ederse imâte, surete taalluk ederse tasvîr, rızka taalluk ederse terzîk adını alır. Bunların hepsi tekvindir, her birinin müstakil isimlerle anılması kendilerine mahsus taallukları bulunmasındandır.

İzâhât

Bazı Maverâünnehir Hanefi fakihleri olan Matürîdîlerle Eş'arîler arasında Allah'ın fiili sıfatları olan halk, terzîk, ihyâ ve imâte gibi tekvin üst başlığı altında toplanan sıfatlar konusunda ihtilaf vardır.

Eş'arîlere göre bu sıfatlar, kudret sıfatının birer taallukudur ve hadistir.

Mâtürîdîlerin muhakkıklarına göre bunlar tekvin sıfatına racîdir ve tekvin sıfatı da başlı başına bir sıfattır ve kadimdir.

Mâtürîdîlerden bir guruba göre bunların her biri ayrı ayrı müstakil sıfatlardır ve her biri kadimdir.

Şârih'in açıklamalarından da anlaşıldığı üzere Mâtürîdîler tekvin sıfatının bir yandan kudret sıfatından ayrı olduğunu savunarak onun müstakil bir sıfat olduğunu ispatlamaya çalışmakta, diğer yandan onun mükevvenden de ayrı/bağımsız bir şey olduğunu ispatlamaya çalışarak mükevvenâtın hadis olduğu gerçeğiyle ters düşmemeye gayret göstermektedirler. Nitekim yukarıdaki istidlaller bu iki yönlü savunmanın izahından ibarettir.

Hanefî fakihlerinden İbn-i Hümam el-Müsâyere isimli akide kitabında Mâtürîdîleri tenkit etmekte, onların savunduğu bu görüşün ilk devir Hanefî imamlarının görüşleriyle de örtüşmediğini ileri sürmektedir. O bu konuda Mâtürîdîlerin en önemli dayanaklarından birinin İmam Tahavî'nin Akaid risalesinde yer alan şu ifadeler olduğunu belirtir:

"Allah (azze ve celle) mahlûkatı yaratmadan önce sıfatlarıyla beraber kadimdir. O, sıfatlarından, mahlûkatın varolmasıyla daha önce kendisinde olmayan herhangi bir şey kazanmış değildir. O nasıl sıfatlarıyla ezelî ise yine onlarla ebedîdir de. O mahlûkâtı yarattığı zaman el-Hâlık ismini kazanmış değildir. Beriyyeyi yaratmasıyla da el-Bârî ismini kazanmış değildir. O henüz hiçbir varlık yok iken merbûb idi. Henüz ortada hiçbir mahlûk yok iken O'nda yaratıcılık manası vardı. Yine O kendilerini ihya ettikten sonra ölüleri diriltendir; ama Muhyi'l-mevtâ ismini onları diriltmeden önce hak etmiştir.

Bunun gibi el-Hâlık ismini de onları meydana getirmeden önce hak etmiştir. Bu şunun içindir ki, O her şeye kadirdir ve her şey O'na muhtaçtır. Yine her şey O'na kolaydır."

İbn-i Hümam'a göre Mâtürîdîler yukarıda zikredilen "O mahlûkâtı yarattığı zaman el-Hâlık ismini kazanmış değildir.", "Bunun gibi el-Hâlık ismini de onları meydana getirmeden önce hak etmiştir" cümlelerini tekvin sıfatının kadim olduğu yönünde anlamışlar ve buna dayanarak mezkûr görüşü ilk devir hanefî imamlarının da savunduğunu ileri sürmüşlerdir[1].

İbn-i Hümam Matürîdîlerin bu görüşünü de anılan yorumlarını da tenkit etmektedir. Ona göre Tahâvî'nin sözkonusu ibaresi ilk devir Hanefî imamlarının bu konudaki görüşlerinin Eş'arîlerin görüşleriyle parallelik arz ettiğini göstermektedir. Zira ibarenin devamında yer alan "Bu şunun içindir ki, O her şeye kadirdir…" cümlesi önceki hükmün bir ta'lîlidir ve ibarede geçen hâlıkıyetin bilfiil yaratıcılık anlamında olmadığını aksine, yaratma kudretini haiz olma anlamında olduğunu göstermektedir.

İbn-i Hümam'a göre Tahavî'nin ifadelerinden anlaşıldığı üzere imamlarımız kadim olan yaratma sıfatıyla yaratma kudretini yani kudret sıfatını kastetmekte ve böylece Eş'arîlerle aynı noktada buluşmaktadır[2].

***

[1] *Kitabü'l-Müsâyere*, s. 85-88. (Şerhi Kitabü'l-müsâmere ile birlikte); el-Meydânî, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, s. 46.

[2] A.g.e., s. 85-88. (Ancak Kitabü'l-müsâyere muhaşşisi Kasım Kutluboğa'nın bu konuda İbn-i Humam'a yönelttiği tenkitleri gözardı etmemelidir.)

(İrade Sıfatı)

Metnü'l-Akâid

İrade Allah'ın ezelî bir sıfatıdır ve Allah'ın zatıyla kaimdir.

Şerhu'l-Akâid

İrade Allah'ın ezelî bir sıfatıdır ve Allah'ın zatıyla kaimdir. Müellif, Allah'ın, mükevvenâtın belli bir zaman ve durumla tahsisini gerektiren kadim bir sıfata sahip olduğunu ispat için irade sıfatını tekrar zikretmiştir. Bundan anlaşılıyor ki, durum felsefecilerin iddia ettiği gibi değildir. Felsefeciler Allah'ın irade ve ihtiyarla fâil olmadığını, ancak zatıyla mûcib olduğunu savunmuştur. Neccâriyye[1] fırkası Allah'ın sıfatlarıyla değil de zatıyla irade edici olduğunu, bazı Mutezilîler de Cenab-ı Allah'ın bir mahalli olmayan/kendi kendine kaim bir hâdis irade ile irade edici olduğunu, Kerrâmiyye[2] fırkası da, Allah'ın iradesinin hâdis olduğunu ve Allah'ın zatıyla kâim olduğunu savunur.

Ehl-i sünnetin zikrettiğimiz görüşünün delili, Allah'ın irade ve meşîet sıfatına sahip olduğunu bildiren ayetlerdir. Ayrıca şurası da kesindir ki, bir şeyin sıfatı o şeyle kaimdir ve hâdis varlıkların Allah'ın zatıyla kaim olması muhaldir[3]. Bunun yanında âlemin nizamı ve en mükemmel biçimde yaratılmış olması, yaratıcısının irade ve kudret sahibi olduğunu göstermektedir. Âlemin hâdis olması da böyledir. Çünkü âlemin yaratıcısının zatıyla mûcib olması, illet-i mûcibesinden malûlün geri kalması imkânsız olduğu hususu zorunlu olduğu için, âlemin kadim olması sonucunu doğururdu.

---

[1] Neccâriyye bir itizal fırkasıdır. İmamları Hüseyin bin Muhammed en-Neccâr el-Basrî'ye (v. 289 h.) nispetle hem Hüseyniyye hem de Neccâriyye diye anılmaktadırlar. Sıfatlar konusunda itizal görüşünü benimsemiş olsalar da, va'd-vaîd, ef'âl-i ibâd gibi birçok konuda Ehl-i sünnete yakındırlar. Bkz., Abdulmün'im el-Hıfnî, *Mevsûatü'l-Fırak ve'l-Cemâât*, s. 647.

[2] Kerrâmiyye, Ebu Abdillah Muhammed bin Kerrâm es-Sicistânî'nin (v. 255 h.) öncülüğünü yaptığı bir bidat fırkasıdır. Bu fırka mensupları iman konusunda Mürcie'dendir. Cenab-ı Allah'ın sıfatları konusunda tecsim fikrine sahiptirler. İbn-i Kerrâm'ın Azâbü'l-kabr isimli bir eseri bulunmaktadır. Bu eserinde mezhebini açıklamaktadır. Bkz., Abdulmün'im el-Hıfnî, *Mevsûatü'l-Fırak ve'l-Cemâât*, s. 545.

[3] Burada Şârih Taftâzânî, bir şeyin sıfatının o şeyin zatıyla kaim olması gerektiğini bildirerek Neccâriye'nin görüşünü; hâdis varlıkların Allah'ın zatıyla kaim olamayacağını bildirerek de Kerrâmiye'nin görüşünü reddetmiş oluyor.

(6. Konu: Ru'yetullah)

Metnü'l-Akâid

Ru'yetullah/Allah'ı görmek aklen caizdir. Naklen vaciptir. Sem'î deliller ahirette müminlerin Allah teâlâ'yı mutlaka göreceklerini göstermektedir.

Şerhu'l-Akâid

Ru'yetullah buradaki ru'yet, göz aracılığıyla gerçekleşen tam inkişaftır. İnkişaf da, görme duyusu ile bir şeyi olduğu gibi idrak etmektir. Şöyle ki biz dolunaya baktıktan sonra gözlerimizi yumduğumuzda her iki durumda da dolunay bize inkişaf etmiştir. Fakat gözümüz açıkken meydana gelen inkişaf daha tamam ve daha nettir. İşte gözlerimizi açıp dolunaya bakarken bizde dolunaya nispetle oluşan hale ru'yet denir. **aklen caizdir.** Yani akıl kendi haline bırakılsa, aksini gösteren bir delil olmadıkça ru'yetüllah'ın imkânsız olduğuna hükmetmez. Kaldı ki asl olan bu konuda bir delilin bulunmamasıdır. Bu kadarı ilm-i zarurî ile sabittir. Ru'yetüllahın imkânsız olduğunu savunan kimselerin buna delil getirmeleri gerekir. Ehl-i sünnet ru'yetüllahın mümkün olduğuna dair hem aklî hem de naklî deliller getirdiler.

Bu konuda getirdikleri aklî delil şöyledir: Bizler a'yân ve a'râzın görülebildiğini kesin biliyoruz. Zira iki cismin, iki arazın arasını gözlerimizle ayırt ederiz. Müşterek hükmün mutlaka müşterek bir illeti olmalıdır. Burada illet vücûd, hudûs veya imkândır. Çünkü cisimle arazların ortak olduğu dördüncü bir husus yoktur. Hudûs yokluktan sonra var olmaktır. İmkân ise, varlığın da yokluğun da zarurî olmamasıdır. Ademî mefhumlar illet olamaz.[1] Şu halde geriye illet olarak varlık kalır. Varlık da Cenab-ı Allah ile diğerleri arasında ortak bir vasıftır. Şu halde, ru'yetin sıhhatinin illeti olarak varlık tahakkuk ettiğinden Allah'ın da görülmesi sahihtir. Allah'ın görülmesinin imkânsız olabilmesi, ya ru'yet için mümkin varlıkların hususiyetlerinden bir şeyin şart olmasına ya da Allah Teâlâ'da bulunan bir sıfatın buna mani olmasına bağlıdır. [Bunlar mevzubahis olmadığına göre Allah'ın ru'yeti caizdir.] Allah Teâlâ görülebildiği gibi sesler, tatlar ve kokular gibi diğer varlıklar da görülebilir.

[1] Bu bakımdan imkân illet olamaz. Çünkü imkân, varlığın da yokluğun da zaruri olmamasıdır. Görüldüğü gibi imkân, olmamak/ademle tarif edilmiştir. Hudüs doğrudan ademî bir mefhum değildir; ama adem onun bir cüz'üdür. Zira tarifinde yokluktan/ademden sonra varolmak geçer. Sonuç olarak ne ademî mefhumlar ne de mefhumlarının bir cüz'ü adem olan şeyler illet olabilirler.

Bunların dünyada görülememesi, adet-i ilahî üzere kullarda bu gibi şeyleri görme özelliği yaratılmamış olmasındandır. Yoksa hadd-i zatında bu gibi şeylerin görülmesi imkânsız olduğundan değildir.

Burada Ehl-i sünnet kelamcılarına şu gibi itirazlar yöneltilebilir: Sıhhat ademî bir mefhumdur. Dolayısıyla illet gerektirmez. İllet gerektireceği kabul edilse bile, nev'an vahid[1]/tek olan şeyler muhtelif şeylerle illetlenebilirler. Mesela hararetin illeti hem güneş hem de ateştir. Şu halde müşterek bir illet bulunması gerekmez. Müşterek bir illet bulunması gerektiğini kabul etsek bile, ademî mefhumların kendileri gibi ademî mefhumlara illet olması mümkündür. Mümkün olmadığını kabul etsek bile varlığın müşterek olduğunu kabul etmeyiz. Bilakis her şeyin varlığı o şeyin aynısıdır.

Bütün bu itirazlara şöyle cevap verilebilir: Burada illetten maksat, ru'yeti kâbil olan, ru'yetin taalluk ettiği şey demektir. Bunun vücûdî bir mefhum olması gerektiği hususu gizli değildir. Bu illet sadece cisimlere veya sadece arazlara mahsus bir vasıf da olamaz. Zira ilk etapta uzaktan bir karartı gördüğümüzde ilk olarak onun hüviyetini idrak ediyoruz. Ama bu hüviyet onun husûsen cevher, araz, insan, at veya benzeri bir şey olmasının ötesindedir. Bu karartıyı hüviyetine ilişkin tek bir ru'yetle gördükten sonra bazen onda bulunan cevher ve araz gibi şeyleri tafsil edebiliyor bazen de edemiyoruz. Şu halde ru'yetin taalluk ettiği şey doğrudan gördüğümüz şeyin hüviyetidir. Zaten vücuddan kastedilen de budur. Ve bunun müşterek olduğu hususu da zarurîdir.

Ancak burada tartışmaya açık bir nokta dikkat çekmektedir. Şöyle ki, ru'yetin taalluk ettiği şeyin, kendilerine ait hususî özellikleri düşünülmeksizin cisimlik ve ona tâbi arazlar olması mümkündür.[2]

---

[1] Birçok efrâdı olsa da bir mahiyet olarak tek olan şeylerin birden fazla illete ibtina etmesi sahihtir. Sözgelimi hararet mefhumu soyut bir mahiyet olarak düşünüldüğünde tektir. Ama güneşin harareti, vücudun harareti gibi bu mefhumun mâsadakı olan birçok hararet vardır ve bu hararetlerin her birinin illeti başka şeyler olabilir.

[2] Burada Şârih her ne kadar Ehl-i sünnet kelamcıları adına cevaplar verse de aslında ru'yetüllahın imkânın sadece aklî delillerle ispat edilebileceği hususunda pek emin değildir. Nitekim gündeme getirip de cevaplamadığı bu teşkik de buna işaret etmektedir. Zaten Şerhu'l-Mekâsıd'da da muhaliflerin getirebileceği bazı nakzları güçlü bulmakta ve en son konuyla ilgili getirilen bu aklî delillin zayıf olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca delilde ru'yetin sıhhati için zikredilen illet, Ehl-i sünnet kelamcılarının [aslen el-Cüveynî'nin] anladığı manada ru'yetin müteallakı olacak olsaydı, bu durumda eşyanın ancak varlığını görmemiz gerekirdi, diyerek delilin daha baştan zayıf olduğunu ima etmektedir. Bkz., *Şerhu'l-Mekâsıd*, c. 4, s. 191.

Ehl-i sünnetin ru'yetüllah konusunda getirdiği naklî delil şöyledir. Hz. Musa Cenab-ı Allah'ı görmek istemiştir. Şu ayet-i kerime bunu anlatır:

"Ey rabbim! Bana kendini göster de sana bakayım" (A'râf, 143)

Eğer ru'yetüllah mümkün olmasaydı, Hz. Musa'nın ru'yet talebinde bulunması, onun Allah hakkında nelerin caiz olup nelerin caiz olmadığını bilmediği anlamına gelirdi. Eğer bunları biliyorsa Hz. Musa'nın bu talebi sefihlik, abes veya muhali talep gibi saçmalıklarla yorumlanırdı. Oysa peygamberler bu gibi hallerden münezzehtir. Ayrıca Allah teala ru'yeti dağın istikrarına bağlamıştır. Dağın istikrarı hadd-i zatında mümkündür. Mümkün olan bir şeye bağlanan şey de mümkündür. Çünkü bir şeyi bir şeye bağlamak demek, kendisine bağlanılan şey sabit olduğunda ona bağlanan şeyin de sabit olacağını haber vermektir. Muhal olan şey hiçbir mümkün hale bağlı olarak sabit olmaz. [Şu halde hadd-i zatında mümkün bir şarta bağlandığından ru'yetüllah mümkündür.]

Bu delile de birkaç yönden itirazlar varid olmuştur. Bu itirazların en güçlüsü, Hz. Musa'nın ru'yet talebinin kavmi için olmasıdır. Nitekim ayetin beyanıyla kavmi Hz. Musa'ya şöyle demişti: **"Ey Musa biz Allah'ı açıkça görmedikçe sana iman etmeyiz"** (Bakara, 55) Hz. Musa da, kavminin bunun imkânsız olduğunu öğrenmesi için Cenab-ı Allah'tan ru'yet talebinde bulunmuştur.

Bir diğer itiraz dağın istikrarıyla alakalıdır. Şöyle ki, dağın istıkrarının mümkün olduğu yönündeki önerme makbul değildir. Burada dağın hareket ederken ıstıkrarı kastedilmiştir ki bu muhaldir.[1]

Bu itirazlara şöyle cevap verilmiştir. İlk itirazda ayetle ilgili olarak ileri sürülen yorumlar ayetin zahiriyle örtüşmemektedir[2]. Bu gibi yorumlara başvurulmasını gerektiren mücbir sebep de yoktur. Sonra eğer burada Hz. Musa'nın kavminden mümin olanlar kast ediliyorsa Hz. Musa'nın onlara bunun imkânsız olduğunu söylemesi yeterli olurdu. Eğer kâfirleri kast ediliyorsa

[1] İtirazın izahı şöyledir: Burada dağın sükûn halindeyken ıstıkrar bulması kastedilmiş olamaz. Zira bu durumda dağ zaten ıstıkrar halinde olduğundan şartın tahakkuk etmesi, dolayısıyla ru'yetin gerçekleşmesi gerekecekti. Oysa hadise bunun aksine cereyan etmiştir. Şu halde geriye dağın hareket halindeyken ıstıkrar bulması kastedilmiş olmalıdır. Bu da imkânsızdır. Zira hareket ile sükûn iki zıt kavramdır. İki zıttın birleşmesi muhaldir. Binaenaleyh ru'yetin bağlandığı şart olarak dağın ıstıkrarı muhaldir. Muhal şarta bağlanan şey de muhal olmak gerekeceğinden ru'yet muhaldir.

[2] Çünkü ayetin zahir ifadesinde Hz. Musa'nın ru'yeti kendisi için istediği görülmektedir.

onlar zaten Allah'ın, ru'yetin imkânsızlığıyla ilgili hükmünü de kabul etmezler. Şu halde her iki duruma göre de Hz. Musa'nın kavmi için ru'yet talebinde bulunması anlamsızdır.

[İkinci itiraza şöyle cevap verilir:] Dağ hareket ederken o sırada hareketin kesilip yerine ıstıkrarın gelmesi mümkündür. Asıl muhal olan dağın aynı anda hem hareket hem de sükûn halinde olmasıdır. **Naklen vaciptir. Sem'î deliller, müminlerin ahirette Allah Teâlâ'yı görmesinin gerekliliğini göstermektedir.**

Bu konuyla ilgili Kuran-ı kerimde varid olan delil şudur: **"Yüzler var ki o gün ışıl ışıl parlar. Rablerine bakarlar!"** (Kıyâme, 21-22)

Sünnetten varid olan delil de şu hadis-i şeriftir: ***"Şüphesiz sizler ayın on dördünde dolunayı gördüğünüz gibi rabbinizi göreceksiniz"***

Bu hadis-i şerif meşhurdur, sahabenin büyüklerinden yirmi bir kişi tarafından rivayet edilmiştir.

Bu konuda icma da vardır. Ümmet ahirette ru'yetüllahın gerçekleşeceğine dair ittifak etmiştir.

Bu konuda varid olan ayetler zahiri manalarındadır. Daha sonra muhalif fırkaların görüşleri ortaya çıkmış ve onların bu konudaki şüpheleri ve ilgili ayetlere getirdiği tevilleri yayılmıştır.

Bu konuda ileri sürdükleri şüphelerin en güçlüsü şöyledir: Bir şeyin görülebilmesi için mutlaka bir mekânda ve bir cihette olması gerekir. Ayrıca görülecek olan şey gören kimsenin mukabilinde bulunmalı, aralarında bir mesafe olmalıdır. Şöyle ki son derece yakın olmaması gerektiği gibi son derece uzak da olmaması gerekir. Bunun dışında gören kimsenin gözünden görülen şeye doğru bir ışığın çıkıp ona varması gerekir. Bütün bu şartlar Cenab-ı Allah hakkında düşünülemez. [Şu halde ru'yetüllah muhaldir.]

Muhaliflere verilen cevap şöyledir: Ru'yet için ileri sürdüğünüz şartlar müsellem/muteber değildir. Nitekim müellif de aşağıdaki sözleriyle buna işaret etmiştir.

***

(Ru'yetullah'ın Keyfiyeti)

Metnü'l-Akâid

Cenab-ı Allah, bir mekânda veya görenin mukabili bir cihette bulunmadan görülecektir. Bunun gibi ru'yetüllahta, görenin gözünden ışığın Cenab-ı Allah'a ulaşması veya görenle Cenab-ı Allah arasında bir mesafenin bulunması gibi haller de söz konusu değildir.

Şerhu'l-Akâid

Gâibin şahide kıyası fasittir. Kelamcılardan bazıları muhaliflerin ileri sürdüğü şeylerin şart olmadığına dair Allah Teâlâ'nın bizi görmesini delil getirmişlerdir. Fakat bu istidlal tartışmalıdır. Zira tartışma göz vasıtasıyla meydana gelen ru'yet hakkındadır. [Allah Teâlâ'nın bizi görmesi herhangi bir şey vasıtasıyla olmadığından onun ru'yeti konumuzun dışındadır.]

Muhalifler şöyle diyebilir: Sizin düşündüğünüz gibi normal şartlarda Allah Teâlâ'yı görmek caiz olsaydı ilgili duyu sağlıklı olduğuna göre O'nu şimdi de görmemiz gerekirdi. Aksi takdirde biri kalkıp gözümüzün önünde göremediğimiz yüksekçe bir dağın varlığından söz edebilir ki bu safsatadır. Buna şöyle cevap veririz. Şartlar tahakkuk ettiğinde ru'yetin vücubiyeti gerekmez. Zira bize göre ru'yet Allah'ın yaratmasıyladır. Allah yaratmadıkça şartlar yerine gelmiş olsa bile ru'yet vacib olmaz.

Muhaliflerin naklî delillerden şüpheleri şu ayet-i kerimedir. **"O'nu gözler idrâk edemez, gözleri O idrâk eder."** (En'âm, 103)

Muhaliflerin istidlaline cevap vermeden önce baştan şunu ifade etmeliyiz. Ayette yer alan "el-ebsâr" (gözler) kelimesi istiğrak için olmayabilir[1]. Ayrıca ayette umûmu's-selb yerine selbü'l-umûm kast edilmiş olabilir[2]. Bunun gibi ayette geçen "idrak" alelade görmek yerine bir şeyi bütün cihetleriyle ihata

[1] Bu durumda bazı gözlerin Allah'ı görmeyeceği bildirilmiş olur ki, bu durumda Ehl-i sünnetin görüşüyle çelişen bir şey yoktur.

[2] **Umumu's-selb**, olumsuzluğun ta'mîm edilmesi, **selbü'l-umûm**, ta'mîmin nefy edilmesidir. Ayetten umumu's-selb kast olunursa, mana "hiçbir göz Allah'ı göremez" şeklinde iken, selbü'l-umum manası kast olunması takdirinde mana, "her göz Allah'ı göremez" şeklinde olacaktır. Dolayısıyla ayetteki nefi edatı selbü'l-umum bildirdiğinde ayet muhaliflerin görüşünü desteklemez.

etmek anlamına gelebilir[1]. Ayetin tefsirinde karşımıza çıkan bu ihtimallerin hepsini bir tarafa bırakıp muhaliflerin tevcihini kabul etsek bile, bu ayette Cenab-ı Allah'ın her vakit ve her halde görülemeyeceğine delalet yoktur.

Üstelik söz konusu ayet Allah'ın görülebileceğine delil olarak da kullanılabilir. Şöyle ki, Cenab-ı Allah bu ayette görülememesiyle temedduh etmiştir/övünmüştür. Eğer Allah'ın hadd-i zatında görülmesi imkânsız olsaydı, böyle bir şeyle Allah'ın temeddüh etmesi mevzubahis olmazdı. Nitekim ma'dûmun/olmayan bir şeyin görülmesi imkânsız olmakla onun görülmemekle temeddüh etmesi mevzu bahis değildir. Asıl temeddüh, hadd-i zatında ru'yeti mümkün olmakla beraber, yüceliğinin perdelemesi sebebiyle görülemeyecek olması halinde mevzubahistir. Ayette yer alan idraki bir şeyi bütün yönleri ve uçlarıyla birlikte kuşatacak şekilde görmek anlamına yorarsak ayetin ru'yetin cevazına, hatta tahakkukuna olan delaleti imkânsızlığına olan delaletinden daha zahirdir. Çünkü bu takdirde mana şöyle olur: Allah Teâlâ görülebileceği halde, gözlerin O'nu idrak etmesi mümkün değildir. Çünkü O sonu bulunmak, haddi ve tarafları olmak gibi vasıflardan münezzehtir.

Muhaliflerin naklî delillere müstenid şüphelerinden biri de, ru'yet talebi hakkında varid olan ayetlerin isti'zam ve istinkâr[2] ifadelerini haiz olmasıdır. Bu, ru'yetin imkânsızlığından değil, ru'yet talebinde bulunan Benî israil'in bu konudaki bağnazca tutumlarından kaynaklanmaktadır. Eğer ru'yetüllah mümkün olmasaydı Hz. Musa onları bu isteklerinden vaz geçirirdi. Nitekim Benî İsrâîl kendileri için ilahlar yapmalarını istediğinde onların bu isteğini reddetmiş ve onlara **"Siz gerçekten cahil/bağnaz bir kavimsiniz"** (A'râf, 138) diyerek tepki göstermiştir. Bu da dünyada ru'yetin mümkün olduğuna işaret etmektedir. Bu sebepledir ki sahabe Hz. Peygamber efendimizin Mirac gecesi rabbini görüp görmediği konusunda ihtilaf etmiştir. Sahabenin ru'yetin vukuu konusunda ihtilaf etmesi aslında ru'yetin imkânına delildir. Allah'ın rüyada görülmesi meselesine gelince selef âlimlerinin birçoğundan bunun vukuuna dair rivayetler naklolunmuştur[3]. Ama şurası açıktır ki, Allah'ın rüyada görülmesi bir tür kalbî müşahededir, gözle görmek değildir.

---

[1] Bu durumda da ayet muhaliflerin görüşünü desteklemez. Zira Allah'ın bu anlamda görülemeyeceği hususu Ehl-i sünnetin de kabulüdür. Oysa konu Allah'ın ihatasız görülmesidir.

[2] İsti'zâm, bir şeyi büyük görmek ve cüretli bulmak. İstinkâr, bir şeyi garip bulmak, hoş karşılamamak.

[3] İmam-ı A'zam'dan ve İmam Ahmed bin Hanbel'den bu yönde nakiller vardır. Bkz., *en-Nibrâs*, s. 169; *Avnü'l-Mürîd*, c. 2, s. 690. Ayrıca Allah resulünün de rüyada Cenab-ı Allah'ı gördüğüne dair sahih rivayetler vardır. Bkz., *Tirmizî*, hadis no, 3235. Tirmizî ayrıca hadisi tashih eder.

(7. Konu: Halku'l-Ef'âl)

Metnü'l-Akâid

Allah Teâlâ; küfür, iman, tâat ve ma'sıyet olsun kulların bütün fiillerini yaratandır.

Şerhu'l-Akâid

Mutezile'nin iddia ettiği gibi kullar kendi fiillerinin yaratıcısı değildir. İlk devir Mutezilîleri kulların yaratıcı olduğunu ifade etmekten kaçınırlardı. Bunun yerine kullar kendi fiillerini îcâd eder, ihtira eder gibi ifadeler kullanırlardı. Mutezile'den Cübbâî ve takipçileri bunların hepsinin aynı manaya geldiğini ve bir şeyi yokluktan varlığa çıkarmak anlamında kullanıldığını görünce kullar için de yaratıcı lafzını kullanma cüretini göstermişlerdir.

Ehl-i sünnetin bu konuda birçok delili vardır. Bunlardan birincisi, eğer kul kendi fiilinin yaratıcısı olsaydı, fiilinin bütün ayrıntılarını baştan bilmesi gerekirdi. Zira bir şeyi kudret ve ihtiyarla meydana getirmek için bunun böyle olması zaruridir. Lâzım batıldır[1]. Nitekim çok basit bir misal olarak bir yerden bir yere yürüme işinde bile bu böyledir. Bu kadar sıradan bir iş esnasında bile insan, arada ne kadar duraksadığını, hareketlerinin hangilerinin daha hızlı hangilerinin daha yavaş olduğunu tam olarak bilemez. Bu meselede, insan gerçekte bu detayları bilir de, fakat o an zihninde canlandıramaz, demek de mümkün değildir. İnsana sorulsa da bunları bilemez. Oysa yürümek insanın en açık işlerindendir. Bir de yürüme, alma, tutma ve benzer işlerde insanın azalarının ve adalelerinin hareketlerini, sinirlerindeki gerilmeleri göz önünde bulundurduğumuzda bu daha açık biçimde ortaya çıkmaktadır.

İkinci delil, bu konuda varit olan naslardır. **Mesela "Allah sizi de işlerinizi de yaratır"** (Sâffât, 96) ayeti bunlardan biridir. Bu ayette geçen "ما" harfini, zamir hazfine gerek kalmaması için "mastariyye" kabul ettiğimizde ayetin manası yukarıda çevirdiğimiz gibidir. Aynı harfi "mevsûle" kabul edersek bu durumda ayetin manası "Allah sizi de yaptığınız şeyleri de yaratır" şeklindedir.

[1] Eski kitaplarda bir istidlal türü olarak lâzımın butlânından melzûmun butlanına intikal pek sık kullanılmaktadır. Burada lâzım, kulun yarattığı iddia edilen işin bütün ayrıntılarını bilmesidir. Melzûm ise, iddia edildiği üzere kulun işini yaratmasıdır. Şu halde lâzım batıl olduğundan melzûm da batıl olur. Yani kul işlediği işin bütün ayrıntılarını bilemediğine göre işlediği işleri yarattığından söz etmek de mümkün değildir.

Bu ikinci tefsire göre kulların işleri ayetin kapsamına girmektedir. Zira kelamcılar, kulların fiilleri Allah tarafından veya kullar tarafından yaratılmıştır, derken bundan, yapmak, meydana getirmek gibi mastar anlamında fiili kastetmezler. Aksine mastardan hâsıl olan ve yapma ve etmelerimizin taalluk ettiği hareket ve sekenât gibi müşahede ettiğimiz şeyleri kast ederler. Bu incelik fark edilmediği için ayetle istidlalin "mâ" harfinin mastar manasında olmasına bağlı olduğu zannedilmiştir.

Ehl-i sünnetin görüşünün naslardan ikinci delili şu ayet-i kerimedir: **"Allah her şeyin yaratıcısıdır"** (En'âm, 102) Aklın delaleti gösteriyor ki, burada geçen her şeyden maksat mümkün olan her şeydir. Kulun fiili de mümkinâttandır[1]. Bir diğer nass, Allah'ın yaratıcılıkla temeddüh ettiğini ve yaratıcılığın ibadeti istihkak sebebi olduğunu gösteren şu ayet-i kerimedir: **"Yaratan yaratmayan gibi midir?"** (Nahl, 17)

Ehl-i sünnetin getirdiği bu [son] delil üzerine, kulların kendi fiillerini kendilerinin yarattığını savunanların/Mutezile'nin müşrik olması gerektiği söylenemez. Zira Ehl-i sünnete göre şirk koşmak iki surette olur: Birincisi, Mecusilerde olduğu gibi, ilahlık ve vacibü'l-vücudluk konusunda Allah'a ortak koşmak. İkincisi, putperestlerde olduğu gibi, kulluğu hak etme konusunda Allah'a ortak koşmak. Oysa Mutezile'nin görüşünden böyle bir şey çıkmaz. Zira onlar kulun yaratıcılığını Allah'ın yaratıcılığı gibi görmüyor. Onlar da yaratıcılık konusunda kulun Allah'ın yarattığı bir kısım sebep ve araçlara muhtaç olduğunu kabul ediyorlar. Ne var ki, Maveraünnehir meşayıhı bu konuda Mutezileyi tadlîl hususunda ölçüyü kaçırmış ve Mecusilerin bir, Mutezile'nin ise sayılamayacak kadar çok ortak koşmakla Mecusilerin Mutezile'den daha iyi halde olduklarını söylemişlerdir.

Mutezile'nin bu konudaki delilleri şunlardır: İnsan, yürüyen kişi ile gayri ihtiyarî eli titreyen kişinin ilgili hareketleri arasındaki farkı zorunlu olarak bilir. Yürüyen kişinin o sırada gerçekleştirdiği hareket onun iradesiyle olduğu halde eli titrek olan kişinin mezkûr hareketi kendi iradesiyle değildir. Ayrıca bütün fiiller Allah Te'âlâ'nın yaratmasıyla olsaydı teklif ilkesi lağvolurdu. Kulların işledikleri işlere karşılık övgü veya yergi, mükâfat veya ceza görmesinin de bir anlamı kalmazdı. Bu husus açıktır.

[1] Buradaki delalet-i akıl şöyledir: Müstahil olan şeylere kudret taalluk etmez. Vâcibü'l-vücud olan şeylerin yaratılması mevzubahis değildir. Müstahil olan şeylere kudretin taalluk etmemesi, vacibü'l-vücudun yaratılamaması birer aklî hükümdür. Şu halde akıl gösteriyor ki, yaratılan her şeyden maksat sadece mümkinü'l-vücud olan şeylerdir.

Mutezile'ye cevabımız şöyledir: Bu itirazınız ancak kulun hiçbir surette iradesi ve kesbi yoktur, diyen Cebriye'yi[1] bağlar. Bize gelince, ileride inşallah açıklayacağımız gibi biz kulun iradesini de kesbini de kabul ediyoruz.

Mutezile görüşünü teyid için bunun yanında, Allah kulların fiillerini yaratmış olsaydı; oturan, kalkan, yiyen, içen, zina eden ve hırsızlık yapanın Allah olması gerekirdi, şeklinde bir gerekçe de ileri sürmüştür.

Bu ne büyük bir cehalet! Bir şeyle vasıflanan, o işi yaratan değil, o şey kendisiyle kaim olan kimsedir. Mutezile bilmiyor mu? Allah siyah ve beyaz gibi cisimlerde bulunan vasıfları yarattığı halde bunlarla vasıflanmıyor. [Aynı gerekçeye göre Allah'ın cisimleri ve vasıflarını yarattığını kabul ettiği için Mutezile'nin, Allah'ın siyah ve beyaz gibi vasıfları haiz olduğunu da kabul etmesi gerekmez mi?]

Bazen Mutezilîler şu ayetlerle de delil getirirler:

"Yaratanların en güzeli olan Allah ne yücedir!" (Mü'minûn, 14),

"Hatırla, benim iznimle çamurdan, kuş şeklinde bir şey yaratıyordun da ona üflüyordun," (Mâide, 110).

Mutezile'nin bu deliline, anılan ayetlerde geçen yaratma kelimelerinin "takdir" anlamında kullanıldığı yönünde cevap verilmiştir.

***

[1] Cebriye, kulun iradesini inkâr ederek Allah'tan başka kimsenin fiil ve ameli olmadığını savunan fırka. Bunlar "mücbire" diye de bilinir. Cehmiyye mezhebi müntesipleri Cebriye taifesinin öncülerindendir. Bkz., Abdulmün'im el-Hıfnî, *Mevsûatü'l-Fırak ve'l-Cemâât*, s. 204.

(Kaza ve Kader)

Metnü'l-Akâid

Kulların bütün fiilleri Cenab-ı Allah'ın iradesi, hükmü, kazası ve takdiriyledir.

Şerhu'l-Akâid

Kulların bütün fiilleri Cenab-ı Allah'ın iradesi, metinde geçen irade ve meşîet kelimelerinin bize göre aynı anlamda olduğunu geride belirtmiştik. **hükmü,** burada hükümden maksadın, Cenab-ı Allah'ın "كُن" (ol) hitabına işaret olması mümkündür. **kazası** metinde geçen "kazıyye" kelimesi burada kaza anlamındadır. Kaza, bir işi son derece sağlam ve güzel yapmak demektir.

Ehl-i sünnetin bu ilkesine şöyle bir itiraz yöneltilemez: Küfrün Allah'ın kazasıyla olduğunu kabul edersek küfre rıza göstermek gerekir. Zira her mümin Allah'ın kazasına razı olmalıdır. Bu durumda küfre de rıza göstermek gerekir. Küfre rıza küfür olacağına göre küfre rıza göstermek söz konusu olamaz. Şu halde küfür Allah'ın kazasıyla olamaz.

Bu itirazın cevabı şöyledir: Küfür bizzat kazanın kendisi değil, Allah'ın kazası sonucu ortaya çıkan şey/makzîdir. Kul Allah'ın kazasına rıza göstermelidir, makzîye rıza göstermek gerekmez.

ve takdiriyledir. Takdir; yaratılan her şeyi, vasıflandıkları güzellik ve çirkinlik, fayda ve zarar, kendilerini kuşatan zaman ve mekân, üzerlerine terettüp edecek mükafat ve ceza itibarıyla bir ölçü ve sınırla tahdit etmektir.

Müellifin bu ifadelerinden maksat Allah'ın irade ve kudretinin umumî oluşudur. Zira geride her şeyin Allah'ın yaratmasıyla olduğu belirtilmişti. Allah hakkında ikrah ve icbar söz konusu olamayacağına göre her şeyin Allah'ın yaratmasıyla olması Allah'ın irade ve kudretiyle olmasını gerektirir.

İtiraz: Her şey Allah'ın iradesiyle olursa, kâfir küfre, fasık fıska mecbur olur. Bu takdirde kâfirin imanla, fasığın itaatla mükellef kılınması sahih olmaz.

Cevap: Cenab-ı Allah'ın onlar hakkında küfrü ve fıskı murad etmesi bizzat onların kendi iradeleriyle olmuştur. Bu tıpkı Cenab-ı Allah'ın onların kendi iradeleriyle küfre ve fıska düşeceklerini bilmesi gibidir ve ortada zorlama yoktur.[1]

[1] Yani Allah'ın, onların kafir ve fasık olacaklarını bilmesi onların küfür ve fıska mecbur olmalarını gerektirmediği gibi bunları irade etmesi de onların mecbur olmalarını gerektirmez.

Mutezile Allah'ın şer ve çirkin işleri irade edebileceğini inkâr eder. Onlar Allah'ın kâfir ve fâsıktan küfür ve isyan yerine iman ve itaati irade ettiğini söylerler. Çünkü onlar çirkin işi irade etmenin, tıpkı çirkin işi yaratmak gibi çirkin olduğunu savunurlar. Biz bunu kabul etmiyoruz. Bilakis çirkin olan, çirkin işi kesp etmek ve çirkin işle vasıflanmaktır.[1] Mutezile'ye göre kulların çoğu işleri Allah'ın iradesine muhalif olmaktadır. Bu ise çok çirkin düşüncedir.

Amr bin Ubeyd'[2] anlatıyor: Bir deniz yolculuğu sırasında yanımda bulunan mecusînin beni köşeye sıkıştırdığı gibi kimse köşeye sıkıştıramamıştır. Mecusiye neden Müslüman olmuyorsun, diye sormuştum. Bana Allah benim Müslüman olmamı murad etmedi. Eğer murad etseydi Müslüman olurdum, dedi. Ona, Allah senin Müslüman olmanı murad ediyor da şeytanlar seni bırakmıyor, dedim. O da madem öyle, ben galip olan şerîk/ortakla beraberim, dedi.

Anlatıldığına göre Kâdî Abdulcebbar el-Hemedânî[3] bir gün Sahib ibni Abbad'ın[4] yanına girer. O sırada Sahib'in yanında Üstad Ebu İshak el-İsferâînî de bulunmaktadır. Kâdî Abdulcebbar Üstad İsferâînî'yi görünce ta'rîz için, çirkin işlerden münezzeh olan Allah ne yücedir, der. Bunun üzerine Üstad iyi bir hazırcevaplılık örneği gösterip mülkünde ancak kendi dilediği olan Allah ne yücedir, diyerek ağzının payını vermiştir.

---

[1] Nitekim zinayı yaratan veya kulun bu fiili yapmasını irade eden çirkin iş yapmış olmaz. Belki zinayı işleyen/kesp eden ve zina edici olmakla vasıflanan günahkâr kul çirkin bir iş işlemiş olur.

[2] Ebû Osman Amr bin Ubeyd el-Basrî, Mutezile'nin öncülerindendir. Hicrî 80 yılında doğmuş, 144 yılında vefat etmiştir. Zühdüyle maruf bir âlimdir. Risale, hutbe ve kitapları bulunmaktadır. et-Tefsîr, er-Reddu ale'l-Kaderiyye bunlardandır. Bkz., Ziriklî, *el-A'lâm*, c. 5, s. 81.

[3] Kâdı'l-kudât Ebu'l-Hasan Abdulcebbâr bin Ahmed el-Hemezânî el-Esedâbâdî, hicrî 415 yılında vefat etmiştir. Döneminde Mutezile'nin imamlarındandır. Usul-i fıkıh, Kelam ve Tefsir ilimlerinde maharet sahibidir. Kadı Abdulcebbâr kalemi velûd biri olarak bir nakle göre yaklaşık yüz bin yaprak, diğer bir nakle göre dört yüz bin yaprak tutarında kitap yazdığı bildirilmiştir. Şerhu usûli'l-hamse, el-Muhît, el-Muğnî, el-Umed, Tesbîtü delâilü'n-nübüvve, İhtiyârâtü'l-edille, Tenzihü'l-Kurani ani'l-metâin bunlardan sadece bir kaçıdır. Bkz., *Şerhu Usuli'l-Hamse*, mukaddime, s. 18- 20.

[4] Ebu'l-Kasım İsmail bin Abbâd et-Talekânî, hicrî 326 yılında Talekan'da doğmuş, 385 yılında Reyy'de vefat etmiştir. Büveyhoğulları devletinin vezirlerindendir. İlim ve edebiyata düşkün bir vezir olarak tanınmıştır. Mutezile imamlarından Kadı Abdulcebbar'a yakınlık göstermiş, onu daima kollamıştır. Kitabü'l-vüzerâ, el-Keşfü an mesâvii şi'ri'l-Mütenebbî, el-İknâ' fi'l-arûzi ve tahrici'l-kavâfî, Unvanü'l-meârif ve Zikru'l-halâif gibi birçok kitabı bulunmaktadır. Bkz., Ziriklî, *el-A'lâm*, c. 1, s. 316.

Mutezile emrin iradeyi, nehyin de adem-i iradeyi gerektirdiğini savunur. Buna göre kâfirin imanının murad edildiğini, küfrünün ise murad edilmediğini düşünürler. Oysa biz biliyoruz ki, bir şey murad edilmediği halde emredilmiş olabilir. Bunun gibi murad edildiği halde nehy olunmuş da olabilir. Bu durumu, ya Allah'ın ilminin ihata edebileceği bir kısım maslahat ve hikmetlerin bulunduğunu ileri sürerek açıklarız ya da "Allah yaptığından mesul olmaz" ilkesiyle açıklarız. Bu günlük hayatta da karşılaşılan bir şeydir. Mesela efendi misafirlerine hizmetçisinin âsiliğini ispat etmek amacıyla onların yanında kendisine bir şey emreder, ama gerçekte bunu istemez. Bu konuda hem Ehl-i Sünnet'in hem de Mutezile'nin görüşlerine dayanak kabul ettiği bazı ayetler vardır. Her iki tarafın da getirdiği ayetler te'vile açıktır.

***

(Kulların Fiilleri ve Cenab-ı Allah'ın İradesi)

Metnü'l-Akâid

Kulların, karşılığında mükâfat veya ceza görecekleri ihtiyarî fiilleri vardır. Bunlardan iyi olan Allah'ın rızasıyladır. Kötü olan ise Allah'ın rızasıyla değildir.

Şerhu'l-Akâid

Kulların, karşılığında itaat ise **mükâfat ve** masıyet ise **ceza görecekleri ihtiyarî fiilleri vardır.** Cebriye'nin savunduğu, kulun hiçbir fiilinin olmadığı, onun hareketlerinin tıpkı camit varlıkların hareketleri gibi kudret, kast ve irade dışı olduğu yönündeki görüş doğru değildir. Zira biz elin bir şeyi tutması ile titremesi arasındaki farkı zorunlu olarak biliyoruz. Biliyoruz ki, bunlardan birincisi kulun iradesi dâhilinde, ikincisi ise kulun iradesi haricinde olur. Ayrıca kulun kendine has bir fiili olmazsa onu mükellef tutmak, yaptığı işlere karşılık mükâfat veya ceza vermek doğru olmaz. Yine bu durumda namaz kılmak, oruç tutmak ve yazmak gibi önceden kulun iradesini gerektiren fiillerin hakikî anlamda kullara isnat edilmesi de doğru olmazdı. Sözgelimi boyun uzaması, rengin kararması böyle değildir. [Bu gibi olgular kulun iradesine bağlı değildir.]

Bunların yanında konuyla ilgili kesin naslar da Cebriye'nin görüşünü reddetmektedir. Mesela **"onların yaptıklarına bir ceza olarak"** (Secde, 17), **"dileyen iman etsin, dileyen kâfir olsun"** (Kehf, 29) gibi ayetler bunlardandır.

İtiraz: Allah'ın ilmini ve iradesini kulların fiillerini içine alacak kadar umumileştirdiğinizde zorunlu olarak cebr fikri doğar. Zira Allah'ın ilmi ve iradesi eğer bir fiilin vukuu cihetine taalluk ederse fiil vacip olur. Eğer adem-i vukuu cihetine taalluk ederse fiil imkânsız olur. Bir fiil vacip veya imkânsız olduğunda artık irade ve ihtiyardan söz edilemez.

Cevap: Cenab-ı Allah kulun söz konusu fiili kendi iradesiyle yapacağını biliyor ve irade ediyor. Buna göre ortada bir sorun kalmaz.

İtiraz: Bu durumda kulun ihtiyarî fiili vacip veya mümteni/imkânsız olmak durumundadır. Bu ise ihtiyara aykırıdır.

Cevap: Bu itiraz yerinde bir itiraz değildir. Zira ihtiyara muvafık olan vücup ihtiyarı pekiştirir, ona aykırı olmaz. Ayrıca bu itirazın altındaki düşünce

Allah'ın fiilleriyle ters düşmektedir. Çünkü Allah'ın ilmi ve iradesi kendi fiillerine de taalluk eder. Bu durumda kendi fiillerinin de zorunlu/vacib/ızdırarî olması gerekir.

