

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

**KESTELÎ MUSLİHUDDİN MUSTAFA
b. MUHAMMED'İN İTİKÂDÎ GÖRÜŞLERİ**

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Fatih AKAL

BURSA 2010

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

**KESTELÎ MUSLİHUDDİN MUSTAFA
b. MUHAMMED'İN İTİKÂDÎ GÖRÜŞLERİ**

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Fatih AKAL

**Danışman
Prof. Dr. A. Saim KILAVUZ**

BURSA 2010

TEZ ONAY SAYFASI

T. C.

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

..... TEMEL İSLAM BİLİMLERİ Anabilim/Anasanat
Dalı, KELAM Bilim Dalı'nda
700823016 numaralı Fatih AKAL in hazırladığı
"Kesteli Muslihuddin
Mustafa b. Muhammed'in İtikadî Gösteri
Yüksek Lisans... (Yüksek Lisans/Doktora/Sanatta Yeterlik Tezi/Çalışması) ile
ilgili tez savunma sınavı, 27.09/2010 günü 15.00 - 16.00 saatleri arasında
yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin/çalışmasının
... Başarılı (başarılı/başarısız) olduğuna
... oy birliği (oy birliği/oy çokluğu) ile karar verilmiştir.

Üye (Tez Danışmanı ve Sınav
Komisyonu Başkanı)

Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

Prof. Dr. A. Sami Kılavuz

Üye

Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

Doc. Dr. Uğur KARADAYI

Üye

Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

Doc. Dr. Mustafa Kılıç

Üye

Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

Üye

Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

27.09/2010

ÖZET

Yazar	: Fatih AKAL
Üniversite	: Uludağ Üniversitesi
Anabilim Dalı	: Temel İslam Bilimleri
Bilim Dalı	: Kelam Bilim Dalı
Tezin Niteliği	: Yüksek Lisans Tezi
Sayfa Sayısı	: xi + 82
Mezuniyet Tarihi	: / / 2010
Tez Danışman(lar)ı	: Prof. Dr. A. Saim KILAVUZ

KESTELÎ MUSLİHUDDİN MUSTAFA b. MUHAMMED'İN İTİKÂDÎ GÖRÜŞLERİ

Kestelî Muslihuddîn Mustafa b. Muhammed Osmanlı dönemi Kelâm âlimlerindedir. Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâid isimli eserinin incelemesi olan çalışmamızda Kestelî'nin itikâdî görüşleri belirlenmeye çalışılmıştır.

Giriş kısmında âlimin biyografisine yer verilmiştir. Birinci bölümde bilgi ve varlık ana başlığı altında bu kavramların kelâm ilmi ile olan ilişkileri ele alınmıştır. İkinci bölümde Allah'ın sıfatlarını konu alan İlâhiyyat bahisleri ile ilgilidir. Üçüncü bölüm peygamberlere îman'ın temel olarak işlendiği nübüvvet bahsine ayrılmıştır. Dördüncü bölümü ise sem'iyat olarak isimlendirilen âhirete îman oluşturmuştur.

Anahtar Sözcükler

Kestelî, Muslihuddin, Hızır Bey, hocazâde, Kestel, Hâşiye Alâ Şerhi'l-Akâid,
Fatih Sultan Mehmet

ABSTRACT

Yazar	: Fatih AKAL
Üniversite	: Uludağ Üniversitesi
Anabilim Dalı	: Temel İslam Bilimleri
Bilim Dalı	: Kelam Bilim Dalı
Tezin Niteliği	: Yüksek Lisans Tezi
Sayfa Sayısı	: xi + 82
Mezuniyet Tarihi	: /.... / 2010
Tez Danışman(lar)ı	: Prof. Dr. A. Saim KILAVUZ

THE THEOLOGICAL VIEWS OF KESTELÎ MUSLİHUDDİN MUSTAFA b. MUHAMMED

Kastallānī Muslih al-Dīn Mustafa b. Muhammad is one of Kalam scholars in Ottoman period. This study deals with his theological views through his *Hāshiya alā Sharh al-Aqā'id*.

The introduction includes his biography. In the first section under the title of knowledge and existence, the concepts are discussed in relation with Islamic theology, while the second deals with the problems of God's attributes in theology. The third section was committed to the basic faith in the prophets. The fourth and the last section is named *sam'ıyyāt* which consisted of faith in the hereafter.