İtiraz: Kulun ihtiyarı ile fail olması, onun, fiillerini kendi kastı ve iradesiyle icad ettiği/meydana getirdiği anlamına gelir. Buna mukabil geride Allah'ın bütün fiilleri tek başına yaratıp icad ettiğine açıkça temas edilmişti. Oysa bir makdûr iki müstakil kudret altına girmez.[1]

Cevap: Bu itirazın tutarlı ve güçlü bir itiraz olduğuna söz yok. Ne var ki, Allah'tan başka yaratıcının olmadığı hususu burhanla sabittir. Öbür taraftan kulun kudret ve iradesinin, tutmak gibi bazı fiillerde dahlinin olduğu, titremek gibi diğer bazı fiillerde ise dahlinin bulunmadığı hususu da çok açıktır. Şu halde bu darboğazdan kurtulmak için, Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğunu, kulların ise kendi fiillerini kesp ettiğini söylemek zorundayız. Bunun açıklaması şöyledir: Kulun kudret ve iradesini fiile doğru sarf etmesi kesptir. Bunun peşinden Allah'ın mezkûr fiili yoktan var etmesi yaratmaktır. Burada ilk bakışta bir makdûrun iki kudret altına girdiği söylenebilir. Ama bu iki ayrı cihetten olmuştur. Zira fiil yaratılma cihetinden Allah'ın makdûrudur. Kesp cihetinden kulun makdûrudur.

Kulun fiilinin bir yandan Allah'ın yaratmasıyla, diğer yandan kendi kudret ve iradesiyle oluşunu izah sadedinde bundan daha öz bir anlatım bulamasak da anlattığımız kadarı zorunlu bilgiye dayanır. Kelamcıların halk ile kesp arasındaki farkı beyan sadedinde bazı ibareleri vardır. Sözgelimi kesp, bir aletle olan, halk ise aletsiz olandır. Bir başka yaklaşıma göre kesp, kudretin mahallinde/kudret sahibinde vaki olur. Halk ise, kudret mahallinde vaki olmaz. Bir diğerine göre kesp, kâdirinin kendisiyle infiradı sahih olmayan, halk ise, kâdirinin kendisiyle infiradı sahih olandır.

İtiraz: Bu durumda Mutezile'ye yönelttiğiniz ortak koşma ithamı sizin için de geçerlidir.

Cevap: Ortaklık her biri kendine ait olan kısmı itibarıyla müstakil olacak şekilde iki şeyin bir şey üzerinde birleşmesidir. Köyün ve mahallenin ortakları gibi. [Mutezile'nin savunduğu üzere] Kulun kendi fiillerini, Allah'ın ise diğer araz ve cisimleri yaratıcı olması da böyledir. Bir şeyin farklı cihetlerden iki şeye izafe edilmesi böyle değildir. Mesela yeryüzünün yaratma cihetinden

[1] Yani kudretle meydana gelen bir şey, birbirinden bağımsız iki kudretin eseri olamaz. Müstakil bir kudret bir makduru meydana getirmeye zaten kâfidir.

Allah'ın, tasarruf cihetinden kulun mülkü olması gibi. Kulun fiilinin de yaratma cihetinden Allah'a, kesp cihetinden kula nispet edilmesi de böyledir.

İtiraz: Şu halde kötü işi yaratmak çirkin olmadığı halde, aynı işi kesp etmek nasıl oluyor da çirkin ve sefihce bir şey oluyor ve işleyenin zem ve cezayı hak etmesine yol açıyor?

Cevap: Çünkü Yaratıcı'nın hikmet sahibi olduğu kesin delillerle sabit olmuştur. O bir şeyi yarattıysa, biz göremesek de mutlaka bunun ardında güzel sonuçlar vardır. Bu sebeple kötü bulduğumuz bazı fiillerin arkasında bazı hikmet ve maslahatların olabileceğini kabul ederiz. Nitekim acı ve zarar veren bazı habis yaratıkların yaratılmasında türlü türlü hikmet ve faydalar vardır. Kulun kesbi için bu durum söz konusu değildir. Zira insan bazen iyi bazen kötü işler yapabilmektedir. Ortada yasaklama olduğu halde kulun kötü işi kesp etmesini bu sebeple çirkin ve sefihce bir şey kabul ediyor, yergi ve cezayı hak ettireceğine inanıyoruz. Kulların **bu fiiller**in**den iyi olan** dünyada övgüye, ahirette mükâfata müncer olan. Mübah fiillerin de tarife girmesini sağlamak için hasen/iyi işi tarif ederken, yergi ve cezaya müncer olmayan ifadesini kullanmak daha yerinde olur. **Allah'ın rızasıyladır.** Yani itiraza konu olmadan doğrudan Allah'ın iradesiyledir. **Kötü olan** dünyada yergiye, ahirette cezaya müncer olan **Allah'ın rızasıyla değildir.** Çünkü kötü işler itiraza konu olurlar. Nitekim ayet-i kerimede **"Allah kulları için küfre razı olmaz."** (Zümer, 7) buyurulmaktadır. Yani irade ve takdir iyi kötü bütün fiillere taalluk eder. Rıza, muhabbet ve emir ise sadece iyi fiillere taalluk eder.

***

(İstitâat)

Metnü'l-Akâid

İstitâat fiille birliktedir ve fiilin gerçekleşmesini sağlayan kudretin bizzat kendisidir. Bu kelime bazen bir işin gerçekleşmesi için gereken alet, uzuv ve esbâbın sıhhati için de kullanılır. Teklifin sıhhati bu ikinci istitâate bağlıdır. Kul gücünü aşan bir şeyle sorumlu tutulmaz.

Şerhu'l-Akâid

İstitâat fiille birliktedir buna Mutezile'nin muhalefeti var **ve fiilin gerçekleşmesini sağlayan kudretin bizzat kendisidir.** Müellif bu ibareyle Tebsıra musannifi Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin şu sözlerine dikkat çekmektedir: "İstitaat Allah'ın canlılarda yarattığı bir tür arazdır ki, ihtiyarî fiillerini bununla yaparlar. Bu anlamda istitaat fiilin illetidir."[1] en-Nesefî'nin aksine cumhur, istitâatın fiilin edasına illet değil, şart olduğunu savunur.

Sonuç olarak istitâat, gerekli sebep ve araçlar elverişli olduktan sonra, kul bir fiili yerine getirmek üzereyken Allah'ın onda yarattığı bir sıfattır. Kul hayır işlemeye karar verirse Allah onda hayır işleme kudreti yaratır. Eğer şer işlemeye karar verirse Allah onda şerri işleme kudreti yaratır. Bu durumda hayır kudretini zayi eden kulun kendisidir. Bu bakımdan yergi ve cezayı hak etmektedir. Nitekim ayette "onlar işitmeye güç yetiremezlerdi"(Hûd, 20) denilerek kâfirlerin zemmedilmesi de bundan dolayıdır. İstitâat araz olduğuna göre zaman itibarıyla fiile bitişik olması, fiilden önce bulunmaması gerekir. Aksi takdirde fiilin kudret ve istitâat olmadan meydana gelmiş olması gerekir. Zira geride geçtiği üzere arazların bekası imkânsızdır[2].

İtiraz: Arazların bekasının imkânsız olduğu kabul edilse bile, arazlardan biri zail olduktan hemen sonra emsaliyle teceddüt etmesinin imkânı tartışılmaz. Şu halde fiilin kudretsiz meydana gelmiş olması niçin gereksin?

Cevap: Bizim, fiilin kudretsiz meydana gelmiş olması gerekeceğini savunmamız, fiili meydana getiren kudretin fiilden önceki kudret olması takdirine bağlıdır. Ama söz konusu kudretin, fiile bitişik olan ve teceddüt eden

[1] Bkz., *Tebsıratü'l-Edille*, c. 2, s. 541.

[2] Arazların bekası, geride Cenab-ı Allah'ın araz olmadığı hususunun açıklandığı bölümde geçmiştir.

misil olduğunu ileri sürerseniz, fiili meydana getiren kudretin fiile bitişik olması gerektiğini itiraf ederek görüşümüzü benimsemiş olursunuz. Bundan sonra, ilk meydana gelen kudretle fiil mümkün olmayacak şekilde söz konusu kudretten önce geçen emsal kudretlerin bulunması gerektiğini ileri sürerseniz bunu delille ispatlamanız gerekir.

İstitâatın fiilden önce olduğunu savunan Mutezile'ye red sadedinde kullanılan şu delil tartışmalıdır. Delil şöyledir: Fiilden önce olan kudretin, ama teceddüd-i emsâl tarikiyle ama arazların bekasının mümkün olduğu görüşünü doğru bulmak suretiyle fiil anına kadar baki olduğunu farz edersek bu durumda şöyle bir açmazla karşılaşırız. Eğer kudretin fiilden önce olduğunu savunanlar, fiilin kudretle ilk anda meydana gelmesinin caiz olduğunu savunurlarsa görüşlerini terk etmiş olurlar. Zira bu durumda fiilin kudretle birlikte olduğunu mümkün görmüş olurlar. Eğer aksini düşünerek fiilin kudretle ilk anda meydana gelmesinin mümkün olmadığını savunurlarsa tahakküm[1] ve tercîh bilâ müreccih[2] lazım gelir. Çünkü kudret önceki hali üzeredir, herhangi bir değişim sözkonusu değildir. Kendisinde sonradan ayrı bir mana oluşmuş değildir. Zira böyle bir şey[3] arazlar için imkânsızdır. Şu halde fiil aynı kudretle birinci anda imkânsız olduğu halde ikinci anda nasıl ve niçin vacip olabilmiştir?

Mutezile'ye yöneltilen bu itiraz tartışmaya açıktır. Çünkü Mutezile, kudretin fiile zaman itibarıyla bitişik olmasının imkânsız olduğunu savunmuyor. Yine buna bağlı olarak her fiilin meydana gelmesinin mutlaka zaman olarak kendisinden önce bulunan bir kudretle olması gerektiğini de savunmuyor ki, –bütün şartlarına mukarin olduğu halde- kudretin meydana gelmesi

---

[1] **Tahakküm**, herhangi bir delil ya da gerekçeye dayanmadan kuru kuruya bir şey hakkında hüküm vermek, dayatmak anlamına gelir.

[2] **Tercîh bilâ müreccih**, herhangi bir tercih ve rüchân sebebi bulunmadan mümkin iki şıktan birini diğerine tercih etmektir ki, keyfî bir tutumdur, aklî bir izahı yoktur. Bunun için fasit olduğu söylenir. Bu deyim tartışmalarda sıkça kullanılır. Burada da Şârih –es-Sâbûnî'nin ağzından- onu şu bağlamda kullanmıştır: Mutezile, sözkonusu kudretle fiilin birinci halde meydana gelmediğini, bilakis ikinci halde meydana geldiğini savunursa, bu, birinci halde fiilin meydana gelmesinin imkânsız olduğunu düşündüklerini gösterir. Şu halde kudret her iki halde de aynı olduğu halde neden ikinci halde imkânsız olmazken birinci halde imkânsız olmaktadır. İmkânsızlık şıkkını tercih konusunda burada birinci hal için bir tercih sebebi yoktur. Buna rağmen birinci şık için imkânsızlıktan bahsetmek tercih bilâ müreccihtir.

[3] Yani arazlarda bir mananın hadis olması imkânsızdır. Zira mana da bir arazdır ve araz arazla kaim olmaz.

anında fiilin meydana gelmesi imkânsız olsun. Ayrıca fiil, bir şartın bulunmaması veya bir mâniin bulunması gibi hâricî amillere bağlı olarak, kudretin bulunduğu birinci anda meydana gelmesi mümkün olmadığı halde, şartların tamamlanmasına bağlı olarak ikinci anda meydana gelmesi vacip olabilir. Hâlbuki kâdirin bir sıfatı olan kudret, hem fiilin vukuunun imkânsız olduğu hem de vacip olduğu her iki anda da eşittir, herhangi bir değişme söz konusu değildir. Nitekim bu noktadan hareketle bazıları istitâat meselesine açılım getirmiştir. Şöyle ki, eğer istitâattan, fiile tesir şartlarının hepsini havi olan kudret kastedilirse istitaat fiille birliktedir. Aksi takdirde istitaat fiilden öncedir.

Son olarak arazların bekasının imkânsızlığı ispatı zor bazı mukaddimelere dayanmaktadır. Bu mukaddimeler şunlardır: Bir şeyin bekası o şey üzerine zâid olan ve hariçte var olan bir şeydir. Arazın arazla kaim olması imkânsızdır. Bir arazın diğer bir arazla birlikte bir başka şeyle de kaim olması muhaldir.

Müellif, istitâatın fiilden önce olduğunu savunan Mutezile'nin deliline de cevap vermiştir. Mutezile'nin delili şöyledir: Kâfir imanla, namazı terk eden kişi vakit girdikten sonra namazla mükellef olduğuna göre teklif fiilden öncedir. Bu durumda kudretin de fiilden önce olması gerekir. Aksi halde aciz kimsenin mükellef olması gibi batıl bir durum söz konusu olur. Müellifin söz konusu cevabı şöyledir:

Bu kelime istitâat lafzı **bazen bir işin gerçekleşmesi için gereken alet, uzuv ve sebeplerin sıhhatine/elverişliliğine de isim olarak kullanılır.** Nitekim **"yolca güç yetiren** (istitâat) **insanlar üzerine Allah için Beytullah'ı haccetmek farzdır"** (Âl-i İmran, 97) ayetinde kelime bu anlamda kullanılmıştır.

Soru: İstitâat mükellefin sıfatıdır. Sebeplerin ve araçların elverişliliği ise mükelleften bağımsız bir şeydir. Durum böyleyken istitaatı sebeplerin ve araçların elverişliliği diye nasıl açıklayabiliyorsunuz?

Cevap: Burada kastımız mükellefin sebep ve araçlarının elverişliliğidir. Bir mükellef istitaatle nitelendirilebildiği gibi bununla da nitelendirilebilir. Nitekim "filan mükellef selamet-i esbab/sebepleri elverişli olma vasfının sahibidir" denebilir. Ne var ki, bu sonuncusu mürekkep bir lafız olduğu için, -istitâatın aksine- cümle içinde mükellefe müsned olabilecek bir ism-i faili ondan doğrudan türetmek mümkün olmamaktadır.

Teklifin sıhhati, birinci manasına göre istitaate değil, ancak sebep ve araçların selameti/elverişliliği anlamına gelen **bu istitâate bağlıdır.**

Sonuç olarak eğer [Mutezile'nin delilinde geçen] acizlikten kastedilen birinci manada istitaatın bulunmaması ise [bu manada] âcizin teklifinin imkânsız olduğunu kabul etmeyiz. Eğer ikinci manada istitaatın bulunmaması kastediliyorsa âcizin teklifinin lazım geleceğini kabul etmeyiz. Zira fiilin bizzat meydana gelmesini sağlayan gerçek kudret oluşmasa bile fiilden önce esbâb ve aletlerin selamet halinde bulunması mümkündür. [1]

Mutezile'nin deliline şöyle de cevap verilebilir: İmam Ebu Hanife'nin (Allah ondan razı olsun) görüşünde olduğu gibi kudret iki zıt şeye elverişlidir. O kadar ki, küfre sarfedilen kudret bizzat imana sarfedilen kudretin aynısıdır.[2] Bu iki kudret arasındaki fark sadece taalluk itibarıyladır. Taallukların farklı olması kudretin kendisinde bir farklılığa yol açmaz. Şu halde kâfir sorumlu tutulduğu imana kadirdir. Ne var ki o kudretini küfre sarfetmiş, kendi tercihiyle kudretini imana sarfetme fırsatını tepmiştir. Bu sebeple Allah katında zem ve ıtâba düçar olmuştur.

Şu var ki bu cevaba göre kudretin fiilden önce olduğu yönündeki [Mutezilî] görüş kabul edilmiş olur. Zira küfür halinde imana kadir olmak ancak imandan önce olabilir.[3] Buna şöyle cevap verilebilir: Maksat şu ki, kudret her ne kadar iki zıt şeye elverişli ise de iki zıt şeyden birine taalluk etmesi bakımından kudret ancak ikisinden biriyle olabilir. Sözgelimi bir fiilin vukuuna mukarin olması gereken kudret bizzat o fiile talluk eden kudrettir; bir fiilin terkine mukarin olması gereken kudret de bizatihi terke taalluk eden kudrettir. Yalın haliyle kudret ise fiilden önce ve iki zıt şeye taalluk edebilecek durumdadır. Ancak bu husus[4] tartışılamayacak kadar açıktır ve konumuzun dışındadır. Bu bakımdan mezkûr cevabın bir faydası bulunmamaktadır.

---

[1] Teklif de bu istitaata/selamet-i esbaba müteveccihtir. Bu bakımdan âcizin teklifi sözkonusu değildir.

[2] Şu halde kâfir küfür halindeyken bile imandan aciz değildir. Zira onun küfür halinde küfre sarfettiği kudret bizatihi imana sarfedeceği kudretin aynısıdır. Bu bakımdan hala imana da kudreti vardır ve imanla mükellef olması acizin teklifi demek değildir.

[3] Kâfirin imana kudretinden bahsettiğimiz için imanla beraber olduğunu söyleyemeyiz. Oysa Ehl-i Sünnet'e göre kudret fiille beraberdir. Yani iman kudreti imanla beraber, küfür kudreti küfürle beraberdir. Ama şurası da gizli değil ki, burada kâfirin imana olan kudretinin imandan önce olması hayalîdir, gerçekçi değildir. Yoksa ortada iman eden bir kimse yok ki, biz onun gerçekleşen imanına tekaddüm eden kudretinden bahsedelim. Ehl-i Sünnet'in fiilin kudretle beraber olduğu yönündeki görüşü gerçekleşen fiillerle alakalı olmalıdır. Kâfirin imanı mevhumdur, gerçekleşmiş değildir. Nitekim şârih'in bundan sonra gündeme getireceği cevab da buna işaret etmektedir.

[4] Fiile taalluk eden kudretin fiile mukarin olması ve terke taalluk eden kudretin de terke mukarin olması hususu.

Kul gücünü aşan bir şeyle sorumlu tutulmaz. Kulun gücünü aşan şey, hadd-i zatında imkânsız/mümteni fi nefsihî bir şey olabileceği gibi, hadd-i zatında mümkün olan bir şey de olabilir. İki zıttın birleşmesi hadd-i zatında imkânsız, bir cisim yaratmak ise hadd-i zatında mümkün olan bir şeydir. Cenab-ı Allah'ın aksinin olacağını bildiği veya aksini murad ettiği şeylerin vukuu (kâfirin imanı, âsînin itaati) gibi imkânsız şeylerle teklif olabileceği konusunda ihtilaf yoktur. Zira bu gibi şeyler hadd-i zatında kulun kudreti dâhilindedir.

Kulun güç yetiremeyeceği şeylerle mükellefiyetinin vaki olmadığı konusunda ittifak vardır. Zira ayet-i kerimede **"Allah hiçbir nefsi kudretinin üstünde mükellef kılmaz"** (Bakara, 286) buyrulmaktadır. **"Bana bunların isimlerini haber verin"** (Bakara, 31) ayetindeki emir teklif için değil, ta'cîz içindir[1]. Yine müminlerin bir duasına temas eden **"Ey rabbimiz! Bize gücümüzün yetmeyeceği şeyleri yükleme"** (Bakara, 286) ayetinde yer alan "tahmîl/ yüklemek" den maksat teklif değil, müminlerin başlarına katlanılması imkânsız belâ ve musibetlerin indirilmesi/îsâlidir.

Teklif-i mâ lâ yutâk konusunda asıl ihtilaf vukudan öte cevazdadır. Mutezile kubh-i aklîyi[2] kabul ettiğinden böyle bir şeyin cevazını reddetmiştir. Ebu'l-Hasen el-Eş'arî ise bunu kabul etmiştir. Zira ona göre Allah'tan [gelen] hiçbir şey kabîh değildir.

"Allah hiçbir kimseyi takatinin üstünde bir şeyle mükellef kılmaz" (Bakara, 286) ayeti, teklif-i mâlâ yutâkın caiz olmadığına da delil olarak kullanılabilir. Şöyle ki, eğer teklif-i mâlâyutâk caiz olsaydı onun vaki olduğu farz edildiğinde bundan bir muhalin lazım gelmemesi gerekirdi. Zira lüzum ilişkisinin tabiatı gereği lazımın muhal olmasının melzumun da muhal olmasını gerektireceği hususu zaruridir. Hâlbuki teklif-i mâlâyutâk vaki olsaydı bundan bir muhal lazım gelirdi ki, bu Allah'ın sözünün yalan olmasıdır. [Şu halde teklif-i mâlâyutâk caiz değildir. Zira farz-ı vukuu muhali gerektirir. Farz-ı vukuu muhali gerektiren şey de muhaldir.] Bu [Eş'arîlere karşı], Cenab-ı Allah'ın ilmi

[1] Burada Şarih Taftazanî, Cenab-ı Allah'ın meleklere eşyanın isimlerini bildirmelerini emretmesinin onları güçlerinin üstünde bir şeyle mesul tutmak anlamına gelebileceği yönünde muhtemel bir itirazı cevaplamakta ve söz konusu emrin gereği yerine getirilmesi beklenen bir emir (teklif) olmadığını, belki meleklerin çaresizliğini göstermek üzere tevcih edilmiş bir emir olduğunu belirtmektedir.

[2] Kubh-i aklî, eşyanın iyi veya kötü olmasının mücerret akılla bilinebileceğini ve hatta aklın çirkin bulduğu şeylerin haram olduğunu savunmak anlamında kelamî bir görüştür.

ve iradesi aksine tecelli eden şeylerin imkânsızlığını ispatta kullanılan garip bir delildir/mugalatadır.

Bunun halli[1] şöyledir: Hadd-i zatında mümkün olan hiçbir şeyin farz-ı vukuundan muhal lazım gelmemesi gerektiğini kabul etmeyiz. Bu ancak hadd-i zatında mümkün olan şeye başka bir şey sebebiyle imkânsızlık arız olmadığı zaman gerekir. Yoksa biğayrihi imtinâa/imkânsızlığa binaen muhal lazım gelmesi batıl değil, caizdir. Nitekim Cenab-ı Allah kudret ve ihtiyarıyla kâinatı bu şekliyle yarattığı halde kâinatın yokluğu hadd-i zatında mümkündür. Oysa kâinatın yokluğu farz edildiğinde, ma'lülün illet-i tâmmeden[2] tahallüfü cihetinden muhal lazım gelir. Demek ki, mümkün olan bir şeyin, hadd-i zatında farz-ı vukuundan muhal lazım gelmez. Zatından başka bir şeye itibarla mümkün varlıkların farz-ı vukuundan muhal lazım gelmemesi gerektiği yönündeki görüşe gelince bunu kabul etmeyiz.

***

[1] Hall, munazara dilinde mugalatada galat mahallini tayin ve tespit edip şaşırtamacayı çözümlemektir.

[2] İllet-i tamme, sonucu meydana getirmesi için başka hiçbir şeye ihtiyacı olmayan, gerekli her şeyi istihzar eden yetkin sebep, illet demektir. Mesela konuyu zihnimizde yakınlaştırmak için elektrikler olduğu takdirde çalışan bir anahtarın düğmesine basmak illet-i tamme, çalışan lambanın yanması da malüldür, diyebiliriz. Burada kâinatın yaratılmasını murad ettiği halde Vacibü'l-vücud lizatihi illet-i tamme, kâinat da ma'lûldür. İllet-i tamme tahakkuk ettiği halde malülün tahakkuk etmemesi anılan illetin tam olmadığını gösterir ki, bu çelişkidir. Şu halde illet-i tammeden malülün geri kalması düşünülemez.

(Tevlid)

Metnü'l-Akâid

Darbeye maruz kalan kimsede darbe sonrası meydana gelen acı, bir insanın kırması sonucu kırılan camda meydana gelen kırılma hali ve benzerleri hep Cenab-ı Allah'ın yarattığı şeylerdir. Bunların yaratılmasında kulun herhangi bir tesiri yoktur.

Şerhu'l-Akâid

Bir insanın vurduğu kimsede darbe sonrası meydana gelen acı, bir insanın kırması sonucu müellifin getirdiği bu kayıt konunun tartışılan boyutuna temas içindir. Zira bu konuda kulun bu gibi şeylerde dahli olup olmadığı tartışılmıştır. **kırılan camda meydana gelen kırılma hali ve** öldürme sonucu meydana gelen ölüm ve **benzerleri hep Cenab-ı Allah'ın yarattığı şeylerdir.** Nitekim yaratıcının sadece Cenab-ı Allah olduğu ve bütün mümkinâtın vasıtasız olarak ona istinat ettiği hususu geride belirtilmişti.

Mutezile bazı fiilleri Cenab-ı Allah'tan başkasına isnat edebildikleri için şu görüşü ileri sürmüşlerdir. Eğer bir fiil, kulun herhangi bir fiilinin aracılığı olmadan meydana gelirse bu mübaşereten/dolayımsız olarak meydana gelmiş olur. Eğer bir başka fiil aracılığıyla meydana gelirse bu fiil tevlid/dolaylı olarak meydana gelmiştir. Şöyle ki tevlid yoluyla meydana gelen fiillerde ilk fiil failine ikinci fiili gerektirmektedir. Anahtarı çevirirken elin hareketinin/fiilinin anahtarın hareketini/fiilini mucip olması böyledir. Şu halde darbe alan kimsede meydana gelen acı darptan, camın kırılması da kırma işinden mütevellittir. Mutezile'ye göre bunlar Cenab-ı Allah tarafından yaratılmış değildir[1]. Bize göre bütün bunlar Cenab-ı Allah'ın yaratmasıyla olmuştur.

[1] Mutezile'nin çoğunluğuna göre kul her iki çeşit fiili de kendisi yaratır. Kul mübaşereten olan fiilleri doğrudan yaratırken, tevlîden olan fiilleri dolaylı olarak yaratmaktadır. Ancak ilk devir mutezilîlerinden bu konuda farklı görüşler nakledilmiştir. Nakle göre en-Nazzam bu konuda sonraları Eş'arilerin benimseyeceği görüşü benimsemiştir. Mutezile'den Sümame bin el-Eşres ise tevlîdî fiillerin muhdisi olmayan havadisten olduğunu ileri sürmüştür. ed-Darrar ve el-Hafs tevlidî fiilleri kendi içinde tasnife tabi tutmuş; fikir sonrası oluşan ilim gibi failin mahall-i kudretinde olan müvelledâtı kulun fiillerinden görmüşlerdir. Bundan başka kesme fiilinden mütevellid kesilme hali gibi failin mahall-i kudretinde olmadığı halde onun ihtiyarına muvafık olan müvelledâtı da kulun fiilinden kabul ederek onun mahlûku saymışlardır. Atılan taşın hareketi misalinde olduğu gibi failin ihtiyarı dışına çıkan müvelledâtı ise kulun fiilinden saymamışlardır. Bkz., *en-Nibrâs*, s. 191.

Bunların yaratılmasında kulun herhangi bir tesiri yoktur. Müellifin burada "yaratılma" kaydını getirmemesi daha doğru olurdu. Zira "müvelledât" diye isimlendirilen bu fiillerin sadece yaratılmasında değil, kesbinde de kulun herhangi bir tesiri söz konusu değildir. Yaratılmasında kulun bir tesirinin olmaması açıktır; zira yaratma fiilinin kuldan sadır olması imkânsızdır. Bu gibi fiillerin kesbinde kulun tesirinin olmaması ise bu fiillerin kulun mahall-i kudretinde bulunmamasından kaynaklanır[1]. Kulun mahall-i kudretinde olmayan bir fiili kespetmesi mümkün değildir. Bu sebepledir ki kul bu gibi fiillerin meydana gelmesine mani olamaz. Oysa onun kesbettiği ihtiyarî fiiller böyle değildir.

***

[1] Kırılma işi kırma fiilinde failin sarf ettiği kudretin mahalli/sahibi olan insanda değil camda meydana gelmiştir. Darbe alan insanda meydana gelen acı da böyledir. Kudretin sahibi olan failde değil darbe alan mefulde meydana gelmiştir. Ancak tefekkür neticesinde meydana gelen ilim/bilme işi tefekküre sarfedilen kudretin sahibi olan aynı insanda meydana gelmiştir. Şu halde Şârih'in ta'lili meseleyi tam olarak izaha kafi gelmemektedir. Zira bu ta'lile göre fâilin mahall-i kudretinde olan bazı müvelledâtın kulun kesbiyle olması gerekir. Oysa müellif bunların kesbi olduğuna kail değildir. Şu halde müvelledatın kesbî olmadığını ispat için onların ihtiyar harici meydana gelişinin zarureti hususuna atıfta bulunmak daha sıhhatli bir yoldur. Bkz., *en-Nibrâs*, s. 192.

(Ecel)

Metnü'l-Akâid

Katledilen kişi eceliyle ölmüştür. Ölüm, mevtayla kaim olup Allah Teâlâ tarafından yaratılmıştır. Ecel birdir.

Şerhu'l-Akâid

Katledilen kişi eceliyle Allah Teâlâ katında ölümü için takdir edilen vakitte **ölmüştür.** Bazı Mutezile imamlarının düşündüğü gibi, kâtil, maktulün ecelinin önüne geçip onun hayatını bitirmiş değildir. Bu konuda Ehl-i Sünnet'in delili şöyledir: Cenab-ı Allah, ilm-i ezelisine muvafık olarak kullarının ecellerini tereddüde mahal kalmayacak surette takdir etmiştir. Ayrıca **"Onların ecelleri geldiğinde onu ne bir an öne ne de bir an geriye alamazlar"** (A'râf, 34) ayeti de Ehl-i Sünnet'in delillerindendir.

Mutezile bu konuda bazı amellerin ömrü artırdığını bildiren hadislerle[1] istidlal etmiştir. Ayrıca maktûlün eceliyle ölmesi durumunda kâtilin ne zemme ne diyete ve ne de kısasa müstahak olamayacağını da bir delil olarak ileri sürmüşlerdir. Zira maktûl eceliyle öldüğünde bu ölüm kâtilin ne yaratması ne de kesbiyle olmuştur.

Mutezile'nin delillerinin cevabına gelince, birinci delilde kullandıkları hadisler görüşlerine delil teşkil etmez. Zira Cenab-ı Allah, söz konusu ameli işlememiş olsaydı kulun ömrünün mesela kırk sene olacağını bilmekteydi. Ne var ki Cenab-ı Allah kulun ilgili ameli işleyeceğini ve ömrünün yetmiş sene olacağını bilmiştir. Cenab-ı Allah, mevzu bahis amelin bulunmaması halinde ömrün fazlalaşmayacağını bildiği için fazlalık söz konusu amele nispet edilmiştir. [Ortada tek bir ecel vardır. Yoksa ecele müdahaleyle ikinci bir durum/kader söz konusu değildir.]

Mutezile'nin ikinci deliline şöyle cevap verilebilir: Kâtilin ceza ve tazminata müstahak olması, yasak olan bir işi işlemesi ve akabinde Allah'ın -alâ

[1] Bazı hayırlı amellerin işlenmesi durumunda rızkın ve ömrün artacağına dair Allah resülünden nakledilen hadisler vardır. Mesela Hz. Sevban kanalıyla gelen ***"kazayı ancak dua geri çevirir, ömrü ancak birr/anne babaya ihsan artırır"*** (*Sünen-i İbn-i Mâce*, hadis no, 90) hadisi bunlardandır. Yine Enes bin Malik kanalıyla gelen bir rivayette Allah resülünün şöyle dediği bildirilir: ***"Her kim rızkının açılmasını ve ömrünün uzatılmasını isterse sıla-i rahimde bulunsun"*** (*Sahih-i Buhârî*, hadis no, 2067)

tarik-i ceryi'l-âdeh-[1] ölümü yaratacağı bir fiili kesbetmesi sebebiyle taabbudî bir hükme dayanmaktadır.[2] Nitekim katletme fiili yaratmak cihetinden olmasa da kesp cihetinden katilin fiilidir. [Katil kepsinden sorumlu olduğundan katl fiilinden de mesuldür.]

Ölüm, mevtayla kaim olup Allah Teâlâ tarafından yaratılmıştır. Kulun bunda ne yaratmak cihetinden ne de kesp cihetinden bir tesiri/dahli yoktur. Mevtin/ölümün yaratılmışlığı onun vücûdî bir mefhum[3] olmasından kaynaklanır. Nitekim ayet-i kerimede **"ölümü ve hayatı yaratan Allah…"** (Mülk, 2) buyrulmuştur.[4] Çoğunluk kelamcılar ölümün ademî bir mefhum olduğunu kabul eder[5]. Ve ayette geçen "ölümü yaratan" ifadesini "ölümü takdir eden" şeklinde tevil ederler.

---

[1] Burada müellif katl fiiliyle ölüm arasındaki ilişkinin zarurî olmadığını, bilakis âdî olduğunu tasrih etmektedir. Yani katl fiili neticesinde ölümün gerçekleşmesi zorunlu değildir; bu adet-i ilahi böyle olduğu için böyledir. Yoksa katl fiili ölüme müessir değildir.

[2] **Taabbüdî hüküm**, illeti akılla tespit edilemeyen hükümlerdir. Fıkhın ibadât kısmındaki hükümler genelde bu kabildendir. Mesela öğle namazının farzının dört rekat olması taabbudî bir hükümdür. Akılla bunun illeti tespit edilemez. Bunun aksi talilî hükümlerdir. Bunların illeti akılla tespit edilerek, içtihat ve kıyasa medar teşkil ederler. Fıkhın muamelat kısmındaki hükümler genelde bu karakterdedir. Mesela ma'dûmun satışının adem-i cevazı talilî bir hükümdür. Bir müçtehid bu hükmün illet ve gerekçesini pekâlâ anlayıp ta'lile gidebilir. Şarih Taftazânî'nin ifadesiyle burada da bir tür taabbudî hüküm söz konusudur. Katilin, katl fiilinde müessir olmadığı halde cezaya çarptırılması hususu kat'î naslarla sabit, illet ve hikmeti aranmadan doğrudan kabul edilmesi gereken ilahi bir hükümdür. Şu var ki, katil işlediği fiille –alâ tariki ceryi'l-adeh de olsa- maktulün ölümüne sebep olduğundan cezaya istihkakı akılla da tespit edilebilir. Bu bakımdan katilin cezasıyla alakalı şerî hüküm –özellikle kısas- mahza taabbudî bir hüküm olmamak gerekir.

[3] **Vücûdî mefhum**, varlıksal kavramlar. Hariçte var olan bir şeye tekabül eden kavramlar. Mesela hayat kavramı canlı varlıklarda eserleriyle görülüp hissedilen bir arazdır ve haricî bir varlıktır. Sadece zihinsel soyut bir kavram değildir. Hayattan bağımsız bir araz olarak müstakil bir mahiyeti olduğunu savunanlara göre ölüm de hariçte vardır ve vücûdî bir kavramdır. Bunlara göre ölüm, hayata zıt bir keyfiyet olmakla bir çeşit arazdır. Ölümü hayat mefhumuna bağlı, onun nefyinden ibaret bir kavram olarak düşünenlere göre ölüm yalın zihinsel bir kavramdır ve haricî bir varlığa tekabül etmez. Bunlara göre ölüm, hayat sahibi olan varlıklarda hayatın durması/intifası demektir. Görüldüğü gibi burada ölüm hayatın intifasına/nefyine eşitlenmiştir. Nefyin hariçte tekabül ettiği bir gerçeklik olmadığından ölüm de ademî bir mefhum olmaktadır.

[4] Ölümün yaratılmış olması da onun vücûdî bir mefhum olduğunu gösterir. Zira yaratılan şey var olmuştur.

[5] Nitekim Kadı Beyzavi, Adudüddin el-Îcî ve Şârih Taftazânî'nin de içinde olduğu geç dönem Eş'arileri bu görüştedir. Bunlara göre ölüm, hayat şanından olan şeyin hayatta olmaması anlamına gelir. Bazılarına göre ölüm, hayat sahibi varlıkta hayatın zail olması demektir. Bkz., *en-Nibrâs*, s. 195.

Ecel birdir. Durum Mutezile'den el-Ka'bî'nin düşündüğü gibi değildir. el-Ka'bî, biri ölüm diğeri katl olmak üzere maktulün iki eceli olduğunu ileri sürmekte, katledilmemiş olsaydı maktulün diğer eceli olan ölüm vaktine kadar yaşayacağını savunmaktadır. Durum filozofların dediği gibi de değildir. Onlar canlıların biri tabii diğeri ihtiramî olmak üzere iki eceli olduğunu savunurlar. Tabii ecel, mizaçtan gelen nemin kuruması ve hararetin sönmesi sebebiyle canlının öldüğü vakittir. İhtiramî ecel, beklenmedik afetler ve hastalıklar sonucu canlının öldüğü vakittir.

***

(Haram Rızık)

Metnü'l-Akâid

Haram rızıktır. Helal veya haram herkes ancak kendi rızkını yer. Bir insanın kendi rızkını yiyememiş olması ya da başkasının onun rızkını yemiş olması düşünülemez.

Şerhu'l-Akâid

Haram rızktır. Nitekim rızk, Cenab-ı Allah'ın canlılara bahşedip de yedikleri şeydir. Bu ise bazen helal, bazen de haram olur. Rızkı bu şekilde tarif etmek, onu "canlıların beslendiği şey" diye tarif etmekten daha doğrudur. Zira bu ikinci tarifte rızkın Allah'a isnadından söz edilmemiştir. Oysa rızk mefhumunda bu hususa dikkat edilmiştir.

Mutezile imamlarına göre haram rızk olamaz. Zira onların rızka getirdiği tarif buna imkân tanımamaktadır. Şöyle ki, onlar rızkı tanımlarken onun, malikinin yediği bir memlük olduğunu veya kendisinden faydalanılması sakıncalı olmayan bir şey olduğunu belirtirler. Bu ise ancak helal şeyler için geçerlidir. Fakat Mutezile'nin getirdiği birinci tarife göre hayvanların yediği şeylerin rızık olmaması gerekir. [Çünkü hayvanların malik olduğu söylenemez.] Ayrıca her iki tariften de, ömrü boyunca haram yiyen bir kimseyi Allah'ın hiç rızıklandırmamış olması sonucu çıkar.

Mutezile ile Ehl-i Sünnet arasındaki bu ihtilaf, rızkın Allah'a isnadı ve Allah'tan başka kimsenin rızk vermemesiyle alakalıdır. Bunun yanında kul haram yemekle zemm ve cezaya müstahak olmaktadır. Allah'a istinad eden bir şey çirkin olamayacağına ve bu şeyi irtikâp eden kimse cezaya müstahak kılınamayacağına göre Mutezile haramın rızık olamayacağını savunmuştur.

Mutezile'nin bu yaklaşımına şöyle cevap verilir: Haram yiyen kimsenin cezaya müstahak olması, onun kendi iradesiyle rızkın esbabına tevessülde kötü bir yol takip etmesindendir.

Helal veya haram –nitekim her ikisiyle de beslenme gerçekleşir- **herkes ancak kendi rızkını yer. Bir insanın kendi rızkını yiyememiş olması ya da başkasının onun rızkını yemiş olması düşünülemez.** Çünkü Cenab-ı Allah'ın bir şahıs için takdir ettiği yiyeceği o kimsenin yemesi zorunludur. Söz konusu yiyeceği bir başkasının yemesi imkânsızdır. Ama rızkı Mutezile'nin tarifinde yer aldığı üzere memlük/mülk olarak düşünürsek onu bir başkasının yemesi düşünülebilir. [Zira kişinin ancak kendi mülkünden yemesi aklen zorunlu bir şey değildir.]

(Hidayet ve Dalâlet)

Metnü'l-Akâid

Cenab-ı Allah dilediğini dalâlete, dilediğini hidayete ulaştırır.

Şerhu'l-Akâid

Cenab-ı Allah dilediğini dalâlete, dilediğini hidayete ulaştırır. Cenab-ı Allah'tan başka yaratıcı olmadığı için bu cümlede geçen "ihdâ" fiilini hidayeti yaratmak, "idlâl" fiilini de dalâleti yaratmak şeklinde anlamalıyız.

Müellifin meşiet/"dilediğini" kaydını getirmesi hidayetin hak yolu beyan etmekten ibaret olmadığına işaret eder. Çünkü hak yolun beyanı sadece Allah'ın dilediği kimselere değil herkese şamildir. Bunun gibi aynı kayıt, ıdlâlin/dalalete düşürmenin kulu dalalette bulmak veya onu sapkın diye isimlendirmekten ibaret olmadığına da işaret eder. Zira bu hususun Allah'ın meşietine bağlanmısının bir anlamı yoktur. Şu var ki, bazen hidayetin Peygamberimiz'e, bazen de Kuran-ı Kerim'e isnad edildiği vakidir. Bunun gibi idlâlin de şeytana veya putlara isnad edildiği de vakidir. Bunlar sebebiyet yoluyla mecazî kullanımlardır.

Meşayıhın/mütekaddimin kelamcılarının konuyla ilgili ifadeleri şöyledir:

"Hidayet bize göre ihtidanın/doğru yola erme fiilinin yaratılmasıdır. "Allah ona hidayet etti de o hidayeti bulamadı" gibi ifadeler mecazîdir. Bu söz "Allah ona doğru yolu gösterdi veya onu doğru yola davet etti de o icabet etmedi" anlamındadır.

Mutezile'ye göre hidayet, doğru yolu göstermek anlamındadır. Mutezile'nin bu görüşü yanlıştır. Zira Cenab-ı Allah **"Sen asla sevdiğin kimseye hidayet edemezsin"** (Kasas, 56) buyurmaktadır. Bunun gibi hadis-i şerifte ***"Ey Allahım! Kavmime hidayet et!"*** buyrulmaktadır. (Ahmed bin Hanbel, el-Müsned, 1/441) Eğer hidayet Mutezile'nin ileri sürdüğü gibi doğru yolu beyan etmek anlamında olsaydı bunların bir anlamı kalmazdı. Zira Allah Resulü sevdiklerine de kavmine de doğru yolu beyan etmiştir.

[Mütekaddim kelamcıların naklettiğine göre bizim ve Mutezile'nin görüşleri böyle olmakla beraber bunlar yaygınlık kazanmış değildir. Bu konuda hem Mutezile'nin hem de Ehl-i Sünnet'in yaygın görüşü şöyledir:]

Mutezile'nin bu konuda meşhur olan görüşüne göre hidayet, matlûba/kendisinden hedeflenen şeye ulaştıran işarettir. Bize göre ise, matlûba ulaştıran yola işarettir. İşaret bu şekilde olduktan sonra matlûba bilfiil ulaşılıp ulaşılamaması hidayete mani değildir.[1]

***

[1] Bu tariflere göre Mutezile, Allah'ın kulu hidayet ettiğini söyleyebilmek için o kimsenin bizzat hidayete ermiş olmasını şart koşarken Eş'arîler bunu şart koşmazlar. Şu halde Mutezile Allah'ın kâfirleri hidayet etmediğini savunurken, Eş'arîler hidayet ettiğini savunmaktadır. Ancak Şârih'in Mütekaddimîn kelamcılardan naklettiği tariflere göre durum tam tersidir. Zira bu tariflere göre Mutezile Allah'ın kâfirleri hidayet ettiğini savunurken Eş'arîler hidayet etmediğini savunmaktadır. Bu fark muhtemelen kelimenin biri sözlük diğeri kelamî anlamından kaynaklanmaktadır. Şârih'in Eş'arîlere ait olduğunu belirttiği ikinci tarif hidayet kelimesinin sözlük manasını yansıtmaktadır. Birinci tarif ise kelamî manayı yansıtır. Aslında Eş'arîler -Mütekaddimîn olsun Müteahhirin olsun- her iki tarifi de benimsemekte ve yerine göre kelimeye bu iki manadan münasip olanını vermektedirler. Nitekim Fussılet, 17 gibi ayetleri tefsir ederken ikinci tarifi yani kelimenin sözlük anlamı, Fatiha, 6 gibi ayetleri tefsir ederken de birinci tarif yani kelamî anlamı uygun düşmektedir.

(Kul İçin En Faydalı Olan Şeyi Yaratmak)

Metnü'l-Akâid

Kul için en faydalı olan şeyi yaratmak Cenab-ı Allah'a vacip değildir.

Şerhu'l-Akâid

Kul için en faydalı olan şeyi yaratmak Cenab-ı Allah'a vacip değildir. Aksi takdirde Cenab-ı Allah hem dünyada hem ahirette azap çeken fakir kâfirleri yaratmazdı. Ayrıca böyle düşündüğümüzde Cenab-ı Allah'ın kulları üzerinde bir minneti olamayacağı gibi, bazı kullarına hidayeti ve çeşit çeşit hayrı lütfetmesi karşılığında şükrü hak etmiş olması da düşünülemezdi. Çünkü bunlar vacibin edasından başka bir şey değildir. [Vacibin edasına şükür gerekmez.]

Bunun gibi Allah'ın Hz. Peygamberimize (sallallahu aleyhi ve sellem) olan lütfunun, Ebu Cehil'e (Allah ona lanet etsin) olan lütfundan daha fazla olmaması gerekirdi. Çünkü bu görüşe göre Cenab-ı Allah'ın, her ikisine de gücünün yettiği en üst düzeyde faydayı yaratmış olması gerekirdi.

Yine bu görüşe göre Cenab-ı Allah'tan dua sadedinde ısmet, muvaffakiyet, dar vakitlerde darlığın kaldırılması, bolluk ve bereket vakitlerinde bereketin artırılması yönünde dua etmemiz doğru olmazdı. Çünkü bu görüşe göre Cenab-ı Allah'ın yaratmadığı şey her bir insan hakkında zararlıdır ki, Allah'ın bunu terk etmesi gerekir.

Ayrıca bu görüşe göre vacibi yerine getirdiğine göre Cenab-ı Allah'ın kudretinde kulların faydası adına artık bir şeyin kalmaması ve onların hayrına olandan daha fazla bir şey yapamaması gerekirdi.[1]

Yemin ederim ki, Mutezile'nin bu ve muhalif oldukları konuların çoğunda zararları kimseye gizli kalmayacak kadar fazladır. Bu da onların ilahiyât bilgilerinde kıt görüşlü olmalarından ve özellikle "kıyasü'l-gâib ale'ş-

[1] Şurası bilinmeli ki, Şârih'in tenkit ettiği ve türlü gerekçelerle çürütmeye çalıştığı "aslah fikri" Mutezile'nin hepsinin aynı anlamda savunduğu bir fikir değildir. Özellikle Şârih'in burada nakzetmeye çalıştığı şekliyle aslah görüşü Mutezile'den el-Cübbâî'nin fikirleriyle örtüşmektedir. Diğerlerinin de başlık olarak aslah fikrini savunduğu bir vakıa ise de içeriği buradaki eleştirilerin birçoğuna maruz kalmayacak biçimde farklıdır. Bu konuda daha geniş bilgi için bkz., *en-Nibrâs*, s. 202; Süleyman Dünya, *eş-Şeyh Muhammed Abduh Beyne'l-Felâsife ve'l-Mütekellimîn*, s. 35.

şâhid" yöntemi[1] tabiatlarına iyice işlemiş olmasından ileri gelmektedir.

Kullar için en faydalı olanı yaratmak Allah'a vaciptir, derken Mutezile'nin kullandığı en güçlü gerekçe, aksinin Allah için cimrilik ve sefihlik olacağı kaygısıdır. Bu gerekçeye cevaben deriz ki; kesin delillerle Allah'ın keremi, hikmeti ve işlerin sonu hakkındaki sonsuz bilgisi sabit olduğu halde onun menetme hakkı bulunan bir şeyi insanlardan menetmesi adalet ve hikmetten başka bir şeyle açıklanamaz.

Sonra bir türlü anlamış değilim, Allah'a bir şeyin vacip olması ne anlama gelir? Herhalde buradaki vacibe, terkine yergi ve ceza gereken şey diyemeyiz. [Zira Allah'ın zemmedilmesi veya cezaya uğratılması Mutezile'ye göre de söz konusu değildir.] Buradaki vacip; sefeh, abes, cimrilik veya cehalet gibi Zât-ı Bârî hakkında muhal durumları gerektireceği için Allah'tan -karşı koyamayacağı şekilde- suduru zorunlu olan şeydir de diyemeyiz. Zira bu görüş Cenab-ı Allah'ın ihtiyarını inkâr anlamına gelir ve tutarsız felsefeye meyilden başka bir şey de değildir. [Oysa Mutezile teorik olarak Allah'ın ihtiyarını kabul eder.]

---

[1] **Kıyasü'l-gâib ale'ş-şâhid**, gaibi şahide kıyas etmek. Gayb âlemini şehadet âleminin şartlarına göre anlamak, yorumlamak. İdrak ve ihsasımızın dışında kalan metafizik âlemle ilgili konularda fizik kanunlarını geçerli saymak, fizik ölçülerle metafizik âlemi kurgulamak. Umur-i beşeriyyede geçerli olan kanun ve teamülleri umur-i ilahiyyeye de tatbik etmeye kalkışarak, beşeri tecrübeyi ölçüsüzce genelleştirmek. Mesela Mutezile'nin ahirette Cenab-ı Allah'ın görülebileceği esasını inkâr etmesi büyük oranda kıyasü'l-gâib ale'ş-şâhid anlayışının tesiriyledir. Mutezile Cenab-ı Allah'ın kullarla aynı hizada olması gerekeceğini (muhâzât), onun bir mekânda ve bir yönde bulunması lazım geleceğini gerekçe göstererek ruyetüllahı inkâr etmiştir. Halbuki bu gibi gerekçeler görmenin fizikî şartlarıdır ve fizik âlemle ilgilidir. Metafizik âlemde görme fiili için aynı şartların geçerli olduğunu gösteren bir delil söz konusu değildir. Buna rağmen Mutezile'nin ruyetüllahı inkâr etmesi fizik ölçüleri metafizik âlemi de içine alacak biçimde genelleştirmesinden ileri gelmektedir. Durum bu konuda da böyledir. Mutezile kul için en faydalı olan şeyi Cenab-ı Allah'ın yaratması vaciptir, derken meseleyi efendi ile köle ilişkisi zemininde değerlendirmiş, beşeri tecrübeyi esas kabul etmiştir. Efendinin kölesine kötülük yapmayıp daima iyilik yapması nasıl gerekli ise Cenab-ı Allah'ın da kullarına daima iyilik yapması gereklidir, demişlerdir. Zaman zaman ehl-i sünnet kelamcılarının da kıyasü'l-gaib ale'ş-şâhid kabilinden izahlar yaptığına rastlanmaktadır. Ama bunlar bir inanç meselesini temellendirme/delillendirme sadedinde yapılan izahlar değildir. Bunlar sadece meselenin zihnimizde daha iyi yerleşmesini sağlamak için takrip kabilinden yapılan izahlardır. Bazen bu yöntemin, zaten naslarla sabit olmuş bir meseleyi etraflıca delillendirmek adına ikinci üçüncü dereceden pekiştirmek için getirilmiş bir delil olarak da kullanıldığı vakidir.

(8. Konu: Kabir Azabı)

Metnü'l-Akâid

Kabirde kâfirlerin ve bazı âsî müminlerin Cenab-ı Allah'ın bilip murad ettiği bir kısım yollarla azab görmesi, sâlih müminlerin de mükâfatlandırılması ve Münker ve Nekir'in kabirde sorgusu sem'î delillerle sabittir.

Şerhu'l-Akâid

Kabirde kâfirlerin ve bazı âsî müminlerin Cenab-ı Allah'ın bilip murad ettiği bir kısım yollarla azab görmesi, Müellif burada azabı âsî müminlerin bir kısmıyla sınırlı tutmuştur. Zira onlar arasından Cenab-ı Allah'ın azab etmeyi dilemedikleri olacaktır ki, onlar gerçekten azap görmeyecektir.

sâlih müminlerin de mükâfatlandırılması Müellif'in kabir azabının yanında kabir mükâfatına da temas etmesi, genelde müelliflerin, hakkındaki nasların çokluğu ve kabir ehlinin çoğunluğunun kâfir ve âsiler olması sebebiyle kabir azabını zikre şayan bularak sadece onunla iktifa etmesinden daha isabetlidir.

ve Münker ve Nekir'in bunlar kabre girip kulu sorguya çeken iki melektir. Kabirde kula rabbinden, dininden ve peygamberinden sorarlar. es-Seyyid Ebû Şücâ[1] bu sorgunun çocuklar için de geçerli olduğunu ileri sürerken[2], bazıları bu sorgunun peygamberleri de içine aldığını savunmuştur. **kabirde sorgusu** hep **sem'î delillerle sabittir.** Nitekim bunlar hadd-i zatında mümkün olan şeylerdir ve nasların bildirdiği gibi vukuunu muhbir-i sadık/Hz. Peygamber Efendimiz (sallallahu aleyhi ve sellem) haber vermiştir.

---

[1] Muhammed bin Ahmed bin Hamza es-Seyyid Ebu Şücâ'. Hayatına dair kaynaklarda pek bilgi bulunmamakla beraber Ruknü'l-islam Ali bin el-Hüseyn es-Suğdî ile aynı dönemde yaşadığı bilindiğinden hicrî 5. Yüzyıl Hanefi fakihlerinden olduğu söylenmektedir. Bkz., Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, s. 155. Şerhu'l-akâid'i tahkik ve talikleriyle yeniden neşreden Muhammed Adnan Derviş burada Seyyid Ebu Şücâ'ı Şireveyh el-Hemedânî adında bir başka Ebu Şücâ ile karıştırmıştır.

[2] Kabirde çocukların da sorgulanacağı fikri konuyla ilgili bir hadise dayandırılmaktadır. Rivayete göre Allah Resulü bir çocuğun cenaze namazını kıldırmış ve "Allah'ım, Onu kabir azabından koru!" diye dua etmiştir. İbn-i Hacer ve Suyûtî gibi hadisçiler buradaki azabın kabir vahşeti/yalnızlığı olacağını bildirerek meseleye çözüm getirmişlerdir. Bkz., *en-Nibrâs*, s. 206.

Cenab-ı Allah şöyle buyurur: **"Onlar, sabah akşam ateşe sunulurlar. Kıyamet çattığı gün, «Firavun'un adamlarını azabın en ağırına sokun» denir."** (Mü'min, 46),

"Onlar, günahları yüzünden suda boğuldular; peşinden ateşe sokuldular, kendilerine Allah'tan başka yardımcı bulamadılar." (Nûh, 25)

Allah resülü de şöyle buyurmaktadır: ***"İdrardan sakının. Zira kabir azabının çoğu ondandır."*** (el-Hakim, el-Müstedrek, 1/183)

Bir başka hadis-i şeriflerinde Allah resülü şöyle buyurur: **" 'Allah inananları, dünya hayatında ve ahirette sağlam bir söz üzerinde tutar'** (İbrahim, 27) ***ayeti kabir azabı hakkında nazil olmuştur. Mümine kabirde rabbin kim, dinin ne, peygamberin kim? diye sorulduğunda o, rabbim Allah, dinim İslam ve Peygamberim Muhammed, der. [Böylece sağlam bir söz üzerinde tutulmuş olur.]"*** (Buharî, 1369; Müslim, 4/2201, 2202)

Bir diğer hadiste şöyle buyurulur: ***"Ölü kabre konulduğu zaman ona simsiyah çehreli ve masmavi gözlü iki melek gelir. Bunlardan birine Münker, diğerine Nekîr denir...."*** (Tirmizi, 1171)

"Kabir ya cennet bahçelerinden bir bahçedir ya da cehennem çukurlarından bir çukurdur" (Tirmizi, 2412)

Sonuç olarak bu ve bunun gibi ahiret halleri konusundaki hadisler, her ne kadar tek tek her biri âhâd rivayetler olsa da, topluca ele alındığında ma'nen mütevatir derecesine varmıştır.

Kabir azabını Mutezile ve Rafiziyyeden bazıları inkâr etmişlerdir[1]. Onlara göre ölen kimse taş toprak gibi hayat ve idrakı olmayan cemat haline gelmiştir. Bu haldeyken ona azab edilmesi imkânsızdır.

[1] Şârih'in burada bazıları ifadesini kullanması yerindedir. Aksi yöndeki bilgi daha yaygın görünse de Mutezile kabir azabını ekseriyetle kabul eder. Nitekim Mutezile imamlarından Kadı Abdulcebbâr [Tabâkât'ında] Mutezile'nin kabir azabını ittifakla reddetmediğini, bunun sadece Dırar bin Amr'a ait bir görüş olduğunu belirtir. Geniş bilgi için bkz., el-Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, c. 3, s. 118.

Ayrıca Kadı Abdulcebbar, Şerhu'l-usûli'l-hamse isimli eserinde yukarıdaki ifadeleri teyid eden beyanlarının yanında Mutezile'yle ilgili bu yanlış bilgilenmenin İbnü'r-Râvendî'nin, "Mutezile kabir azabını inkâr ediyor" şeklindeki ifadelerinden kaynaklandığını belirtir. Bkz., Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 730.

Onlara cevaben şöyle denir: Cenab-ı Allah'ın ölen kimsenin ama bütün parçalarında ama bazı parçalarında azabın acısını veya nimetin tadını hissedecek kadar bir hayat yaratması mümkündür. Bu durum, mevtanın bedenine ruhun tekrar iade edilmesini gerektirmediği gibi onun kabirde hareket etmesini, sarsılmasını ya da üzerinde azab izlerinin görülmesini de gerektirmez. Bu bakımdan suda boğulan, hayvanlar tarafından parçalanıp yenilen veya havada asılıp kalarak ölen her mevta biz fark edemesek de kabirde azaba maruz kalabilir. Cenab-ı Allah'ın mülk ve melekûtünün harikulade incelikleri, onun kudret ve ceberûtunun akıllara durgunluk veren fevkalade halleri üzerinde düşünen kimse bu gibi şeyleri imkânsız bulmak bir yana garipsemez bile.

Kabir ahvali dünya hayatı ile ahiret hayatı arasında bir geçit olduğundan Müellif kabir ahvalini müstakil bir konu olarak ele aldı.

Müellif kabir ahvali ile ilgili sözlerini tamamladıktan sonra; haşir, neşir ve diğer ahiret âlemine ait konuların tafsilatına yer vererek ahiret ahvaline geçmiştir.

Bütün bu dinî esasların delili odur ki, bunlar hadd-i zatında mümkün şeylerdir ve bunların vukuunu muhbir-i sâdık haber vermiş, Kitap ve Sünnet bunu tasrih etmiştir. Şu halde bu gibi uhrevî hallerin vukuu sabittir. Müellif de bu meselelere itina göstermiş ve konuyu tahkik ve te'kid maksadıyla bu esasların gerçekliğini tasrih etmiştir. Bu sadette Müellif şöyle der:

***

(9. Konu: Öldükten Sonra Dirilmek)

Metnü'l-Akâid

Öldükten sonra dirilmek haktır.

Şerhu'l-Akâid

Öldükten sonra dirilmek haktır. Öldükten sonra dirilmek, Cenab-ı Allah'ın ölülerin aslî cüzlerini bir araya getirip onlara ruh üflemek suretiyle kendilerine tekrar hayat vermesidir. Öldükten sonra dirilmenin hak oluşunun delillerine misal olarak şu ayet-i kerimeleri gösterebiliriz: **"Şüphesiz kıyamet günü tekrar diriltilirsiniz."** (Mü'minûn, 16), **"De ki: «Onları ilk defa yaratan diriltecektir. O, her türlü yaratmayı bilendir.»"** (Yâsîn, 79) Ayet ve hadislerde bedenlerin haşr edileceğine dair bunlardan başka daha birçok kat'î nas bulunmaktadır.

Filozoflar bedenlerin yeniden diriltileceği esasını inkâr etmiştir. Bu konuda görüşlerine dayanak olarak madûm/yok olan bir şeyin tekrar biaynihî iadesinin imkânsız oluşunu ileri sürmüşlerdir. Filozofların ellerinde muteber bir delil olmamakla birlikte ileri sürdükleri bu delil, öldükten sonra bedenlerin diriltilmesi esasıyla çelişmemektedir. Zira bedenlerin tekrar diriltilmesinden bizim anladığımız Cenab-ı Allah'ın insanın aslî cüzlerini bir araya getirerek ona ruhunu iade etmesidir. Buna biaynihî ma'dûmun iadesi denip denmemesi önemli değildir.

Bedenlerin dirilmesi bu şekilde anlaşıldıktan sonra dirilişe yöneltilen bir kısım itirazlar da anlamını kaybedecektir. Söz gelimi bedenlerin dirilmesine itiraz sadedinde, bir insanın diğer bir insan tarafından yenilerek onun bir cüzü haline gelmesi durumunda dirilişte bir sorun olduğu ileri sürülmektedir. Şöyle ki, söz konusu cüzler ya her iki insanın bedenine iade edilecektir ki bu muhaldir[1]. Ya da onlardan sadece birinin bedenine iade edilecektir. Bu durumda diğeri bütün cüzleriyle dirilmiş olmayacaktır. Bedenlerin dirilmesinden ne anladığımız tekrar hatırlanacak olursa bu itirazın anlamsız olduğu ortaya çıkar. Zira insanların bedenlerine tekrar iade edilen şey onların hayatlarının başından sonuna kadar taşıdıkları aslî cüzleridir. Yediği insanın cüzleri yiyen kimsenin aslî cüzleri değildir, fazlalıktır. [Bu bakımdan yenilen cüzlerin yiyen insanın bedenine de iade edilmesi gerekmez.]

[1] Zira aynı anda bir cüz'ün aynıyla iki mekânda/bedende bulunması imkânsızdır.

İtiraz: Sizin anlattığınıza göre bedenlerin dirilmesi inancı tenasüh/ruh göçü inancından başka bir şey değildir. Çünkü insana ahrette verilecek yeni bedeni onun dünyadaki bedeninin aynısı değildir. [Bu durumda ruh bir bedenden başka bir bedene göç etmiş olacaktır.] Nitekim ***"Cennet ehli sakalsız ve bedenleri kılsız olacaktır"*** (Ahmed bin Hanbel, 2/295, 343), ***"Cehennem ehlinden birinin azı dişi Uhud dağı kadar büyük olacaktır"*** (Müslim, 44/2851) gibi hadisler de bunu göstermektedir. Bu sebepledir ki, "hiçbir mezhep yoktur ki, onun köklerine tenasüh inancı sızmış olmasın" denmiştir.

Cevap: Eğer ikinci beden aynı kimsenin birinci bedeninin aslî cüzlerinden yaratılmış olmasaydı dediğiniz doğru olur, bedenlerin dirilişine tenasüh denebilirdi. Buna rağmen bedenlerin dirilişi inancına tenasüh denecek olursa bu sadece lâfzî bir tartışmadır. Adını ister tenasüh koyalım, ister başka bir şey koyalım; birinci bedenin aslî cüzlerinden yaratılan ikinci bedene ruhun iadesinin imkânsız olduğunu gösteren bir delil bulunmamaktadır. Aksine bütün deliller, tenasüh diyelim ya da demeyelim, bedenlerin dirileceğini ispatlamaktadır.

***

(10. Konu: Mizan/Kevser Havzu/Sırat)

Metnü'l-Akâid

Mîzân haktır. Amel defterleri haktır. Sorgu haktır. Havz-ı Kevser haktır. Sırat haktır.

Şerhu'l-Akâid

Mîzân, haktır. Ayet-i kerimede "O gün tartı/mîzan haktır. Kimin (sevap) tartıları ağır gelirse, işte onlar kurtuluşa erenlerdir." (A'râf, 8) buyrulmuştur. Mizan amellerin miktarının tespitine yarayan araçtır. İnsan aklı onun keyfiyetini idrak etmekten acizdir.

Mutezile amellerin araz olduğunu gerekçe göstererek iadelerinin imkânsız olduğunu ileri sürmüştür.[1] Ayrıca iadeleri mümkün olsa bile [birer cisim olmadıkları için] bu defa tartılmalarının mümkün olmadığını savunmuştur. Bundan başka Mutezile, tartılmaları mümkün olsa bile ameller Cenab-ı Allah'a malum olduğundan tartılmalarının abes olduğunu düşünerek mizanı inkâr etmiştir.

Ehl-i Sünnet'in Mutezile'nin delillerine cevabı şöyle olmuştur: Hadislerde varid olduğu üzere mizanda tartılacak olan amel defterleridir. Ameller doğrudan tartılmadığından ortada bir sorun kalmaz.

Cenab-ı Allah'ın fiillerinin bir kısım gayelerle muallel olduğu prensibini kabul etsek bile[2], Cenab-ı Allah'ın malumu olduğu halde amellerin tartılma

[1] Şârih'in Mutezile'yle ilgili bu tespiti sahih görünmemektedir. Evet, Mutezile kendi içinde homojen bir yapı değildir. İçlerinden Mizan ya da diğer ahiret gerçeklerini –bilindiği haliyle- inkâr edenler olmuştur. Ama bu Mutezile'nin genelinin görüşünü yansıtmamaktadır. Nitekim Mutezile imamlarından Kadı Abdulcebbar Mutezile'nin itikat esaslarını anlattığı Şerhu usûli'l-hamse isimli eserinde Mîzân'ın –dünyada bildiğimiz haliyle- hak olduğunu belirtmektedir. Bkz., Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s. 735.

[2] Eş'arî imamlarına göre Cenab-ı Allah'ın fiilleri bir kısım amaçlara bağlı/muallel değildir ve Cenab-ı Allah'ın fiili amaç ilkesine göre değerlendirilemez. Onun fiili hangi amaca matuf düşünülürse düşünülsün mutlak anlamda iyidir ve güzeldir. Bu bakımdan Mutezile'nin yaptığı gibi, Cenab-ı Allah'ın fiili –kulların amellerini tartması gibi- söz konusu olduğunda abes olmak gibi bir gerekçe ileri sürmek anlamsızdır. Zira abes ma'kul bir amaca dayanmayan boş iştir. Cenab-ı Allah'ın fiili için daha başından amaç ilkesi mevzu bahs olmadığından onun fiilinin abes ya da benzeri bir vasıfla vasıflanması sözkonusu değildir. Bu bakımdan abes olma gerekçesiyle onun bir fiilini inkâr etmek de anlamsızdır.

sında bizim fark edemediğimiz bazı hikmetler olabilir. Bizim bu hususta hikmet bulamayışımız söz konusu işin abes olduğunu göstermez.

Amel defterleri bu defterlerde kulların itaat ve masıyetleri kayıtlıdır. Müminlere defterleri sağ taraflarından, kâfirlere ise sol ve arka taraflarından verilir. **haktır.**

Bu konuda açık ayetler vardır. **"Her insanın boynuna işlediklerini dolarız ve kıyamet günü açılmış bulacağı Kitap'ı önüne çıkarırız."** (İsrâ, 13)**, "Kimin kitabı sağından verilirse, Kolay bir hesapla hesaba çekilecek;**" (İnşikak, 7-8) ayetleri bunlardan sadece bir kaçıdır.

Müellif amel defterleriyle yetindiği için ahretteki hesap konusuna değinmeyi gerekli görmemiştir.

Mutezile abes olacağı gerekçesiyle amel defterlerini inkâr etmiştir.[1] Mizanla ilgili itirazlarına verilen cevap bunun için de geçerlidir.

Sorgu/süâl haktır. Nitekim Hz. Peygamber efendimiz bu konuda şöyle buyurur:

"Cenab-ı Allah mümin kulu hazret-i kudsiyelerine yaklaştırır. Onu hıfz u emanına alarak insanlardan gizler ve kendisine işlediğin falan günahı, filan günahı biliyor musun, der. O da mahcubiyetle evet, ya rabbî biliyorum, der. Böylece rabbi ona bütün günahlarını itiraf ettirir. Sonunda mümin kul helak olacağını zanneder. Sonra Cenab-ı Allah ona, bu günahlarını dünyada örttüm. Bugün de onları affediyorum, der. Böylece kitabı kendisine sağ tarafından verilir. Kâfir ve münafıklara gelince onlara bütün insanların huzurunda seslenilerek bunlar rablerini yalanladılar, lanet zalimlerin üzerine olsun, denir." (Buharî, 2441; Müslim, 52/2768)

Havz-ı Kevser haktır. Ayet-i kerimede **"muhakkak biz sana Kevser'i verdik"** (Kevser, 1) buyrulmuştur.

Hadis-i şerifte de şöyle buyrulur: ***"Benim havuzum bir aylık yoldadır. Onun köşeleri eşittir. Suyu sütten daha ak, kokusu miskten daha güzel, bardakları gökteki yıldızlardan daha çoktur. Ondan bir defa içen kimse artık ebediyen susamaz."*** (Buharî, 6579; Müslim, 1793) Bu konuda daha birçok hadis bulunmaktadır.

---

[1] Bu tespit de önceki tespitte olduğu gibi genelleme hatasıyla maluldür. Mutezile konuyla ilgili açık ayetlere dayanarak amel defterleri esasını kabul eder. Bkz., Kadı Abdulcebbar, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s. 736.

Sırat haktır. Sırat cehennemin üzerine kurulmuş, kıldan ince kılıçtan keskin bir köprüdür. Cennet ehli bu köprüden geçip kurtulacak, cehennemlikler ise ayakları kayıp altına düşecektir.

Mutezile sırat köprüsünü inkâr etmiştir.[1] Onlara göre böyle bir köprü olmuş olsaydı, onun üzerinden geçmek imkânsız olurdu. Mümkün olsaydı bile üzerinden geçip kurtulacak olan müminlere eziyetten başka bir şey olmazdı.

Mutezile'nin bu düşüncesine cevaben şöyle denmiştir: Cenab-ı Allah böyle bir köprüden müminleri kolayca geçirmeye kadirdir. Hatta hadis-i şerifte[2] varid olduğu üzere onlardan bir kısmı sırat köprüsünden yıldırım gibi, bir kısmı rüzgar gibi, bir kısmı da süratli at gibi geçecektir.

***

[1] Şarih'in bu tespiti de sorunludur. Zira Mutezile geneli itibarıyla bir yol olarak sıratı kabul eder. Ancak onlar bu yolun kıldan ince kılıçtan keskin olduğunu kabul etmezler. Bkz. Kadı Abdulcebbâr, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s. 737. Şu halde mutlak olarak Mutezile'nin sırat köprüsünü kabul etmediğini söylemek sıhhatli bir nakil değildir. Ayrıca Ehl-i Sünnet âlimleri arasından, sırat köprüsünün, kıldan ince kılıçtan keskin olduğu şeklinde hadislerdeki anlatımını [Buharî, 764; Müslim, 267] zorluktan kinaye görerek hakiki anlamına yormayanlar da vardır. Nitekim İzz bin Abdisselam, Karâfî ve ez-Zerkeşî bunlardandır. Bkz. *Avnü'l-Mürîd*, c. 2, 1091.

[2] *Sahih-i Buharî*, hadis no, 6535.

(11. Konu: Cennet ve Cehennem)

Metnü'l-Akâid

Cennet ve cehennem haktır ve şu an yaratılmıştır. Her ikisi de sonsuza kadar bâkidir, hiçbir zaman yok olmayacaklardır. İçindekiler de asla fani olmayacaktır.

Şerhu'l-Akâid

Cennet ve cehennem haktır nitekim bu konuda sayılamayacak kadar ayet ve hadis bulunmaktadır.

Cennet ve cehennemin varlığını inkâr edenler, ayette bildirildiği üzere, cennetin genişliğinin yerlerin ve göklerin genişliği kadar olduğunu ileri sürerek bunun unsurlar/fizik âleminde mümkün olmayacağını, felekler âleminde veya başka bir âlemde olmalarının ise feleklerin yarılmasını gerektireceğini, bunun ise batıl olacağını delil göstermişlerdir[1].

Onlara cevaben şöyle denir: İleri sürdüğünüz bu gerekçeler sizin fasit teorilerinize dayanmaktadır. Biz mufassal kelam kitaplarında söz konusu

[1] Birçok filozof ayet ve hadislerde anlatıldığı şekliyle cennet ve cehennem inancını kabul etmez. Onlara göre haşir cismanî olmayacağından böyle bir cennet ve cehennem tasavvuru da söz konusu değildir. Onlar haşrin ruhanî olduğunu savundukları gibi ayetlerde geçen cennetin ruhanî hazları, cehennemin de ruhanî ızdırabı temsil ettiğini savunurlar. Nitekim felsefe kitaplarının son bölümünde bu konudaki fikirleri açık biçimde yer almıştır. Bkz., *Hidayetü'l-Hikme*, s. 474. (Kadı Mîr Şerhi ve el-Meybuzî Haşiyesi ile birlikte) Filozofların fizikî anlamda cennet ve cehennem inancına karşı çıkmalarının arkasında yatan sebeplerden biri onların alem tasavvurunda gizlidir. Onlara göre iç içe âlemi kuşatan felekler asla yarılma/hark ve birleşme/iltiyama maruz kalmazlar. Şarih'in de ifade ettiği gibi filozoflara göre cennet ve cehennem, ayette anlatılan genişliğiyle süflî âleme/unsurlar (su, hava, toprak ve ateş) âlemine sığmaz. Zira yerler ve gökler kadar büyük olan cennetin, birinci gök/birinci felek âlemi olan Kamer feleğinin içinde bulunan unsurlar âlemine sığması düşünülemez. Filozoflara göre cennet ve cehennemin ulvî/felek âleminde veya başka bir âlemde olması da imkânsızdır. Zira bu durumda unsurlar âleminde sakin olan mükelleflerin cennet ya da cehenneme ulaşmak için Kamer feleğini yararak üst feleklere ya da başka bir âleme geçmesi gerekecektir. Oysa feleklerin hark ve iltiyamı mümkün değildir. Şu halde filozoflara göre ayet ve hadislerin zahirinde anlatıldığı şekliyle fizikî bir cennet ve cehennem tasviri gerçeği yansıtmaz. Bunlar diğer birçok ayette olduğu gibi sembolik anlatımlardır. Ayetlerdeki cennet tasviri ruhanî hazları, cehennem tasvirleri de ruhanî ızdırabı sembolize eder.

teorilerinizin tutarsızlığını ortaya koyduk[1]. **ve şu an yaratılmıştır, mevcuttur.**

Müellif'in cennet ve cehennemin yaratılmış olduğunu söyledikten sonra ayrıca mevcut olduklarını belirtmesi te'kid içindir.

Mutezile'nin çoğunluğu cennet ve cehennemin şu an yaratılmış olmadığını, bunların ancak ahiret günü yaratılacağını savunmuştur.

Ehl-i Sünnet'in delili Hz. Âdem ve Hz. Havva (aleyhimesselam) kıssası ve onların ilk olarak cennete yerleştirilmiş olmasıdır. Ayrıca **"o cennet muttakiler için hazırlandı"** (Al-i İmrân, 133), **"o cehennem kâfirler için hazırlandı"** (Bakara, 24) gibi şu an cennet ve cehennemin yaratılmış olduğuna işaret eden ayetler de bunu göstermektedir. Zira ortada zahirden dönüp ayeti mecazî anlatıma hamletmeyi gerektirecek bir zorunluluk yoktur. [Kelamda asl olan hakikat olduğuna göre ilgili ayetlerde mazi sığasının kullanılması cennet ve cehennemin şu an fiilen yaratılmış olduğunu gösterir.]

Ehl-i Sünnet'in bu deliline muaraza sadedinde **"Bu ahiret yurdunu, yeryüzünde böbürlenmeyi ve bozgunculuğu istemeyen kimseler için kılarız."** (Kasas, 83) ayetinde geçen ve fiil-i muzari sığasıyla gelen "kılarız" kelime-

[1] Kelamcılar, filozofların feleklerin harkını imkânsız görmesini anlamsız bularak bunun temelde tutarsız bir kısım mukaddimelere/teorilere dayandığını ileri sürmüşlerdir. Feleklerin harkını muhal gören filozofların bu konudaki delilleri onların felek teorisine dayanır. Teorilerine göre felekler dairevî hareketle hareket ederler. Feleklerde dairevî hareket mebdei vardır. İlk olarak Vacibü'l-vücûd tarafından felekler şekillerine münasip olarak dairevî hareketle hareket ettirilmişlerdir. Hark ise ancak kendi cüzlerinde doğrusal/düz hareketle mümkündür. Bu ise feleklerde düz hareket mebdeini yani düz hareketi gerektirecek bir durumun müdahalesini zorunlu kılar. Aksi takdirde feleklerin yarılması onların aynı anda hem dairevî hem de düz hareket mebde'lerini haiz olmasını gerektirir ki bu ikisi birbirine zıttır. Şu halde feleklerin harkı muhaldir. Kelamcılar, Cenab-ı Allah'ın fail-i muhtar olduğunu ve dilediğinde feleklere müdahale ederek hareket istikametini değiştirebileceğini savunarak filozofların iki zıt istikametin birleşmesi tezini çürütmüşlerdir. Zira Cenab-ı Allah'ın müdahalesiyle dairevî hareket sona erdikten sonra düz hareket başlamaktadır. Veya bir başka ifadeyle düz hareket başladığında dairevî hareket sona ermiş olmaktadır. Bu durumda iki zıttın cem'i gibi muhal bir şey mevzu bahs değildir. Ancak fiozoflar Cenab-ı Allah'ın âleme müdahalesini imkânsız görürler. Çünkü onlara göre Cenab-ı Allah fâil-i muhtar değil, fail-i mücîbdir. Bir bakıma filzoflar âlemin mükemmelliği ve dolayısıyla Allah'ın kudretinin azameti adına onun iradesini kısıtlamakta ve Allah'ın alemi şu anki şeklinden daha iyi biçimde yaratmasının imkânsız olduğunu savunmaktadır. Bu yüzden onlara göre Cenab-ı Allah bundan daha fazlasına kadir değildir. Şu halde aleme dışarıdan müdahale söz konusu olamaz. Bkz., *en-Nibrâs*, 219.

sini
delil getirirlerse, ilgili kelimenin hal ve istimrar/süreklilik için olduğunu söyleriz. Ayrıca velev söz konusu ayet cennet ve cehennemin şu an yaratılmış olmadığını gösterse bile Hz. Âdem'in cennetteki kıssası muarazadan uzaktır[1].

Bu konuda Mutezile'nin diğer bir delili şöyledir: Eğer cennet şu anda yaratılmış olsaydı yemişlerinin helak olmaması gerekirdi. Zira ayet-i kerimede **"cennetin yiyecekleri ve gölgeleri devamlıdır."** (Ra'd, 35) buyrulmaktadır. Oysa sizin görüşünüze göre kıyamet günü cennetin nimetleri helak olmak zorundadır. Zira bir başka ayet-i kerimede **"Allah'ın zatı hariç her şey helak olucudur"** (Kasas, 88) buyrulmaktadır.

Ehl-i Sünnet'in cevabı şöyle olmuştur: Şurası açıktır ki, cennet yemişlerinin devamlılığı tek tek yemişlerin her biri için geçerli değildir. Bilakis yemişlerin devamlılığı, onlardan biri yenildiğinde yerine diğer bir yemişin geçmesi anlamındadır. Bu anlamda devamlılık kâinatın bir an için helak olmasıyla çelişmez. Üstelik helak, söz konusu yemişlerin hepten yok olacağı anlamına da gelmez. Bilakis kendilerinden yararlanılamayacak hale gelmeleri de helak olmaları için yeterlidir. Velev öyle olsa bile ayette Vâcibü'l-vücûdun varlığına nazaran mümkün varlıkların yok hükmünde olması anlamında, mümkünatın hadd-i zatında hâlik olduğu da ifade edilmiş olabilir. **[**Bu da cennet yemişlerinin bilfiil yok olacağı anlamına gelmez.]

Her ikisi de sonsuza kadar bâkîdir, hiçbir zaman yok olmayacaklardır. İçindekiler de asla fânî olmayacaktır. Yani ne cennet ne de cehennem halkına sürekli yokluk arız olmayacaktır. Zira ayet-i **kerimede "onlar orada ebedi kalıcıdırlar"** (Beyyine, 8) buyrulmaktadır. **"Allah'ın zatı hariç her şey helak olucudur"** (Kasas, 88) ayetini tatbik sadedinde cennet ve cehennem halkının bir an için de olsa helak olacağı yönündeki görüş bu anlamdaki beka ile çelişmez. [Çünkü bu yok oluş sürekli değildir.] Ayrıca söz konusu ayetin kesin olarak yok oluşa delalet etmediğini yukarıda açıklamıştık.

---

[1] Yani söz konusu ayet, Ehl-i Sünnet'in delil olarak ileri sürdüğü cennet ve cehennemden bahsederken fiil-i mazi sığası kullanılan ayetlere muarız olur. İki delil biri diğerine tercih edilemeyecek derecede muarız olduğunda ikisi birden sakıt olacağından hem cennetin şu anda yaratıldığına işaret eden ayetler, hem de cennetin şu anda yaratılmadığına işaret eden ayetler istidlale elverişli olmaktan çıkar. Bu durumda muaraza olunmamış başka bir delil getirmek gerekir ki, Ehl-i Sünnet Hz. Âdem kıssasını delil getirir. Bu son delilin muarızı olmadığından konuyu aydınlatmada kullanılacak tek delil olarak karşımıza çıkar. Hz. Âdem kıssası cennetin şu an yaratılmış olduğunu göstermesi bakımından Ehl-i Sünnet'in görüşü sabit olur.

Cehmiye cennet ve cehennemin içindekilerle birlikte fani olacağına kail olmuştur. Cehmiye bu görüşüyle Kitab'a, Sünnet'e ve icmaa muhalif olduğu gibi, değil kesin delillerle zayıf delillerle dahi ispatı mümkün olmayan batıl bir fikri savunmuş olmaktadır.

***

(12. Konu: Büyük Günah-İman İlişkisi)

Metnü'l-Akâid

Büyük günahlar mü'mini imandan çıkarmadığı gibi onu küfre de sokmaz.

Şerhu'l-Akâid

Büyük günahlar bu günahlar hakkında farklı rivayetler vardır. Hz. İbn-i Ömer (radıyallahu anhüma)'nın rivayetine göre bunlar şu dokuz günahtır: Allah'a şirk koşmak, haksız yere cana kıymak, iffetli kadına iftira atmak, zina yapmak, savaştan kaçmak, sihir yapmak, yetim malı yemek, Müslüman anne-babaya âsî olmak ve Harem bölgesinde azgınlık etmek. Hz. Ebu Hureyre'nin rivayetinde bunlara faiz yemek de eklenmiştir. Hz. Ali'nin rivayetinde hırsızlık ve şarap içmek de büyük günahlardan sayılmıştır.

Bir görüşe göre büyük günah, kötülüğü rivayetlerde zikredilen günahlar kadar ya da bunlardan daha fazla olan günahlardır. Bir başka görüşe göre, dinde hakkında tehdit bulunan günahlar büyük günahtır. Bazı âlimler, kulun ısrar ettiği bütün günahların büyük; istiğfar ettiği bütün günahların da küçük olduğunu söylemiştir. Kifaye müellifi[1], büyük ve küçük günah kavramlarının izafî olduğunu ve doğrudan/bizatihî tarif edilemeyeceğini ileri sürmüş ve şöyle demiştir: Her günah kendisinden daha büyük günaha göre küçük; kendinden daha küçük günaha göre büyüktür. Mutlak anlamda büyük günah küfürdür; çünkü ondan daha büyük günah yoktur.

Sonuç olarak Müellif Ömer en-Nesefî'nin maksadı küfrün dışında kalan büyük günahlardır. **mü'mini imandan çıkarmadığı gibi** çünkü imanın özü olan tasdik hala mevcuttur.

Mutezile buna muhalefet etmiştir. Onlara göre büyük günah işleyen kimse ne mümin ne de kâfirdir. Bu onların el-menzile beyne'l-menzileteyn dedikleri şeydir. Zira onlara göre ameller imanın özünden bir cüzdür. **onu** mümin kulu **küfre de sokmaz.** Haricîler buna muhalefet etmiştir. Onlar gerek büyük günah gerekse küçük günah işleyenlerin kâfir olduğunu savunurlar. Onlara göre imanla küfür arasında bir vasıta/üçüncü bir konum yoktur.

[1] Ebubekir es-Sâbûnî.

Bu konuda Ehl-i Sünnet'in birçok delili vardır. Birinci delil, ileride de açıklanacağı üzere imanın özü kalbin tasdikidir. Bir mümin kendisinden tasdikle çelişen bir şey sadır olmadıkça imandan çıkmaz. Sırf şehvetine, hamiyetine, taassubuna veya tembelliğine yenik düşerek –özellikle de akibetinden korktuğu, af edilme ümidi taşıdığı ve tevbeye azmettiği halde- büyük günah işlemek tasdikle çelişen bir şey değildir. Ancak helal görerek ya da hafife alarak bir günahı işlerse o zaman bu davranışı tekzip/dini yalanlama işareti olmakla küfür olur.

Muhaliflerle aramızdaki tartışma, Cenab-ı Allah'ın tekzib işareti saydığı ve şerî delillerle bu kabilden olduğu bilinen bir kısım günahlar hakkında değildir. Puta secde etmek, Mushaf'ı çöpe atmak, küfür lafızlarını telaffuz etmek gibi delillerle küfür olduğu sabit olan günahlar bunlardandır. [Ki bu günahları işleyen kimsenin doğrudan kâfir olacağında ittifak vardır.]

Bu son açıklamayla, iman sadece tasdik ve ikrardan ibaret olduğu takdirde, kendisinden açıkça tekzip veya şirk sadır olmadıkça tasdik ve ikrar eden kişinin küfür fiillerini işlemek veya küfür lafızlarını telaffuz etmekle kâfir sayılmaması gerekeceği yönündeki itiraz da cevaplanmıştır.

İkinci delil, ehl-i imandan büyük günah işlemiş olanlara mümin ismini kullanan ayet ve hadislerdir. Mesela **"Ey müminler! Öldürülenler hakkında sizin üzerinize kısas farz kılındı"** (Bakara, 178), **"Ey iman edenler! Samimi bir tevbe ile Allah'a dönün."** (Tahrîm, 8), **"Eğer müminlerden iki topluluk birbirleriyle savaşırlarsa aralarını düzeltiniz."** (Hucurât, 9) ayetleri bunların ilk akla gelenleridir ki bu bapta çok ayet vardır.

Üçüncü delil, Hz. Peygamber efendimiz (sallallahu aleyhi ve sellem)'in asrından bugüne kadar, ehl-i kıbleden tevbe etmeden ölen kimsenin cenaze namazı kılınacağına, kendisine dua ve istiğfar edileceğine dair tahakkuk eden icmadır. Üstelik ölen bu kimselerden bazılarının büyük günah işlediği bilindiği halde durum değişmemektedir. Şurası ittifakla sabittir ki, bu kimseler işledikleri büyük günah sebebiyle kâfir olmuş olsaydı ne cenazeleri kılınır ne de kendilerine istiğfar ve dua edilirdi.

Mutezile bu konuda başlıca iki delil ileri sürmüştür. Birinci delil, ümmet büyük günah işleyen kimsenin fasık olduğu konusunda ittifak halindedir. Ancak bu kimsenin mümin olduğu konusu ihtilaflıdır. Zira Ehl-i Sünnet mümin olduğunu savunurken, Haricîler kâfir olduğunu savunmaktadır. Bunlardan başka Hasan-ı Basrî de münafık olduğunu savunmaktadır. Biz bu durumda ümmetin ittifak ettiğini alıp ihtilaf ettiğini bırakıyoruz.

Şöyle ki, büyük günah işleyen kimsenin fasık olduğunu söylüyoruz. Böylelikle ittifak edilen şeyi almış oluyoruz. Buna karşılık onun mümin, kâfir ya da münafık olmadığını söylüyoruz ki böylelikle ümmetin üzerinde ihtilaf ettiği şeyi terk etmiş oluyoruz.

Ehl-i Sünnet'in bu delile cevabı şöyledir: Sizin el-menzile beyne'l-menzileteyn şeklindeki bu görüşünüz önceki görüşlere tamamen aykırı bir görüştür. Bu görüşünüzle daha önce selefin böyle bir şeyin olmadığı yönündeki icmasına muhalefet etmiş oluyorsunuz ki [ümmetin ittifakını esas kabul eden kendi delilinize göre de] görüşünüz batıl olmaktadır.

Mutezile'nin ikinci deliline göre büyük günah işleyen kimsenin mümin olmaması gerekir. Zira ayet-i kerimede **"Öyle ya, mü'min olan fasık olan gibi olur mu? Onlar müsavi olmazlar"** (Secde, 18) buyrularak müminin fasığa karşıtlığı ifade edilmektedir. [Bir şey karşıtının aynısı olamayacağına göre fasık mümin olamaz.]

Büyük günah işleyen kimsenin mümin olmadığını gösteren hadisler de vardır. Mesela ***"zina eden kimse mümin olduğu halde zina edemez"*** (Buharî, 2475), ***"Emaneti olmayanın imanı yoktur"*** (Ahmed bin Hanbel, el-Müsned, 3/135) gibi hadis-i şerifleri buna örnek gösterebiliriz. Büyük günah işleyen kimsenin [mümin olduğu söylenemediği gibi] kâfir olduğu da söylenemez. Zira ümmetin onları ölümle cezalandırmadığı, kendilerine mürtedlerle ilgili hükümleri uygulamadığı ve öldüklerinde Müslümanların kabristanlarına defnettiği hususu tevatürle sabittir.

Ehl-i Sünnet'in bu delile cevabı açıktır. Söz konusu ayette geçen fasık lafzından kâfirler kastedilmektedir. Nitekim küfür en büyük fısktır. Söz konusu hadislerde müminleri günahtan sakındırma konusunda sert ve mübalağalı bir dil kullanılmıştır. Fasığın mümin olduğunu gösteren diğer birçok ayet ve hadisin delaletiyle söz konusu ayet ve hadisleri böyle anlamak zorundayız. Hatta Hz. Peygamber efendimiz (sallallahu aleyhi ve sellem) Hz. Ebu Zerr (radıyallahu anh) istiğrap ederek kendisine tekrar tekrar sorduğunda ***"Evet, Ebu Zerr'in burnu yere sürtsün! Bir mümin zina da etse, hırsızlık da yapsa cennete girecektir"*** buyurmuştur. (Buharî, 5827)

Haricîler[1], fasığın kâfir olduğu konusunda bazı nasların zahiriyle istidlal

[1] Hariciyye, Hz. Ali ile Hz. Muaviye arasında cereyan eden mücadeleler sırasında her iki gruba da cephe alarak onları tekfir eden bidat fırkası. Harûriyye, Nâsıbiyye ve Şürât diye de anılırlar. Büyük günah işleyenleri tekfir en belirgin bidatlarındandır. Bkz., el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn*, c. 1, s. 167.

etmiştir. **"Allah'ın indirdikleriyle hükmetmeyenler kâfirlerin ta kendisidir"** (Mâide, 44), **"Bundan sonra her kim küfre girerse işte onlar fasıkların ta kendileridir"** (Nûr, 55) ayetleri bunlar arasındadır.

"Her kim kasten namazı terk ederse kâfir olmuştur" (Ahmed bin Hanbel, 5/236) hadisi de Haricîlerin delilleri arasındadır. Haricîler bunlardan başka azabın sadece kâfirlere mahsus olduğunu gösteren nasların zahirleriyle de istidlal etmişlerdir. Bu sadette onlar şu nasları ileri sürmüşlerdir:

"Bize kesin olarak vahyolundu ki, azab şüphesiz (gerçeği) inkâr edip ona sırt çevirenleredir" (Tâhâ, 48),

"Ona ancak bedbaht kimse girer. O ki, yalanlamış ve sırtını dönmüştür." (el-Leyl, 15, 16),

"Kendilerine ilim verilmiş olanlar: «Gerçekten bugün rüsvaylık ve zillet kâfirleredir.» derler." (en-Nahl, 27)

Ehl-i Sünnet, büyük günah işleyen kimsenin kâfir olmadığını gösteren açık ve kesin nasların ve bu hususta tahakkuk eden icmanın delaletiyle mezkûr naslardan zahirî anlamların kastedilmediğini söyleyerek Haricîlere cevap vermiştir. Haricîler icmanın haricine çıktıkları için onların görüşlerine itibar edilmez.

***

(Şirk Dışındaki Günahların Affı)

Metnü'l-Akâid

Cenab-ı Allah kendisine şirk koşulmasını affetmez. Bunun dışında dilediği kimsenin günahlarını affeder. Cenab-ı Allah'ın, bir kulu, işlediği küçük günaha karşılık cezalandırması ve helal görmedikçe işlediği büyük günahı affetmesi mümkündür. Günahı helal görmek ise küfürdür.

Şerhu'l-Akâid

Cenab-ı Allah kendisine şirk koşulmasını affetmez. Şirk üzere ölen kimsenin affolunmayacağı hususunda ittifak vardır. Ancak müşriklerin affedilmesinin aklen caiz olup olmadığı konusu tartışılmıştır. Bazı kelamcılar bunun aklen caiz olduğunu savunmuş, müşriklerin affolunmayacağı hususunun ancak naklî delillerle bilindiğini ileri sürmüştür. Diğer kelamcılar ise bunun aklen de caiz olmadığını savunmuştur. Bu kelamcılara göre hikmet, iyi ile kötü arasında ayrımı gerektirir. Küfür/şirk ise en büyük kötülüktür ve asla mübah olma ihtimali yoktur. Bu bakımdan affa uğrama ve cezasız kalma ihtimali de bulunmamaktadır. Ayrıca kâfir dünyada iken küfrünün hak olduğuna inanmakta ve küfrünün affedilmesini istememektedir. Şu halde onun affedilmesi hikmete uygun olmaz. Bunun gibi kâfir sürekli küfür inancı taşıdığından cezası da sürekli ve ebedî olmalıdır. Diğer günahlar geçici olduğu için cezalarının da geçici olması hikmete uygundur.