Fatih Sultan Mehmet, Muslih al-Dīn, Kastallānī, Hāshiya alā Sharh al-Aqā'id, Hızır bey, Kastal, Hocaşâde

ÖNSÖZ

Hız. Peygamber vefât etmeden önce insanlara İslâm'ın bütün hükümlerini tebliğ etmiş ve İslâm'ı kemâle ulaştırmıştı. Hız. Peygamber hayatta iken insanların karşılaştıkları sorunlara çözümler sunuyordu. Ancak Hız. Peygamber'in vefât etmesiyle Müslümanlar birtakım problemlerle karşı karşıya kalmışlardır. İslâm coğrafyasının genişlemeye başlaması, diğer dinler ve kültürlerle münasebetlerin başlaması Müslümanlar'da bir takım sıkıntıların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Hicrî I. asrın sonlarında İslâm'ı diğer yabancı dinlere ve kültürlere karşı savunma çabası ve gayreti neticesinde kelâm ilmi Mu'tezile'nin elinde bağımsız bir ilim olarak oluşmaya başlamıştır. Sünnî kelâm, Mu'tezile kelâmına bir tepki olarak ortaya çıktığı söylene de takip ettikleri metod aynıdır. Fakat bazı kelâmî meselelerdeki anlayış farklarından dolayı Mu'tezile ve Sünnî kelâmcılar ayrılmışlardır. Sünnî kelâmcılar'ın Mu'tezile karşısındaki tavrı İbn Küllâb ile başlamış, Eş'ari ile devam etmiş ve nihayet Bakıllâni ile zirveye ulaşmıştır. Ebû Hanife ile Matürîdî kelâmı'nın fikrî temelleri atılmış ve ancak X asırda Ebû Mansûr el-Matürîdî ile müstakil bir ekol halini almıştır.

Eş'ari kelâmında önemli yeri olan Teftâzânî,(ö.797/1395) Ömer en-Nesefî'nin(ö.537/1142) *Metnu'l-Akâid* isimli eserine *Şerhu'l-Akâid* isimli bir şerh yazmıştır. Bu şerh Osmanlı döneminde medreselerde okutulan bir eser olup dikkate değer bir eserdir. Osmanlı medreselerinde Matürîdî eserlerden daha çok Eş'arî eserlerin okutulduğu da bilinen bir gerçektir.

Çalışmada, Osmanlı medreselerinde çokca okutulan *Şerhu'l-Akâid* isimli esere hâşiye yazan ve Teftâzânî'den bir asır sonra yaşamış olan Kestelî'nin itikadî görüşleri ele alınacaktır. Kestelî, XV. asırda yaşamış döneminin önemli bir âlimidir. Arapça, Farsça ve Türkçe'yi mükemmel bir şekilde bilip, ilmî anlamda kendisini geliştirmiştir. Kestelî, kadılık görevlerinden ve hayatının son dönemlerindeki kazaskerlik görevinden dolayı pek fazla eser verememiştir.

Bu çalışmanın seçilmesindeki amaç, Osmanlı döneminde okutulan *Şerhu'l-Akâid* gibi önemli bir kitaba hâşiye yazan Kestelî'nin itikadî görüşleri'ni ortaya koymak ve dönemin kelâmî anlayışını kavramaktır. Kestelî'nin eseri incelenirken hangi kaynakları

kullandığı, Kelâm ilmine olan katkıları, nasıl bir yöntemle eserini oluşturduğu sonuç bölümünde verilecektir.

“Kestelî'nin itikâdî Görüşleri” adını taşıyan çalışma, giriş ve dört bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde, Kestelî'nin hayatı, şahsiyeti ve eserleri incelenmiştir. Birinci bölümde bilgi ve varlık konuları incelenmiştir. Bilgi başlığı altında bilginin tanımı, eşyanın hakikati ve bilgisi ve bilgi edinme yolları ve bu konuda ortaya çıkan görüşler incelenmiştir. Varlık başlığı altında ise, varlığın tanımı ve çeşitleri, âlemin tarifi, âlemin hâdis oluşu ve âlemi oluşturan cüzler incelenmiş bu konudaki görüşler nakledilmiştir. İkinci bölüm ulûhiyet bahisleri ana başlığı altında, kâinatın yegâne yaratıcısı olan Allah'ın varlığı ve birliği, O'na ait nefsî sıfatlar, selbî sıfatlar, sübûtî sıfatlar, fiilî sıfatlar ve insanın fiilleri ve irâde meselesi, bu konuda ortaya çıkan görüşler ve tartışmalar şeklinde incelenmiştir.