Bunun dışında dilediği kimsenin büyük ya da küçük **günahlarını affeder.** Günah işleyen mümin kimse ister tevbe etmiş, ister tevbe etmemiş olsun, Cenab-ı Allah dilediği kimsenin günahını affeder. Müellif'in meseleyi ele alırken kullandığı ifadelerde, büyük günahın tevbesiz de affedilebileceği hususunun sübutuna delalet eden ayetin[1] mülahaza edildiği açıktır. Bu konu hakkında birçok ayet ve hadis bulunmaktadır.

Mutezile tevbe etmeden öldüğü halde büyük günah işleyen kişinin affedilmesi inancına karşı çıkmıştır. Mutezile bu ayet ve hadisleri ya küçük günah işleyenler ya da tevbe ile ölen büyük günah sahipleriyle tahsis etmektedir.

Mutezile'nin bu konuda ileri sürdüğü iki delil vardır.

[1] İlgili ayet Nisa suresi 116. ayettir.

Birincisi, naslarda âsîler hakkında varid olan tehditlerdir. Ehl-i Sünnet, bu nasların umuma hamlolunması takdirinde dahi vücup bildirmediğini, aksine vuku bildirdiğini söylemiş[1] ve bu naslara karşılık af hakkında da çokça nas varid olduğunu ileri sürmüştür. Şu halde affa mazhar olmuş günahkârların, tehdit bildiren ayetlerin umumundan tahsis yoluyla çıkmış olması gerekir. Mutezile'nin bu deliline Ehl-i sünnetten, Cenab-ı Allah'ın, tehdidinden dönmesi onun lütfudur, diye cevap verenler de olmuştur. Ancak muhakkık İslam âlimleri bu sözünden dönmek/sözünü değiştirmek olacağından anılan cevabı benimsememişlerdir. Nitekim Cenab-ı Allah zatı hakkında **"Benim katımda söz değiştirilmez."** (Kâf, 29) buyurmaktadır.

İkincisi, günahkâr kimse günahına karşılık cezalanmayacağını bilse, bu hem onun işleyeceği günahları Cenab-ı Allah'ın baştan kabullenmesi hem de diğerlerini günah işlemeye teşvik etmesi anlamına gelir. Bu ise peygamber göndermenin hikmetiyle çelişir.

Ehl-i Sünnet buna şöyle cevap vermiştir: Cenab-ı Allah'ın günahları affetmesinin caiz olması, günahkârların ceza görmeyeceklerini kesin düşünmeleri şöyle dursun, böyle bir şeyi zannetmelerini dahi gerektirmez. Böyle bir beklenti içine nasıl girebilirler ki; tehdit yönü gayet güçlü umumî ceza ayetleri herkese nispetle azabın vuku tarafını daha baskın kılmaktadır ki bu insanları caydırıcı bir unsur olarak yeterlidir.

Cenab-ı Allah'ın bir kulu işlediği küçük günaha karşılık cezalandırıp, işlediği küçük günaha karşılık ceza gören kimsenin bu günahının yanında büyük günah işleyip işlememiş olması bir şeyi değiştirmez. Bunun yanında büyük günah işlemiş olsa bile bu günah, **"Cenab-ı Allah şirkin dışında dilediği kimsenin günahını affeder"** (Nisâ, 116) ayetinin umumuna dâhildir.

İşlediği küçük günaha karşılık kulun cezalandırılabileceği hususuna şu ayet-i kerimede işaret edilmiştir: **"«Vah bize, eyvah bize! Bu defter nasıl olmuş da küçük büyük bir şey bırakmadan hepsini saymış!» derler."** (Kehf, 49) Bu ayette geçen "sayma/ihsâ" ancak şiddetli sorgu ve ceza için kullanılan bir ifadedir. Bu konuda daha birçok ayet ve hadis bulunmaktadır.

Mutezile'den bazıları, büyük günahlardan sakındığı sürece kulun işlediği küçük günahlardan azap görmesinin caiz olmadığını savunmuştur. Fakat bu hüküm aklî değil, şer'îdir. Yani sadece küçük günah işlemiş kimselerin

[1] Söz konusu naslar Cenab-ı Allah'ın günahkârlara ceza vermesinin zorunlu olduğunu göstermez. Bilakis günahkârların cezalanacağı hususunun ahirette vaki olacağını gösterir.

azab edilmeyeceğini bildiren nasların delaletiyle böyle bir şey vaki olmayacak demektir. Nitekim ayet-i kerimede **"Size yasak edilen büyük günahlardan kaçınırsanız, kusurlarınızı örter ve sizi şerefli bir yere yerleştiririz."** (Nisâ, 31) buyrulmaktadır.

Mutezile'ye şöyle cevap verilmiştir: Ayette geçen ve mutlak olarak zikredilen büyük günahtan maksat küfürdür. Çünkü günahlar içerisinden en kâmili odur. [Mutlak/genel ifadeler kâmil ferde haml olunacağına göre bu ayette geçen mutlak büyük günah ifadesi de küfre yorulmalıdır.] Lakin ayette büyük günahların çoğul kalıbında gelmesi, sonuçta hepsi tek bir millet olsa da küfrün türleri itibarıyladır. Veya her bir kâfirle kaim olan küfür fertleri itibarıyla da olabilir. Nitekim Arap dilindeki meşhur kaideye göre cemi cemi ile mukabele olunduğunda her birinin âhâdı/fertleri diğerinin âhâdına/fertlerine inkisam/tekabül eder. "Kavim bineklerine bindi, kavim elbiselerini giydi" cümleleri bu kabildendir.[1] **helal görmedikçe işlediği büyük günahı affetmesi mümkündür.** Aslında Müellif büyük günahların affedilebileceğini geride zikretmişti. Buna rağmen burada –bu defa af kelimesini kullanarak- tekrar zikretmesi şu iki sebepten kaynaklanır. Birincisi, kulun işlediği günahtan sorumlu tutulmaması şeriat dilinde "mağfiret" diye anıldığı gibi, "afv" diye de anılmaktadır. İkincisi, "helal görmedikçe, günahı helal görmek küfürdür" cümlesine müteallak teşkil etmesi içindir. **Günahı helal görmek küfürdür.** Zira Cenab-ı Allah'ın haram kıldığı bir şeyi helal kabul etmek onu yalanlamak anlamına gelir. Yalanlamak imanın özü olan tasdikle çelişir. İstihlal olmadıkça büyük günahların affedilmesi ilkesine istinaden âsî müminlerin cehennemde ebedi kalacağını ya da onlardan mümin isminin kalktığını bildiren naslar uygun bir şekilde tevil edilir.

[1] Bu cümlelerde iki cemi birbirleriyle eşleştirilmiştir. Bunlar birinci cümlede kavimle binekler, ikinci cümlede kavimle elbiselerdir. Cemiler birbirileriyle eşleştirildiğinde her birinin ferdleri diğerinin fertleriyle eşleşmiş olur. Buna göre mezkûr cümlelerin açılımı, "kavimden her bir fert kendi bineğine bindi", "kavimden her bir ferd kendi elbisesini giydi" şeklindedir. Dikkat edilirse kavmin tek tek fertleri açısından baktığımızda her birinin bindiği binek ya da giydiği elbise bir tanedir. Söz konusu ayette de durum böyledir. Ayette de iki çoğul birbirleriyle mukabele etmiştir. Bunlardan biri müminler diğeri büyük günahlardır. Bu durumda müminlerden her bir fert büyük günahlardan biriyle mukabele etmiş olmaktadır. Buna göre büyük günahlar çoğul kalıbında gelmiş olsa bile bundan tekil bir mananın kastedilmesi mümkündür. Şu halde tek tek her bir mümin açısından baktığımızda ortada bir büyük günah bulunmaktadır ki bu da Şarih'in ifade ettiği gibi küfürdür.

(13. Konu: Şefaat)

Metnü'l-Akâid

Büyük günah işleyen kimselere peygamberlerin ve hayırlı kulların şefaat edebileceği konusu meşhur rivayetlerle sabittir.

Şerhu'l-Akâid

Büyük günah işleyen kimselere peygamberlerin ve hayırlı kulların şefaat edebileceği konusu meşhur rivayetlerle sabittir. Mutezile bu konuda Ehl-i Sünnet'e muhalefet etmiştir. Ehl-i Sünnet'in bu konudaki temel dayanağı o ki, şefaat olmadan günahlar affedilebiliyorsa şefaatle birlikte hayli hayli affedilebilir. Mutezile'ye göre büyük günahların affı sözkonusu olmadığından bunların şefaatle de affı mümkün değildir.

Ehl-i Sünnet'in delili başlıca şu ayetlerdir:

"Kendinin, inanmış erkek ve kadınların günahlarının bağışlanmasını dile." (Muhammed, 19)

"Artık onlara, şefaatçilerin şefaati fayda vermez." (el-Müddessir, 48)

İkinci ayetteki üslup belli kimseler için şefaatin sabit olduğunu göstermektedir. Aksi takdirde, kâfirlerin halini takbih, ümitsizliklerini artırmak kastedilen yerde onlara şefaatin fayda vermeyeceğini bildirmenin bir anlamı kalmaz. Ayrıca böyle bir ayetin bağlamı, kâfirlerin sadece kendilerine has bir kısım hallerle vasıflanmasını gerektirir. Yoksa ayet-i kerimede kâfirlerin, kendilerini ve diğerlerini içine alan genel vasıflarla anılmaları kastedilmiş değildir. [Şu halde şefaatin fayda vermemesi sadece kâfirlerle sınırlı olmalıdır.] İkinci ayet üzerinden yaptığımız bu istidlalden maksat, şefaatin fayda vermemesi hükmünün kâfirlere bağlanmasının diğerlerinden bu hükmün intifasına delalet etmesi de değildir ki, bu istidlalin ancak mefhum-ı muhalifi kabul edenleri bağlayacağından söz edilsin.[1]

[1] Şarih, söz konusu ayetle istidlalin mefhum-ı muhalif kabilinden olmadığını; bu bakımdan istidlalin mefhum-ı muhalifi benimseyen ya da benimseyen herkesi bağladığını ifade etmek istiyor. Zira ilgili ayetle istidlal şerhte de geçtiği üzere ayetin üslup ve bağlamıyla alakalıdır. Yoksa mefhum-ı muhalif yöntemi kullanılarak şefaatin fayda vermemesi hükmünün kâfirlerle alakalı kılınmasından, kâfir olmayanların söz konusu hükme muhatap olmayacağı, yani şefaatten faydalanacağı sonucu çıkartılmış değildir.

Şefaatle ilgili bir hadis olarak Hz. Peygamberimiz'in ***"şefaatim ümmetimden büyük günah işleyenler içindir"*** (Ebû Dâvûd, 4739; Tirmizî, 2435) hadisi meşhurdur. Hatta şefaatın sübûtuna dair varid olan hadisler manen mütevatirdir.

Mutezile şu ve benzeri ayetlerle istidlal etmiştir:

"Kimsenin kimseden faydalanamayacağı, kimseden bir şefaat kabul edilmeyeceği, kimseden bir fidye alınmayacağı ve yardım görülmeyeceği günden korunun." (Bakara, 48)

"Zalimlerin ne dostu ne de sözü dinlenecek şefaatçisi olur." (Ğâfir, 18)

Ehl-i Sünnet'in cevabı gayet açıktır: Bu ayetlerin zahirde bütün şahıslar, bütün zamanlar ve bütün haller için geçerli olduğunu kabul etsek bile şefaati ispat eden diğer ayetlerle cem için bunların kâfirlere has olduğunu kabul etmemiz gerekir.

Genel anlamda şefaat ve af konusu Kitap, Sünnet ve icmadan müteşekkil kat'î delillerle sabit olduğundan Mutezile kısmen de olsa bunları kabul etmek zorunda kalmıştır. Şöyle ki Mutezile günahların affıyla ilgili kesin naslar karşısında küçük günahların mutlak olarak, büyük günahların ise tevbeden sonra affolunacağını kabul etmiştir. Bunun gibi şefaatle ilgili kat'î naslar karşısında da çaresiz kalarak şefaati kabul etmişler; ama bunu günahların affı için değil de, sevapların artması için geçerli saymışlardır.

Nasları bir bütün olarak ele aldığımızda bu iki yaklaşımın da tutarsız olduğu kendiliğinden ortaya çıkacaktır. Zira Mutezile'nin kendi ilkelerine göre büyük günahtan tevbe eden kimse cezayı hak etmiş değildir. Bunun gibi büyük günahtan sakındığı halde küçük günah işlemiş kimse de cezayı hak etmiş değildir. Şu halde bu kimselerin affolunmasının bir anlamı yoktur. Şefaatten söz eden naslar, şefaatin bir suçun affını talep manasında olduğunu göstermektedir. Hal böyleyken şefaatin sadece sevabın artırılmasına yaradığını düşünmek naslara keyfî yorumlar getirmekten başka bir şey değildir.

***

(Büyük Günah Sahiplerinin Cehennemden Çıkması)

Metnü'l-Akâid

Müminlerden büyük günah işlemiş olanlar cehennemde ebedi kalacak değildir.

Şerhu'l-Akâid

Müminlerden büyük günah işlemiş olanlar, tevbe etmeden ölmüş olsalar bile **cehennemde ebedi kalacak değildir.** Zira Cenab-ı Allah **"Kim zerre kadar iyilik yapmışsa onu görür."** (Zilzâl, 7) buyurmaktadır. Başka hiçbir şey olmasa da sırf imanın kendisi bile yapılmış bir iyiliktir. Ne kadar günah işlemiş olursa olsun, bir mümin bu iyiliğinin mükâfatını alacaktır. Cennete girip önce imanının mükâfatını alıp sonradan cehenneme girmesi söz konusu değildir. Zira bu düşünce icmaya aykırıdır. Şu halde bu kimse günahlarının cezasını çekmek için cehenneme girmiş olsa bile er geç oradan çıkacak demektir. Büyük günah işlemiş müminlerin cehennemden çıkacağını gösteren bir başka ayet-i kerimede Cenab-ı Allah şöyle buyurur: **"Allah mümin erkeklere ve mümin kadınlara, temelli kalacakları, içlerinden ırmaklar akan cennetler, Adn cennetlerinde hoş meskenler va'detmiştir."** (Tevbe, 72), Bu konuda bir başka ayette de şöyle buyrulur: **"Ama iman edip salih amel işleyenlerin konakları Firdevs cennetleridir."** (Kehf, 107)

Müminlerin cennet ehli olduğunu gösteren daha birçok nas vardır. Üstelik kulun sırf günah işlemekle imandan çıkmayacağı hususunda da birçok katî nas bulunmaktadır. Ayrıca cehennemde ebedi kalmak cezaların en büyüğüdür ve suçların en büyüğü olan küfrün cezası kılınmıştır. Bu ceza kâfir olmayan bir kimseye de verilecek olursa ceza suçtan daha büyük olmuş olur ki bu adalete aykırıdır.

Mutezile cehenneme giren kimsenin orada ebedi kalacağını savunmuştur. Zira cehenneme giren kimse ya kâfirdir ya da büyük günah işleyip de tevbe etmeden ölmüş kimsedir. Bu ikisinden başkası olamaz. Zira Mutezile'nin geride de açıklanan ilkesine göre; hiç günah işlememiş olan, büyük günahtan sakındığı halde küçük günah işlemiş olan veya büyük günah işleyip de tevbe eden kimse cehenneme hiç girmeyecektir. Kâfirin cehennemde ebedi olarak kalacağı hususu ittifakla sabittir. Mutezile büyük günah işleyip de tevbe etmeden ölen kimsenin cehennemde ebedi kalacağını şu iki sebeple savunur.

Birincisi, büyük günah işleyen kimse azabı hak etmiştir. Azap, mahza zarar olup devamlıdır. Bu bakımdan onların mahza faydadan ibaret ve daimî olan sevabı hak etmelerine manidir.

Ehl-i Sünnet azabı tarif ederken kullandıkları "devamlılık" kaydını reddederek cevap vermiştir. Hatta sadece devamlılık kaydı değil, kastettikleri anlamda –ki bu isticaptan[1] başka bir şey değildir- "istihkak" bile merduddur. Zira sevap Allah'ın bir lütfu, azap ise adaletidir. Dilerse affeder, dilerse bir müddet azap edip cennete koyar.

İkincisi, bazı büyük günahları işleyen kimselerin cehennemde ebedi kalacağına delalet eden naslardır. Şu ayetler bu naslara misal gösterilebilir:

"Kim bir mümini kasden öldürürse cezası, içinde temelli kalacağı cehennemdir." (Nisâ, 93)

"Kim Allah'a ve Peygamberine baş kaldırır ve yasalarını aşarsa, onu, temelli kalacağı cehenneme sokar." (Nisâ, 14)

"Hayır, öyle değil; kötülük işleyip suçu kendisini kuşatmış olan kimseler; cehennemlikler işte onlardır. Onlar orada temellidirler." (Bakara, 81)

Ehl-i Sünnet bunlara şöyle cevap verir: Mümini mümin olduğu için öldüren kimsenin kâfir olduğu hususu gayet açıktır. Bunun gibi Allah'ın kanunlarını ihlal eden kimsenin de kâfir olduğu kesindir. Üçüncü ayette bildirilen ve günahları kendisini baştan aşağı kuşatan kimsenin de kâfir olduğu bellidir. Şu halde bu ayetler günahkâr müminler değil, kâfirler hakkındadır. Üstelik bu ayetlerin günahkâr müminlerden bahsettiğini kabul etsek bile ilgili ayetlerde geçen ""hulûd" kelimesi bazen uzun süre beklemek anlamında da kullanılmaktadır. Nitekim Arap dilinde "sicnün muhalledün" (uzun süreli hapis) deyimi bu kabildendir. Velev "hulûd" kelimesinin ebediyet anlamına geldiği kabul edilse bile söz konusu naslar büyük günah işleyenlerin cehennemde ebedi kalmayacağını gösteren diğer naslarla taaruz etmektedir. [Bu bakımdan Mutezile'nin muarazaya maruz kalmış bu gibi naslarla ihticacı geçerli değildir.]

[1] İsticap, zorunluluk, bir şeyin bir şeyi vacip ve zorunlu kılması. Mutezilenin büyük günah işleyen kimsenin ebedi cehennemde kalacağı yönündeki görüşüne bakılırsa onlar azap ve sevabın tariflerinde geçen istihkakı zorunluluk olarak telakki ediyorlar. Zira onların görüşüne göre büyük günah işleyen kimseyi Allah'ın ebedi cehennemde tutması Allah için zorunluluk ifade eder. Bunun gibi salih amel işleyen kimseyi de cennete koyması Allah için bir zorunluluk ifade etmektedir. Nitekim Mutezile'ye göre kul için aslah olanı yapmak Allah'a vaciptir.

(14. Konu: İman)

Metnü'l-Akâid

İman, Hz. Peygamber Efendimiz (sallallahu aleyhi ve sellem)'in Allah katından getirdiklerini tasdik ve ikrardan ibarettir.

Şerhu'l-Akâid

İman, bu kelime lügatte, tasdik etmek anlamındadır. Tasdik, bir haber getiren kimsenin haberine inanmak, bağlılık göstermek, onu kabul edip doğru söylediğini takdir etmektir. Arapçada "emn" kökünden türeme if'âl babından mastardır. Sanki "âmene bihî" (ona iman etti) cümlesinin aslında, "iman ettiği kimseyi tekzip ve muhalefetten emin kıldı" anlamı yatmaktadır. Bu fiil bazen "lâm" harf-i ceriyle mef'ûl alır. Hz. Yusuf aleyhisselam'ın kardeşlerini anlatan şu ayette fiil böyle mef'ûl almıştır. "Vemâ ente bimü'minin lenâ/**sen bize inanıcı değilsin"** (Yusuf, 17) Bu ayette geçen "mümin" kelimesi "musaddik" (doğrulayıcı) anlamındadır. Bu fiil bazen "bâ" harf-i ceriyle mef'ûl alır. "el-îmânü en tü'mine billahi" ***(iman Allah'a inanmandır…)*** (Buharî, 50; Müslim, 81/110) hadisinde böyle varid olmuştur ki manası "iman Allah'ı tasdik etmendir" şeklindedir.

Tasdik gerçekte sadece haberin veya haberi getiren kimsenin doğru söylediğine dair kanaatin kalpte oluşması demek değildir. Bunun yanında İmam-ı Gazzâlî'nin[1] ifade ettiği gibi, mutlaka habere veya haberi getiren kimseye karşı kalpte teslimiyet derecesinde bir bağlılık ve kabullenme halinin oluşması gerekir.

Sonuç olarak iman Farsçada "gerdîden" (boyun eğerek kabullenmek) anlamındaki kelimenin karşılığıdır. Nitekim Mantık ilminin ilk bölümlerinde ilmin tasavvur ve tasdik olmak üzere iki kısma ayrıldığı bildirilirken –İbn-i

[1] Huccetü'l-İslam Ebû Hâmid Muhammed bin Muhammed el-Gazzâlî, hicrî 450 yılında Tûs şehrinde dünyaya gelmiş, 505 yılında yine aynı şehirde vefat etmiştir. Nisabur, Bağdat, Şam, Hicaz ve Mısır gibi büyük İslam memleketlerine seyahatler gerçekleştirmiş, buralarda çeşitli İslam âlimleriyle mülakatları olmuştur. İmam Gazzâlî Kelam, Felsefe, Usul-i fıkıh, Fıkıh ve Tasavvuf sahalarında temayüz etmiş İslam ilim ve düşünce tarihine yön vermiş büyük şahsiyetlerdendir. İhyâu ulûmi'd-din, el-İktisâd fi'l-itikâd, Tehafütü'l-felâsife, Mekâsıdü'l-felâsife, el-Munkızü mine'd-dalâl, el-Mustasfa gibi yaklaşık 200 civarında eseri bulunmaktadır. Bkz. Ziriklî, *el-A'lâm*, c. 7, s. 22.

Sînâ'nın[1] açık ifadesinde olduğu gibi- buradaki tasdikin bu anlama geldiği belirtilmiştir. Bir kâfir sözünü ettiğimiz anlamda tasdik ehli olursa ona kâfir denmesinin sebebi kendisinde tekzip ve inkâr emarelerinden biri bulunması cihetiyledir. Sözgelimi bir kimse Allah resulünün getirdiği bütün her şeyi tasdik ve ikrar edip gereğince amel etse; ama bununla birlikte kendi rızasıyla zünnar bağlasa veya puta secde etse onun kâfir olduğuna hükmederiz. Zira Allah Resülü bu gibi halleri tekzip ve inkâr alameti saymıştır.

Meselenin benim anlattığım şekliyle tahkik edilmesi iman konusunda ileri sürülen birçok problemin çözümünde sana yardımcı olacaktır.

Gerçekte tasdikin ne anlama geldiğini öğrendikten sonra bil ki iman şeriatta; **Hz. Peygamber Efendimiz (sallallahu aleyhi ve sellem)'in Allah katından getirdiklerini tasdik** Allah Resülü'nü, Cenab-ı Allah'tan getirdiği zarurî olarak bilinen konularda[2] mücmelen[3] kalbiyle tasdik etmektir. Bu kadar bir tasdik kişiyi iman sorumluluğundan çıkarmaya kâfidir ve bu düzeyde bir iman mer-

[1] Ebu Alî Hüseyin bin Abdillah İbn-i Sînâ, aslen Belh'lidir. Hicrî 370 [375] yılında dünyaya gelmiş 428 yılında vefat etmiştir. [Literatürde "eş-Şeyh er-Reîs" diye anılır.] Tıp, Mantık, Fizik ve İlahiyat [lügat] alanlarında hayli önemli eserleri bulunan büyük İslam filozofudur. İlk gençlik yıllarını doğduğu Buhara'da geçirmiştir. Daha sonra çeşitli İslam memleketlerine yolculuklar yapmış, âlimlerle münazaralar gerçekleştirmiş ve bütün dünyada büyük bir şöhrete kavuşmuştur. Hemedan'dan bir süre vezirlik yapmış, bir askerî darbeyle orayı terk etmek zorunda kalmıştır. Hemedan'dan ayrılmak zorunda kalan İbn-i Sînâ Isfahan'a yerleşmiş ve birçok kitabını burada kaleme almıştır. Ömrünün sonuna doğru tekrar Hemedan'a dönmüş, fakat yolda yakalandığı ağır bir hastalık üzerine çok geçmeden vefat etmiştir. el-Kânûn, eş-Şifâ, el-İşârât ve'tenbîhât, en-Necât, Esrâru'l-Hikmeti'l-Meşrıkıyye meşhur eserlerinden birkaçıdır. Bkz., Ziriklî, *el-A'lâm*, c. 2, s. 241.

[2] **Zarurat-ı Diniyye:** Allah Resülü'nün Cenab-ı Allah'tan getirdiği zarurî olarak bilinen şeyler zarûrât-ı dîniye olarak anılan dinin en temel ilkeleridir. Bunlar İslam dininde sabit olduğu yakînen/şüphesiz bilinen hükümlerdir. Dinden olduğu yakînen bilinen bu gibi hükümler, Allah Resulü'nden tevatürle sabit olmakla zarurî bilgi ifade eden konulardır. Tevhid, namaz, oruç, zekât, hac, hicab, cihad gibi farzlar; içki, faiz ve zina gibi haramlar bu kabil dinî hükümlerdendir.

[3] Buradaki mücmelen kelimesi, iman-ı icmalîyi ifade etmek için getirilmiş bir kayıttır. İman temel akaid metinlerinde geçtiği üzere icmalî ve tafsîlî olmak üzere iki kısımdır. İcmalî iman, ayrıntıya girmeden Allah Resûlü'nün Cenab-ı Allah'tan getirdiği hükümlerin hepsine topyekûn iman etmektir. Buna göre bir kişi ayrıntılarını bilmeden "ben Allah Resülü'nün Cenab-ı Allah'tan getirdiği bütün hükümlere iman ettim" derse bu iman icmal düzeyindedir. Daha sonra bu kişinin bir âlimin nezareti altında, Allah Resülü'nün Cenab-ı Allah'tan getirdiği hükümleri öğrenip onların her birine ayrı ayrı iman etmesi tafsîlî imandır.

tebece tafsîlî imandan düşük değildir.[1] Bir müşrik sırf Cenab-ı Allah'ın varlığını ve sıfatlarını tasdik etmekle ancak lügavî anlamda mümin olur, şerî anlamda mümin olmaz. Zira müşrik olmakla bu kimse tevhidi ihlal etmiştir. Nitekim **"Onların çoğu, ortak koşmadan Allah'a iman etmezler."** (Yusuf, 106) ayeti de buna işaret etmektedir. **ve** dil ile **ikrardan ibarettir.** Ancak kalp ile tasdik asla sakıt olmayan bir rukün olduğu halde dil ile ikrar ikrah hali gibi belli durumlarda sakıt olabilmektedir.

[1] İcmalî imanın tafsilî imandan mertebece düşük olmaması geçerlilik itibarıyladır. Yoksa tafsîlî imanın daha faziletli olduğu hususu malumdur. Şârih'in buradaki ifadeleri genelleştirilmemelidir. Nitekim kendisi de birkaç sayfa sonra bu inceliğe açıkça temas edecektir. Şunu da belirtmek gerekir ki, icmalî imanın yeterliliği bir yere kadardır. Bir kimse icmalen iman edip herhangi bir dinî hükümle amel edecek kadar fırsat bulamadan ölürse bu kimsenin imanı makbuldür ve tafsîlî iman gibi geçerlidir. Ancak tafsile inmemiş bir imanla ömür boyu yetinmek mümkün değildir. Zira namaz, oruç, zekât, hac ve cihad gibi farzlar; içki, zina, katil, sirkat, faiz gibi haramlar hayatın her anında karşılaşılan şeylerdir. Bunların hepsi de yakinen ve zarureten bilinen temel dinî hükümlerdir. Şu halde icmalî imanın geçerliliği geçicidir. Bir kimse fırsat bulduğu andan itibaren Allah Resulü'nden geldiği zaruri olarak bilinen temel dini konuları öğrenip her birine iman etmelidir. Nitekim el-Îcî kendi ve cumhurun görüşü istikametinde imanı şöyle tarif eder: "İman, Allah Resulü'nden geldiği zarureten bilinen hükümleri tasdik etmektir; bu hükümlerden tafsilatlı biçimde sabit olanları tafsilatıyla, mücmelen sabit olanları da icmalen tasdik etmektir." (Bkz., *el-Mevâkıf*, s. 384.) Buna göre Allah Resulü'nden tevatür yoluyla ve tafsilatı açıklanmış biçimde gelen hükümlerin sadece sübutuna iman etmek kafi gelmemektedir. Bunun yanında tevatürle sabit tafsilatı da tasdik etmek gerekir. Söz gelimi namaz Allah Resulü'nden tevatüren sabit olduğu gibi, namazların adedi, vakitleri ve erkânı gibi müttefakun aleyh olan birçok tafsilatı da tevatüren sabit olmuştur. Allah Resulü'nden mufassalan sabit olan dinî hükümleri mufassalan tasdik gerektiğinden namazların adet, vakit ve erkânına da iman etmek gerekir. Aksi takdirde iman geçerli olmaz. Namazın aksine mesela Hz. Paygamber Efendimiz (sallallahü aleyhi ve sellem)'in ale'l-ıtlak mucizeler gösterdiği hususu mütevatirdir. Ve her mümin Allah Resulü'nün mucize gösterdiğini şüphe duymayacak biçimde bilir. Ancak gösterdiği mucizlerin detaylarında aynı tevatürden bahsedilememektedir. Nitekim bazı mucizelere dair bilgiler âhâd düzeyinde haberlerle sabittir. Şu halde Allah Resulü'nün en azından mücmelen mucizeler gösterdiğine iman etmek zorunludur ve âhâd rivayetlerle sabit mucizeleri bilmemiş olmak imana halel getirmez. Sonuç olarak cumhurun tarifinden anlaşıldığına göre tafsilatı tevatürle sabit konularda icmalî iman ancak belirli durumlarda geçerlidir. Söz gelimi iman edip de dinî hükümleri öğrenme fırsatı bulamamış olan kimseler için icmalî iman geçerlidir. İman ettikten sonra dinî hükümleri öğrenme fırsatı bulduğu halde tafsîlî imanla iman etmemiş kimsenin imanı geçerli olmamak gerekir. Nitekim Şârih de birkaç sayfa sonra bu hususa bir cümleyle temas edecek ve "iman, icmalen sabit olan şeylere icmalen; tafsilen sabit olan şeylere de tafsilen iman etmektir" diyecektir.

İtiraz: Uyku ve gaflet halinde olduğu gibi bazen kişide tasdik bulunmayabilir. [Bu durumda kişi tasdikten arî olmakla imandan çıkmış olmaz mı?]

Cevap: Uyku esnasında bile olsa tasdik kişinin kalbinde bakidir. Uyku ve gaflet sırasında tasdikin o an tahsili/husûlü mefkuttur. Öyle olmuş olsa bile Cenab-ı Allah zıttı arız olmadıkça önceden kesin hâsıl olan şeyi bakî kabul etmektedir. Hatta mümin ismi, şimdi veya geçmişte iman etmiş olup da sonradan imana muhalif bir durum kendisinden sadır olmayan kimse için kullanılır.

İmanın hem kalben tasdik hem de dil ile ikrar olması bazı âlimlerin görüşüdür. Şemsü'l-eimme es-Serahsî[1] ve Fahru'l-İslam el-Bezdevî[2] bu görüşü tercih etmiştir.

Ancak muhakkiklerin cumhuru imanın sadece kalben tasdik olduğunu düşünmektedir. Onlara göre dil ile ikrar imanın bir rüknü değil, belki dünyada İslam ahkâmının tatbiki için aranan bir şarttır. Zira kalben tasdik dışarıdan insanların muttali olamayacağı gizli bir şey olduğundan onun varlığına dair bir alamet gerekmektedir. Şu halde muhakkiklerin cumhuruna göre kalbiyle tasdik ettiği halde diliyle ikrar etmeyen kimse dünyada mümin sayılarak müminlerle ilgili ahkâma tabi olmasa da Allah katında mümindir. Bunun aksine bir kimse münafıklar gibi diliyle ikrar ettiği halde kalbiyle tasdik etmezse Allah katında mümin olmadığı halde dünyada müminlerle ilgili ahkâma tabi olur.

Bu son görüş aynı zamanda Şeyh Ebu Mansur el-Matürîdî'nin de görüşüdür. Naslar da bu görüşü desteklemektedir. Bu meyanda şu ayetleri zikredebiliriz:

"İşte Allah, imanı bunların kalblerine yazmış" (Mücâdele, 22)

"kalbi iman ile mutmain olduğu halde…" (Nahl, 106)

"lâkin henüz iman kalblerinizin içine girmemiş…" (Hucurât, 14)

---

[1] Ebubekir Muhammed bin Ahmed bin Sehl es-Serahsî Horasan'da Serahs beldesindendir. Hicrî 483 yılında vefat etmiştir. Şemsüleimme lakabıyla tanınmış büyük hanefî fakihidir. el-Mebsût, Şerhu'l-Camii'l-kebîr, Şerhu's-Siyeri'l-kebîr ve Usul-i fıkha dair yazdığı eser bilinen telifleri arasındadır. Bkz., Ziriklî, *el-A'lâm*, c. 5, s. 315.

[2] Ebu'l-Hasen Ali bin Muhammed Fahru'l-İslam el-Bezdevî, büyük hanefî fakih ve usulcülerindendir. Furûa dair kaleme aldığı eseri el-Mebsut ile usule dair kaleme aldığı Kenzü'l-vusûl adlı eseri bilinmektedir. Hicrî 482 yılında vefat etmiştir. Bkz., Ziriklî, *el-A'lâm*, c. 4, s. 328.

Bir hadisinde Allah Resulü şöyle dua eder: ***"Allah'ım! Kalbimi dinin üzere sabit kıl."*** (el-Müsned, 6/294)

Yine Allah Resulü bir gazvede "lâ ilahe illellah" diyen kimseyi öldürdüğü için Üsame'ye ***"kalbini yarıp baksaydın ya!"*** diyerek sitem etmiştir. (Buhari, 6872)

İtiraz: Evet, iman tasdikten ibarettir. Ama Arap dilini konuşanlar bu kelimeden daima dil ile tasdiki anlamaktadırlar. Hz. Peygamber efendimiz ve ashabı, kelime-i şehadeti telaffuz ettiği zaman bir kimsenin mümin olduğuna kanaat getirir, kalbindekini sorma ihtiyacı hissetmeden onun mümin olduğuna hükmederlerdi.

Cevap: Şurası gayet açıktır ki, tasdikte muteber olan kalbin fiilidir. Hatta biz tasdik lafzının Arap dilinde bir manaya vazedilmediğini veya kalben tasdikten başka bir manaya vazedildiğini farz etsek bile, bu dili konuşanlardan hiçbiri**,** sadece "tasdik ettim" cümlesini telaffuz etti diye bir kimsenin Allah Resulü'nü tasdik edip ona iman ettiğine hükmetmez.

Bu sebepledir ki, diliyle ikrar ettiği halde bazı kimselerin mümin olmadığı belirtilmiştir. Nitekim bir ayet-i kerimede **"Bazı insanlar "Allah'a ve ahiret gününe iman ettik", derler. Halbûki onlar mümin değildir."** (Bakara, 8) buyrulmuştur.

Bir başka ayette de şöyle buyrulur: **"A'râbîler iman ettik dediler, de ki: siz henüz iman etmediniz ve lâkin henüz iman kalblerinizin içine girmemiş olduğu halde İslâm'a girdik deyin"** (Hucurât, 14)

Diliyle ikrar eden kimse lügat açısından bakıldığında mümin diye isimlendirilir. Ve zahirde ona iman ahkâmı tatbik edilir. Bu konuda tartışma yoktur. Asıl tartışma bu kimsenin Allah katında mümin olup olmadığı hususundadır. Hz. Peygamber efendimiz ve ondan sonra gelen müminler kelime-i şehadeti ikrar eden kimsenin mümin olduğuna hükmettiği gibi münafıkların kâfir olduğuna da hükmetmiştir. Şu halde imanda sadece dilin ameli olan ikrar kâfi değildir. Ayrıca kalbiyle tasdik ettikten sonra diliyle ikrar etmek istediği halde dilsizlik ve benzeri bir kısım manilerden ötürü dil ile ikrar edemeyen kimsenin imanının geçerli olduğu konusunda icma vardır. Bu da gösteriyor ki imanın özü/hakikatı Kerramiye mezhebi takipçilerinin dediği gibi mücerret kelime-i şehadet değildir.

Muhaddisler, kelamcılar ve fakihlerden çoğunluğun görüşüne göre iman, kalp ile tasdik, dil ile ikrar ve azalarla amel olduğundan Müellif bu görüşe red sadedinde imalı biçimde şöyle demiştir:

(İman Artmaz ve Eksilmez)

Metnü'l-Akâid

Amellere gelince bunlar artış gösterebilir. Oysa iman ne artar ne de eksilir.

Şerhu'l-Akâid

Amellere gelince bunlar kendi içinde **artış gösterebilir. Oysa iman ne artar ne de eksilir.**

Burada üzerinde durulması gereken iki konu var.

Birincisi, amellerin imana dâhil olmadığı konusu.

İkincisi, imanın özde artıp eksilmeyeceği konusu.

Birinci konuyu ele alacak olursak geride de geçtiği gibi iman özde tasdiktir. [Tasdik kalbî bir şeydir, bedenle icra edilen amellerle doğrudan bir alakası yoktur.] Ayrıca Kitap ve Sünnet'te amellerin imana atfedildiğine şahit oluyoruz. Mesela **"muhakkak iman edenler ve salih amel işleyenler için cennetler vardır"** (Burûc, 11) ayeti bunlardan sadece biridir. Atıf, birbirine atfedilen iki şey arasında muğayeret/başkalık gerektirir. Ma'tufun ma'tûfun aleyhe dâhil olmadığını gösterir. [Amel imana atfedildiğine göre imandan başka bir şey olduğu gibi ona dâhil de değildir.]

Bunun gibi bazı naslarda imanın amelin şartı olduğuna da şahit oluyoruz. Mesela **"Erkek-kadın kim mümin olduğu halde salih amel işlerse …"** (Ğafir, 40) ayeti bunlardandır. Oysa meşrût/kendisi için şart koşulan/amel-i salih şarta/imana dâhil değildir. Zira bir şeyin bizzat kendisine şart olması düşünülemez.[1] Ayrıca **"Eğer müminlerden iki taife savaşırsa… "** (Hucurât, 9) ayetinde olduğu gibi bazı ayetlerde bir kısım salih amelleri terk edenlerden mümin diye söz edilmiştir. Hâlbuki bir şeyin ruknü olmadan gerçekleşmesi mümkün değildir. [Şu halde amel imandan bir rukün olsaydı, ameli terk ettikleri için bu kimselerin mümin diye anılmaması gerekirdi.]

[1] Yani amel-i salih imanla meşrut olduğu halde imana dâhil kabul edilirse iman parçasına şart kılınmış olurdu. Bir şeyin parçasına şart kılınması kendi kendisine şart kılınması anlamına da gelir. Bu ise muhaldir.

Şurası açıktır ki bu deliller, ameli imanın hakikatından bir cüz kabul edenlere, yani Mutezile mezhebinde olduğu gibi ameli terk ettiğinde kişinin imandan çıktığını düşünenlere karşı kullanılabilir. Yoksa Şafiî mezhebinde olduğu gibi ameli imanın kemalinden bir cüz olarak gören ve ameli terk etmekle kişinin imandan çıkmayacağını düşünenlere karşı bu delilleri kullanmak mümkün değildir. Mutezile'nin bu konudaki delillerinin cevabı geride geçtiği için[1] tekrar bu konuya girmek istemiyoruz.

İkinci konu, iman özünde artma ve eksilme göstermez. Geride de geçtiği üzere imanın özü kalbin yüzde yüzlük kesinliğe varmış tasdikidir. Artık yüzde yüzlük kesinliğe vardıktan sonra onun artmasından söz etmek mümkün değildir. Bu manada bir tasdikin eksilmesinden de söz edilemez. Zira yüzde yüzün altına düştüğünde bu iman olmaktan çıkar. Bu bakımdan bir kimsede anlatılan manada tasdik meydana geldiğinde artık ibadetleri yerine getirse de getirmese de onun tasdiki aynı hali üzere bakidir, herhangi bir değişikliğe maruz kalması düşünülemez.

İmanın artmasından bahseden ayetler İmam Ebu Hanife'nin de (rahimehullah) belirttiği gibi sahabeyle alakalıdır ve imanın artması sadece sahabeyle sınırlı bir konudur. Sahabe döneminde hükümler parça parça geldiğinden hükümlere paralel olarak imanda da artış söz konusu oluyordu. Her bir farz geldiğinde sahabe bunlara tek tek iman ediyordu. Bu bakımdan onların imanı, iman edilecek şeylerin artmasına bağlı olarak artış gösteriyordu.

Yalnız bu cevapta tartışılacak bir husus var. Şöyle ki farzların tafsilatına zaman içinde muttali olma durumu sonraki asırlarda da sözkonusudur[2]. Nitekim icmalen sabit olan hükümlere icmalen, tafsilen sabit olan hükümlere de tafsilen inanmak gereklidir. Tafsîlî imanın icmalî imandan daha fazla ve kâmil olduğu hususu gizli değildir. Geride icmalî imanın tafsilî imandan mertebece düşük olmadığı yönündeki hüküm, imanın sadece aslıyla vasıflanma konusuyla alakalıdır. [Yani tafsilî iman sahibine nasıl mümin deniyorsa aynı oranda icmalî iman sahibine de mümin denir.]

---

[1] Bu mesele büyük günahlar konusunda teferruatlı biçimde ele alınmış, Mutezile'nin delillerine cevaplarıyla yer verilmiştir.

[2] Bir kimse ilk Müslüman olduğunda bütün farzlara muttali olmamış olabilir. Bu kimse zaman içinde bu farzları duydukça her birine ayrı ayrı iman etmek zorundadır. Burada sahabe asrında olduğu gibi birden fazla iman vardır. Ki bu cevaba göre şu zamanda da imanın artmasından söz edilebilir.

İmanın artmasından söz edilen ayetleri anlamak açısından imanın artması meselesiyle alakalı şöyle bir yaklaşım da sözkonusudur: Kişinin iman üzere sabit kalması her saat imanın ziyadeleşmesi anlamına gelir. Zamanın artmasıyla imanda da bir artma sözkonusudur. Zira iman arazdır, arazlar ancak emsalinin teceddüdüyle baki olurlar.[1] Fakat bu yaklaşımda da tartışmaya açık bir nokta bulunmaktadır. Şöyle ki bir şeyin zail olduktan sonra yerine emsalinin gelmesi o şeyin hadd-i zatında arttığını göstermez. Mesela siyah cismin siyahlığı da bir arazdır ve o da teceddüd-i emsalle baki olmaktadır. Şimdi her an siyahlık teceddüt ediyor diye nasıl siyahlığın arttığından bahsetmek mümkün değilse bu manada imanın artmasından da söz etmek mümkün görünmemektedir.

Bu konuyla alakalı olarak ileri sürülen bir başka görüşe göre imanın artması onun semeresinin, nurunun parıltısının kalpte artması anlamındadır. Nitekim bunlar salih amellerle artar, günahlarla da eksilir.

Ameli imandan bir cüz kabul edenlere göre imanın artma ve eksilme göstermesi anlaşılabilir bir şeydir. Bu sebeple imanın artma ve eksilme meselesinin aslında amellerin imandan bir cüz olup olmadığı meselesinin fer'i olduğu söylenmiştir.

Bazı muhakkikler tasdikin özünde ziyade ve noksan kabul etmeyeceği görüşüne karşı çıkmışlardır. Bunlar ümmetin sıradan bir ferdinin imanıyla Hz. Peygamber efendimiz (sallallahu aleyhi ve sellem)'in imanının bir olamayacağını ileri sürerek imanda kuvvet ve zayıflık açısından bir mertebe farkı olduğunu savunmuşlardır. Bu sebepledir ki Hz. İbrahim **"fakat kalbim mutmain olsun diye..."** (Bakara, 260) demiştir.

Burada temas edilmesi gereken bir başka konu da şudur. Kaderiye'den bazıları imanın sadece marifet/bilmek olduğunu savunmuştur. Âlimlerimiz ittifakla bu görüşün fasit olduğunu belirtmiştir.

Zira Ehl-i kitap da tıpkı çocuklarını bildikleri gibi Peygamber Efendimiz'in nübüvvetini bilmekteydi. Buna rağmen onların kâfir olduğunda en ufak bir şüphe bulunmamaktadır. Bunun gibi kâfirlerden hakkı kesin olarak bilenler de vardı. Bunlar ancak inat ve kibirlerinden inkâr ediyorlardı.

[1] Klasik fizik teorisine göre arazlar hiç değişmeden iki anda varlığını sürdüremez. Bir an vaki olur, ikinci anda onun yerine aynı cinsten başka bir araz gelir. Bu devamlı böyle sürüp gider. Burada da iman araz olduğundan kişinin şu anki imanı bir an sonra zail olmakta, yerine yeni bir iman gelmekle teceddüd etmektedir.

Nitekim ayet-i kerimede onlarla alakalı olarak "**Gönülleri kesin olarak kabul ettiği halde, haksızlık ve büyüklenmelerinden ötürü onları bile bile inkâr ettiler."** (Neml, 14) buyrulmaktadır. Şu halde Allah'ın hükümlerini bilip, onları kesin bellemekle tasdik edip onlara inanmak arasında bir fark olmalıdır. Ta ki bu farka binaen ikincisinin iman olduğu diğerinin iman olmadığı sabit olabilsin.

Bazı Meşayıhın sözlerinde bu konuyla alakalı şu ifadeler yer almaktadır. Tasdik, kalbi, haber getiren kimsenin haberinden hâsıl olan ilme bağlamaktır. Ve tasdik, sahibinin kendi ihtiyarıyla sabit kesbî bir şey olduğundan sevaba müncer olmakta ve ibadetlerin başı kılınmaktadır. Oysa marifet/ bilmek/tanımak böyle değildir. Zira marifet, elinde olmadan gözü bir cisme ilişip de onun duvar ya da kaya parçası olduğunu bilen kimse örneğinde olduğu gibi, bazen kesp ve ihtiyar olmadan da meydana gelebilir. Bu bazı muhakkiklerin de benimsediği bir yaklaşımdır. Onlar da tasdiki tarif ederken onun, kendi iradenle sıdkı muhbire nispet etmek olduğunu ifade etmektedirler. Hatta onlara göre bu hal kalpte gayr-i ihtiyarî vaki olduğunda bu marifet olsa da tasdik değildir.

Ne var ki, muhakkiklerin bu mülahazasında bir müşkil görünmektedir. Şöyle ki tasdik ilmin bir kısmıdır. İlim keyfiyyât-ı nefsâniyedendir, ef'âl-i ihtiyariyyeden değildir[1]. Tasdik ihtiyarî bir şey değildir; çünkü biz iki şey arasında[2] nispet tasavvur edip de bu nispetin sabit olup olmadığı konusunda şüphe duysak da sonra bu nispetin sübutuna dair burhan getirilse o vakit bizde hâsıl olan şey söz konusu nispeti kabul ve teslimdir. Zaten tasdik, hüküm, ispat ve îkâ' hep bundan ibarettir. Şurası bir gerçek ki, bu keyfiyet/tasdik

[1] Yani ilim arazlardan keyfiyet kategorisine dâhildir. Fiil kategorisine dâhil değildir ki ihtiyarî fiillerden olsun. Bu durumda bir ilim çeşidi olan tasdikin ihtiyarî olduğunu söylemek sorun doğurmaktadır.

[2] Bu iki şeyden maksat önermenin iki kanadı olan mevzu ile mahmüldür. Başka bir ifadeyle mahkûmun aleyh ile mahkûmun bihdir. Bunu itikadî bir önerme ile misallendirecek olursak sözgelimi kabir azabı haktır, önermesinde bunlar kabir azabı (mevzu) ile haktır (mahmûl) kelimeleridir. İşte ilk defa iman edecek olan kimse önce bu iki mefhumu tasavvur eder. Acaba arada nispet vaki mi yoksa vaki değil mi, diye düşünür. Yani kabir azabının hak olduğu hususu sabit midir, yoksa sabit değil midir, diye araştırır. Ve kabir azabının sübutuna dair bir delil bulunca da nispetin vukuuna kesin kanaat getirir. Şârih burada mantık terimleri eşliğinde aynı süreci anlatmakta ve buna bazen tasdik, bazen hüküm, bazen ispat, bazen de îkâ' dendiğini ifade etmektedir. İsimleri farklı olsa da bu hal insanın ihtiyarıyla olan bir fiil değildir; belki bir keyfiyettir. Şârih bu açıdan muhakkıkların mülahazasını bir yere kadar problemli bulmaktadır.

hali her ne kadar gayr-i ihtiyarî oluyorsa da bunun oluşum aşamasında ihtiyarın payı bulunmaktadır. Söz konusu tasdikin esbabına tevessül, nazarımızı o noktaya teksif ve [nazarımızın önündeki] manileri kaldırmak gibi hallerimiz hep kendi ihtiyarımızla olmaktadır. Zaten imanla mükellefiyetimiz bu itibarladır ve imanın kesbi olduğunu ifade edenlerin maksadı da budur.

Evet, tasdikin oluşması için kuru marifet yeterli değildir. Zira marifet ihtiyar ve kesp olmadan da hâsıl olabilir. Şu da var ki, kişinin ihtiyar ve kesbiyle sağladığı yakinî marifetin tasdik olması gerekir. Bunda bir beis yoktur. Zira bu durumda Farsça da "gerdîden" diye tabir edilen hal gerçekleşmiş olmaktadır. Zaten iman ve tasdik de bundan başka bir şey değildir. Şimdi bu halin muannid ve münkir kâfirlerde de bulunduğu hususu müsellem değildir. Velev müsellem olsa bile onların tekfiri, lisanlarıyla inkâr etmeleri ve inat, istikbar ve tekzip ve inkâr alameti olan davranışlarda (putlara secde etmek gibi) ısrar etmeleri sebebiyledir.

***

(İman ve İslam)

Metnü'l-Akâid

İman ve İslam birdir. Tasdik ve ikrarda bulunduktan sonra bir kulun "ben gerçekten müminim" demesi sahihtir. Bu kulun "ben inşallah müminim" demesi uygun olmaz.

Şerhu'l-Akâid

İman ve İslam birdir. Çünkü İslam, Cenab-ı Allah'ın hükümlerini kabul edip onları benimsemek anlamında boyun eğmek, teslim olmak demektir. Geride geçtiği gibi bu da tasdikin ta kendisidir. Şu ayet-i kerime de bu hususu teyid eder: "**Bunun üzerine, günahkâr milletin arasında bulunan müminleri çıkardık. Zaten orada müslümanlardan, bir ev halkından başka kimse bulmadık."** (Zâriyât, 35, 36) Sonuç olarak şeriatta, bir kimsenin mümin ama Müslüman olmadığına veya Müslüman ama mümin olmadığına hükmetmek doğru olmaz. İman ile İslam aynı şeydir, derken kastettiğimiz de bundan başka bir şey değildir.

Hanefî fakihlerinin (Meşâyıhın) bundan maksadı, imanla islamın manaca birbirlerinin aynı olması değil, bu ikisinin birbirinden ayrı düşünülememesidir. Nitekim bu konuyla alakalı olarak el-Kifaye'de şu ifadeler yer almaktadır: İman, haber verdiği emir ve nehîlerde Allah'ı tasdik etmek; İslam ise, onun ulûhiyetine boyun eğip teslim olmaktır. Allah'ın ulûhiyetine boyun eğip teslim olmak için önce onun emir ve nehilerini kabul etmek gerekir. Şu halde hüküm açısından islam imandan ayrı düşünülemez ve bu ikisi birbirinden ayrı olamaz. Bu ikisinin birbirinden ayrı şeyler olduğunu savunan kimseye iman edip de Müslüman olmayan veya Müslüman olup iman etmeyen kimsenin hükmü sorulur. Eğer birinde bulunduğu halde diğerinde bulunmayan bir hüküm bulabilirse ne ala. Eğer böyle bir hüküm bulamazsa savunduğu görüşün batıl olduğu ortaya çıkar.

İtiraz: "Bedeviler: «İnandık» dediler, de ki: «İnanmadınız ama İslam olduk deyin." (Hucurât, 14) ayeti açıkça iman olmadan islamın bulunabileceğini göstermektedir.

Cevap: Bizim maksadımız, şeriatta muteber olan islamdır. Şeriatta muteber olan İslam iman olmadan bulunamaz. Oysa ayette geçen İslam kelimesi, lügavi manasında olup içten değil, sadece dıştan boyun eğmek anla

mındadır. Bu tıpkı kalbiyle tasdik etmediği halde mücerret kelime-i şehadeti telaffuz etmek gibidir.

İtiraz: ***"İslam, Allah'tan başka ilah bulunmadığına ve Muhammed'in onun resulü olduğuna şehadet etmen, namazı dosdoğru kılman, zekât vermen, oruç tutman ve yolca gücün yeterse Beytullah'ı haccetmendir"*** (Buharî, 50).hadisi İslam'ın kalben tasdik olmadığına, aksine amellerden ibaret olduğuna delildir.

Cevap: Hadis-i şerifte kastedilen bizzat İslam'ın kendisi değil, İslam'ın alamet ve semereleridir. Nitekim Allah Resulü kendisine gönderilen bir heyete ***"Bilir misiniz tek bir Allah'a iman etmek ne demektir?*** diye sormuş, onlar da "Allah ve resulü daha iyi bilir" diye cevap vermiştir. Bunun üzerine Allah Resulü şöyle buyurmuştur: ***"Allah'tan başka ilah olmadığına ve Muhammed'in onun resulü olduğuna şehadet etmek, namazı dosdoğru kılmak, zekât vermek, oruç tutmak ve ganimetten beşte birini vermektir."*** (Buharî, 7266) Bir başka hadiste Allah Resulü şöyle buyurur: ***"İman yetmiş küsür şubedir. Bunların en üst mertebesi la ilahe illellah demektir. En aşağı mertebesi de yoldan eziyet veren şeyi kaldırmaktır.***" (Buharî, 9)

Tasdik ve ikrarda bulunduktan sonra bir kulun imanı tahakkuk ettiği için **"ben gerçekten müminim" demesi sahihtir. Bu kulun "ben inşallah müminim" demesi uygun olmaz.** Zira bu sözü içinde şüphe bulunduğu için söylüyorsa bu küfürden başka bir şey değildir. Eğer böyle diyen kimse, işleri Allah'ın iradesine havale etmek suretiyle edebe riayet etmek için veya şu anki halinden ne kadar emin olsa da son nefeste ne olacağını bilmediği için duyduğu şüpheden ötürü böyle söylüyorsa ya da Allah'ın adını zikretmekle bereketlenmek için veya nefsini temize çıkarmak ve halini iyi görmek gibi manevi zaaflardan uzak durmak için böyle söylemişse [küfür olmaz ama yine de] böyle dememesi daha evladır. Zira bu söz şüphe vehmine yol açmaktadır. Müellif zaten bunun için "caiz değildir" yerine "uygun olmaz" demeyi tercih etmiştir. Çünkü bu söz şüpheden kaynaklanmıyorsa caiz olmaması için ortada bir sebep yoktur. Nitekim sahabe ve tabiin dâhil olmak üzere seleften birçok kimse bunun caiz olduğu görüşündedir.

"Ben inşallah müminim" demek "ben inşallah gencim" demek gibi değildir. Çünkü gençlik onun kespettiği fiillerden olmadığı gibi ömrünün sonuna kadar sürmesi beklenen bir şey de değildir. Ayrıca genç olmak, kişinin sayesinde kendisini temize çıkaracağı veya kendini beğeneceği faziletli bir şey de değildir. Bilakis "ben inşallah müminim" demek, "ben inşallah zahidim" demek gibidir.

Bazı muhakkik âlimler imanda istisna yapmanın cevazını teyid sadedinde tasdik-i mutlak ile tasdik-i kâmil arasındaki farka işaretle konuya farklı bir yaklaşım getirmişlerdir. Şöyle ki, kişiyi küfürden çıkaran tasdikin özü [mutlak tasdik] kulun elindedir. Ancak tasdik hadd-i zatında şiddet ve zaaf ifade edebilir. [Tasdikin kuvvetli olanı da vardır, kuvvetli olmayanı da vardır.] Kişiyi kurtaracak olan ve **"İşte gerçekten mümin olanlar bunlardır. Onlara Rablerinin katında mertebeler, mağfiret ve cömertçe verilmiş rızıklar vardır."** (Enfâl, 4) ayetinde işaret edilen tasdik-i kâmil ancak Allah'ın irade ve meşietiyle olur.

Bazı Eşarilerden, iman-küfür, saadet-şekavet konularında muteber olan son nefes olduğu için "ben inşallah müminim" demenin sahih olduğu nakledilmiştir. Hatta onlara göre saîd kimse, ömrü boyunca küfür üzere olsa bile iman üzere ölen kimsedir. Şakî kimse de ömrü boyunca tasdik ve itaat üzere olsa bile son nefeste küfür üzere olan kimsedir. Nitekim İblis hakkında nazil olan **"O kâfirlerdendi"** (Bakara, 34) ayeti de buna işaret etmektedir. Bunun gibi ***"Said kimse annesinin karnında said olandır. Şakî kimse de yine annesinin karnında şakî olandır"***[1] hadisi de buna işaret etmektedir. İşte Müellif sözü edilen bu Eş'arîlerin görüşünün batıl olduğuna işaret sadedinde şöyle demektedir:

***

[1] *Keşfü'l-Estâr an Zevâidi'l-Bezzâr*, c. 2, s. 197.

(Saadet ve Şekavet)

Metnü'l-Akâid

Saîd kimse şakî [1], şakî kimse de saîd olabilir. Burada değişiklik is'âd ve işkâda değil, saadet ve şekavettedir. İs'âd ve işkâ Allah'ın sıfatlarındandır. Allah'ın ne zatında ne de sıfatlarında bir değişiklik olamaz.

Şerhu'l-Akâid

Saîd kimse Allah korusun imandan sonra irtidat etmek suretiyle **şakî, şakî kimse de** küfürden sonra iman etmek suretiyle **saîd olabilir. Burada değişiklik is'âd ve işkâda değil, saadet ve şekavettedir. İs'âd ve işkâ Allah-'ın sıfatlarındandır.** Zira is'âd, saadeti yaratmak, işkâ da şekaveti yaratmak anlamındadır. [Yaratmak/tekvin Allah'ın bir sıfatıdır.] **Allah'ın ne zatında ne de sıfatlarında bir değişiklik olamaz.** Geride de geçtiği gibi kadim hadise mahal olamaz.

Hakikat şu ki, Hanefîlerle mezkûr Eşariler arasında mana ve mefhum açısından bir ihtilaf bulunmamaktadır. Zira iman ve saadetten, mücerret bu manaların oluşması [mücerret tasdik ve ikrar] kastedilirse bunlar şu anda vakidir. Aksine bunlardan, üzerlerine ebedi kurtuluş ve mükâfat terettüp edecek surette olan [iman ve saadet] kastediliyorsa bunun şu anda vaki olduğu konusunda bir kesinlik yoktur. Aksine bu Allah'ın irade ve meşietine bağlıdır. Şu halde iman ve saadetin kesin gerçekleştiğini savunanlar birinci şıkkı esas almakta, iman ve saadetin Allah'ın iradesine bağlı olduğunu savunanlar da ikinci şıkkı itibara almaktadır[2].

---

[1] Saîd, saadete eren, bahtiyar kimse. Şakî, şekavet ehli, saadetten mahrum olan bedbaht kimse. Ancak buradaki saadet ve şekavet sözcüklerinin uhrevî ve dinî yönü vardır. Dinî bir kavram olarak saadet ve sa'd kelimeleri, hayra ulaşması için umur-i ilahiyenin insana yardım etmesi anlamına gelir. Şekâvet bunun zıttı olup, hayra ermesi için umur-i ilahiyenin bir kimseye yardım etmemesi, onu yalnız bırakması manasındadır. Bkz., *el-Müfredât*, s. 238.

[2] Şârih Taftazânî gerek imanda istisna konusunda gerekse saadet ve şekavetin değişmesi konusunda Eşarîlerle Hanefîler arasındaki ihtilafı lâfzî görmekte ve ihtilafın iki taifenin konuyu farklı yönlerden ele almasından kaynaklandığını ifade etmektedir. Şârih'in dediğine göre Eşarîler imanda istisnayı caiz görüp saadetin değişmeyeceğini savunurken kâmil anlamda iman ve saadeti, aksini savunan Hanefîler ise mutlak tasdik anlamında iman ve mücerret saadeti dikkate almaktadırlar. Bu iki taife, mücerret tasdik=

(15. Konu: Peygamberler)

Metnü'l-Akâid

Cenab-ı Allah'ın peygamberler göndermesinde bir hikmet vardır ve Cenab-ı Allah insanlar içinden onlara, müjdeleyici, uyarıcı ve din ve dünya işlerinden ihtiyaç hissettikleri şeyleri kendilerine açıklayıcı olarak bir kısım peygamberler göndermiş, onları harikulade mucizelerle teyid etmiştir. Peygamberlerin ilki Âdem, sonuncusu Muhammed'dir (O'na ve diğer peygamberlere selam olsun). Bazı hadislerde peygamberlerin adedi açıklanmıştır. Fakat kesin bir sayı vermemek daha evladır. Nitekim ayet-i kerimede "And olsun ki, senden önce birçok peygamberler gönderdik; sana onların kimini anlattık, kimini anlatmadık" (Mü'min, 78) **buyrulmaktadır. Ola ki, kesin sayı verildiğinde peygamber olmayan biri peygamberler sınıfına dâhil edilmiş veya peygamber olan biri peygamberler sınıfından çıkarılmış olur. Peygamberlerin hepsi doğru sözlü ve nasihat edici oldukları halde Cenab-ı Allah'tan haber getirmekte ve O'nun hükümlerini insanlara tebliğ etmektedir. Peygamberlerin (aleyhimu's-selâm) en üstünü Hz. Muhammed (sallallahu aleyhi ve sellem)'dir.**

Şerhu'l-Akâid

Cenab-ı Allah'ın resuller metinde geçen "rusül" kelimesi, Arapça'da risalet kökünden gelen ve "feûl" kalıbında olan "resûl" kelimesinin cemisidir. Risalet, Cenab-ı Allah ile yarattıklarından akıl sahipleri arasında bir kulun elçiliği anlamına gelir. Bu elçilik sayesinde, dünya ve ahiret maslahatlarıyla alakalı olarak akıllarının idrak edemediği hususlarda insanların mazeretleri ortadan kalkmış olur. Kitabın baş taraflarında resûl ile nebî kavramları hakkında yeterli bilgi verdiğim için burada tekrar bu konuya dönmeyi gerekli görmüyorum. **göndermesinde bir hikmet** maslahat ve güzel son **vardır.**

Burada peygamber göndermenin vücubuna işaret edilmektedir. Yalnız buradaki vücup bir şeyin Cenab-ı Allah üzerine vacip olması anlamında değil;

=olarak düşünüldüğünde imanın istisna kabul etmeyeceği konusunda hem fikir olduğu gibi, kâmil iman konusunda istisna yapmanın cevazı konusunda da hem fikirdir. Bunun gibi mezkûr iki taife, mücerret husûlü göz önünde bulundurulduğunda saadetin değişebileceği konusunda hem fikir olduğu gibi, husulden öte necata müncer olacak suretle kamil anlamıyla saadetin değişmeyeceği konusunda da hem fikirdirler.

maslahat ve hikmeti haiz olması bakımından hikmet böyle bir şeyi gerekli kılar anlamındadır.

Cenab-ı Allah'ın peygamberler göndermesi Sümenîler ve Brahmanların iddia ettiği gibi imkânsız bir şey değildir.

Bunun gibi bazı kelamcıların iddia ettiği gibi iki tarafı da [gönderilmesi de gönderilmemesi de] caiz olan mümkün bir iş de değildir.[1]

Bu ifadelerinden sonra Müellif peygamber göndermenin vukuuna, faydasına, sübût yollarına ve peygamberliği sabit olan bazı nebîlerin tayini konusuna geçerek şöyle demiştir:

Ve Cenab-ı Allah beşer içinden beşere iman ve itaat ehlini cennet ve mükâfatla **müjdeleyici,** küfür ve masiyet ehlini ateş ve ceza ile **uyarıcı** nitekim akıl bu hakikatleri tek başına keşfedemez. Keşfetse bile ancak binde bir insanın başarabileceği çok ince tefekkürle keşfedebilir. **ve din ve dünya işlerinden ihtiyaç hissettikleri şeyleri kendilerine açıklayıcı olarak bir kısım peygamberler göndermiş,** Cenab-ı Allah cennet ve cehennemi yaratmış ve buralarda insanların mükafat ve cezalarını hazırlamıştır.

Cennet ve cehennemin mufassalan halleri, cennete ulaşmanın ve cehennemden sakınmanın yolları tek başına akılla bilinebilecek şeyler değildir. Bunun gibi insanlar için bir tarafta faydalı bir tarafta zararlı şeyler yaratmıştır. Buna karşılık ne akla ne de duyulara bunları tek başlarına kavrama kabiliyeti vermemiştir.

Ayrıca bazı hükümleri mümkinattan kılmıştır ki, bu gibi hükümlerin iki tarafından [vuku' ve adem-i vuku'] birine kesin olarak kanaat getirmek de mümkün değildir.

Bunun gibi bazı hükümleri vacip, bazılarını da muhal kılmıştır ki, akıl bunları ancak devamlı tefekkür ve tam bir araştırmadan sonra tespit edebilir. O da akıl bunları tespit etme işine koyulduğunda insanlar için gerekli olan birçok iş aksar ve dünyanın nizamı bozulur. İşte Cenab-ı Allah'ın lütuf ve rahmetindendir ki o bunları öğretmek için peygamberler göndermiştir.

---

[1] Burada kastedilen kelamcılar çoğu Eş'arî kelamcılardır. Onlara göre akıl eşyanın husün ya da kubhuna hükmedemez ve cenab-ı Allah dilediğini yapar. Şu halde Cenab-ı Allah'ın peygamber göndermesinin vücubiyetinden de bahsedilemez. Görüldüğü gibi Şârih burada [bazı] Mâtürîdîlerin görüşünü tercih etmiştir. Bkz., *en-Nibrâs*, s. 269.

Nitekim Cenab-ı Allah **"Biz seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik."** (Enbiyâ, 107) buyurmaktadır.

Onları peygambeleri **harikulade mucizelerle** metinde geçen "mu'cizât" kelimesi "mu'cize" kelimesinin cemisidir.

Mucize, peygamberlik iddia eden kimseden, kendisini inkâr edenlerin meydan okumasına karşılık[1] onları bir benzerini getirmekten aciz bırakacak biçimde zuhur eden harikulade[2] şeydir. **teyid etmiştir.**

Bir peygamberin mucize ile teyid edilmiş olması gerekir. Mucize ile teyid edilmedikçe onun iddiası kabul edilmez. Zira bu durumda peygamberlik davasında haklı olan gerçek peygamberlerle sahte peygamberleri birbirinden ayırmak mümkün olmaz.

Peygamberlik iddiasında bulunan kimsenin elinden mucize zuhur ettikten sonra -aklen değil- adeten onun doğru söylediğine dair kesin bilgi hâsıl olur. Burada kesin bilginin âdeten hâsıl olduğunu söylemekle şunu kastediyoruz: Cenab-ı Allah, mucizenin akabinden bu kimsenin doğru söylediğine dair insanlarda kesin bilgiyi yaratır. Hâlbuki Cenab-ı Allah'ın bu bilgiyi yaratmaması da mümkündür. Bu tıpkı kendisini cemiyetin huzurunda padişah tarafından kendilerine gönderilen bir elçi olarak tanıtan kimsenin haline benzer. Bu kimse kendisini tasdik için olağan halini bozarak padişahtan üç defa ayağa kalkmasını ister. Eğer padişah onun dediği gibi üç defa ayağa kalkarsa orada hazır bulunan herkeste bu kimsenin gerçekten elçi olduğu konusunda adî[3] ve zarurî bilgi hâsıl olur. Ama yine de bu kimsenin hadd-i zatında yalan söylemiş olması da mümkündür. Ne var ki tecviz-i akli anlamında bir şeyin imkân-ı zâtîsi/hadd-i zatında mümkün olması kesin bilginin husûlüne mani değildir. Tıpkı Uhud dağının altına dönüşmediğine dair bilgimiz

---

[1] Bu cümleyi, tehaddî kelimesini mef'ulüne muzaf kabul edip "inkâr edenlere meydan okuyarak" şeklinde anlamak da mümkündür.

[2] Harikulade, âdete aykırı olarak vaki olan şey demektir. Buradaki adet, ilahî adettir. Cenab-ı Allah'ın mükerreren/olağan olarak halkettiği şeyler âdete muvafık olurken, onun olağanüstü olarak halkettiği şeyler âdete muhalif/harikulade olmaktadır. Mesela= =ateşin yakması Cenab-ı Allah'ın olağan surette yarattığı bir şeydir. Genelde ateş yakar. Ancak harikulade biçimde Cenab-ı Allah'ın ateşin yakmamasını da yaratması mümkündür. Nitekim Hz. İbrahim'i ateşin yakmaması böyledir ve bir peygamber olarak onun mucizesidir.

[3] Âdî, âdete uygun olarak vaki olan. Yani orada hazır bulunan kimselerde adet gereği böyle bir bilgi hâsıl olması zorunludur/zaruridir. Ancak buradaki zaruret aklî değildir. Zira akıl padişahın başka bir sebeple ayağa kalkmış olabileceğine de ihtimal verebilir.

kat'î olduğu gibi. [Hadd-i zatında Uhud dağının altına dönmesi mümkün olmakla beraber onun altına dönüşmediğine dair bilgimiz kat'îdir.] Burada da durum böyledir. Mucize gösterdikten sonra peygamberlik davasında bulunan kimsenin doğru söylediğine dair âdeten kesin bilgi hâsıl olur. Zira adet his gibi kesin bilgi yollarından biridir. Burada zuhur eden mucizenin Cenab-ı Allah'tan başkasından gelmiş olması, mezkûr kimseyi tasdik için gelmemiş olması ya da gerçekte peygamber olmayan bir kimsenin tasdiki için gelmiş olması gibi kuru aklî ihtimaller zarar vermez. Nitekim ateşin hararetine dair hisle sabit zarurî bilgiye, aksi takdir edildiğinde bir muhal lazım gelmemesi anlamında, ateşin hararetsizliğinin [aklen] imkânı zarar vermez[1].

Peygamberlerin ilki Âdem, Hz. Âdem'in peygamberliği Kitap'la sabittir. Ona Cenab-ı Allah tarafından bir kısım emir ve nehilerin teveccüh ettiğini gösteren ayetler onun peygamber olduğuna delalet eder. Zira onun zamanında başka bir peygamber olmadığından, bu emir ve nehilerin kendisine ancak vahiyle geldiği anlaşılmaktadır. Ayrıca hadis ve icma da onun peygamber olduğunu göstermektedir. Şu halde –bazı bidatçilerden nakledildiği gibi- onun peygamberliğini inkâr etmek aslen küfür olmalıdır.

Sonuncusu Muhammed'dir (ona ve diğer peygamberlere selam olsun). Allah Resulü Hz. Muhammed'in peygamberliği de kesin delillerle sabittir. Zira o peygamberlik iddia etmiş ve mucizeler göstermiştir.

Onun peygamberlik iddiasına gelince bu tevatürle sabittir. Mucize göstermesi meselesine gelince bu da iki yönden sabittir:

Birincisi, o Cenab-ı Allah'ın kelamını açığa çıkarmış ve onunla Arap beliğlerine meydan okumuştur. Onlar belağat ve fesahatta o kadar ileri olmalarına ve olanca uğraşlarına rağmen en kısa suresiyle de olsa Kuran'a muaraza ede-

[1] Şârih, hisle sabit zarurî bilgiler ne ise adetle sabit olan zarurî bilgiler de öyledir, demektedir. Nasıl ki, ateşin hararetine dair hisle sabit olan kesin bilgimiz, sırf aksinin (adem-i hararet) aklen mümkün olmasından zarar görmüyorsa, mucize gösteren kimsenin sıdkına dair adeten sabit olan kesin bilgimiz de aksinin (harikulade halin Allah'tan başkasından gelmesi gibi durumlarda mezkur kimsenin yalancı olması) aklen mümkün olmasından zarar görmez. Burada aksinin aklen mümkün olması, onu düşündüğümüzde bir muhalin lazım gelmemesi anlamındadır. Yani ateşin ısı verici değil de serinletici olduğunu varsaymamız meseleye sırf akıl zaviyesinden bakıldığında herhangi bir muhali mucip değildir. Bunun gibi mucize gösteren kimsenin yalancı olduğunu varsaymak da meseleye mücerred akıl nokta-i nazarından bakıldığında herhangi bir muhali mucip değildir. Zira akla göre muhal ancak çelişkili durumlarda ortaya çıkar. Bu zikredilen durumlar garip olsa da çelişkili değildir.

memişlerdir. Ta ki Kuran'a lisanlarıyla karşı koymak yerine canlarını tehlikeye atmak pahasına kılıçlarıyla karşı koymayı tercih etmişlerdir. Ortada onca sevkedici sebep olduğu halde, Kuran'ın yanına yaklaşacak derecede bir benzerinin getirildiğine dair en ufak bir nakil bulunmamaktadır.

Bütün bunlar kesin olarak göstermektedir ki, Kuran Allah katındandır ve onun sayesinde Hz. Muhammed'in peygamberlik davasında haklı olduğu âdete dayalı bilgiyle bilinmektedir. Diğer âdete dayalı bilgilerde olduğu gibi, burada da kuru aklî varsayımlarla aksinin mümkün olması bu kesin bilgiye zarar vermez.

İkincisi, Allah Resulü Hz. Muhammed'den harikulade haller/mucizeler nakledilmiştir. Bu mucizelerin kadr-i müştereği/ortak noktası ondan mutlak anlamda mucize zuhur etmiş olmasıdır ki bu husus tevatürle sabittir. Her ne kadar onun çeşitli mucizelerini anlatan rivayetler tek tek ele alındığında âhâd haberler olsa da bunların toplamı mütevatirdir.[1] Ve asgari olarak onun mucize gösterdiğini kesin bildirmektedir. Nitekim Hz. Ali'nin kahramanlığı, Hatem-i Tâî'nin cömertliği Araplar nezdinde mütevatirdir ve kesindir. [Ama gerek Hz. Ali'nin kahramanlığına delalet eden olaylar, gerekse Hatem'in cömertliğini gösteren hadiselerin her biri âhâd yollarla nakledilmiştir. Bunlar toplamda mütevatirdir ve asgari olarak Hz. Ali'nin kahramanlığını, Hatem'in de cömertliğini kesin ortaya koyarlar.] Allah Resulü'nün mucizeleri Siyer kitaplarında tafsilatlı biçimde anlatılmıştır.

Basiret erbabından bazıları Allah Resulü'nün peygamberliğine iki yolla delil getirirler:

Birincisi, onun gerek nübüvvet öncesinde, gerek davet sırasında ve gerekse davetinin tamamlanmasından sonraki hallerinden, yüce ahlakından, hikmetli hükümlerinden, kahramanların bile geri durduğu dehşet anlarında öne atılması, her hal ü karda Cenab-ı Allah'ın himayesine sığınması, zor anlardaki metaneti gibi üstün meziyetlerinden mütevatir olarak nakledilenlerle istidlaldir. Allah Resülü'nün şahsiyetçe üstünlüğü o kadar açıktı ki, kendisine karşı olanca düşmanlıklarına ve şahsiyetini karalama konusundaki aşırı isteklerine rağmen hasımları onu kötüleyebilmek için aradıkları malzemeyi bulamamış, onun şahsiyetini karalayamamışlardır. Akıl bütün bu üstün özelliklerin peygamber olmayan

[1] Allah Resûlü'nün mucizeleri arasından mütevatir olanlar da vardır. Nitekim birçok muhaddis, Allah Resulü'nün mucizeleri sadedinde İsra hadisesini, şakk-ı sadr hadisesini, parmaklarından su çıkması hadisesini, kütüğün ağlaması hadisesini mütevatirattan görmektedir. Konuyla ilgili daha geniş bilgi için el-Kettânî'nin, *Nazmü'l-Mütenâsir fi'l-Hadisi'l-Mütevatir* adlı eserine bakılabilir.

bir kimsede bulunmasını muhal görür. Yine akıl, Allah'ın bütün bu üstün vasıfları, ileride yalan yere peygamberlik iddiasında bulunarak kendisine iftira edecek bir yalancıda bir araya getirip de ona yirmi üç sene mühlet vermesini, sonra onun dinini diğer dinlere üstün kılmış olmasını, düşmanlarına karşı böyle bir kimseye yardım etmesini ve öldükten sonra onun eserlerini kıyamete kadar ihya etmiş olmasını da imkânsız görür.

İkincisi, Allah Resülü peygamberliğini kitap ve hikmetten yoksun bir kavim içinde iddia etmiştir. Hal böyleyken kısa bir sürede onlara Kitab'ı ve hikmeti açıklamış, kendilerine ilahî hükümleri ve üstün ahlakî meziyetleri öğretmiştir. İnsanların çoğunu ilmî ve amelî faziletlerde kemale erdirmiş, âlemi iman ve amel-i salihin nuruyla aydınlatmış ve Allah, vaat ettiği gibi onun dinini bütün dinlere üstün kılmıştır. Nübüvvet ve risaletin bundan başka bir manası da yoktur.

Allah Resülü'nün nübüvveti sabit olduktan ve hem onun hem de kendisine indirilen Allah'ın sözü onun en son peygamber olduğunu ve bütün insanlara, hatta insanların yanında bütün cinlere de peygamber olduğunu bildirdikten sonra, artık onun hem son peygamber oluşu, hem de –bazı Hıristiyanların zannettiği gibi- peygamberliğinin sadece Araplarla sınırlı olmadığı ortaya çıkmıştır.

İtiraz: Hadislerde Hz. İsa aleyhisselam'ın ondan sonra nazil olacağı bildirilmiştir.

Cevap: Evet, Hz. İsa'nın ondan sonra nazil olacağı hadislerde bildirilmiştir. Fakat Hz. İsa yine ona tabi olacaktır. Çünkü Hz. İsa'nın şeriatının hükmü kaldırılmıştır. Artık ona ne vahiy gelecek ne de müstakillen hüküm vaz'edecektir. Bilakis o Allah Resülü'nün halifesi olarak inecektir. Ayrıca konuyla ilgili en doğru görüşe göre indiğinde insanlara namaz kıldırıp imam olacak olan Hz. İsa'dır. Mehdi ona uyacaktır. Zira Hz. İsa Mehdî'den daha üstündür. Bu bakımdan onun imam olması daha evladır[1].

Bazı hadislerde peygamberlerin adedi açıklanmıştır. Rivayete göre Allah Resülü'ne peygamberlerin adedi sorulduğunda yüz yirmi dört bin demiştir.

[1] Şârih'in bu görüşü konuyla ilgili varid olan hadislerle çelişmektedir. İlgili rivayetlerde Hz. İsa'nın imam olacağına dair bir ifade yer almamaktadır. Aksine rivayetler Mehdî'nin imam olacağını göstermektedir. Bkz., el-Mervezî, *el-Fiten*, s. 418. Konuyla ilgili Sahih-i Müslim'de Cabir bin Abdillah tarikiyle gelen rivayette Allah Resulü şöyle buyurur: "Ümmetimden hak için savaşan bir taife kıyamete kadar zahir/galip olacaktır. Nihayet İsa nüzul edecek. Cemaatin emiri ona bize namaz kıldır, diyecek. İsa, hayır, Allah'ın bu ümmete ikramıdır; siz biribirinize imamsınız, diyecektir." *Sahih-i Müslim*, hadis no, 312.

Bir başka rivayette bu rakam iki yüz yirmi dört bin olarak geçmektedir.[1] **Fakat kesin bir sayı vermemek daha evladır. Nitekim ayet-i kerimede "And olsun ki, senden önce birçok peygamberler gönderdik; sana onların kimini anlattık, kimini anlatmadık;"** (Mü'min, 78) **buyrulmaktadır. Ola ki, kesin sayı verildiğinde** adet fazla söylendiği takdirde **peygamber olmayan biri peygamberler sınıfına dâhil edilmiş veya** adet eksik söylendiğinde **peygamber olan biri peygamberler sınıfından çıkarılmış olur.** Yani haber-i vahid usul-i fıkıhta anlatılan bütün şartları havi olsa bile sonuçta zan ifade eder. Oysa itikadî konularda zannî delillere itibar edilmez. Özellikle çelişkili rivayetler sözkonusu olduğunda böyle bir rivayetin delil olması asla düşünülemez. Bunun yanında yukarıda geçen rivayetleri esas kabul etmek bizi Kuran'ın zahirine ters düşmeye itebilir. Zira Kuran'da geçtiği üzere[2] Hz. Peygamber Efendimize bütün peygamberlerden söz edilmemiştir. Ayrıca adet isimleri hâs lafızlardan[3] olmakla eksik ve fazlasına ihtimal etmediklerinden peygamber olan birini peygamber saymamış olmakla veya peygamber olmayanları peygamber saymakla burada vakıa da ters düşme ihtimali vardır[4].

Peygamberlerin hepsi doğru sözlü ve insanlara **nasihat edici oldukları halde** peygamberlerde doğru sözlülük ve nasihat edicilik vasfı olmadığında peygamberliğin faydası ortadan kalkmış olur. **Cenab-ı Allah'tan haber getirmekte ve onun hükümlerini insanlara tebliğ etmektedir.** Zaten nübüvvet ve risaletin manası da, insanlara Cenab-ı Allah'tan haber getirmek, onun muradını kullarına tebliğ etmektir.

Müellif'in, peygamberlerin doğru sözlü ve nasihat edici oldukları yönündeki ifadesi, onların özellikle şeriat işleri, hükümlerin tebliği ve ümmetin irşadı gibi dinle alakalı konularda yalan söylemeyen masum kimseler olduğuna işaret

---

[1] *Sahih-i İbn-i Hibban*, s. 52, hadis no, 94. Muharric es-Suyûtî peygamberlerin adedinin iki yüz yirmi dört bin olduğunu bildiren rivayeti kaynaklarda bulamadığını söylemektedir.

[2] Şarih burada Mümin suresinin 78. ayetine işaret etmektedir.

[3] Has lafızlar, Arap dilinde ferdleri sınırlı veya münferid olan manaya vaz olunmuş lafızlardır. Özel isimler, müfred ve tesniye kalıbında gelen cins isimler hep has lafızlardır. Bunlar bir ya da sınırlı sayıda ferde delalet ettiği için iştimal açısından kat'î lafızlardır. Mücmel olmadıkça kendileriyle ne kastedildiği hususunda şüphe oluşmaz.

[4] Söz gelimi Cenab-ı Allah katında peygamberlerin sayısının yüz bin olduğu farz edildiğinde peygamberlerin yüz yirmi dört bin olduğu iddia edilirse yirmi dört bin kişi peygamber olmadığı halde peygamberler sınıfına katılmış olacaktır. Bunun aksine Cenab-ı Allah katında peygamberlerin sayısının yüz elli bin olduğu farz edildiğinde yirmi altı bin peygamberin peygamber olmadığına inanılmış olacaktır.

etmektedir. Peygamberlerin bile bile yalan söylemeyecekleri konusunda icma vardır. Bunun gibi çoğunluk âlimler peygamberlerin sehven de olsa yalan söylemeyeceğini savunmuşlardır. Yalanın dışındaki günahlarda şöyle bir tafsilata gidilmiştir. Gerek vahiyden önce gerekse vahiyden sonra peygamberlerin küfre hiç bulaşmadıkları konusunda icma vardır. Bunun gibi çoğunluk âlimlere göre peygamberler [vahiyden sonra] kasten büyük günah da işlememişlerdir. Haşeviye bu sonuncusunu kabul etmemiştir. Peygamberlerin nübüvvetten sonra büyük günah işlemeyeceği konusunda Haşeviye'nin dışındakiler ittifak halindedir. Bunlar ancak bunun akılla mı yoksa nakille mi sabit olduğu konusunda ihtilaf etmişlerdir.[1] Peygamberlerin nübüvvetten sonra sehven büyük günah işleyebileceğini çoğunluk kabul ederken bazı âlimler buna karşı çıkmıştır[2]. Küçük günahlara gelince cumhura göre peygamberlerin kasten küçük günah işlemiş olması mümkündür[3]. Cübbaî ve takipçileri bunu kabul etmemişlerdir. Küçük günahları sehven işleyebilecekleri konusunda ittifak vardır[4]. Ancak bir lokma çalmak, tartıda çok az bir şey eksik tartmak gibi işleyenin ahlakî zaafına delalet eden günahlar bundan müstesnadır.

Muhakkikler, sehven küçük günah işledikten sonra peygamberlerin uyarılacağını ve söz konusu günahtan vazgeçeceklerini söylemişlerdir. Bütün bunlar vahiyden sonradır. Vahiyden önce peygamberlerin büyük günah işlemelerinin imkânsız olduğuna dair açık bir delil yoktur. Mutezile bunun imkânsız olduğunu savunmuştur. Onlara göre vahiyden önce de olsa bir peygamberin büyük günah işlemesi onu insanlar nezdinde küçük düşürür, insanların ondan uzaklaşmasına sebep olur. Bu ise peygamber olduktan sonra insanların ona tabi olmasına mani teşkil eder ki, bu durumda peygamberlikten beklenen fayda elde edilmiş olmaz.

---

[1] Eşarîlerin çoğu –yalanın haricinde- bunun nakille sabit olduğunu savunurken, çoğunluk Mutezile ve bazı eşarîler bunun akılla sabit olduğunu savunmuştur. Bkz., *en-Nibrâs*, s. 283.

[2] Şârih, Şerhu'l-mekâsıd'da peygamberlerin peygamberlikten sonra sehven de olsa büyük günah işlemeyeceklerini savunmakta ve bunun mezhebin görüşü olduğunu ifade etmektedir. Bkz., *Şerhu'l-Makâsıd*, c. 5, s 51.

[3] Şârih'in bu görüşü cumhurun görüşü olarak sunması pek tutarlı değildir. Çünkü Şârih'in Şerhu'l-Mekâsıd'daki ifadelerine bakılırsa bu görüş sadece Eş'arîlerden İmamü'l-Haremeyn ile Mutezile'den Ebû Hâşim'e aittir. Bkz., *Şerhu'l-Mekâsıd*, c. 5, s. 51.

[4] Şârih'in burada ittifaktan söz etmesi de tartışmaya açıktır. Zira bazı muhakkık âlimler sehven de olsa peygamberlerin peygamberlikten sonra ne küçük ne de büyük günah işlemeyeceklerini savunmuşlardır. Bkz., *eş-Şifâ*, c. 2, s. 153.

Bu konuda doğru olan şu ki, anneyle zina etmek ve büyük-küçük ahlakî zaafa işaret eden suçlar gibi insanların kendisinden nefret etmesine sebep olabilecegi bir günahı her hangi bir peygamberin işlemesi mümkün değildir.

Şia bir peygamberin, vahiyden önce ya da sonra, ama büyük ama küçük hiçbir günahı işlemesinin mümkün olmadığını savunmuştur. Onlara göre bunun tek bir istisnası vardır. Bu da bir peygamberin diliyle küfrü talaffuz ederek takiyye yapmasıdır.

Peygamberlerin yalan söylediğini veya günah işlediğini ima sadedinde nakledilenlere gelince bakılır. Eğer bu gibi nakiller haber-i vahid ise reddedilir.[1] Mütevatir ise mümkün mertebe tevil edilerek zahir anlamına yorulmaz. Bu mümkün değilse peygamberin yaptığı iş evlânın hilafına hamledilir. Bu da olmazsa söz konusu iş peygamberlik öncesine yorulur. Konunun tafsilatı daha geniş kelam kitaplarında yer almaktadır.

Peygamberlerin en üstünü Muhammed (sallallahu aleyhi ve sellem)'dir. Nitekim ayet-i kerimede **"siz insanlar için çıkartılmış en hayırlı ümmetsiniz"** (Âl-i İmran, 110) buyurulmaktadır. Şüphesiz ümmetin en hayırlı olması dindeki kemalleri itibarıyladır. Bu da tabi oldukları peygamberlerinin kemaline bağlıdır. Bu konuda ***"Ben âdemoğlunun efendisiyim. Bunu kibir için söylemiyorum"*** (Müslim, 2278) hadisini delil getirmek tutarlı değildir. Zira burada âdemoğullarından üstün olduğu ifade edilmiştir, Hz. Âdem'in kendisinden değil.[2]

---

[1] Burası hassas bir noktadır. Şârih'in böyle genel ve kesin bir dil kullanması haber-i vahidin kadrini tenkıs etmesi bakımından pek doğru görünmemektedir. Oysa mesele tafsilatlıdır. Öncelikle sözkonusu haber-i vahidin senedine bakılır. Eğer sened sahih ise bu defa mümkün mertebe rivayetin farklı tarikleri toplanır ve itikadî esaslarla çelişmeyen bir çıkış yolu, bir tevil imkânı aranır. Bütün bunlar olmadığı takdirde sözkonusu rivayet terk edilir. Şunu da ifade etmek gerekir; sözkonusu itikadî esas ne derece katidir, ona da bakmak gerekir. Zira bazı itikadî hükümlerin katî olmadığını, zannî delillerle sabit olduğunu biliyoruz. Ayrıca Kelam kitaplarına giren bazı meselelerin Ehl-i Sünnet'in geneli tarafından benimsenmediği, bu gibi meselelerde özellikle muhaddislerin farklı düşünebildiği hususu bir vakıadır. Bütün bunlar göz önünde bulundurularak meseleye ihtiyatla yaklaşmak en sıhhatli yoldur. Nitekim İmam Suyûtî; Fahru'r-Râzî, Bakıllanî, İbn-i Fûrek, İmamu'l-Haremeyn, Kadı Iyâz ve Gazzalî gibi bazı kelamcıların itikadî hükümlerle ters düşen haber-i vahidleri red hususunda çok keskin olduklarından yakınmaktadır. Bu konuda geniş bilgi için bkz., *en-Nibrâs*, s. 286.

[2] Şârih'in bu yaklaşımı tartışma götürür. Nitekim el-Ferhârî burada Şârih'e itiraz sadedinde şöyle der: Arap dilinde Âdemoğlu ifadesi genel olarak insan türünü ifade etmek için kullanılır. Buna göre bir insan olarak Hz. Âdem de bu genellemenin içine girer. Bkz., *en-Nibrâs*, s. 287.

(16. Konu: Melekler)

Metnü'l-Akâid

Melekler Cenab-ı Allah'ın kulları olup O'nun emriyle hareket ederler. Onlar erkeklik ya da dişilik gibi vasıflarla vasıflanmazlar.

Şerhu'l-Akâid

Melekler Cenab-ı Allah'ın kulları olup O'nun emriyle hareket ederler. Nitekim Kuran-ı Kerim'de bu manada ayetler vardır:

"Allah'tan önce söz söyleyemezler; ancak O'nun emri üzerine iş işlerler." (Enbiyâ, 27)

"Katında olanlar [melekler] O'na kulluk etmekten çekinmezler ve usanmazlar." (Enbiyâ, 19)

Onlar erkeklik ya da dişilik gibi vasıflarla vasıflanmazlar. Zira meleklerin erkek ya da dişi olduğu konusunda naklî bir delil olmadığı gibi aklî bir delil de yoktur. Putperest müşriklerin meleklerin Allah'ın kızları olduğu yönündeki iddiaları muhaldir ve batıldır. Bu, melekler konusunda ifrattan başka bir şey değildir. Yahudilerin melek inancı da bunun tam aksine meleklerin kadrini düşürmekle tefrit arz etmektedir. Onlara göre melekler bir biri ardınca küfre irtikâp eder de Cenab-ı Allah onları mesh[1] ile cezalandırır.

İtiraz: İblis meleklerden biri olduğu halde kâfir olmuştur. Ayet-i kerimede İblis'in meleklerden istisna edilmiş olması onun meleklerden olduğunu gösterir. [İstisnada asl olan ittisaldir. Şu halde İblis aslen melekler sınıfına dâhil olmaktadır.]

Cevap: Hayır, İblis cinlerdendi ve rabbinin emrine karşı gelmişti. Fakat o sıkı ibadeti, yüksek makamı itibarıyla meleklerin sıfatını haiz olduğundan ve bir cinnî olduğu halde her daim meleklerle beraber bulunduğundan teğlîben[2] onların içinden biri gibi istisnası sahih olmuştur.

---

[1] Mesh, suretini çirkin bir yaratığın suretine dönüştürmek suretiyle Allah'ın bir kulu cezalandırmasıdır. Nitekim Cenab-ı Allah israiloğullarından bir taifeyi maymuna çevirmiştir. Bkz., Bakara, 65.

[2] Aralarında farklı cinsten olan İblis bulunduğu halde, kalabalık olan meleklerin cinsi esas alınarak ifade melekler üzerine kurulmuştur. Böylece melek cinsi İblis'in öz cinsi olan cinnîliğe tercih edilerek o da –dolaylı da olsa- meleklerden zikredilmiştir.

Hârût ve Mârût kıssasına gelince[1] sahih görüşe göre onlar birer melekti. Fakat kendilerinden ne küfür ne de büyük günah sadır olmuş değildi. Onların cezalandırılması sadece itâb kabilindendir[2]. Nitekim peygamberler de zelle ve sehivlerinden ötürü ıtâb olunurlar. Hârût ile Mârût insanlara vaaz ederlerdi. İnsanlara bir imtihan için geldiklerini söyler, onlara küfretmemelerini telkin ederlerdi. Evet, insanlara sihri öğretirlerdi. Ama sihir öğretmek küfür değildir. Belki sihre inanmak ve sihir yapmak küfürdür.[3]

---

[1] Hârût ile Mârût kıssası özetle şöyledir: Melekler, insanların kendilerini küfür, şirk ve diğer birçok günaha kaptırdığını görünce onların bu halini yadırgarlar. Hak Sübhanehü, insanoğlunun huzurda olmadığını beyanla mazuriyetlerini bildirirse de melekler insanoğlunu mazur görmekte zorlanırlar. Bunun üzerine Cenab-ı Allah onlara, aranızdan en efdaliniz olan iki melek seçin, onlara da emir ve nehiy de bulunayım, der. Harut ile Marut'u seçerler. Harut ile Marut şehvetle donatılmış olarak yeryüzüne indirilirler. Cenab-ı Allah onları da insanoğlu gibi şer'î sorumluluklarla mükellef tutar. Bir müddet yeryüzünde adaletle hükmederler. Bu hadise İdris (aleyhisselam) döneminde olur. Bu zamanda güzelliği yıldızlar içinde Zühre yıldızı gibi olan bir kadın bulunmaktaydı. Harut ile Marut bu kadına yaklaşmak ve onunla zina etmek isterler. Kadın ancak kendi putperestlik dinine girmeleri şartıyla bunu kabul edeceğini söyler. Onlar bundan imtina ederler. Bir müddet sonra kadına tekrar gelip aynı istekte bulunurlar. Kadın aynı cevabı verince tekrar çekip giderler. Daha sonra tekrar aynı istekte bulunduklarında kadın bu defa onlardan ya puta tapmaları ya bir cana kıymaları ya da şarap içmeleri karşılığında isteklerini yerine getireceğini söyler. Onlar da şarabı içip kadınla zina ederler. Daha sonra orada bulunan bir insanı da kendilerini ihbar etmemesi için öldürürler. Harut ile Marut ayılınca yaptıklarına pişman olurlar. Yeryüzünden ayrılıp göğe çıkmak isterler. Fakat buna müsaade edilmez. Kendilerinden dünya azabı ile ahiret azabı arasında tercihte bulunmaları istenir. Dünya azabını tercih ederler. Babil'de azaplarını çekmektedirler. Bkz., *Tefsiru İbn-i Ebî Hâtim*, c. 1, s. 271. Kadî Iyâz, Fahru'r-Râzî, Kadî Beyzâvî ve Kurtubî gibi bir çok alim bu kıssayı asılsız görmektedir. Ancak İbn-i Hacer el-Askalânî, es-Suyûtî ve birçok muhaddis eldeki rivayetlere bakarak kıssanın aslı olduğunu savunur. es-Suyûtî mezkur kıssanın yaklaşık yirmi küsur tarikini tespit etmiştir. Bu rivayetlerin bir kısmı merfu bir kısmı mevkuf olmaktadır. Bkz., *el-Leâli'l-Mesnûa*, c. 3, s. 203; *en-Nibrâs*, s. 289. Şârih'in ifadelerine bakılırsa o da diğer birçok kelamcı gibi bu kıssanın asılsız olduğunu düşünenlerdendir.

[2] Burada Şârih'in tutarsız olduğu görünmektedir. Şârih eğer Harut-Marut kıssasını kabul etmiyorsa onların cezalandırıldığı yönündeki bilgiyi de kabul etmemelidir. Çünkü onların hem günah işledikleri hususu hem de cezalandırıldıkları hususu aynı rivayette geçmektedir. Rivayetin bir kısmını alıp diğer kısmını inkâr etmek tutarlı görünmemektedir. Ayrıca –rivayetlerde geçtiği üzere- yüzyıllardır sürmekte olan bir cezayı ıtab seviyesine indirmek de pek ikna edici gelmemektedir. Bkz., *en-Nibrâs*, s. 289.

[3] Sihir yapmanın hükmü konusunda ihtilaf vardır. Bazı âlimler sihir yapmayı doğrudan küfür sayarken bazıları içinde dini esasları yalanlama ve inkâr gibi fasit söz ve uygulamalar varsa küfür saymaktadır. İmam Mâtürîdî de bu ikinci görüşü savunanlardandır. Bkz., *en-Nibrâs*, s. 290.

(17. Konu: Kitaplar)

Metnü'l-Akâid

Cenab-ı Allah'ın peygamberlerine indirdiği bir kısım kitapları vardır. Bu kitaplarda emrini, nehyini, va'd ve va'îdini[1] açıklamıştır.

Şerhu'l-Akâid

Cenab-ı Allah'ın peygamberlerine indirdiği bir kısım kitapları vardır. Bu kitaplarda emrini, nehyini, va'd ve va'îdini açıklamıştır. Bütün bunlar Cenab-ı Allah'ın sözleridir. Ve hepsi tek bir sözdür. Başkalık ve farklılık okunan ve işitilen lafızlardadır. Bu itibarla en üstünü Kuran-ı Kerim sonra Tevrat, sonra İncil ve sonra Zebur'dur. Kuran-ı Kerim de tek bir sözdür. Onda tafdîl/bir ayetin diğer bir ayete üstünlüğü düşünülemez. Ancak kıraat ve kitabet itibarıyla bazı surelerin diğerlerine göre daha üstün olduğu düşünülebilir. Nitekim bu meyanda bazı hadisler varid olmuştur.[2] Buradaki tafdîl aslında söz konusu surelerin kıraatının diğer surelerin kıraatından daha üstün olduğu yönündedir. Zira bazı sureler daha faydalı veya içinde Cenab-ı Allah'ın zikri daha çok geçmiş olabilir. Kuran-ı Kerim'in nazil olmasıyla diğer kitapların kıraatı, kitabeti ve bazı hükümleri nesholmuştur.

---

[1] Va'd, emri tutanlara karşılık mükâfat sözüdür. Va'îd ise emre karşı gelenlere ceza sözüdür, tehdittir.

[2] Bu hadislere bir örnek olarak Bakara suresi ve Ayete'l-kürsî hakkında varid olan şu hadise yer verebiliriz: "Her şeyin bir zirvesi vardır. Kuran'ın zirvesi Bakara suresidir. Bakara suresinde bir ayet vardır ki, o ayetlerin efendisidir; bu ayet Ayete'l-kursî'dir." *Tirmizî*, hadis no, 2878.

(18. Konu: Miraç)

Metnü'l-Akâid

Allah resulü'nün miracı haktır. O uyanık olduğu halde bedeniyle önce göğe yükseltilmiş, oradan Cenab-ı Allah'ın dilediği yüksekliklere ulaştırılmıştır.

Şerhu'l-Akâid

Allah resulünün miracı haktır. O yakaza halinde iken bedeniyle önce göğe yükseltilmiş, oradan Cenab-ı Allah'ın dilediği yüksekliklere ulaştırılmıştır.

Mirac hadisesi meşhur rivayetlerle sabittir. Bu hadiseyi inkâr eden kimse bidat ehlinden olur. Miracın inkârı ve imkânsız olduğu iddiası ancak filozofların benimsediği teorilere dayanmaktadır. Yoksa göklerin yarılıp tekrar yapışması mümkündür. Ayrıca cisimler birbirlerine denktir; onlardan biri için mümkün olan şey diğeri için de mümkün olmak durumundadır. Cenab-ı Allah hadd-i zatında mümkün olan her şeyi yaratmaya kadirdir. [Şu halde rivayetler de vukuunu gösterdiğinden miraca iman etmek icap eder.]

Müellif'in "yakaza halinde iken" kaydını getirmesi, miracın rüyada vuku bulduğunu iddia edenlere karşı red sadedindedir. Nitekim Hz. Muaviye'ye mirac sorulduğunda miracın sadık bir rüya olduğunu söylemiştir. Rivayete göre Hz. Aişe de Mirac gecesi Hz. Peygamber Efendimiz'in cesedinin [ortalıktan] kaybolmadığını söylemiştir[1]. Ayrıca ayet-i kerimede **"sana gösterdiğimiz rüya ile ve Kuran'da lanetlenmiş ağaçla sadece insanları denedik."** (İsra, 60) buyrulmuştur.

Bu itirazlara şöyle cevap verilmiştir: Ayet-i kerimede ve Hz. Muaviye'nin sözünde geçen "rüya" kelimesi gözle görmek anlamındadır. Hz. Aişe'nin sözüne gelince o, Mirac sırasında Allah Resülü'nün cesedi ruhundan ayrılmamış, ruhuyla birlikte bulunmuştur, demek isteyerek aslında miracın hem ceset hem ruhla birlikte olduğunu ifade etmiştir.

Müellif'in "bedeniyle" kaydını kullanması, miracın sadece ruhla olduğunu savunanlara red sadedindedir. Şurası gizli değil ki, miracın uykuda

[1] Hz. Aişe'ye nispet edilen bu sözün rivayeti birçok muhaddis tarafından zayıf bulunmuştur. Bkz., Kadî Iyâz, *eş-Şifâ*, c. 1, s. 169; *en-Nibrâs*, s. 293.

veya ruhen vaki olması çok da inkâr edilecek, karşı çıkılacak bir şey değildir. Oysa Allah Resulü'nün mirac ettiğine dair beyanatından haberdar olan dönemin kâfirleri bunu şiddetli biçimde inkâr etmiştir. Hatta o zaman Müslümanlardan birçok kimsenin bu sebeple irtidat ettiği de bilinmektedir.

Müellif "göğe yükseltildi" diyerek miracın yakaza halinde gerçekleşen kısmının göklere değil de, İsrâ suresi birinci ayette geçtiği üzere sadece Beytü'l-Makdis'e kadar sürdüğünü savunanları reddetmiştir.

Müellif "Allah'ın dilediği yüksekliklere" ifadesini kullanarak selefin bu konudaki görüş farklılığına işaret etmiştir. Nitekim seleften bazısı bu yolculuğun cennete, bazısı arşa, bazısı arşın üstüne, bazısı da âlemin en son noktasına kadar sürdüğünü savunmuştur.

İsra, bu yolculuğun Mescid-i Haram'dan Beyt-i Makdis'e kadar olan kısmıdır. İsra hadisesi kat'îdir, Kuran'da açık ayetle sabittir. Yolculuğun yerden göklere kadar olan kısmı meşhur rivayetlerle sabittir. Göklerden cennete veya arşa ya da bir başka mevkiye kadar olan kısmı ise âhâd rivayetlerle sabittir.

Bu konuda temas edilmesi gereken bir başka husus, sahih olan şu ki, Allah Resulü rabbini gözleriyle değil, kalbiyle görmüştür.[1]

***

[1] Allah Resulü'nün Mirac gecesi Cenab-ı Allah'ı görüp görmediği konusu seleften halefe hep tartışılmıştır. Sahabeden Hz. Aişe, (kendilerinden yapılan meşhur rivayete göre) İbn-i Mes'ûd ve Ebu Hureyre Allah Resulü'nün Cenab-ı Allah'ı asla görmediğini savunmaktadır. Kedisinden gelen bir rivayete göre Abdullah bin Abbas Allah Resulü'nün Cenab-ı Allah'ı kalben gördüğünü savunur. İbn-i Abbas'tan gelen meşhur görüşe göre Allah Resulü Cenab-ı Allah'ı baş gözüyle görmüştür. Ebu'l-Hasen el-Eş'arî de bu görüştedir. Müslim şerhinde İmam Nevevî bu görüşün cumhura ait olduğunu söyler. Şârih bu görüşler arasından ikinci görüşü tercih etmiştir. *en-Nibrâs*, s. 295; *Avnü'l-Mürîd*, c. 2, s. 703.

(19. Konu: Keramet)

Metnü'l-Akâid

Evliyanın kerameti haktır. Keramet; uzak mesafeleri çok kısa bir zamanda katetmek, ihtiyaç halinde yiyecek, içecek ve giyeceğin bir anda zuhur etmesi, su üzerinde yürümek, havada uçmak, cansız varlıklarla ve hayvanlarla konuşmak gibi olağanüstü biçimde velinin elinde zuhur eder. Velinin kerameti aynı zamanda tabi olduğu peygamberin mucizesidir. Çünkü gösterdiği keramet vesilesiyle bir kimsenin veli olduğu ortaya çıkar. Veli olan kimse diyanetinde isabet etmiş olandır. Şu halde veli, ümmetinden olduğu resulün diyanetini kabul ettiğinden resulün hak olduğu ortaya çıkar.

Şerhu'l-Akâid

Velinin kerameti haktır. Veli, Cenab-ı Allah'ı ve sıfatlarını imkân nispetinde bilen, ibadetlere devam eden, masiyetlerden uzak duran, dünyevî lezzetlere ve şehvetine kendini kaptırmayan kimsedir. Velinin kerameti, peygamberlik iddiasıyla birlikte olmamak kaydıyla elinden olağanüstü suretle sadır olan şeydir. Olağanüstü hallerden iman ve amel-i salihle birlikte olmayanlar istidraç sınıfına, peygamberlik iddiasıyla birlikte olanlar da mucize sınıfına dâhildir.

Kerametin hak oluşunun delili, sahabe ve sonraki nesillerden birçok kimseden inkârı gayr-i kabil, tevatür yoluyla nakledilen rivayetlerdir. Sözkonusu rivayetlerin tafsilatı âhâd yoluyla nakledilmiş olsa da, bunların ortak noktasını teşkil eden olağanüstü halin zuhuru hususunu inkâr kabil değildir. Ayrıca Kuran-ı Kerim'de, Hz. Meryem'den, Hz. Süleyman'ın nediminden keramet zuhur ettiğini gösteren ayetler vardır. Kerametin vukuu sabit olduktan sonra imkânını ispata gerek kalmaz.

Müellif, kerametin hak olduğunu ifade ettikten sonra onu açıklamak ve garip karşılanan bazı keramet örneklerine işaret etmek üzere şöyle demiştir: **Keramet; uzak mesafeleri çok kısa bir zamanda katetmek,** Hz. Süleyman'ın nedîmi –en meşhur olan görüşe göre- Âsaf bin Berhıyâ'nın göz açıp kapamadan Belkıs'ın tahtını çok uzak mesafeden getirmesi bu kabildendir. **ihtiyaç halinde yiyecek, içecek ve giyeceğin bir anda zuhur etmesi,** Hz. Meryem'e olağanüstü biçimde yiyecek zuhur etmesi bu kabildendir.

Nitekim şu ayet-i kerimede bu hadise anlatılmıştır. **"Zekeriya mabedde onun yanına her girişinde, yanında bir yiyecek bulurdu. «Ey Meryem! Bu sana nereden geldi?» demiş, o da: Bu, Allah'ın katındandır» cevabını vermişti. Doğrusu Allah dilediğini hesapsız rızıklandırır."** (Âl-i İmrân, 37) **su üzerinde yürümek,** su üzerinde yürümek birçok velinin kerameti olarak nakledilmiştir. **havada uçmak,** Cafer bin Ebî Talip[1] ve Lokman es-Serahsî'den bu naklolunmuştur[2]. **cemâdâtla ve hayvanlarla konuşmak** Cemadatla konuşma hususunda Hz. Selman ve Hz. Ebu'd-Derda'yla ilgili nakiller vardır. Rivayete göre bu iki sahabinin önünde bulunan bir çanak Cenab-ı Allah'ı tesbih etmiş, mezkûr sahabiler de bunu bizzat işitmişlerdir.[3]

Hayvanlarla konuşmaya gelince Ashab-ı kehf'in köpekleriyle konuşması buna misal gösterilebilir.[4] Ayrıca Allah Resulü şunu anlatmıştır: "Adamın biri öküzün sırtına ağır bir yük yükleyince öküz dile gelip adama, ben bunun için yaratılmadım, ben ancak çift sürmek için yaratıldım, demiştir." Bunun üzerine sahabe fesübhanellah, öküz dile geldi, diyerek hayretlerini gizleyememiştir. Allah Resulü de buna iman ettim, demiştir[5]. **gibi olağanüstü biçimde velinin elinde zuhur eder.**

Bunlardan başka daha birçok keramet nakledilmiştir. Mesela Hz. Ömer Medine'de minberden hutbe verirken Nihavend'e savaşa gönderdiği ordusunu görmüş ve ordu komutanına hitaben "ey Sâriye, dağdan uzak dur, dağdan uzak dur" diyerek onu dağın ardından gizlice taarruza geçen bir düşman birliğine karşı uyarmıştır[6]. Komutan Sâriye de o kadar uzak mesafeye rağmen

---

[1] Cafer-i Tayyâr'ın, Allah'ın kendisine verdiği kanatlarla uçması cennette olan harikulade bir haldir. Halbuki konu velilerin dünyada vuku bulan kerametleridir.

[2] Lokman es-Serahsî'nin kimliği hakkında herhangi bir malumata ulaşamadık. Ancak İbn-i Batûta Rihle'sinde Serahs'dan bahsederken Salih Şeyh Lokman es-Serahsî de bu şehre nisbet edilmektedir, der. Bkz., *Rihletü İbn-i Battûta*, s. 394.

[3] el-Beyhakî, *Delâilü'n-Nübüvve*, hadis no, 2313.

[4] Rivayete göre Ashab-ı kehf dönemin kralı Dakyanus'un şirk davetine icabet etmeyip dağa kaçtıklarında kendilerine sonradan katılan çobanın köpeği de onların yanına sokulmuştu. Onlar dikkat çekip de yakalanmamak için köpeği yanlarından uzaklaştırmak isteyince köpek dile gelmiş ve "beni yanınızdan kovmayınız, ben Allah'ın dostlarını severim" demiştir. Bkz., *en-Nibrâs*, s. 297.

[5] *Sahih-i Buhârî*, 2324.

[6] Şârih burada kıssayı anlatırken düşmanların dağın ardında gizlendiğini ve Hz. Ömer'in komutan Sâriye'yi dağdan sakındırdığını ifade etmiştir. Ancak ilgili kıssa hakkında hadis kitaplarında yer alan rivayette durum tam tersidir. Hadis kitaplarında kıssanın an-

Hz. Ömer'in sesini duyarak gerekli önlemi almıştır. Hz. Halid bin Velid'in zehir içip bundan hiç zarar görmemesi, Nil nehrinin Hz. Ömer'in gönderdiği bir yazı vesilesiyle akmaya başlaması da evliyanın kerametine birer misaldir. Bunlara benzer daha sayılamayacak kadar keramet nakledilmiştir.

Evliyanın kerametini inkâr eden Mutezile bu konuda şunu delil göstermiştir. Eğer evliyadan olağanüstü hal zuhuru caiz olursa bunlar mucizeyle karışır. Bu durumda veliyle peygamberi birbirinden ayırt etmek mümkün olmaz.

Müellif Mutezile'nin bu deliline verilebilecek bir cevaba işaretle şöyle demiştir: **Velinin kerameti aynı zamanda tabi olduğu peygamberin mucizesidir. Çünkü gösterdiği keramet vesilesiyle bir kimsenin veli olduğu ortaya çıkar. Veli olan kimse diyanetinde isabet etmiş olandır. Şu halde veli, ümmetinden olduğu resulün diyanetini** hem kalbiyle hem diliyle **kabul ettiğinden** Bunun yanında veli, resulün emir ve yasaklarına itaat eden kimsedir. Hatta veli olduğu söylenen bir kimse peygambere tabi olmayacağını, kendi belirlediği esaslara göre Allah'a ibadet edeceğini söylerse gerçekte veli olamaz ve elinden keramet zuhur edemez. **resûlün hak olduğu ortaya çıkar.**

Sonuç olarak harikulade haller, peygambere nispetle mucizedir. Bu haller ister doğrudan peygamberin kendi elinde zuhur etsin, ister ümmetinden bir velinin elinde zuhur etsin. Söz konusu haller veliye nispetle de kerametttir. Zira bu haller veliden kendisinin nebi olduğu iddiasıyla birlikte zuhur etmiş değildir. Nebinin mutlaka nebi olduğunu bilmesi ve harikulade hal göstermeye bile bile teşebbüs etmiş olması gerekir. Bunun gibi bir nebinin gösterdiği mucizenin gereğince hükmetmesi gerekir.[1] Oysa veli bu konularda peygamber gibi değildir. [Velî kendisinin velî olduğunu bilmek zorunda değildir. Kerameti bilinçli bir şekilde göstermek zorunda da değildir.]

***

latılışına bakılırsa, düşman orduyu sağdan soldan kuşatmışken Hz. Ömer komutan Sâriye'yi orduyu dağa çekmesi yönünde uyarmaktadır. Buna göre rivayette geçen "el-cebele el-cebele" ifadesi, Şârih'in anladığı gibi, dağdan uzaklaş, anlamında değil de, arkanı dağa ver anlamında olmalıdır. Hafız İbn-i Hacer ilgili rivayetin hasen olduğunu belirtir. Bkz., *Keşfü'l-Hafâ*, c. 2, s. 381

[1] Bu cümleye müstensihlerin sehviyle bir noksanlık arız olmuş olabilir. el-Ferhârî bu cümleyi şöyle tamamlıyor: "Gösterdiği mucize gereğince peygamberin hükmü katidir, yakîn bildirir." Oysa veli, mucize göstermediğinden her sözünün hak olduğunu bilemeyiz. Velilerin hata etmesi mümkündür. Bkz., *en-Nibrâs*, s. 299.

(20. Konu: Halifeler)

Metnü'l-Akâid

Hz. Peygamber Efendimiz (sallallahu aleyhi ve sellem)'den sonra beşerin en üstünü Ebubekir es-Sıddık (radıyallahu anh)'dır. Sonra Ömer el-Fârûk (radıyallahu anh), sonra Osman Zinnûreyn (radıyallahu anh), sonra Alî el-Mürtezâ (radıyallahu anh)'dır. Bu sahabîlerin hilafetleri de bu sırayladır. Hilafet otuz senedir. Ondan sonra meliklik ve emirlik vardır.

Şerhu'l-Akâid

Hz. Peygamber Efendimiz (sallallahu aleyhi ve sellem)'den sonra beşerin en üstünü Müellif'in "peygamberlerden sonra beşerin en üstünü" demesi daha güzel olurdu. Ama muhtemelen zaman itibarıyla Peygamberimiz'den sonrasını kastetmiştir. Nitekim Peygamberimiz'den sonra bir daha peygamber gelmeyecektir. Bununla birlikte Hz. İsa'nın bu hükümden istisna edilmesi gerekirdi. Zira Hz. Ebubekir'in bütün beşerden üstün olduğu ifade edilmek isteniyorsa bu hüküm Hz. İsa ile nakzolmak durumundadır. Eğer Peygamber Efendimiz'den sonra doğan bütün beşer kastediliyorsa bu durumda Hz. Ebubekir'in sahabeden üstün olduğu ifade edilmiş olmaz. Eğer [Peygamberimiz zamanında] yeryüzünde var olan beşerden üstün olduğu ifade edilmek isteniyorsa, bu durumda tabiîn ve sonraki nesillerden üstün olduğu ifade edilmiş olmaz. Veya Peygamberimiz'den sonra genel olarak yeryüzünde bulunacak olan beşerden üstün olduğu kastediliyorsa yine hüküm Hz. İsa ile nakzolmak durumundadır.[1] **Ebubekir es-Sıddık (radıyallahu anh)'dır.**

Hz. Ebubekir Peygamberimiz'in nübüvvetini herhangi bir kararsızlığa düşmeden kabul etmiş onu tasdik etmiştir. Bunun gibi onun mirac haberini de hiç tereddüt etmeden doğrulamıştır. [Kendisine bu sebeple çokça tasdik eden/doğrulayan anlamında "es-Sıddîk" lakabı verilmiştir.]

Sonra Ömer el-Fârûk (radıyallahu anh), Hz. Ömer insanlara hükmederken hak ile batılı birbirinden ayırırdı. Bu sebeple kendisine ayıran anlamında "el-Fârûk" lakabı verilmiştir.

---

[1] Bu defa Hz. İsa yeryüzüne nüzûl ettikten sonra nakzolunacaktır. Öncekinde ise her halukarda nakzolunacaktı. Zira önceki takdirde yeryüzü kaydı yeralmazken bu takdirde yer almaktadır.

Sonra Osman Zinnûreyn (radıyallahu anh), "zinnûreyn" iki nur sahibi anlamına gelmektedir. Hz. Peygamber Efendimiz (sallallahu aleyhi ve sellem) Hz. Osman'a önce kızlarından Rukayye'yi, o ölünce diğer kızı Ümmü Külsüm'ü nikâhlamıştır. Ümmü Külsüm de ölünce Allah resulü, "eğer üçüncü bir kızım olsaydı onu da sana nikâhlardım" demiştir.[1] Allah Resulü'nün iki kızına işaretle kendisine "zinnûreyn" lakabı verilmiştir.

Sonra Alî el-Mürtezâ (radıyallahu anh)'dır. Hz. Ali'nin lakabı olan "el-Murtezâ" razı olunan, beğenilen, takdir edilen kimse anlamına gelir. Bu lakab onun, Allah'ın salih kulları ve ashabın seçkinleri tarafından takdir edildiğine işaret etmektedir.

Selef-i salihîni bu inanç üzere bulduk. Eğer selef-i salihînin elinde geçerli delil olmasaydı, onların, sahabîler arasında böyle bir fazilet sıralamasına gitmeyecekleri açıktır. Fakat biz her iki tarafın [Ehl-i Sünnet ve Şîa] delillerini mütearız/birbiriyle çatışık görüyoruz. Ayrıca bu mesele hem amelî bir mesele değildir, hem de bu meselede kararsız kalmak dinde vacip olan birşeyi ihlal etmemektedir.[2]

Öyle sanıyorum ki, selef-i salihîn Hz. Osman'ın Hz. Ali'ye üstün olduğu

---

[1] Ebu Nuaym el-Isbahanî, *Marifetü's-Sahabe*, hadis no, 4669.

[2] Nibras müellifi Muhakkık Ferharî burada Şârih'e haklı eleştiriler yöneltmektedir. Şöyle ki Şârih önce konuyla ilgili Ehl-i Sünnet ve Şia'nın getirdiği delilleri birbirine mutearız bulmakla hata etmiştir. Zira Ehl-i Sünnet'in getirdiği rivayetler sahih olduğu halde, Şia'nın getirdiği delillerin çoğu zayıf veya asılsızdır. Şu halde Ehl-i Sünnet'in delilleri Şia'nın delillerine racih olmaktadır ki, bu durumda tearuzdan bahsedilemez. İkinci olarak konunun amelî bir mesele olmaması, dolayısıyla konuyla ilgili varid olan zannî delillerin ancak amelî meselelerde geçerli olması yönündeki tesbit de pek tutarlı görünmemektedir. Zira akaid konuları içinde zannî olanları da vardır. Akaid ve Kelam kitaplarında geçen peygamberlerin ma'sûmiyetinin tafsilatı, ahiret hallerinin tafsilatı, meleklerle beşer arasındaki efdaliyyet meselesi gibi birçok mesele zannîdir ve zannî delillerle sabittir. Üçüncü olarak Şârih'in bu meselenin herhangi bir dinî vacible alakalı olmaması yönündeki tesbiti de tenkide açıktır. Zira itikad başlı başına bir vacibdir. Ayrıca Şia'nın hemen bütün din anlayışı Hz. Ali ve Ehl-i beyt imamlarının efdaliyyeti üzerine kuruludur. Onlar bu anlayış üzerinden diğer sahabeyi ta'n ederler. O kadar ki diğer birçok sahabinin rivayetini geçerli görmezler. Şu halde Şia'nın bu fasid anlayışının çürütülmesi açısından sahabe arasında efdaliyyet meselesinin akide kitaplarında yer alması anlamlı ve gereklidir. Ayrıca Ferhârî, Şârih'in bu ifadelerinin Şiîler tarafından Sünnî talebelere adeta bir delil gibi kullanıldığına da dikkat çekmekte ve Şârih'in konuya yaklaşımının birçok kimsenin istikametten sapmasına sebebiyet verdiğini esefle belirtmektedir. Bkz., *en-Nibrâs*, s. 302.

hususunda kararsızdı.[1] Bu bakımdan Ehl-i Sünnet ve'l-cemaat alameti olarak Şeyhayn'ı üstün görmeyi, Hateneyn'i ise [Allah Resulü'nün iki damadı Hz. Osman ve Hz. Ali] sevmeyi gerekli görmüşlerdir.

Hakkaniyet onu gösterir ki, eğer buradaki üstünlükten sevap çokluğu kastediliyorsa kararsızlığın bir manası olabilir. Eğer üstünlükten erbab-ı aklın saydığı faziletler kastediliyorsa kararsızlığın bir izahı olamaz.[2]

Bu sahabîlerin halifelikleri de yani din işlerini idare konusunda Allah Resulü'ne vekâlet etmeleri demektir. Hilafet, Allah Resülü'ne vekâlet demek olduğundan halifeye itaat bütün ümmete vaciptir. **bu sırayladır.** Allah Resulü (sallallahu aleyhi ve sellem)'den sonra sırasıyla Hz. Ebubekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali halife olmuşlardır.

---

[1] Şârih'in bu tesbiti Abdullah bin Ömer (radıyallahü and)'den gelen şu rivayet göz önünde bulundurulduğunda isabetli değildir: "Allah Resulü hayattayken biz insanlar arasında hayırlılık konusunda sıralama yapar ve önce Ebubekir'i, sonra Ömer'i, sonra da Osman'ı en hayırlı bulurduk." (*Sahih-i Buhârî*, hadis no, 3655.) Bu rivayet açıkça sahabenin Hz. Osman'ı Hz. Ali'den daha üstün gördüğünü göstermektedir. Üstelik buradaki hayırlılık/üstünlük sevab çokluğu da olamaz. Zira sahabe de, -Şârih'in iması üzere- diğer insanlar gibi kimin sevabının daha çok olduğunu bilemez. Şu halde selef-i salihinin Hz. Osman'ı Hz. Ali'ye üstün tutma hususunda kararsız olduğunu düşünmek sağlıklı görünmemektedir. Evet, İmam-ı Malik'in bu konuda kararsız olduğu; Süfyan-ı Sevrî'nin de Hz. Ali'yi Hz. Osman'dan üstün gördüğü rivayet edilmiştir. Ancak Kâdı Iyâz, İmam-ı Malik'in bundan vazgeçtiğini ve Hz. Osman'ı üstün gördüğünü nakleder. Yine Ebu Süleyman el-Hattâbî'nin nakline göre Süfyan-ı Sevrî de bundan vazgeçmiştir. Bkz., Avnü'l-mürîd, c. 2, s. 897. Velev mezkur iki imam bu konuda farklı düşünmüş olsaydı bile, sadece o ikisine bakarak selef-i salihinin bu konuda kararsız olduğunu söylemek yine de doğru olmazdı. Çünkü Abdullah bin Ömer'in sözü, sahabe başta olmak üzere selef-i salihinin konuya bakışını daha net biçimde ortaya koymaktadır. Ayrıca bu konuda başka bir sıralamaya gitmek de doğru değildir. Çünkü rivayet merfu hadis hükmündedir ve Allah resulünün onayı sözkonusudur. Nitekim aynı hadisin birçok rivayetinde bu açıkça ifade edilmiş; Allah resulünün bu sıralamayı duyduğu ve ses çıkarmadığı belirtilmiştir. Bkz., Taberânî, *el-Mucemü'l-Kebîr*, c. 10, s. 427, hadis no, 12953.

[2] Şârih bununla Hz. Ali'nin ilim, zühd ve şecaat gibi vasıflar itibarıyla Hz. Osman'dan daha üstün olduğunu ima etmektedir. Yalnız burada Ferhârî çok manidar bir noktaya dikkatleri çekmektedir: Evet, ima edildiği üzere eldeki rivayetlere bakılırsa Hz. Ali'nin bu yönde faziletini gösteren çokça rivayet vardır. Ancak bunun önemli bir sebebi olarak tarihte, Haricîler ve zalim Emevî tarafgirleri gibi Hz. Alî'ye cephe almış önemli bir taifenin varlığını ve bunların Hz. Alî aleyhine yürüttükleri propagandaya karşı birçok âlimin Hz. Alî'nin menakıbine dair rivayetleri arayıp bulma ve kaleme alma konusundaki çabasını unutmamalıdır. Oysa aynı durum Hz. Osman için o denli sözkonusu değildir ve tarihte Hz. Osman'ın menâkıbini toplamaya dair böyle bir çaba da haliyle görülmemiştir. Bkz., *en-Nibrâs*, s. 303.

Bu dört halifenin hilafeti kısaca şöyle olmuştur. Allah Resulü vefat ettiği gün sahabe Benî Sakife'nin avlusunda toplanmış, ilk başlarda aralarında yaşanan ihtilaf ve istişarelerden sonra Hz. Ebubekir'in halifeliğinde ittifakla karar kılmışlardır. Hz. Ali de kısa bir süre kararsız kaldıktan sonra gelip herkesin huzurunda Hz. Ebubekir'e biat etmiştir. Eğer Hz. Ebubekir'in halifeliği hak olmasaydı sahabe bu konuda ittifak etmezdi. Hz. Ali, Hz. Muaviye'ye halifelik hakkını vermediği gibi ona da hakkını vermezdi. Ayrıca Şia'nın iddia ettiği gibi kendisinin halife olduğuna dair bir nas olsaydı bunu Hz. Ebubekir'e karşı delil olarak kullanırdı. Allah Resulü'nün ashabının batılda ittifak etmiş olabileceklerini, dinin bir nassını topluca terk edebileceklerini nasıl düşünebiliriz!

Daha sonra Hz. Ebubekir hayatından ümit kestikten sonra Hz. Osman'ı yanına çağırmış ve ona Hz. Ömer hakkındaki ahidnamesini yazdırmıştır. Ahidname yazıldıktan sonra onu mühürleyip insanlara sunmuş ve onlardan ahidnamede geçen kişiye biat etmelerini istemiştir. Bu sırada Hz. Ali'den de biat etmesini istemiş Hz. Ali de "içindeki kişi Ömer bile olsa ona biat ettim" demiştir. Sonuç olarak Hz. Ömer'e biat edilmiştir.

Sonra Hz. Ömer şehit edilmiş ve halife seçimini Hz. Osman, Hz. Ali, Hz. Abdurrahman bin Avf, Hz. Talha, Hz. Zübeyr ve Hz. Sa'd bin Ebî Vakkâs'tan oluşan altı kişilik bir heyete bırakmıştır. Heyet istişare edip seçim işini aralarından Hz. Abdurrahman bin Avf'a havale ederek vereceği karara rıza göstermişlerdir. Hz. Abdurrahman bin Avf da yaptığı istişareler üzerine Hz. Osman'ı seçmiş ve sahabenin huzurunda ona biat etmiş, sahabe de hep birlikte biat etmiştir. Sahabe Hz. Osman'ın emrine bağlılık gösterip onun arkasında Cuma ve Bayram namazlarını kılmışlardır. Böylelikle Hz. Osman'ın halifeliği konusunda da icma bulunduğunu anlamış oluyoruz.

Sonra Hz. Osman şehit olmuş ve halife seçimini ortada bırakmıştır. Muhacir ve Ensar'ın büyükleri bir araya gelerek asrının en faziletlisi ve halifeliğe en layık kişi olması bakımından Hz. Ali'de karar kılıp ondan halife olmasını istemişlerdir. Hz. Ali'nin kabulü üzerine de kendisine biat etmişlerdir. Hz. Ali'nin halife seçilişi sonrasında sahabe arasında vuku bulan ihtilaf ve harpler onun halifeliğini kabullenmemekten kaynaklanmamıştır. Bilakis bu ihtilaflar hatalı içtihattan kaynaklanmıştır.

Bu meselede Ehl-i Sünnet'le Şia arasında başgösteren ihtilaf, iki tarafın halifelik konusundaki nas iddiaları ve karşılıklı ileri sürdükleri itirazlar ve cevapları daha geniş Akaid kitaplarında yer almaktadır.

Hilafet otuz senedir. Ondan sonra meliklik ve emirlik vardır. Nitekim hadis-i şerifte ***"Halifelik benden sonra otuz sene olacaktır. Ondan sonra ısırıcı/zalim saltanat dönemi başlayacaktır"*** [1] buyurulmaktadır. Hz. Ali (kerramallahu vechehu) Allah Resulü'nün vefatının ardından geçen otuz senenin başında vefat etmiştir. Buna göre Hz. Muaviye ve sonra gelenler halife değil, melik ve emirdirler[2]. Ancak burada bir sorun bulunmaktadır. Sorun şu ki; ümmetin büyükleri Abbasî halifelerinin ve Ömer bin Abdulaziz gibi bazı Mervanîlerin hilafetinde ittifak etmişlerdir.

Şu halde Allah Resulü'ne muhalefetin ve onun yolundan sapma halinin hiç karışmadığı kâmil halifeliğin otuz sene süreceğini; bundan sonra ise bazen bu halifeliğin temsil edilip bazen temsil edilmeyeceğini düşünmemiz gerekmektedir.

Halife tayininin vacip olduğu konusunda icma vardır. Ancak konunun ayrıntılarında fikir ayrılığı bulunur. Halife tayininin insanlara vacip olduğunu düşünenlerin yanında bunun Allah'a vacip olduğunu düşünenler de vardır. Buradaki vücubiyetin naklî delille sabit olduğunu düşünenlerin yanında, aklî delille sabit olduğunu düşünenler de vardır. Ehl-i Sünnet'e göre halife tayini insanlara vaciptir ve bu vücubiyet naklî delillerle sabittir. Zira hadis-i şerifte "herkim zamanının imamını tanımadan ölürse cahiliye ölümü üzere ölmüştür" buyurulur[3]. Ayrıca ümmet Allah Resulü'nün vefatından sonra halife tayini işini en mühim mesele olarak görmüş ve bu işi Allah Resulü'nün mübarek nâşının defin, techiz ve tekfin işlerine öncelemişlerdir. Aynı hassasiyet bütün imamların vefatından sonra da gösterilmiştir. Bunların yanında birçok şer'î sorumluluğun yerine getirilmesi halifenin varlığına bağlıdır. Nitekim Müellif şu sözleriyle buna işaret etmektedir:

---

[1] *Sahih-i İbn-i Hibbân*, hadis no, 6943.

[2] İslamî terminolojide gerek Hz. Muaviye'ye gerekse ondan sonra gelen diğer emirlere halife dendiği hususu tarihî bir vakıadır. Ancak hadiste de belirtildiği üzere Râşid halifelerden sonraki dönemde hilafet mülke dönüşecek, geneli itibarıyla halifeler tavır ve uygulamalarında melikler gibi olacaktır. Ama bu durum onların halife diye anılmalarına mani olmamıştır. Ancak burada İbn-i Hacer'in ifade ettiği gibi hilafeti ikiye ayırmak mümkündür: Hilafet-i nübüvvet, hilafet-i mülk. (Bkz., *Fethu'l-Bârî*, hadis no, 6896.) Şu durumda hilafet kavramı genel manada İslamî yönetim biçimini temsil etmektedir. Ve ilgili kitaplarda zikredilen şartları haiz olan her Müslüman devlet adamı, diyaneti bir tarafa halife olarak anılmaktadır. Şu var ki Râşid halifelerin ve onların izinde yürüyen salih halifelerin hilafeti nebevî çizgide bir hilafet olurken, diğerlerinin hilafeti mülk çizgisinde olmaktadır.

[3] *Müsnedü Ahmed bin Hanbel*, hadis no, 16922.

(21. Konu: İmamet)

Metnü'l-Akâid

Kanunların icrası, ceza ve müeyyidelerin uygulanması, devletin sınır güvenliğinin sağlanması, orduların donatımı, zekât ve vergilerin toplanması, anarşist, eşkıya ve hırsızların cezalandırılması, Cuma ve Bayram namazlarının kıldırılması, halk arasında çıkan münakaşa ve kavgalara müdahale edilmesi, mahkemelerde şahitlerin şahitliğinin kabul edilmesi, velisi bulunmayan küçük erkek ve kız çocuklarının [ve velisi bulunmayan yetişkinlerin] evlendirilmesi ve ganimetlerin paylaştırılması gibi dinî, siyasî ve adlî işleri yürüten bir halife seçmeleri Müslümanlara gereklidir.

Şerhu'l-Akâid

Kanunların icrası, ceza ve müeyyidelerin uygulanması, devletin sınır güvenliğinin sağlanması, orduların donatımı, zekât ve vergilerin toplanması, anarşist, eşkıya ve hırsızların cezalandırılması, Cuma ve bayram namazlarının kıldırılması, halk arasında çıkan münakaşa ve kavgalara müdahale edilmesi, mahkemelerde şahitlerin şahitliğinin kabul edilmesi, velisi bulunmayan küçük erkek ve kız çocuklarının [ve kimsesiz yetişkinlerin] evlendirilmesi ve ganimetlerin paylaştırılması gibi dinî, siyasî ve adlî işleri yürüten bir halife seçmeleri Müslümanlara gereklidir.

Soru: Umumî bir halife olmasa bile İslam topraklarının her bir bölgesinde o bölgenin güçlü kimseleri bu işleri yürütebilir. Şu halde bütün bölgelere tek bir halife seçimi neden gereklidir?

Cevap: Her bölgede ayrı bir halife olursa bu aralarında rekabet ve kavgaya sebebiyet verir. Bu da din ve dünya işlerinin aksamasına yol açar. Nitekim bu durum zamanımızda açıkça müşahede edilmektedir.

Soru: Türklerin idareciliği döneminde olduğu gibi, imam olmasa da kudretli bir kimse bu işleri yürütebilir. Buna rağmen devlet başkanının illa imam da olması gerekir mi?

Cevap: Evet, kudretli bir devlet adamı dünya işlerinde kısmen intizamı sağlayabilir. Ama din işlerinin sevk ve idaresi aksar. Hâlbuki halife tayininin esası ve en mühim gayesi din işlerinin yürütülmesidir.

İtiraz: Yukarıda halifeliğin otuz sene süreceği bildirilmişti. Buna göre Raşid Halifeler döneminden sonra İslam cemiyeti imamsız kalmış demektir. Bu durumda ümmet hem topluca bir masiyet işlemiş hem de ölüleri cahiliye ölümü üzere ölmüş olur.

Cevap: Geride de izah ettiğimiz gibi hadiste otuz yıl süreceği belirtilen halifelik kâmil halifeliktir. [Bu, hilafetin sonraki dönemlerde kâmil olmadığını gösterse bile geçersiz olduğunu göstermez.] Ayrıca hilafet döneminin son bulduğunu ama imamlık döneminin sürdüğünü söylemek de mümkün. Nitekim imamet hilafetten daha umumî bir mevkidir. Ne var ki imamet tabiri – bu manada- Ehl-i Sünnet arasında pek yaygın bir tabir değildir. Bunun tam aksine Şia'dan hilafetin imametten daha umumî olduğunu savunanlar da vardır. Bu bakımdan onlar üç halifenin hilafetini kabul ettikleri halde imametlerini benimsemezler. Ancak Abbasî halifelerinden sonrasını konuşacak olursak mesele yine halledilmiş sayılmaz.[1]

***

[1] İfadelerine bakılırsa Şârih Abbasîlerden sonra ne kâmil mana da ne de nakıs manada halifenin bulunmadığını düşünmektedir. Kamil manada halifenin bulunmadığını zaten kendisi izah etmiştir. Nakıs manada bulunmadığı düşüncesine gelince bu Abbasilerden sonra Kureyş soyundan gelen kudretli bir devlet adamının bulunmayışıyla alakalıdır. Zira halifede aranan şartlardan biri de onun Kureyş soyundan olmasıdır. Ancak işkali şöyle cevaplamak mümkün görünmektedir: Ümmetin, şartlarını haiz bir halife seçmemesi imkânsızlıktan ileri gelmektedir. Hadis-i şerifteki tehditler ise imkânı olduğu halde halife seçmeyenler içindir. Bkz., *en-Nibrâs*, s. 312.

(İmametin Şartları)

Metnü'l-Akâid

Halifenin ortada bulunması, saklanan ya da ortaya çıkması beklenen bir kimse olmaması icab eder. Halifenin Kureyş soyundan olması gerekir. Kureyş'ten olduktan sonra Haşimoğullarından veya Hz. Ali'nin (radıyallahu anh) soyundan gelmesi gerekmez. Halifenin günahsız/ma'sûm veya zamanının en üstün kimsesi olması şart değildir. Yalnız halifenin tam ve mutlak bir velayet sahibi olması ve halkı sevk ve idare kabiliyetine sahip olması gerekir. Bunun gibi halifenin, kanunları tatbik edebilecek, İslam memleketlerinin sınırlarını koruyabilecek, mazlumun hakkını zalimden alabilecek kudreti haiz olması şartı da aranır. İşlediği günah ve zulüm sebebiyle halifenin yetkisi düşmez.

Şerhu'l-Akâid

İhtiyaç halinde kendisine müracaat edilip halkın maslahatını temin edebilmesi için **Halifenin ortada bulunması** gerekir ki, hilafet makamına seçilişindeki gaye gerçekleşsin**.** Düşmanlarının ya da zalim idarecilerin eline geçmemek için insanlardan **saklanan ya da** zalim ve muannidlerin düzeni bozulup şer ve fesat unsurları temizlenerek zamanın düzeleceği vakitte **beklenen bir kimse olmaması gerekir.**

Ehl-i Sünnet bu inançla Şia'dan, özellikle Şia'nın İmamiye kolundan ayrılmış bulunmaktadır. Onlara göre Allah Resülü'nden sonra gerçek imamlar sırasıyla Hz. Ali, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin, oğlu Zeynelabidin, oğlu Muhammed el-Bâkır, oğlu Cafer es-Sâdık, oğlu Musa el-Kâzım, oğlu Ali er-Rızâ, oğlu Muhammed et-Takî, oğlu Ali en-Nakî, oğlu el-Hasan el-Askerî ve sonra el-Askerî'nin oğlu Muhammed el-Kâim el-Mehdî el-Muntazar'dır. Muhammed el-Mehdî İmamiye'nin inancına göre düşmanlarından korkup saklanmıştır. O birgün ortaya çıkacak, zulüm ve haksızlığa batmış dünyaya adalalet ve hakkaniyeti hâkim kılacaktır.

Meseleye İmamiye'nin inancı doğrultusunda bakarsak el-Mehdî'nin hayatının bu kadar uzun olması imkânsız değildir. Nitekim Hz. İsa ve Hz. Hıdır[1]

[1] Hz. Hızır'ın peygamber mi yoksa veli mi olduğu hususu ile onun hala hayatta olup olmadığı hususu tartışmalıdır. Âlimlerin konuyla ilgili açıklamalarına bakılırsa Hz. Hızır'ın bir nebi olduğu görüşü daha güçlü görünmektedir. Hz. Hızır'ın halen yaşayıp =

(aleyhimesselam) ve diğer bazı insanlar[1] için de böyle uzun ömür takdir edilmiştir. Yalnız İmamiye'nin inancında tutarsız olan şudur: İmamlık makamından beklenen işler açısından bakıldığında imamın gizli olmasıyla hiç olmaması arasında bir fark bulunmamaktadır. Ayrıca imamın düşmanlarından korkması, geriye sadece ismi kalacak biçimde saklanmasını gerektirmez. Belki imamlık iddiasını gizli tutmasını gerektirir. Nitekim el-Mehdî'nin baba ve dedeleri de aynı duruma düşmüşlerdi. Onların hiçbirisi bu denli bir saklanma yoluna gitmemiş, insanların arasında yaşamışlardır. Onlar bunun yerine imamlık iddiasında bulunmaktan sakınmışlardır. Üstelik fesat ve tefrikanın her yanı kapladığı ve zalimlerin ortalığı işgal ettiği zamanda insanların imama olan ihtiyaçları hem daha şiddetlidir hem de imama boyun eğmeleri daha kolaydır.

Halifenin Kureyş soyundan olması gerekir. Kureyş'ten olduktan sonra Haşimoğullarından veya Hz. Ali'nin (radıyallahu anh) soyundan gelmesi gerekmez.

Halifenin Kureyş'ten olması gerektiği hususunda ***"İmamlar Kureyş'tendir"*** mealinde bir hadis-i şerif bulunmaktadır[2]. Bu hadis her ne kadar haber-i vahid olsa da[3] Hz. Ebubekir onu Ensar'a karşı delil olarak rivayet ettiğinde sahabeden kimse itiraz etmediğinden bu husus icma ile sabit olmuştur. Bu konuda Haricîler ve bazı Mutezilîler dışında herkes ittifak halindedir.

Kureyşli olduktan sonra halifenin Haşimoğullarından veya Hz. Ali'nin oğullarından olması gerekmez. Nitekim Hz. Ebubekir, Hz. Ömer, Hz. Osman'ın halifeliği kesin delillerle sabittir ve bunlar Kureyş'ten olsalar da Haşimoğullarından değildir. Kureyş Nadr bin Kinâne'nin oğullarının ismidir. Hâşim ise Allah Resulü'nün dedesi Abdulmuttalib'in babasıdır. Allah Resulü'nün şeceresi şöyledir: Muhammed bin Abdullah bin Abdulmuttalib bin

=yaşamadığı hususuna gelince, bu konuda da epey bir tartışma olmuştur. İmam Nevevî, İbnü's-Salah, Kurtubî ve sufiyye onun halen hayatta olduğunu savunurken; muhaddisler ve ekser ilim ehli onun vefat ettiğini savunmaktadır. Bu konuda hem bir sufi hem de bir âlim ve müfessir olarak Âlûsî onun hayatta olmadığı görüşünü tercih eder. Bkz., Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî,* c. 8, s. 308-311.

[1] Hz. Hızır'ın hayatta olduğunu savununların bir kısmı olarak özellikle sufiler Hz. İlyas'ın da hayatta olduğuna kaildirler.

[2] *Müsned-i Ahmed bin Hanbel*, 3/129, 183.

[3] Celaleddin es-Suyûtî bu hadisin mütevatir olduğunu ileri sürmektedir. el-Kettânî de bu kanaattedir. Bkz., *Nazmü'l-Mütenâsir*, s. 169, hadis no, 175.

Hâşim bin Abdimenaf bin Kusayy bin Kilâb bin Mürre bin Ka'b bin Lüeyy bin Ğalib bin Fihr bin Malik bin Nadr bin Kinane bin Huzeyme bin Müdrike bin İlyas bin Mudar bin Nizar bin Maadd bin Adnan. Alevîler ve Abbasîler Haşimoğullarındandır. Çünkü Hz. Abbas ve Ebu Talib Abdulmuttalib'in oğullarıdır. Hz. Ebubekir Kureyş kabilesindendir. Zira o Ebu Kuhafe bin Osman bin Âmir bin Ömer bin Teym bin Mürre bin Ka'b bin Lüeyy'in oğludur. Hz. Ömer de öyledir. Nitekim o Ömer bin Hattab bin Nüfeyl bin Abduluzza bin Rabah bin Abdillah bir Kurt bin Zerah bin Adî bin Ka'b'dır. Hz. Osman da öyledir. Onun şeceresi de Osman bin Affân bin Ebi'l-Âs bin Ümeyye bin Abdişşems bin Abdimenaf'tır.

Halifenin günahsız/masum olması şart değildir. Nitekim geride delil olarak Hz. Ebubekir'i göstermiştik. O halifedir ve kesin olarak masum olduğu söylenemez. Ayrıca bir şeyin şart olduğunu ileri sürmek delil gerektirir. Bir şeyin sart olmadığının anlaşılması için o şeyin şart olduğuna delil getirememek kâfidir.

Halifenin masum olması gerektiğini savunanlar delil olarak şu ayet-i kerimeyi ileri sürmüşlerdir: **"[Allah] Ben seni [İbrahim'i] insanlara imam/ önder yapacağım, demişti. «Soyumdan da (imamlar yap, yâ Rabbi!) » dedi. Allah: Ahdim zalimlere ermez (onlar için söz vermem) buyurdu."** (Bakara, 124) Onlara göre masum olmayan kimse zalimdir ve imamlık/halifelik vaadi zalimleri kapsamaz.

Bu istidlale şöyle cevap verilebilir: Zalim, adalet vasfını düşürecek bir masıyet işleyen ve daha sonra tevbe edip halini düzeltmeyen kimsedir. Şu halde masum olmayan kimsenin illa zalim olması gerekmez. Çünkü hakiki manada masum olmak, elinde günah işleyebilme kudret ve iradesi olduğu halde Allah'ın bir kulda hiçbir günah yaratmamış olmasıdır. Nitekim ismet/masumluk, kulun, seçme özgürlüğüne sahip olduğu halde imtihan gayesine matuf olarak Allah'ın lütfu sonucu hayra sevk ve şerden men olmasıdır, sözü de buna işaret eder. Bu sebepledir ki Şeyh Ebu Mansur el-Mâtürîdî ısmet mihneti/teklifi ortadan kaldırmaz, demiştir.

Bundan da anlıyoruz ki, ısmeti, insan nefsinde veya bedeninde bulunan ve sayesinde insandan günah suduru imkânsız olan bir özellik olarak tarif edenlerin iddiası batıldır. Zira masum olan kişinin günah işlemesi imkânsız olsaydı, onun günahlardan sakınma mükellefiyetinin bir anlamı kalmazdı ve günahları terk ettiği için de mükâfata nail olmazdı.

Bunun gibi devrinin en üstünü de olması şart değildir. Zira faziletçe diğerlerine eşit olan ve hatta ilim ve amel cihetinden diğerlerinden daha düşük olan kimsenin, imamet makamı açısından neyin doğru neyin yanlış olduğunu başkalarından daha iyi bilmesi ve bu makamın gereklerini yerine getirme konusunda diğerlerinden daha kudretli olması mümkündür. Özellikle faziletçe daha düşük olan kimsenin halife tayin edilmesi şerri def ve fitneyi men bakımından daha faydalı olması söz konusu olduğunda bu incelik daha iyi anlaşılır. Bu sebepledir ki Hz. Ömer imamet işini seçtiği altı kişi arasında şuraya bırakmıştır. Hâlbuki onların arasında üstünlük farkı olduğu kesindir.

Soru: Aynı zamanda iki imam tayini caiz olmadığı halde Hz. Ömer'in imamet işini altı kişi arasında şuraya bırakması doğru mudur?

Cevap: Aynı zamanda iki imam tayini, ancak bunlar birbirlerinden bağımsız olduklarında ve her birine başlıbaşına itaat farz olduğunda caiz olmaz. Çünkü bu hal, birbirine zıt iki hükme birden itaatin gerekliliği gibi çelişik bir duruma yol açabilir. Oysa şurada üyeler birbirinden bağımsız değil, belki hepsi topluca bir imam konumundadır.

Yalnız halifenin tam ve mutlak **bir velayet sahibi** yani Müslüman, hür, erkek, akıl sahibi, buluğa ermiş bir kimse **olması gerekir.** Zira Cenab-ı Allah kâfirlere Müslümanlar üzerine yetki vermemiştir. Köle efendisinin hizmetiyle meşgul olmak zorundadır ve insanların gözünde pek saygın bir mevkie sahip değildir. Kadınlar akıl ve din itibarıyla eksiktirler. Çocuk ve deli işlerin tedbiri ve halkın yararını gözetme konusunda yetersizdirler. **O halkı sevk ve idare kabiliyetini de haiz bulunmalıdır.** Yani isabetli fikri, dengeli bakışı ve elindeki gücüyle Müslümanların işlerini tasarrufa kadir olmalıdır. **Bunun yanında halifenin,** bilgisi, adaleti, kudreti cesareti ve yeterliliğiyle **kanunları tatbik edebilecek, İslam memleketlerinin sınırlarını koruyabilecek, mazlumun hakkını zalimden alabilecek kudreti haiz olması şartı da aranır.** Zira bu görevlerin yerine getirilişinde aksamalar olması halife tayinindeki amaçla bağdaşmaz. **İşlediği fısk** Allah'a itaattan çıkmak **ve zulüm** Allah'ın kullarına haksız muamele etmek **sebebiyle halifenin yetkisi düşmez.** Çünkü Raşid halifeler'den sonra imamlardan ve emirlerden fısk ve zulüm gibi kötü hallerin suduru pek yaygın hale gelmiş olduğu halde selef onların idaresine boyun eğmiş, onların izniyle Cuma ve Bayram namazlarını kıldırmış ve onlara ayaklanmayı caiz görmemişlerdir. Ayrıca halifenin baştan seçilirken günahsız olması şart olmadığına göre bunun halifeliğini sürdürürken şart olması hiç düşünülemez. İmam-ı Şâfiî'den naklolunduğuna göre fısk ve zulüm sebebiyle halifenin yetkisi düşer. Kâdî ve emirler için de durum böyledir.

Meselenin aslı şudur; İmam Şafii'ye göre fasık velayet hakkına sahip değildir. Çünkü o kendi halini gözetmekten acizdir. Bu durumda iken başkasının halini nasıl gözetebilsin.

İmam Ebu Hanife'ye göre fasık velayet hakkına sahiptir. Fasık bir baba küçük kızını evlendirebilme hakkına sahiptir. Şafii mezhebinin fıkıh kitaplarında kâdînın fısk sebebiyle yetkisinin düşeceği ama imamın/halifenin yetkisinin düşmeyeceği yazılıdır. Aradaki fark ise, halifenin yetkisi düştüğünde yerine bir başkasını tayin etmek gerekir. Mevcut halifenin elinde güç vardır ve o, makamının elinden çıkmasına razı olmaz. Bunun için bir başkasının onun yerine seçilmesi fitneye yol açabilir. Kâdî böyle değildir.

Nevâdir[1] rivayetine göre üç imamdan[2] fasığın kâdîlığının caiz olmadığı nakledilmiştir. Meşayıhtan şöyle diyenler de vardır: Eğer kâdî, bu makama tayin edilirken fasık idiyse hükmü geçerli, adil iken tayin edilip de sonra fasık oldu ise hükmü geçerli değildir. Çünkü onu kâdîlık makamına tayin eden merci onun adaletine itimad etmiş, adalet vasfı bulunmaksızın ilgili makamda bulunmasına rıza göstermemiştir. Fetevâ-i Kâdîhân'da[3] şöyle geçer: Âlimler icma etmiştir ki, kâdînın rüşvet aldığı davada hükmü geçerli değildir. Eğer bir kimse kâdılık makamını rüşvetle elde ettiyse o gerçekte kâdı olmuş sayılmaz. Ve verdiği kararlar geçerli olmaz.

***

[1] Nevâdir, Hanefi mezhebinde imamlardan nakli meşhur olmayan meseleler. İmamlardan nakli meşhur olan meselelere "zâhiru'r-rivaye" denir. İmam Muhammed'in; el-Asl (el-Mebsût), el-Câmiu's-sağîr, el-Câmiu'l-kebîr, es-Siyeru's-sağîr, es-Siyeru'l-kebîr ve ez-Ziyâdât'tan oluşan altı kitabı zahiru'r-rivayeyi içermektedir. Mesela Nevâdiru İbn-i Semâa ve Nevâdiru İbn-i Rüstem de "nevâdir" kabilinden olan meseleleri içerir.

[2] Üç imam, İmam Ebu Hanife ve talebeleri İmam Ebu Yusuf ile İmam Muhammed'dir.

[3] Hasan bin Mansur Fahruddin Kâdîhân el-Özcendî el-Ferğânî, hicrî 592 yılında vefat etmiştir. Genel görüşe göre hanefî mezhebinde müctehid filmesele kabul edilir. Kasım bin Kutlubağa Kadıhan'ın tashihlerini diğer fakihlerin tashihlerine tercih eder ve onun "fakîhü'n-nefs" olduğunu söyler. Fetevâ-i Kâdîhân namıyla fetvaları meşhurdur. Ayrıca Şerhu'l-camii's-sağîr, Şerhu edebi'l-kadâ li'l-Hassâf gibi başka kitapları da vardır. bkz., el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, s. 64-65.

(Fasığın İmameti ve Cenaze Namazı)

Metnü'l-Akâid

Her sâlih ve fasık imamın arkasında namaz kılmak caizdir. Her sâlih ve fasık müminin cenaze namazını da kılarız.

Şerhu'l-Akâid

Her sâlih ve fâsık imamın arkasında namaz kılmak caizdir. Nitekim Resulüllah Efendimiz (sallallahu aleyhi ve sellem) ***"Her sâlih ve fasık müminin arkasında namaz kılın"*** buyurmuştur[1]. Bunun yanında ümmetin âlimleri fasıkların ve bidat ehlinin arkasında namaz kılar ve buna kimse karşı çıkmazdı. Bazı selef âlimlerinin fasık ve bidatçi kimsenin arkasında namaz kılmayı menettiği yönündeki nakiller kerahete hamledilmelidir. Zaten fasık ya da bidatçi kimsenin arkasında namaz kılmanın keraheti konusunda bir tartışma yoktur. Ancak fasık ya da bidatçi kimsenin arkasında namaz kılmanın cevazı yönündeki hüküm müminler için geçerlidir. Fıskı ya da bidati sebebiyle küfre düşen kimsenin arkasında namaz kılınamayacağı hususunda ittifak vardır.

Mutezile mezhebi mensupları her ne kadar fasık kimsenin mümin olmadığını ileri sürmüşler ise de arkasında namaz kılmayı caiz görmüşlerdir. Çünkü onlar imamet için tasdik, ikrar ve amelden müteşekkil olarak imanın varlığını değil, küfrün bulunmamasını şart koşmuşlardır. **Her sâlih ve fasık kimsenin cenaze namazını da kılarız.** Burada da ölen kimsenin mümin olması kaydı vardır. Fasık kimsenin cenazesinin kılınacağı hususunda icma vardır. Ayrıca hadis-i şerifte "ehl-i kıbleden ölen bir kimsenin cenaze namazını terk etmeyin" buyurulmaktadır[2].

Soru: Bu gibi meseleler furu-i fıkıh konularına girer. Bunların Akaid konuları arasında zikredilmesinin hikmeti nedir? Eğer Müellif adına, bu hükümlerin hak oluşuna inanmak vaciptir ve bu yönüyle konu Akaid konusudur, denecek olursa bu durum bütün ferî meseleler için geçerlidir. [Şu halde diğer ferî meseleler değil de neden bu meseleler Akaid konuları içinde yer almıştır?]

---

[1] Benzer lafızlarla rivayeti için bkz., *Sünen-i Ebî Dâvûd*, hadis no: 2533.

[2] Rivayeti bu lafızlarla kaynaklarda bulamadık. Nitekim muharric Molla Ali el-Karî de mezkûr rivayeti bu lafızlarla kaynaklarda bulamadığını belirtmektedir. Ancak hadisin aynı manaya gelen farklı lafızlarla rivayeti için bkz., *Sünen-i Ebî Davûd*, hadis no: 2533.

Cevap: Müellif, zat, sıfat, ef'âl, meâd, nübüvvet ve imamet gibi kelam ilminin ana konularını İslam kanunları ve Ehl-i Sünnet yolu üzere işledikten sonra Ehl-i Sünnet'in diğer fırkalardan ayrıldığı konulara da bir nebze temas etmek istemiştir. Bu bağlamda özellikle Mutezile, Şia, Filozoflar, Mülhidler[1] veya diğer bidat fırkalarıyla Ehl-i Sünnet arasında tartışmalı konuları ele almak istemiştir. Bu bakımdan sözkonusu meselelerin artık furu-i fıkıh konularından ya da Akaide ilişkin cüzî meselelerden olması önemli değildir.

***

[1] Mülhid kelimesi ilhad kökünden sıfat ismidir. İlhad, meyletmek, sapmak anlamına gelir. Bir kimsenin haktan saptığını ifade sadedinde "elhade fülanün ani'l-hakkı" denir. Akaid ve kelam kitaplarında bir kavram olarak ilhad, hak yol olan dinden herhangi bir küfür yönüne sapmak anlamındadır. Nitekim Batıniyye şiileri Kuran'ın bir zahiri bir de batını vardır. Biz onun batınını biliriz iddasında oldukları için düşünceleri küfre doğru bir istikamet arz etmekte ve mülhid sayılmaktadırlar. Ve genelde kelam kitaplarında mülhid deyimi onlar için kullanılmıştır. Burada şarihin maksadı Batıniyye Şiileridir. Müellif de ileride "naslar zahirine hamledilir" derken Batınıyye'nin bu görüşünü reddetmiş olacaktır.

(22. Konu: Sahabe)

Metnü'l-Akâid

Sahabe ancak hayırla yadedilir. Peygamberimiz'in (sallallahu aleyhi ve sellem) cennetle müjdelediği on sahabinin cennetlik olduğuna şahitlik ederiz.

Şerhu'l-Akâid

Sahabe ancak hayırla yadedilir. Zira sahabenin faziletini bildiren hayli sahih hadis vardır. Onlar hakkında ileri geri konuşmamak gerekir. Nitekim Resulüllah Efendimiz onlarla ilgili olarak şöyle buyurur: "Ashabıma kötü söz söylemeyin. Sizden birisi Uhud dağı kadar altın tasadduk etse bile bu, onlardan birinin bir müdd[1] veya yarısı[2] kadar bir tasaddukuna bile denk olamaz."[3], "ashabıma ikram edin. Çünkü onlar sizin hayırlılarınızdır."[4], "Ashabım konusunda Allah'tan korkun, Allah'tan korkun. Onları benden sonra hedef almayın. Kim onları severse bana olan sevgisi sayesinde sevmiştir. Kim onlara buğzederse bana olan buğzu sebebiyle buğzetmiştir. Kim onlara eziyet verirse bana eziyet vermiş olur. Kim bana eziyet verirse Allah'a eziyete yeltenmiş olur. Kim Allah'a eziyete yeltenirse Allah'ın onu cezalandırması yakındır."[5]

Bunların dışında Hz. Ebubekir, Hz. Ömer, Hz. Ali, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin ve diğer büyük sahabilerin hepsinin fazileti hakkında sahih hadisler bulunmaktadır. Aralarında yaşanan tartışma ve mücadelelerin haklı gerekçeleri ve meşruiyetini gösteren yorumları vardır. Sahabeye yöneltilen kötü söz eğer kat'î delillerle çatışırsa küfürdür. Hz. Aişe'ye (radıyallahü anhâ) zina iftirasında bulunmak bu kabildir ve küfürdür. Değilse bidat ve fısktır.

---

[1] Müdd, Araplarda eski bir tartı birimi. Ağırlık değeri eskiden beri tartışma konusudur. Iraklılara göre bir müdd, iki rıtıldır. Buna göre yaklaşık 815 grama tekabül etmektedir. Bkz., *Mu'cemu Lügati'l-Fukahâ*, s. 387. Hadis-i şerifte sahabenin ameli yanında sonrakilerin amellerinin ne kadar değersiz olduğuna işaret edilmektedir.

[2] Hadiste "velâ nasîfehû" ifadesi yer almaktadır. Nasîf, nısf kelimesi ile aynı manadadır. Buna göre hadiste bir müddün yarısı kastedilmiş olmalıdır. Ancak bir görüş olarak nasîf kelimesinin müdden daha küçük bir tartı birimi olduğu da söylenmiştir. Buna göre hadiste bu ifadeyle bir müdden daha az bir sadaka kastedilmiş olmalıdır. Bkz., *Fethu'l-Bârî*, c. 7, s. 44.

[3] *Sahih-i Buhârî*, hadis no, 3673.

[4] *Musannefü Abdirrazzak*, hadis no, 20710.

[5] *Tirmizi*, hadis no, 3888.

Sonuç olarak gerek selef-i salihin müctehidlerinden gerekse sonraki dönemlerde yaşayan salih âlimlerden Hz. Muaviye ve taraftarlarının lanet edilebileceğine dair bir nakil bulunmamaktadır. Çünkü onların hali en fazla hak imama karşı çıkmaktan ibarettir. Bu ise laneti mucip bir iş değildir. Asıl Yezid bin Muaviye konusunda ihtilaf edilmiştir. Hatta Hulâsa[1] ve diğer kitaplarda şöyle denmiştir: "Ne Yezid'e ne de Haccac'a lanet etmek yakışmaz. Çünkü Peygamberimiz (sallallahu aleyhi ve sellem) namaz kılanları ve ehl-i kıbleyi lanetlemekten menetmiştir. Allah Resulü'nün (sallallahu aleyhi ve sellem) ehl-i kıbleden bazılarını lanetlediğine dair nakledilen rivayetlere gelince bu, bizim bilemediğimiz fakat Allah Resulü'nün bildiği gizli hallerine binaendir."

Bazı âlimler ise Yezid'e lanet okumanın caiz olduğunu savunmuştur. Zira onlara göre Yezid Hz. Hüseyin'in öldürülmesini emretmekle kâfir olmuştur. Nitekim Hz. Hüseyin'i katleden veya katlini emreden veya onaylayan kimseyi lanetlemenin cevazı konusunda ittifak etmişlerdir. Hakikat şu ki, Yezid'in Hz. Hüseyin'nin katline rıza gösterip bununla sevinmesi ve Ehl-i beyti tahkir etmesi gibi hususlar manaca tevatüre varmıştır. Bunların tek tek her biri âhâd olsa da toplamda tevatüre varmıştır. Biz onun imanı hakkında tereddüt içindeyiz. Yoksa bu hususta bir şüphemiz yoktur. Allah'ın laneti onun, yardımcılarının ve avanesinin üzerine olsun. [2]

Peygamberimiz'in (sallallahu aleyhi ve sellem) cennetle müjdelediği on sahabinin cennetlik olduğuna şahitlik ederiz.

Allah Resulü bununla alakalı olarak şöyle buyurmuştur:

"Ebubekir cennettedir. Ömer cennettedir. Osman cennettedir. Ali cennettedir. Talha cennettedir. Zübeyr cennettedir. Abdurrahman bin Avf

---

[1] Hülâsatü'l-Fetâvâ, Maverâünnehir hanefî fakihlerinden Tahir bin Ahmed İftihâru'd-din el-Buhârî'ye aittir. Müellifinin hicrî 542 yılında vefat ettiği bilinmektedir. Hem müellifi hem de kitabı hanefî mezhebinde muteberdir. Bkz., el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, s. 84.

[2] Yezid'in açıktan şarap içtiğine, Allah Resulü'ne ve sahabeye nefret ifade eden bazı şiirler söylediğine, Hz. Hüseyin'in kesik başına karşı hakaretamiz davranışlar sergilediğine ve Ehl-i beyti tahkir ettiğine dair nakledilen rivayetlerin bir kısmı asılsız, diğer kısmı da şaibelidir. Bu rivayetlerde önemli ölçüde Râfizî ravilerin parmağı vardır. Mezkûr rivayetlerin aksine Yezid'in Hz. Hüseyin'in katlini emretmediğine ve katline razı olmadığına ve Ehl-i beyte iyi davrandığına dair rivayetler de bulunmaktadır. Bu bakımdan Şârih'in bu kadar kesin ifadeler kullanması pek isabetli değildir. En iyisi Yezid konusunda cüretli ifadelerden kaçınmalı ve hükmü Cenab-ı Allah'a bırakmalıdır. [Yezid konusunda alternatif bakışaçısı için bkz., İbnü'l-Arabî, *el-Avâsım Mine'l-Kavâsım*, s. 232; Yrd, Doç. Ünal Kılıç, *Tartışmaların odağındaki halife Yezid b. Muaviye*]

cennettedir. Sa'd bin ebî Vakkas cennettedir. Said bin Zeyd cennettedir. Ebu Ubeyde bin Cerrah cennettedir."[1]

Ayrıca Hz. Fatıma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in de cennetlik olduğuna şahitlik ederiz. Zira sahih hadiste ***"Fatıma cennet ehlinin kadınlarının efendisidir. Hasan ve Hüseyin de cennet ehlinin gençlerinin efendileridir"*** buyurulmuştur[2].

Diğer sahabiler de ancak hayırla yadedilir. Başkalarından fazla onlar için hayır umarız. Muayyen olarak bir kimsenin cennetlik ya da cehennemlik olduğuna şahitlik etmeyiz; ama genel olarak müminlerin cennetlik, kâfirlerin de cehennemlik olduğuna şahitlik ederiz.

***

[1] *Tirmizi*, hadis no, 3768.

[2] *Tirmizi*, hadis no, 3806.

(**23. Konu:** Mestler Üzerine Mesh)

Metnü'l-Akâid

Seferde ve hazarda mestler üzerine meshi caiz görürüz.

Şerhu'l-Akâid

Seferde ve hazarda mestler üzerine meshi caiz görürüz. Mest üzerine mesh her ne kadar Kuran üzerine ziyade olsa da meşhur hadislerle sabittir[1]. Hz. Ali mestler üzerine meshle alakalı olarak kendisine yöneltilen bir soruya "Allah Resulü müsafir için mestler üzerine meshin müddetini üç gün üç gece; mukîm için de bir gün bir gece olarak takdir etmiştir" diye cevap vermiştir[2]. Hz. Ebubekre de[3] Resulüllah Efendimiz'in, abdest alıp mestleri giydikten sonra müsafir için üç gün üç gece; mukîm için de bir gün bir gece mestler üzerine meshetmesi için ruhsat verdiğini rivayet etmiştir.[4]

Hasan el-Basrî de sahabeden yetmiş kişiye kavuştuğunu ve hepsinin mestler üzerine meshetmeyi caiz gördüğünü söylemektedir. Bu sebepledir ki İmam Ebu Hanife (rahmetüllahi aleyh), bana ancak gün gibi açık deliller geldikten sonra mestler üzerine meshetmeyi meşru gördüm, demiştir. Ebu'l-Hasan el-Kerhî[5] de, konuyla ilgili hadislerin tevatüre vardığını düşünerek mestler üzerine meshi meşru görmeyenin kâfir olmasından korkarım, demiştir.

---

[1] Abdest ayetinde ayaklarla ilgili olarak yıkama emri yer almaktadır. Mestler üzerine meshle ilgili hadisler ayet üzerine ziyade bir hüküm getirmiş ve abdestte, kişinin ayağında mest olduğu takdirde ayaklarla ilgili görevi meshe çevirmiştir. Bir hadisin ayet üzerine ilave bir hüküm getirebilmesi için en az meşhur olması gerekir ki bu şart mestle ilgili hadislerde vardır.

[2] *Sünen-i İbn-i Mâce*, hadis no, 552. (Albânî hadisin sahih olduğunu belirtir); Müsned-i Ahmed bin Hanbel, hadis no, 1071. Şârih'in konuyla ilgili olarak Hz. Ali'den de bir rivayet getirmesi, mestler üzerine meshi meşru saymayan Şia'yı ilzam açısından pek manidardır.

[3] Şerhu'l-akâid nüshalarında her ne kadar Ebubekir diye geçiyorsa da bu kimsenin Ebu Bekre olması gerekir. Nitekim hadisi rivayet eden sahabi Ebubekir değil, Ebu Bekre'dir. Bkz., *en-Nibrâs*, s. 334.

[4] *Sahih-i İbn-i Huzeyme*, hadis no, 52; *Sahih-i İbn-i Hibbân*, hadis no, 1324.

[5] Ebu'l-Hasen Ubeydullah bin el-Hüseyn el-Kerhî büyük hanefî fakîhi. Irak Hanefilerinin imamı. Hicrî 260 yılında Kerh'te doğmuş, 340 yılında Bağdat'ta vefat etmiştir. Şerhu'l-Camii'l-kebîr, Şerhu'l-Câmii's-sağîr ve Usul-i fıkha dair risalesi bilinmektedir. Bkz., Ziriklî, *el-A'lâm,* c. 4, s. 193.

Sonuç olarak mestler üzerine meshi caiz görmeyen kimse bidat ehlindendir. Enes bin Malik'e sünnet ve cemaatten sorulduğunda "Şeyhayn'i [Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer] sevmen, Hateneyn'e [Hz. Osman ve Hz. Ali] kötü söz söylememen ve mestler üzerine meshetmendir" şeklinde cevap vermiştir[1].

***

[1] Hadis kaynaklarında böyle bir rivayete rastlayamadık. Benzer bir soru İmam-ı Azam Ebu Hanife'ye de sorulmuş, o da aynı cevabı vermiştir. Bkz., *Nazmü'l-Mütenasir*, hadis no, 32.

(24. Konu: Hurma Şırası)

Metnü'l-Akâid

Hurma nebîzini haram görmeyiz.

Şerhu'l-Akâid

Hurma nebîzini haram görmeyiz. Bu, hurmaların [veya kuru üzümün] suya atılıp topraktan mamül bir testi içinde bir süre bekletilerek fukkâ'da[1] olduğu gibi tadının mayhoşlaşmasıyla olur. Araplar kuru üzümle de aynı şeyi yaparlar. Hurma nebizi ile ilgili bu tartışma, içkinin haram kılındığı ilk zamanlarda buna da yasak getirilmiş olmasından ileri gelmektedir. Zira o dönemde genelde testiler şarap imali için kullanılmaktaydı. İçki yasağı iyice oturduktan sonra hurma nebizi ile ilgili yasaklama hükmü nesholundu. Hurma nebîzinin haram olmaması Ehl-i Sünnet'in kaidelerindendir. Rafızîler bu görüşte değildir. Ancak hurma testide uzun süre bekletilerek iyice keskinleşir de sarhoş edici hale gelirse durum değişir. Bu durumda azı da çoğu da haramdır ve bu hükmü Ehl-i Sünnet ve'l-cemaat âlimlerin ekseriyeti benimsemektedir.

***

[1] Fukkâ', köpük tutuncaya kadar testide bekletilmiş arpa suyu. Bkz., *el-Mucemü'l-Vasît*, s. 698.

(25. Konu: Velilerin Mertebeleri)

Metnü'l-Akâid

Hiçbir veli hiçbir peygamberin mertebesine ulaşamaz. Hiçbir kul Allah'ın emir ve yasakları karşısında sorumluluklarından muaf tutulacağı bir makama ulaşamaz.

Şerhu'l-Akâid

Hiçbir veli hiçbir peygamberin mertebesine ulaşamaz. Çünkü peygamberler masumdur. Akıbet korkusundan emindir. Vahiy ve melekleri müşahede ile özel ikrama nail olmuştur. Onlar, evliyanın kemâlâtını haiz oldukları gibi Allah'ın hükümlerini tebliğ ve insanları irşad ile de memurdurlar. Bazı Kerramiyye fırkası müntesiplerinden velinin peygamberden üstün olabileceğine dair nakledilen görüş küfür ve sapkınlıktır.

Ancak şu da var ki, peygamberlerin, hem nübüvvet hem de velayet mertebelerini haiz olduğu ve onların velilerden üstün olduğu gerçeği kesin bilindikten sonra peygamberin velilik mertebesinin mi daha üstün olduğu yoksa nübüvvet mertebesinin mi daha üstün olduğu hususunda tereddüt olabilir.

Hiçbir kul âkıl ve bâliğ olduğu takdirde **Allah'ın emir ve yasakları karşısında sorumluluklarından muaf tutulacağı bir makama ulaşamaz.** Çünkü şer'î sorumluluklarla ilgili naslar umumîdir ve bütün müçtehitlerin bu konuda icmaı vardır.

Bazı ibahiyye müntesipleri, Allah'a karşı aşırı muhabbet duyan, kalbi arınan ve nifaktan korunarak imanı küfre tercih eden bir kulun emir ve yasaklardan muaf olacağını savunmuş, büyük günah işlese bile Allah'ın bu kulu cehenneme sokmayacağını ileri sürmüşlerdir. Bazıları böyle bir kuldan namaz, oruç, zekât ve hac gibi zahir ibadetlerin düştüğünü, onların ibadetinin artık tefekkür olduğunu söyler. Bütün bunlar küfürdür ve apaçık sapkınlıktır. Allah'a muhabbet ve iman konusunda insanların en üstünü Peygamberimiz başta olmak üzere nebilerdir. Buna mukabil onların Allah'a karşı sorumlulukları diğerlerine göre daha kuvvetlidir. Allah Resulü'nün "Allah bir kulu sevdiğinde ona günah zarar vermez"[1] hadisine gelince bunun manası, Allah o kimseyi günah işlemekten korur da bundan dolayı ona günah zarar vermez, şeklindedir.

---

[1] *el-Câmiu's-Sağîr*, hadis no, 3386. es-Suyûtî bu hadisi el-Kuşeyrî'nin *er-Risale*'de, İbnü'n-Neccâr'ın da *et-Târih*'te rivayet ettiğini söyler. Ancak rivayet zayıftır.

(**26. Konu:** Naslarda Bâtınîlik)

Metnü'l-Akâid

Naslar zahir manalarına hamledilir. Bu manaları bırakıp da nasları Bâtınıyyenin ileri sürdüğü bir kısım manalara hamletmek ilhaddır. Nasları reddetmek küfürdür. Bir masiyeti helal saymak veya hafife almak ya da alay konusu yapmak küfürdür.

Şerhu'l-Akâid

Kitap ve Sünnet'te geçen **nasslar** zahiri itibarıyla Cenab-ı Allah'a cihet ve cismiyyet isnad edenlerinde olduğu gibi aksine kat'î bir delil olmadıkça **zahir manalarına hamledilir.** Zaten kat'î delillere binaen zahir manaya hamledilemeyen ayet ve hadislerin nass olduğu söylenemez, bunlar müteşabihtir, diye bir itiraz getirilemez. Çünkü Müellif'in ifadesinde yer alan nas kelimesi zahir, müfesser ve muhkemin kasîmi olan nass değil, yaygın kullanımında olduğu gibi bütün nazım çeşitlerini içeren genel ayet ve hadis lafızlarıdır.

Bu zahir **manaları bırakıp da nasları Bâtınıyye şiîlerinin** bunlar mülhidlerdir. Naslar zahiri manaları üzere değildir, bilakis onların gizli manaları vardır ki bunları ancak muallim[1] bilir diye iddia ettikleri için bunlara "bâtınıyye" denmiştir. Bunların asıl maksatları şeriatı kökten kaldırmaktır. **ileri sürdüğü bir kısım manalara hamletmek ilhaddır.** Yani İslam'dan sapıp küfre girmektir. Çünkü bu, peygamberden geldiği zarureten sabit olan bir konuda peygamberi yalanlamaktır.

Şu da var ki, bazı muhakkıklerin, zahirî manalarına hamledilmekle beraber nasların erbab-ı sülûke zahir olan bazı inceliklere de gizlice işaret ettiği ve bu gizli manalarla zahir manaların arasını tevfik etmenin mümkün olduğu yönündeki tespitleri imanın kemalinden ve mahza irfandan kaynaklanmaktadır.

Cesetlerin haşri gibi Kitap ve Sünnet'ten kat'î delillerle sabit hükümleri inkâr etmek suretiyle **Nasları reddetmek küfürdür.** Çünkü bu Allah ve Resulü'nü açıkça yalanlamaktır. Bu bakımdan Hz. Aişe'ye zina suçlamasında bulunan kimse kâfir olur. Geride zikredilenlerden de anlaşıldığı üzere günah

---

[1] Şia'nın masum olduğuna inandıkları imamları. Ancak bu imam düşmanlarından gizlenmiştir. Bu sebeple sözkonusu bilgiyi Huccet dedikleri reisleri imamdan almakta ve kendilerine aktarmaktadır. Bkz., *en-Nibrâs*, s. 338.

oluşu kat'î delille sabit **Bir masiyeti** küçük ya da büyük olsun **helal saymak veya hafife almak ya da şeriatı alay konusu yapmak küfürdür.** Zira bütün bunlar dini yalanlamak manasına gelir.

Fetvâ kitaplarında zikredilen şu fetvâlar bu prensip üzerine bina edilmektedir: Bir kimse bir haramı helal saysa bakılır. Hem liaynihî haram[1] olur hem de haramlığı kat'î delille sabit olursa kâfir olur. Ama ligayrihî haram olması ya da haramlığının zannî delille sabit olması durumunda kâfir olmaz.

Bazı fakihler haramın liaynihî ve ligayrihî kısımları arasında bir fark görmemişlerdir. Bunlara göre mahremlerle evlenmek, bir zorunluluk olmadığı halde şarap içmek, leş, kan veya domuz eti yemek gibi Allah'ın dininde haram kılınışı kesin bilinen bir şeyi helal saymak küfür; helal saymadan bunlardan birini işlemek fısktır. Sarhoş olacak kadar hurma nebîzi içmeyi helal saymak da küfürdür. Ancak bir kimse malını terviç için ya da bilgisizliğinden dolayı bir harama helal dese kâfir olmaz. Yine bir kimse kendisine zor geldiği için şarabın haram olmamasını veya Ramazan orucunun farz olmamasını temenni etse yine kâfir olmaz. Ancak zinanın veya haksız yere cana kıymanın haram olmamasını temenni etse kâfir olur. Çünkü bu fiiller bütün semavî dinlerde haramdır ve hikmete uygun olan da budur. Hikmetin dışına çıkmayı dileyen kimse Allah'ın hikmet dışı hükmetmesini dilemiş olur ki bu rabbini tanımamaktan başka bir şey değildir.

es-Serahsî *Kitabu'l-hayz*'da şu açıklamalara yer verir: Bir kimse hayızlı olan hanımıyla cima yapmayı helal saysa kafir olur. Nevadir'de İmam Muhammed'den nakledildiğine göre kâfir olmaz. Sahih olan görüş de budur. Hanımıyla livâta yapmayı/arkadan ilişkiye girmeyi helal sayması en sahih görüşe göre küfür değildir.

Allah'ı şanına yaraşmayan bir vasıfla vasıflayan veya O'nun isimlerinden bir ismi ya da emirlerinden bir emri alay konusu yapan kimse kâfir olur. Bunun gibi Allah'ın bir vaadini ya da tehdidini inkâr eden kimse de kâfir olur.

---

[1] **Haram liaynihi ve haram liğayrihi** kavramlarına getirilen en zahir tarifi yapan bir usulcü olarak Sadru'ş-şeria şöyle demektedir: Haram fiiller iki çeşittir. Haramlığının kaynağı bizzat haram kılınan şeyin kendisi olanlar. Bunlara haram liaynihî denir. Mesela leş hayvanın etini yemek, şarap içmek böyledir. Haramlığının kaynağı bizzat haram kılınan şeyin kendisi olmayan haramlar. Bunlara da haram ligayrihî denir. Mesela başkasının aslen helal olan malını rızası olmadan yemek böyledir. Burada sözkonusu malı yemek o malın bizzat kendisi haram olduğundan dolayı değil de, sahibinin rızası olmadığındandır. Ama birinci kısımda geçen misaller için bu durum sözkonusu değildir. Bkz., *Şerhu't-Tavdîh ale't-Tenkîh*, c. 2, s. 262.

Dinî konuları hafife aldığından veya dine olan nefretinden ötürü Allah tarafından hiçbir peygamberin gönderilmemesini temenni eden kimse de kâfir olur. Ağzından küfür lafzı çıkan kimseye rıza göstererek gülen kimse de kâfir olur.

Bir kimse [vaizleri takliden] kürsüye çıksa etrafına cemaat toplanıp ona meseleler sorsalar ve ona gülüp yastık atsalar[1] hepsi birden kâfir olur. Yine bir kimse bir adama Allah'ı inkâr etmesini emretse veya bunu emretmeye azmetse kâfir olur. Bunun gibi bir kimse kocasından ayrılabilmesi için bir kadına dinden çıkması yönünde fetva verse kâfir olur. Yine şarap içerken ya da zina yaparken besmele çeken kimse de kâfir olur. Kasıtlı olarak kıbleye dönmeden ya da abdest almadan namaz kılan kimse de kâfir olur. Daha sonra tevafuk döndüğü cihetin kıble olduğu anlaşılsa bile hüküm değişmez. Yine küfür lafzını inanmadığı halde sırf hafife alarak telaffuz eden kimse de kâfir olur. Fıkıh kitaplarında bu prensip üzerine mebni daha birçok fer'î mesele bulunmaktadır.

***

[1] el-Ferhârî burada yastık atma fiilinin farklı yorumlanmasının daha uygun olacağına işaret eder. Ona göre burada yastık atma fiilinden maksat vaiz taklidi yapan kimsenin altına yastık koymak anlamındadır. Nitekim el-Ferhârî'nin beyanına göre el-Fusûli'l-imâdiyye'de de fetva bu vechile sorulmuş, cemaatin kürsüdeki kimseye yastık attığından sözedilmemiş, bilakis ona kırbaçla vurdukları ifade edilmiştir. Fetvanın şerhinden de anlaşıldığı üzere burada küfrü mucip olan durum dini meselelerle dalga geçilmesi ve dinî şiarların hafife alınmasıdır.

(27. Konu: Rahmetten Ümit Kesmek-Azaptan Emin Olmak)

Metnü'l-Akâid

Cenab-ı Allah'ın rahmetinden ümit kesmek küfürdür. Cenab-ı Allah'ın gazabından emin olmak da küfürdür.

Şerhu'l-Akâid

Cenab-ı Allah'ın rahmetinden ümit kesmek küfürdür. Zira ayet-i kerimede **"Allah'ın rahmetinden ancak kâfir kavim ümit keser."** (Yusuf, 87) buyuruluyor. **Cenab-ı Allah'ın gazabından emin olmak da küfürdür.** Çünkü ayet-i kerimede **"Allah'ın azabından ancak hüsrana uğrayan kavim emin olur"** (A'râf, 99) buyurulmaktadır.

Soru: Âsî olan kimsenin kesin olarak cehenneme gireceğini düşünmek Cenab-ı Allah'ın rahmetinden ümit kesmek olur. Bunun gibi itaatkâr bir müminin de kesin olarak cennete gireceğini düşünmek de Allah'ın azabından emin olmak anlamına gelir. Bu durumda Mutezile mezhebine mensup kimse âsî de olsa mutî de olsa size göre kâfir olmak durumundadır. Çünkü o bu mezhebe müntesip olmakla ya Allah'ın azabından emin olmakta ya da Allah'ın rahmetinden ümit kesmiş olmaktadır.[1] Oysa Ehl-i Sünnet'in kurallarından biri ehl-i kıblenin tekfir edilmemesidir.

Cevap: Bu ne Allah'ın rahmetinden ümitsizliğe düşmek ne de O'nun azabından emin olmak demektir. Çünkü kul âsî olduğu takdirde bir mutezilî Allah'ın o kulu tevbeye ve salih amel işlemeye muvaffak kılacağından ümit kesmiş değildir. Kul mutî olduğu takdirde Allah'ın o kulu kendi haline bırakıp masiyet işleyebileceğinden de emin değildir.

Buradan şunun cevabı da anlaşılmaktadır: "Bir mutezilî, büyük günah işleyen kimsenin mümin olmadığına inandığı için kendisi büyük günah işle

[1] Sualin tevcihi şöyledir: Mutezile'ye göre büyük günah işleyen kimse küfre girmese de imandan çıkmış olur. Ve ebedi cehennemliktir. Böyle inanmakla bir mutezilî Allah'ın rahmetinden ümit kesmiş olmaktadır. Ayrıca Mutezile'ye göre bir mümin mutî olduğunda Allah'ın onun için aslah olan mükâfatı vermesi vaciptir. Bu durumda da mutî kimse hakkında Allah'ın gazabından emin olmaktadır. Şimdi siz Ehl-i Sünnet olarak Allah'ın rahmetinden ümit kesmek ya da azabından emin olmak küfür demekle bu mutezilîyi tekfir etmiş oluyorsunuz. Hâlbuki Ehl-i Sünnet'in kurallarına göre ehl-i kıble tekfir edilemez.

diğinde Allah'tan umut kesmiş olur ve bu sebeple kâfir olması gerekir." Bir mutezili için bu da sözkonusu değildir. Çünkü bir mutezilinin cehennemi hak ettiğine inanması ümitsizliğe kapılmış olduğunu göstermez[1]. Bunun gibi ameli olmadığı için tasdik, ikrar ve amel üçlüsüyle açıklanan imanının bulunmadığını düşünmesi de küfrü gerektirmez[2].

Şu da var ki ehl-i kıbleden kimse tekfir edilmez, prensibi ile kelamcıların, Kuran mahlûktur diyen veya ru'yetüllahın imkânsızlığını savunan, Şeyhayn'e söven ya da lanet eden kimseler kâfirdir, sözlerini bağdaştırmakta sorun olduğu gözlenmektedir[3].

***

[1] Çünkü cehennemi hak ettiğini düşünmesi, bir gün Allah'ın kendisine tevbe nasip edip tekrar cenneti hak edeceğine dair ümitli olmasına mani değildir.

[2] Bu bize göre açıktır. Çünkü bize göre amel imandan bir cüz değildir. Bu bakımdan amelin terki küfrü mucip değildir. Mutezile açısından da durum böyledir. Zira onlara göre amel imandan bir cüzdür ama ameli terk eden kişi imandan çıktığı halde küfre girmez. Onlara göre bu kimse imanla küfür arasında bir menzilededir. Ancak probleme küfrü mucip olması açısından bakıldığında sorun yoktur: ama imandan çıkacağı açısından bakılırsa Mutezile'nin görüşü esas alındığında sorun çözümlenmiş olmaz. Bir kimsenin imandan çıktığına inanması onun imanını etkiler mi, Şârih hala bunu çözmüş değildir.

[3] Buna birkaç cihetten cevap verilmiştir. Bunlardan biri ehl-i kıble tabirinin izahıyla alakalıdır. Ehl-i kıble kelamcılar dilinde namaz kılanlar demek değildir. Onlara göre ehli kıble zaruriyyat-ı diniyyeyi tasdik edenler demektir. Buna göre yukarıda örneklerine yer verilen meselelerde tekfire giden kelamcılar bu meselelerin zaruriyyat-ı diniyeden olduğuna kail oluyor demektir ki burada bir tutarsızlık yoktur.

(28. Konu: Kâhinleri Tasdik Etmek)

Metnü'l-Akâid

Gaybdan haber verdiği konularda bir kâhini doğrulamak küfürdür.

Şerhu'l-Akâid

Gaybdan haber verdiği konularda bir kâhini doğrulamak küfürdür. Çünkü Allah Resulü şöyle buyurmuştur: ***"Kim bir kâhine gider de dediklerini tasdik ederse Muhammed'e indirileni inkâr etmiş olur"***[1] Kâhin gelecekte olacak işlerden haber veren, gaybı mütalaa ettiğini ve gizli sırları bildiğini iddia eden kimsedir. Eskiden Araplarda gizli şeyleri bildiğini iddia eden kâhinler vardı. Bunların bir kısmı, cinlerden bir arkadaşı olduğunu ve kendisine onun tarafından bilgiler geldiğini savunurken diğer bir kısmı, bu bilgilere kendi derin kavrayışı sayesinde ulaştığını ileri sürmekteydi.

Bir müneccim gelecekte olacak şeyleri bildiğini iddia ederse o da kâhin gibidir. Sonuç olarak gayb bilgisi ancak Allah'a aittir. Allah'ın kuluna bildirmesi, bir mucize veya keramet olarak ona ilham etmesi veya mümkün olan yerlerde bir kısım işaretlerden çıkarımda bulunmaya muvaffak kılması dışında kulların bu bilgilere ulaşması mümkün değildir.

Bu sebeple fetâvâ kitaplarında zikredildiğine göre, ayın etrafındaki haleye bakıp herhangi bir alamete istinad etmeden gaybı bildiği iddiasıyla yağmur yağacak demek küfürdür. Cenab-ı Allah her şeyi en iyi bilendir.

***

[1] *Müsned-i Ahmed bin Hanbel*, hadis no, 9532; *Musannefü Abdirrazzak*, hadis no, 20348.

(29. Konu: Ma'dum)

Metnü'l-Akâid

Ma'dûm[1] şey değildir.

Şerhu'l-Akâid

Ma'dûm şey değildir. Eğer "şey" lafzı muhakkıklerin düşündüğü gibi "sabit ve mütehakkık olan" manasına gelirse hüküm böyledir. Nitekim muhakkıkler şey olmayı vücûd ve sübût kelimeleriyle eş anlamlı bulurlar. Bu hüküm zarurîdir[2]. Mümkinattan olan ma'dûmu hariçte sabit gören Mutezile hariç bu konuda kimse ihtilaf etmemiştir. Burada ma'dûmun şey diye isimlendirilemeyeceği kastediliyorsa bu lügavî bir tartışma olur. Ve böyle bir

[1] Ma'dûm, yok olan demektir. Mutezile ile Ehl-i Sünnet arasında ma'dûmun şey, yani sabit olup olmadığı hususu tartışılmıştır. Mutezile varlığı mümkin olan ma'dûmatın şey olduğunu, dolayısıyla sabit olduğunu savunurken, Ehl-i Sünnet kelamcıları bunu reddetmiştir. Şurası ittifakla sabit ki, Allah'ın ortağı gibi varlığı imkânsız olan ma'dûmata şey denmez. Bunun dışında varlığı mümkün olan ama şu an meydana gelmemiş olan ma'dûmatı Mutezile sabit görmekte ve bunlara şey denebileceğini savunmaktadır. Ehl-i Sünnet kelamcıları bunları sabit görmediğinden şey de olamayacaklarını düşünmektedir. Abdulaziz el-Ferhârî'nin anlattıklarına bakılırsa aslında tartışma biraz da kavramlara yüklenen manalarla alakalıdır. Mutezile sabit ile mevcut kelimeleri arasında fark görmekte; mevcud kelimesini dış dünyada bizzat tahakkuk etmiş şeylere kullanırken, sabit kelimesini dış dünyada bizzat tahakkuk etmese bile varlığı mümkün olan her şeye kullanmaktadır. Buna göre Mutezile varlığı mümkin olan ma'dûmata mevcut demezken sabit diyebilmektedir. Ehl-i Sünnet kelamcıları bu iki kelimeyi bir kabul etmekte ve her ikisi için de dış dünyada tahakkuk şartını aramaktadır. Buna göre varlığı mümkün olsa bile ma'dûma ne sabit ne de mevcut denemeyeceği ortadadır. Ehl-i Sünnet kelamcılarına göre şey kelimesi sabit ve mevcût anlamına geldiğinden ma'dûma şey de denemeyeceği açıktır. Mutezile şu anda yok olduğu halde sözgelimi bir sene sonra varolacak bir ma'dûmu mesela iki sene sonra meydana gelecek olan bir diğer ma'dûmdan ayırabildiğimiz için bunların sabit olduğunu savunmaktadır. Ehl-i Sünnet kelamcıları ise sözü edilen ayrışmanın haricî olmayıp sadece zihnimizle kaim olduğunu gerekçe göstermiş ve bunun ma'dûmu sabit kılamayacağını ileri sürmüştür. Sonuç olarak Şârih'in de ifadelerinden anlaşıldığı üzere tartışma biraz lügavîdir. Ve özellikle mütekaddimîn kelamı açısından bakıldığında biraz da ehemmiyetsiz bir tartışma olduğu söylenebilir. Ancak felsefeyle memzuc müteahhirin kelamı açısından bakıldığında konu ehemmiyet arz etmektedir. Zira mahiyetlerle ilgili tartışmaların ucu bu konuya varmaktadır.

[2] İspata gerek duyulmayacak kadar açık ve kesindir.

tartışmanın sonuçlanması da, şey kelimesinin, mevcut veya malûm ya da bilinmesi veya kendisinden haber verilmesi sahih olan diye tefsir edilmesine bağlıdır. Bu bakımdan iş nakle ve kelimenin nerelerde kullanıldığını incelemeye kalmıştır.

***

(30. Konu: Ölüler Adına Yapılan Hayırlar)

Metnü'l-Akâid

Dirilerin ölüler için yaptıkları dualar, onlar adına verdikleri sadakalar ölülere fayda sağlar. Cenab-ı Allah duaları kabul eder, kullarının ihtiyaçlarını giderir.

Şerhu'l-Akâid

Dirilerin ölüler için yaptıkları dualar, onlar adına verdikleri sadakalar ölülere fayda sağlar.

Mutezile buna karşı çıkmıştır. Onlar, Allah'ın takdiri değişmez. Ayrıca her nefis kendi ameline karşılık rehindir. Herkes kendi amelinin karşılığını görür, bir başkasının değil, diyerek kendi görüşlerini desteklemeye çalışmışlardır.

Ehl-i Sünnet konuyla ilgili sahih hadisleri delil göstermektedir. Nitekim sahih hadislerde cenaze namazı başta olmak üzere ölüler için yapılan dualar bulunmaktadır. Selef bu âdeti nesilden nesile tevarüs ettirmiştir. Eğer Mutezile'nin dediği gibi ölüler için yapılan duaların onlara bir faydası olmasaydı bunun bir manası olmazdı.

Hz. Peygamber Efendimiz şöyle buyurur: ***"Bir cenazenin namazını yüz kişilik bir cemaat kılar da cenazeye şefaatçilik ederlerse şefaatleri kabul edilir"***[1]

Rivayete göre Sa'd bin Ubâde Allah Resulü'ne "Ey Allah'ın resulü! Ümm-i Sa'd öldü. Onun için hangi sadaka daha faziletlidir? diye sorunca Allah Resulü bunun ***"su"*** olduğunu söylemiştir. Bunun üzerine Hz. Sa'd bir kuyu kazdırdı ve bu Ümm-i Sa'd içindir, dedi.[2]

Bir başka rivayette Allah Resulü ***"Dua belayı defeder. Sadaka Rabb'in gazabını giderir"*** buyurmuştur.[3]

---

[1] *Sahih-i Müslim*, hadis no, 1576; *Sünen-i Nesâî*, hadis no, 1991.

[2] *Sünen-i Ebî Dâvûd*, hadis no, 1681.

[3] Rivayeti Şârih'in naklettiği şekliyle bir bütün olarak kaynaklarda bulamadık. Ancak birinci cümle es-Suyûtî'nin beyanıyla Ebu'ş-Şeyh İbn-i Hayyân tarafından nakledilmiştir. Bkz., *el-Câmiu'l-Kebîr*, hadis no, 12661. Hadisin ikinci cümlesi daha çok kaynaklarda "sadaka hataları giderir" şeklinde rivayet edilmiştir. Bu cümleyi Şârih'in verdiği şekliyle sadece *Müsnedü'ş-Şihab*'ta bulabildik. Bkz., *Müsnedü'ş-Şihâb,* hadis no, 101.

Bir başka hadiste ***"Âlim ve talebe bir kasabadan geçtiklerinde Allah o kasabanın kabristanından kırk gün azabı kaldırır"*** buyrulmaktadır.[1] Bu konuda gerek hadis gerek eser olarak bolca rivayet bulunmaktadır.

Cenab-ı Allah duaları kabul eder, kullarının ihtiyaçlarını giderir. Zira ayet-i kerimede **"bana dua edin, icabet edeyim"** (Gâfir, 60) buyrulmaktadır.

Konuyla ilgili bir hadiste Allah resulü şöyle buyurur: "***Kul günah olan bir şey için veya yakınlarla ilişkiyi kesmek için dua etmezse acele etmedikçe Allah onun duasını kabul eder."***[2]

Bir başka hadiste de şöyle buyrulur: ***"Şüphesiz Rabbiniz hayâ[3] sahibidir ve cömerttir. Kendisine ellerini açan kulunun elini boş çevirmekten hayâ eder."***[4]

Şurası bilinmelidir ki, duaların kabul edilmesi konusunda aslolan kulun niyetinin doğru, kalbinin temiz olması ve huzur-i kalb[5] halini korumasıdır. Zira hadis-i şerifte şöyle geçmektedir: "İcabet edileceğine dair kesin inanç sahibi olduğunuz halde Allah'a dua edin. Bilin ki Allah Teâlâ gafil ve dalgın bir kalbin duasına karşılık vermez. "[6]

Meşâyıh kâfirin duasının kabul edilebileceğini ileri sürmenin caiz olup olmadığı konusunda görüş ayrılığına düşmüştür. Ekseriyeti bunun caiz olmadığını savunmuş ve **"kâfirlerin duası ancak boşadır"** (Gâfir, 50) ayetini delil göstermişlerdir.

---

[1] Bu rivayet asılsızdır. es-Suyûtî ve diğer birçok muhaddis bu sözün hadis olmadığını söylemektedir. Bkz., *Keşfu'l-Hafâ*, hadis no, 672.

[2] *Sahih-i Müslim*, hadis no, 4918.

[3] Hayâ, dıhk ve gazab gibi Allah'ın haberî sıfatlarını kulların benzer sıfatlarıyla karıştırarak O'nu mahlûkata benzetme hatasına asla düşülmemelidir. Allah'a nispet ederken bu sıfatların mahiyetini değil de sonuçlarını göz önünde bulundurmalıdır. Mesela hadiste geçen hayâ kelimesini insanlarda belli psikolojik süreç eşliğinde baş gösteren utanma duygusuyla bir tutmamalı. Bunun yerine bağlama uygun olarak hayânın gereği olan uygun bir mana düşünülmelidir. Hadiste bunu kendisine beslenen umudu boşa çıkarmamak, isteği geri çevirmemek gibi manalarla açıklayabiliriz.

[4] *Sünen-i İbn-i Mâce*, hadis no, 3865.

[5] Huzur-i kalb, kalbi Hak ile beraber kılma, araya hiçbir şeyi katıştırmama. Kulun bütün dikkat ve ilgisiyle kendisini Hakk'a vermesi, aklından ve gönlünden Hak'tan başka bir şeyin geçmemesi hali.

[6] *Sünen-i Tirmizî*, hadis, 3479.

Ayrıca kâfir kimse Allah'ı bilmediğinden ona dua etmesi de düşünülemez. Bir kâfir Allah'ı bildiğini ikrar etse bile onu şanına yaraşmayan bir kısım vasıflarla vasıfladığı için bu ikrarını çiğnemiştir. ***"Kâfir bile olsa mazlumun duası makbuldür"***[1] hadisinde geçen kâfir, küfran-ı nimetten müştak olmakla nimete nankörlük eden kimse diye tevil edilmelidir.

Bazı meşâyıh ise bunu caiz görmüştür. Onlar bu konuda şu ayetleri delil göstermişlerdir: **"İblis: Ey Rabbim! O halde tekrar diriltilecekleri güne kadar bana mühlet ver, dedi. (Cenâb-ı Hak da) Buyurdu ki: Haydi, sen muhakkak ki, mühlet verilenlerdensin."** (Sâd, 79-80) Görüldüğü gibi kâfir olduğu halde Allah Teâlâ İblis'in duasını kabul etmiştir.

Ebu'l-Kâsım es-Semerkandî[2] ve Ebu Nasr ed-Debûsî[3] bu görüştedir. es-Sadr eş-Şehîd[4] de bu görüşle fetva verileceğini bildirmiştir.

---

[1] Rivayetin çoğu varyantlarında kâfir ya da bir başka kayıt yoktur. Ancak bazı varyantlarında facir kaydı vardır. Kâfir kaydı ise sadece Müsned-i Ahmed bin Hanbel'de yer alan bir rivayette geçmektedir. Muharric Şuayb el-Arnavût bu rivayetin zayıf olduğunu ifade etmektedir. Bkz., *Müsned-i Ahmed bin Hanbel*, hadis no, 12571. Aynı rivayet farklı lafızlarla Sahih-i İbn-i Hibban'da da geçmektedir. Muharric Şuayb el-Arnavût bu rivayetin çok zayıf olduğunu ifade eder. Bkz., *Sahih-i İbn-i Hibbân*, hadis no, 361.

[2] Ebu'l-Kasım İshak bin Muhammed bin İsmail bin İbrahim bin Zeyd. Kaynaklarda el-Hakîm es-Semerkandî olarak anılır. Nisbetinden de anlaşılacağı üzere kendisi Semerkantlı olup bir süre bu şehirde kadılık vazifesinde bulunmuştur. Tabakat kitaplarının hemen hepsinin bildirdiğine göre, Hakîm Semerkandî Allah'ın salih kullarından biri olarak hilm ve hikmet ile şöhret bulmuş fakih ve zâhid bir kimsedir. Sem'ânî'nin *el-Ensâb* adlı tabakat kitabında yer alan bilgiye göre, Hakîm Semerkandî'nin hikmet dolu sözleri o dönemlerde bir araya getirilerek kitaplaştırılmış, ismi doğudan batıya hemen hemen bütün memleketlere ulaşmıştır. Semerkandî, kaynakların verdiği bilgiye göre, hicrî 342 yılında Semerkant'ta vefat etmiştir. Bkz., es-Sem'ânî, *el-Ensâb*,c. 2,s. 244, el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudıyye*, c. 1, s. 370, el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, s.44.

[3] Ebû Zeyd, [Ebu Nasr] Abdullah bin Ömer bin İsâ ed-Debbûsî, Buhara'lıdır. Büyük Hanefi fakih ve usulcülerindendir. Hilaf ilminin kurucusu olduğu söylenir. Hicrî 430 yılında vefat etmiştir. Takvimü'l-edille, Te'sîsü'n-nazar ve el-Emedü'l-aksâ gibi eserleri bilinmektedir. Bkz., Ziriklî, *el-A'lâm*, c. 4, s. 109.

[4] Ebu Muhammed Burhanü'l-ümmeh Ömer bin Abdulaziz bin Ömer bin Mâze hüsamüddin. Kâfirler tarafından öldürüldüğü için es-Sadru'ş-şehîd diye anılmaktadır. Horasanlı olup büyük Hanefi fakihlerindendir. Hicrî 483 senesinde doğmuş Semerkand'da 536 yılında şehit edilmiş, Buhara'ya defnedilmiştir. el-Câmi', el-Fetâvâ es-suğrâ ve el-Fetâfâ el-kübrâ gibi eserleri bulunmaktadır. Bkz., el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, s. 149.

(31. Konu: Kıyamet Alâmetleri)

Metnü'l-Akâid

Decca'lin, Dabbetü'l-arz'ın ve Ye'cûc ile Me'cûc'un çıkması, Hz. İsa'nın (aleyhisselam) gökten nüzûlü ve güneşin batıdan doğması gibi Allah Resulü'nün kıyamet alameti olarak haber verdiği şeyler haktır.

Şerhu'l-Akâid

Deccal'in, Dabbetü'l-arz'ın ve Ye'cûc ile Me'cûc'un çıkması, Hz. İsa'nın (aleyhisselam) gökten nüzûlü ve güneşin batıdan doğması gibi Allah Resulü'nün kıyamet alameti olarak haber verdiği şeyler haktır. Çünkü bu haller mümkinâttandır ve doğru sözlü peygamber bunların olacağını haber vermiştir[1]. Sahabeden Huzeyfe bin Esîd şöyle anlatır: "Bir gün kıyamet hakkında konuşuyorduk. O sırada Peygamberimiz yanımıza geldi. Ne konuşuyorsunuz, diye sordu. Kıyamet hakkında konuştuğumuzu söyledik. Bunun üzerine "Öncesinde şu on alameti görmedikçe kıyamet asla kopmaz" dedi ve duman, deccal, dâbbe, güneşin batıdan doğması, Meryem oğlu İsa'nın yeryüzüne inişi, Ye'cuc-Me'cuc, biri doğuda, diğeri batıda, bir diğeri de Arap yarımadasında vuku bulacak olan üç yere batma hadisesi ve son olarak Yemen'den çıkıp insanları mahşerlerine [Şam'a] toplayan bir ateşten bahsetti"[2].

Yukarıda zikredilen kıyamet alametleriyle ilgili epeyce sahih hadis nakledilmiştir. Bunların dışında kıyamet alametlerinin tafsilatına dair de günümüze kadar birçok hadis ve eser ulaşmıştır. Dileyen bunları tefsir, siyer ve tarih kitaplarından mütalaa edebilir.

***

[1] Şârih burada Ehl-i Sünnet'in semiyyâtla ilgili temel bir prensibine işaret etmektedir. Ehl-i Sünnet kelamcılar önce bir hükmün aklen mümkün olup olmadığına bakarlar. Aklen mümkün olduktan sonra olağanüstü olması bir şeyi değiştirmez. Eğer konuyla ilgili güvenilir naklî delil bulunursa nakle teslim olurlar. Aklen mümkün olmadığı halde nakille sabit bir husus sözkonusu olursa bu durumda naklin güvenilirliğine bakarlar. Eğer güvenilir bir nakil ise onu münasip bir suretle tevil ederler. Değilse sözkonusu nakle teslim olmak gerekmez. Burada şunu da ifade etmeliyiz ki kelamcıların esas aldığı akıl selim akıldır. Adet, çevre, eğitim, kültür ve toplumsal kabullerle şekillenmiş zihniyet değildir.

[2] *Sahih-i Müslim*, hadis no, 7388.

(32. Konu: Müctehid ve İctihadı)

Metnü'l-Akâid

Müctehid isabet de eder, hata da eder.

Şerhu'l-Akâid

Müctehid aklî veya aslî ya da ferî olan şer'î konularda **bazen isabet eder, bazen hata eder.** Bazı Eş'arî ve Mutezilî kelamcılar, kat'î delilin bulunmadığı şer'î ve fer'î konularda her müctehidin isabet ettiğini savunmuştur. Bu görüş ayrılığı aslında bir başka konudaki görüş ayrılığına dayanmaktadır. Cenab-ı Allah'ın her konuda muayyen bir hükmü var mıdır, yoksa Cenab-ı Allah'ın hükmü ictihadî konularda müctehidin re'yinin vardığı netice midir?

Meseleyi şöyle tahkik edebiliriz: İctihadî meselede müctehid ictihad etmeden önce ya Cenab-ı Allah'ın bir hükmü bulunmaktadır ya da böyle bir hüküm bulunmamaktadır. Eğer bir hüküm bulunmaktaysa bu durumda da ya bu hükme işaret eden bir delil vardır ya da böyle bir delil yoktur. Bunun gibi sözkonusu delil ya kat'îdir ya da zannîdir. İşte bu ihtimallerden her biri kelamcılardan farklı kimseler tarafından görüş olarak benimsenmiştir.

Bu konuda tercihe şayan görüş odur ki, Cenab-ı Allah'ın ictihadî meselelerde önceden belli bir hükmü vardır ve bu hükme işaret eden de bir zannî delil bulunmaktadır. Eğer bir müctehid bu delili bulabilirse isabet eder, bulamazsa hata eder. Kapalı ve ulaşılması zor bir şey olduğu için müctehid Allah katında belli olan bu hükmü bizzat bulmakla mükellef değildir. Bu bakımdan hata eden müctehid mazur görülmüş ve Allah katında mükâfata nail olmuştur. Bu görüşe göre hata eden müctehidin günahkâr olmayacağı hususunda ihtilaf yoktur. Acaba hata eden müctehid hem başta/delilde hem de sonda/hükümde mi hata etmiştir yoksa başta değil de sadece sonda mı hata etmiştir. İşte burada ihtilaf bulunmaktdır. Bu iki ihtimalden birincisini bazı meşayıh benimsemektedir. Nitekim Şeyh Ebu Mansûr el-Mâtürîdî bu görüşü tercih eder. İkinci ihtimale göre müctehid, şart ve rukünlerini gözeterek delili gereği gibi kullanmış, yapmakla yükümlü olduğu mukayeseleri yapmış olduğu halde hükme isabet edememiştir. Zaten müctehid ictihadî meselelerde, ifade ettiği hüküm kesin hak olan kat'î bir delil getirmekle sorumlu değildir.

Müctehidin hata edebileceğine delil birkaç çeşittir.

Bunlardan **birincisi**, **"Süleyman'a bunu anlattık"** (Enbiyâ, 79) ayetidir.[1] Ayette geçen "bunu" zamiri hükümet/hüküm ya da fetvaya racîdir. Yani Süleyman'a hükmü veya fetvayı anlattık, demektir. Eğer aynı konuda farklı iki hüküm veren Hz. Dâvûd ile Hz. Süleyman'ın her ikisi de isabet etmiş olsaydı, bu durumda ayette sadece Süleyman'ın zikredilmesinin bir manası olmazdı. Çünkü bu takdirde her ikisi de Allah katındaki doğru hükmü anlayıp isabet etmiş olurdu.

İkinci delil, ictihadın hata ile savab arasında deveran ettiğini bildiren hadis ve eserlerdir. O kadar ki bunlar manaca mütevatir olmuşlardır. Sözgelimi Allah Resulü "eğer isabet edersen sana on sevab, hata edersen bir sevab" buyurmuştur[2]. Bir diğer hadiste isabet eden için iki sevab, hata eden için bir sevab müjdesi geçmektedir[3]. İbn-i Mes'ûd'un şöyle dediği nakledilir: "Eğer isabet edersem bu Allah'tandır. Eğer hata edersem benden ve şeytandandır." Sahabenin zaman zaman birbirlerininin ictihadını hatalı buldukları hususu pek meşhurdur.

Üçüncü delil, kıyas hükmü ilk olarak inşa eden delil değildir; o sadece zaten var olan hükmü ortaya çıkaran bir delildir. Bu bakımdan kıyasla sabit olan bir hüküm manaca nasla sabit demektir. Müctehidler nasla sabit hükümlerde hakkın tek olduğu hususunda ittifak etmiştir. [Şu halde manaca nasla sabit olan kıyasî bir hükümde de hak tektir. Ve kıyas yapan müctehilerden sadece biri buna isabet edebilmektedir.]

---

[1] Ayet-i kerime israiloğullarında yaşanan hukukî bir davayı ve Hz. Davud ile Hz. Süleyman'ın bu dava ile ilgili hükümlerini anlatmaktadır. Dava şöyle gerçekleşir. Aralarında yaşanan bir ihtilaf üzerine iki kişi Hz. Davud'a gelir. Bunlardan biri tarla [veya üzüm bağı] sahibidir. Diğerinin de koyun sürüsü vardır. Sürü sahibinin koyunları bir gece tarla sahibinin tarlasına girer ve ekinleri ziyan eder. Hz. Davud sürü sahibine, zayi olan ekinlere karşılık sürüsünü tarla sahibine vermesini emreder. Babasının bu hükmünü duyan Hz. Süleyman ben böyle hüküm vermezdim, diyerek babasının hükmünün isabetli olmadığını ima eder. Hz. Davud oğluna kendi hükmünü sorar. Hz. Süleyman da geçici olarak tarlanın sürü sahibine, sürünün de tarla sahibine verilmesini ister. Tarla sahibi bu süre zarfında sürünün sütünden ve diğer ürünlerinden faydalanırken sürü sahibi de kendi ekeceği tohumlarla tarlayı eski haline getirir. Bu süre dolduktan sonra sürü sahibi sürüsüne, tarla sahibi de eski haliyle tarlasına kavuşmuş olur. Hz. Davud Hz. Süleyman'ın bu hükmünü takdir eder ve kendi hükmünden döner. Bkz., el-Beğavî, *Meâlimü't-Tenzîl*, c. 5, s. 332.

[2] el-Hâkim, *el-Müstedrek*, hadis no, 7004.

[3] *Sahih-i Buharî*, hadis no, 7352.

Dördüncü delil, Peygamberimiz'in şeriatında varid olan umumî delillerde şahıslar arasında ayrım sözkonusu değildir. Eğer dediğiniz gibi her müctehid isabet etmiş olsaydı bu takdirde aynı fiilin hem helal hem haram, hem sahih hem fasid, hem vacip hem mubah gibi bir birine ters hükümlerle muttasıf olması gerekirdi.

Bu konuda ileri sürülen delillerin tahkikine ve muhaliflerin delillerinin cevaplarına dair geniş bilgi *et-Telvîh şerhu't-Tenkîh* isimli eserimizde bulunmaktadır. Dileyen oradan bakabilir.

***

(33. Konu: Peygamberlerin Meleklere Üstünlüğü)

Metnü'l-Akâid

Beşerin resulleri meleklerin resullerinden daha üstündür. Meleklerin resulleri de beşerin sâir efradından daha üstündür. Beşerin sâir efradı[1] meleklerin sâir efradından daha üstündür.

Şerhu'l-Akâid

Beşerin resulleri meleklerin resullerinden daha üstündür. Meleklerin resulleri de beşerin sâir efradından daha üstündür. Beşerin sâir efradı meleklerin sâir efradından daha üstündür.

Meleklerin resullerinin beşerin sâir efradına üstün olduğu hususu icma ile sabittir. Hatta bu hüküm delile hacet duyulmayan zarurî bir hükümdür. Ama beşerin resullerinin meleklerin resullerinden veya beşerin sair efradının meleklerin sair efradından üstün olduğu hususu ise şu birkaç delile istinad etmektedir:

Birinci delil, Cenab-ı Allah meleklere, ta'zîm ve tekrîm için Hz. Âdem (aleyhisselam)'a secde etmesini emretmiştir. Nitekim konuyla ilgili şu ayetlerden bunu anlayabiliriz: **"İblis dedi ki: Şu benden üstün kıldığına da bir bak!"** (İsrâ, 62), **"İblis: Ben ondan daha üstünüm. Beni ateşten yarattın, onu çamurdan yarattın, dedi."** (Sâd, 76)[2] Ayrıca hikmet, mertebece düşük olanın mertebece üstün olana secdeyle memur olması gerektiğini gösterir, aksini değil.

İkinci delil, Arapça bilen herkes **"Allah Âdem'e bütün isimleri öğretti"** (Bakara, 31) ayetinin, Hz. Âdem'in meleklerden üstün olduğunu ifade sadedinde nazil olduğunu ve ayetin, Hz. Âdem'in bilgisinin onlardan fazla olduğunu ve ta'zîm ve tekrîme layık bulunduğunu beyan ettiğini anlar.

Üçüncü delil, **"Gerçekten Allah, Âdem'i, Nuh'u ve İbrahim ailesiyle İmran ailesini âlemler üzerine seçti."** (Âl-i İmrân, 33) ayetidir. Melekler de âlem cümlesindendir. Ancak ayette geçen aileler beşerin sair efradından olmakla

---

[1] Beşerin sâir efradının meleklerin sâir efradından üstün olduğu yönündeki bu hüküm genel değildir. Hüküm salih insanlarla mukayyeddir. Yoksa fâsık kimselerin meleklerin sair efradından üstün olamayacağı hususu izahtan varestedir.

[2] İblis secde emrine karşı çıkarken kendisinin üstün olduğunu ileri sürüyorsa şu halde sözkonusu secde Hz. Âdem'in kendisine secde edenlerden üstün olduğunu gösterir.

onlar melekler üzerine seçilmiş değildir. Ayetin bu kısmı icma ile tahsis edilmiştir. Bunun dışında ayetin hükmü bakidir. Şurası açık ki, bu mesele zannî bir meseledir ve zannî meselelerde zannî delillerle iktifa edilebilir.[1]

Dördüncü delil, insanoğlu şehvet, gazab ve kemâlâtı kesbetmekten kendisini alıkoyan zarurî ihtiyaçlar gibi manilere rağmen fazilet ve kemâlâtı tahsil etmektedir. Şurası açıktır ki, manilere rağmen Allah'a kulluk edebilmek, kemâlâtı kesbedebilmek ihlâs açısından daha mükemmeldir. Bu bakımdan beşerin sair efradının meleklere üstün olduğu hususu sabittir.

Mutezile, Felâsife ve bazı Eş'ariyye kelamcıları meleklerin üstün olduğu görüşünü savunmuşlardır. Onların da bu konuda birkaç delili bulunmaktadır:

Birinci delil, melekler mücerret ruhlardır ve bilfiil kemale ermişlerdir.[2] Şehvet ve öfke gibi şer ve fesada sürükleyen sebeplerden arîdirler. Heyûlâ ve suretin karanlığından da uzaktırlar. Hayretengiz fiilleri yapmaya güç yetirebilecekleri üstün kudret sahibidirler. Mazi ve müstakbeli kuşatan engin ve hatasız bir bilgiyle donatılmışlardır.[3]

Cevap: Delilde ileri sürülen fikirler islamî esaslara mübteni değildir, bunlar felsefî esaslara mübtenîdir. [Bu bakımdan şerî bir mesele olarak bu konuda delil olmaya elverişli değildir.]

İkinci delil, peygamberler beşerin en üstün kimseleri oldukları halde yine de meleklerden öğrenmekte onlardan istifade etmektedirler. **"Ona, kuvvetleri çok güçlü olan [Cebrâîl] öğretti."** (en-Necm, 5), **"Onu Ruhu'l-Emin (Cebrail) indirdi"** (Şuarâ, 193) ayetlerinde bu durum açıkça görülmektedir. İlim öğretenin ilim öğrenenden daha üstün olduğu hususu açıktır.

Cevap: Burada peygamberlerin ilim öğrenmesi Cenab-ı Allah'tan olmaktadır. Melek ise sadece bir ileticidir.

---

[1] Tahsis edilmiş umumî naslar –hanefiler de dâhil- usulcülere göre zannîdir. Şu halde itikadî bir konuda zannî delilin kullanılmış olması garipsenebilir. Şârih bunu izale etmek için bu açıklamayı yapmıştır.

[2] Oysa insanlardaki kemal bilkuvvedir, zaman içinde riyazet ve tefekkürle, ibadetle bilfiil olur.

[3] Meleklerin mazi ve müstakbeli kuşatacak sonsuz bilgi sahibi olmaları yönündeki bu iddia doğru değildir. Melekler de gaybı bilemezler. Onların bildikleri Allah'ın kendilerine bildirdikleriyle sınırlıdır. Bu iddia felsefecilerin iddiasıdır. Onlar, meleklerin mücerred varlıklar olduğunu savunduklarından meleklerin varlığıyla bilgi arasında bir maniin olmadığına, dolayısıyla her şeyi bileceklerine inanırlar.

Üçüncü delil, Kuran-ı Kerim'de meleklerle peygamberlerin birlikte zikredildiği yerlerde hep meleklerin önce zikredildiğine şahit oluyoruz. Bu ancak meleklerin nebilerden mertebece üstün olmasından ileri gelmektedir.

Cevap: Bu mertebece üstün olmalarından değil, varoluşta önce olmalarından dolayıdır. Veya meleklerin varlığı peygamberlerin varlığına göre daha gizlidir. Bu bakımdan onlara iman daha ehemmiyetli ve takdime daha layıktır.

Dördüncü delil, **"Mesih de, mukarreb melekler de Allah'a kul olmaktan asla çekinmezler."** (Nisâ, 172) ayetidir. Arapça bilen herkes bu ayetten meleklerin Hz. İsa (aleyhisselam)'dan üstün olduğunu anlar. Çünkü bu gibi anlatımlarda kaide, mertebece düşük olandan mertebece üstün olana doğru bir tertib izlemektir. Nitekim "bu işten ne vezir ne de sultan imtina etmez" denir. "Bu işten ne sultan ne de vezir imtina etmez" denmez. Sonra Hz. İsa (aleyhisselam) ile diğer peygamberler arasında bir fazilet farkına kail olan da yoktur. [Şu halde Hz. İsa için sabit olan bu durum diğer peygamberler için de sabittir.]

Cevap: Hıristiyanlar Hz. İsa'yı gözlerinde çok büyüttüler. O kadar ki, babasız yaratılmış mücerret bir varlık olması hasebiyle onun Allah'ın oğlu olduğu inancına saplandılar ve Allah'ın kullarından bir kul olabileceğini kabullenemediler. Hz. İsa anadan doğma körleri, alaca hastalarını iyileştiriyor, ölüleri diriltiyordu. Bunlar diğer insanlarda bulunmayan olağanüstü hallerdi. İşte Cenab-ı Allah, ne Hz. İsa'nın ne de bu konuda/mücerredlik konusunda ondan daha ileri olan meleklerin kendisine ibadet etmekten imtina etmeyeceğini bildirerek Hıristiyanların bu anlayışını reddetmiştir. Evet, melekler mücerretlik konusunda Hz. İsa'dan daha üstündür. Zira Hz. İsa'nın annesi vardır; ama meleklerin annesi de yoktur. Onlar Allah'ın izniyle körleri ve alacaları iyileştirmek, ölüleri diriltmek gibi olağanüstü hallerden çok daha ilginç olanına muktedirdirler. Şu halde ayette mertebece düşük olandan mertebece üstün olana doğru bir tertib vardır; ama buradaki mertebelendirme mücerretlikle ve harikulade hallerin zuhuruyla alakalıdır. Allah katındaki üstünlük ve şerefle alakalı değildir. Bu bakımdan ayet-i kerime meleklerin peygamberlerden üstün olduğuna delalet etmemektedir.

Cenab-ı Allah doğruyu en iyi bilendir ve nihayet varış O'nadır.

Kitabı tamamlama nimetine karşılık Cenab-ı Allah'a hamdolsun. Onun Resulü'ne selamların en üstünü olsun. Cenab-ı Allah, Efendimiz Muhammed'e ve onun bütün ailesine salât etsin…

Karma İndeks

A

A'lâm, 60, 61, 118, 164, 166, 173, 175, 183, 186, 205, 249, 250, 252, 297, 311
Abbasî, 58, 62, 284, 286
Abdulmün'im el-Hıfnî, 194, 203
Abdurrahman Bedevî, 78
Ahmed bin Hanbel, 58, 62, 67, 68, 69, 200, 222, 230, 240, 241, 284, 288, 297, 306, 311
Ahmed el-Hüceymî, 161
Ahmet Cevizci, 77, 78
Ahtal, 175
Akl-ı faal, 103
Alaüddin el-Buharî, 143
Ali en-Nakî, 287
Ali er-Rızâ, 287
Âlûsî, 288
Âmidî, 66, 120, 121, 143
Amr bin Ubeyd, 60, 205
Antiphon, 76
Aristo, 111, 112, 156
Aristotales, 156
Âsaf bin Berhıyâ, 277
Ashab-ı kehf, 278
Avnü'l-Mürîd, 200, 233, 276

B

Babanzade Ahmed Naim Efendi, 84, 86
Bağdat, 69, 88, 90, 166, 183, 249, 297
Bakıllanî, 65, 109, 110, 271
Basilid, 92
Basra, 60, 61, 69, 173, 183, 186
Belhî, 166
Beyhakî, 67, 278
Beyt-i Makdis, 276
Beyzâvî, 67, 219, 273
Bidaye, 108, 164
Brahmanlar, 89
Büveyhoğulları, 205
Buharî, 143, 145, 227, 232, 233, 240, 249, 260, 314
Burhan-ı tatbik, 135, 137
Burhan-ı temânu, 140

C

Cafer bin Ebî Talip, 278
Cafer bin Harb, 173
Cafer es-Sâdık, 287
Câmiu'l-Kebîr, 309
Cebrail, 317
Cerinthi, 92
Cübbâî, 61, 62, 115, 143, 201, 224
Cürcânî, 75, 114, 134
Cüveynî, 90, 104, 105, 109, 110, 116, 196
Cüz'ün lâ yetecezzâ, 65, 114, 116, 117, 118

D

Dabbetü'l-arz, 312
Dakyanus, 278
Darrar, 216
Davud el-Cevaribî, 162
Deccal, 312
Delâilü'n-Nübüvve, 278
Din ve İnanç Sözlüğü, 89
Dırar bin Amr, 227

E

Ebkâru'l-Efkâr, 104, 110, 120, 121, 143
Ebu Cehil, 224
Ebû Dâvûd, 246
Ebu Hanîfe, 64, 68
Ebu İshak, 110, 166, 183, 205
Ebu İshak el-İsferâînî, 110, 183, 205
Ebu Kuhafe, 289
Ebu Mansur el-Bağdâdî, 109, 110, 120, 159
Ebu Mansur el-Matürîdî, 69, 183, 252
Ebu Nasr ed-Debûsî, 311
Ebu Talib, 289
Ebu'l-Hüseyn, 90
Ebu'l-Hüzeyl, 173, 186
Ebu'l-Kâsım es-Semerkandî, 311
Ebubekir Sifil, 163
Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, 59, 61, 62, 153
Ebu'l-Muin, 143
Eleştiricilik, 76
Enes bin Malik, 218, 298
Eş'arîler, 83, 192, 223

F

Fadl bin Kudâme Ebu'n-Necm el-Iclî, 71
Fahru'r-Râzî, 67, 86, 104, 118, 273
Fahru'l-İslam el-Bezdevî, 252
Felsefe Sözlüğü, 77, 78

Felsefe Tarihi, 149
Felsefe-i cedide, 86
Ferharî, 100, 281
Ferhârî, 100, 115, 121, 123, 159, 183, 271, 279, 281, 282, 303, 307
Fetevâ-i Kâdîhân, 291
Fethu'l-Bârî, 284, 294
Fevâidü'l-Behiyye, 145, 291, 295, 311

G

George Berkeley, 78
George S. Sale, 92
Gorgias, 76, 77

H

Hafs, 67, 216
Halku'l-Kuran, 58, 180
Hamîdüddin ed-Darîr, 145
Hammâd, 68
Haricîler, 238, 239, 240, 241, 282, 288
Haris el-Muhâsibî, 69
Harûriyye, 240
Hârût, 273
Hasan el-Askerî, 287
Hasan-ı Basrî, 60, 239
Haşeviye, 270
Haşiye-i Isâm, 71, 72, 122
Haşiyetü'l-Kestellî, 123
Havâşi'l-Akâid, 104, 105
Havass-ı bâtına, 86
Hayalî, 104, 116, 123
Hazreti Ömer ve Nebevî Sünnet, 163
Herat, 118
Heyûlâ, 112, 116, 117, 118, 120, 121, 122, 188, 189
Hidâyetü'l-Hikme, 127
Hinduizm, 89
Hippias, 76
Hıristiyanlar, 92, 152, 169, 318
Hişam bin Abdilmelik, 71
Hişam bin el-Hakem, 161
Hişam bin Sâlim el-Cevâlikî, 161
Hülâsatü'l-fetâvâ, 295
Huzeyfe bin Esîd, 312
Hz. Abbas, 289
Hz. Âdem, 235, 236, 266, 271, 316
Hz. Aişe, 275, 276, 294, 301
Hz. Ali, 57, 61, 238, 240, 267, 281, 282, 283, 284, 287, 288, 294, 297, 298
Hz. Dâvûd, 314
Hz. Ebubekir, 280, 282, 283, 288, 289, 294, 298
Hz. Hasan, 287, 294, 296
Hz. Hıdır, 287
Hz. Hüseyin, 287, 294, 295, 296
Hz. İbrahim, 94, 256, 265
Hz. İsa, 88, 91, 92, 169, 268, 280, 287, 312, 318
Hz. İsmail, 94
Hz. Meryem, 277
Hz. Muhammed, 92, 263, 266, 267
Hz. Musa, 88, 92, 183, 197, 200
Hz. Ömer, 163, 176, 278, 280, 282, 283, 288, 290, 294, 298
Hz. Osman, 281, 282, 283, 288, 298
Hz. Süleyman, 277, 314

I

İbn-i Batûta, 278
İbn-i Fûrek, 271
İbn-i Hacer, 226, 273, 279, 284
İbn-i Hacib, 140
İbn-i Hümam, 141, 193
İbn-i Mes'ûd, 276, 314
İbn-i Ömer, 238
İbn-i Sînâ, 66, 85, 86, 250
İbnü's-Salah, 288
Îcî, 66, 67, 104, 115, 134, 172, 184, 219, 251
İcma, 98, 99, 153
İmam Ebu Yusuf, 67, 68, 291
İmam Gazzâlî, 59, 65, 66, 121, 249
İmam Malik, 62, 163
İmam-ı A'zam, 62, 64, 68, 200
İmam-ı Şâfiî, 67, 290
İmamu'l-Haremeyn, 109, 271
Immanuel Kant, 78
inadiyye, 74
İncil, 274
indiyye, 72, 74
İzz bin Abdisselam, 233

J

John Locke, 78

K

Ka'bî, 166, 220
Kâdî Abdulcebbar, 205, 227, 231
Kâdî l'yâz, 163
Kâdîhân, 291
Kallikles, 76
Kehmes, 161
Kelam-ı lafzî, 177, 184
Kelam-ı nefsî, 175, 180, 184
Kerhî, 297
Kerrâmiyye, 194
Keşfü'l-Estâr an Zevâidi'l-Bezzâr, 261
Keşfü'l-Hafâ, 279
Keşşâfü İstılahâti'l-Fünûn, 52, 124
Kettânî, 267, 288
Kitabü Muhassali Efkari'l-Mütekaddimîn ve'l-Müteahhirîn, 104
Kitabü Temhidi'l-Evâil ve Telhîsu'd-Delâil, 109, 110
Kitabü Usûli'd-Din, 120, 159
Kitabü'l-İrşad, 105, 110
Kitabü't-Temhîd li Kavâidi't-Tevhîd, 189
Kureyş, 286, 287, 288
Kurtubî, 273, 288
Kuşkuculuk, 77
Kutsal kitap, 89

L

Lâ edriyye, 72, 74, 75
Leâli'l-Mesnûa, 273
Lokman es-Serahsî, 278

M

Macit Gökberk, 149
Makâlâtü'l-islâmiyyîn, 240
Mârût, 273
Maveraünnehr, 118
Mealimu Usuliddin, 104
Meâlimü't-Tenzîl, 314
Mecmûatü'l-Havâşi'l-Behiyye, 116, 123, 140, 160
Mehdî, 268, 287
Mekâsıdü'l-Hasene, 180
Mekke, 60, 88, 90
Mescid-i Haram, 276
Mevâkıf, 66, 104, 115, 134, 251
Mevcut Kaynaklara Göre Hıristiyanlık, 92
Mevsûatü'l-Felsefe, 78
Mevsûatü'l-Fırak ve'l-Cemâât, 194, 203
Miftâhu's-Saâde, 67
Mîzân fî Mukâreneti'l-Edyân, 92
Mu'cemu Lügati'l-Fukahâ, 294
Muaviye, 57, 60, 62, 240, 275, 283, 284, 295
Mucemü'l-Kebîr, 282
Mucemü'l-Vasît, 299
Mudar, 161, 289
Mücessime, 152, 161, 162, 183
Müfredât, 102, 262
Mülhidler, 293
Müsâyere, 192, 193
Müşebbihe, 159, 161
Müslim, 162, 227, 230, 232, 233, 249, 268, 271, 276, 309, 310, 312
Müsnedü'ş-Şihâb, 309
Müstedrek, 227, 314
Muhammed Adnan Derviş, 226
Musannefü Abdirrazzak, 294, 306
Muvatta, 163

N

Nasîruddin et-Tûsî, 67
Nazmü'l-Mütenâsir fi'l-Hadisi'l-Mütevatir, 267, 288
Nazzam, 149, 216
Neccâriyye, 194
Nesefî, 53, 73, 79, 98, 143, 145, 147, 150, 164, 165, 189, 210
Nevâdir, 291
Nevevî, 276, 288
Nibrâs, 53, 54, 83, 89, 90, 92, 94, 100, 101, 102, 103, 113, 115, 116, 118, 121, 122, 123, 134, 138, 140, 142, 146, 153, 156, 159, 166, 170, 172, 173, 174, 183, 189, 200, 216, 217, 219, 224, 226, 235, 264, 270, 271, 273, 275, 276, 278, 279, 281, 282, 286, 297, 301
Nihavend, 278
Nil, 279

O

Osman Zinnûreyn, 280, 281

Ö

Ömer bin Abdulaziz, 284, 311
Ömer en-Nesefî, 51, 140, 238
Öznel idealizm, 77

P

Peygamber Efendimiz, 56, 249, 256, 275, 280, 281, 309
Photius, 92
Prodikos, 76
Protagoras, 76

R

Rafizîler, 161
Resullerin Seyahatleri, 92
Reyy, 118, 205
Rölativizm, 77
Rûhu'l-Kudüs, 169
Rûhu'l-Meânî, 288

S

Sa'd bin Ubâde, 309
Sabûni, 110
Saçaklızâde, 67
Sadr eş-Şehîd, 311
Sahib ibni Abbad, 205
Sahih-i Buhârî, 218, 278, 282, 294
Sahih-i İbn-i Hibban, 269, 311
Sehâvî, 180
Şehristânî, 59, 149, 162
Serahsî, 252, 278, 302
Şerhu Usûli'l-Hamse, 205, 231, 232
Şerhu'l-Mekâsıd, 118, 196, 270
Şerhu'l-Mevâkıf, 82, 106
Şerhu't-Tavdîh ale't-Tenkîh, 302
Şeyh Abdullatîf el-Kirmânî, 143
Şeyh Muhammed Abduh Beyne'l-Felâsife ve'l-Mütekellimîn, 224
Seyyid Ebû Şücâ, 226
Şîa, 281
Şifâ, 250, 270, 275
Şinasi Gündüz, 89
Siretü İbn-i Hişâm, 176
Sofistler, 70, 73, 74, 75, 76, 77, 105
Subjective İdealism, 78
Süfyan bin Uyeyne, 163
Süleyman Dünya, 224
Sümenîler, 89, 264
Sünen-i İbn-i Mâce, 218, 297, 310
Şürât, 240
Suyûtî, 226, 269, 271, 273, 288, 300, 309, 310

T

Tâcü't-Terâcim, 145
Tarifât, 52, 75
Taşköprülüzâde, 67
Tebsıra, 173, 210
Tebsıratü'l-Edille, 79, 164, 165, 210
Tehâfütü'l-Felâsife, 120
Telvîh, 315
Tenkîhu'l-Kelam, 128
Tertibü'l-Medârik, 62, 163
Tertîbü'l-Ulûm, 67
Teselsül, 104, 122, 136, 186
Tevrat, 274
Tezayüf, 172
Thrasmakhos, 76
Tirmizi, 227, 294, 296

Ü

Ümm-i Sa'd, 309
Ünal Kılıç, 295

U

Uhud, 230, 265, 294
Umdetü'l-Kârî, 227

V

Vâsıl bin Atâ, 60, 61

Y

Yahudiler, 91, 92
Ye'cûc ile Me'cûc, 312
Yezid, 295

Z

Zebur, 274
Zeynelabidin, 28