Üçüncü bölüm nübüvvet bahisleri ana başlığı altında, peygamberlere inanmanın gerekliliği, Allah'ın peygamber göndermesindeki hikmetler, peygamberlerin sayısı, ilk insan ilk peygamber Hz. Âdem, peygamberlerin masum insanlar olduğu, mu'cize, mi'rac, kitaplara îman konuları ve bu konular hakkındaki görüşler incelenmiştir.

Dördüncü bölüm sem'îyyât bahisleri ana başlığı altında, melekler ve özellikleri, ölümden sonra âhiret hayatına kadarki zaman olan kabir hayatı, kıyamet koştuktan sonraki hayat olan âhiret hayatı, âhiret halleri ile ilgili durumlar, büyük günah işleyen kimsenin durumu, şirk ve diğer günahların affi meselesi, cennet cehennem, îman ile ilgili durumlar, konu hakkında ortaya çıkan görüşler incelenmiştir.

Çalışmanın meydana gelmesinde yardımlarını ve desteklerini esirgemeyen, eseri okuyup inceleme zahmetinde bulunan hocalarım Prof. Dr. Ahmet Saim KILAVUZ, Doç. Dr. Cağfer KARADAŞ ve Arş. Gör. Veysel KAYA'ya teşekkürü bir borç bilirim.

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	ii
ÖZET	iii
ABSTRACT.....	iv
ÖNSÖZ	v
İÇİNDEKİLER	vii
KISALTMALAR	xi

GİRİŞ

KESTELLİ MUSLİHUDDÎN MUSTAFA’NIN HAYATI, ŞAHSİYETİ VE ESERLERİ

I. HAYATI VE ŞAHSİYETİ.....	2
II. ESERLERİ.....	3

BİRİNCİ BÖLÜM

BİLGİ VE VARLIK

I. BİLGİ.....	8
A. BİLGİNİN TANIMI	8
B. EŞYANIN HAKİKATİ	9
C. EŞYANIN HAKİKATİNİN BİLGİSİ	10
D. BİLGİ EDİNME YOLLARI	12
1. Sağlam Duyular (Havass-ı selîme)	13
2. Doğru Haber (Haber-i Sâdık)	14
3. Akıl	14
II. VARLIK	15
A. VARLIĞIN TANIMI VE ÇEŞİTLERİ	15

B. ÂLEM	16
1. Âlemin Tanımı	16
2. Âlemin Hâdis Oluşu	16
3. Âlemi Oluşturan Cüzler	17

İKİNCİ BÖLÜM

İLÂHİYÂT BAHİSLERİ

I. ALLAH'IN VARLIĞI VE BİRLİĞİ	21
II. ALLAH'IN SIFATLARI	22
A. NEFSÎ SIFAT	22
B. SELBÎ SIFATLAR	23
1. Kıdem	26
2. Bekâ	27
3. Vahdâniyet	27
4. Muhâlefetün li'l-Havâdis	28
5. Kıyâm bi Nefsihi	28
C. SÜBÛTÎ SIFATLAR	28
1. Hayat	31
2. İlim	31
3. İrâde	32
4. Kudret	32
5. Sem'	33
6. Basar	33
7. Kelâm	33
8. Tekvîn	34
D. FİİLÎ SIFATLAR	35
1. Tahlîk (Yaratma)	36
2. Hidayet Etmek ve Dalâlete Sevk Etmek	36
3. Peygamber Göndermek ve Kitap İndirmek	36
4. Ba's ve Haşr	36

5. Ten'îm ve Ta'zîb	37
6. Ru'yetullah Meselesi	37
E. İNSANIN FİİLLERİ VE İRÂDESİ MESELESİ.....	39
1. Halk-Kesb	40
2. İstîtâat.....	42
3. Hüsn-Kubh.....	43
4. Teklifu Mâ Lâ Yutâk	44
5. Ecel	46
6. Rızık.....	47
7. Hidâyet-Dalâlet.....	48
8. Salah-Aslah.....	49

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

NÜBÜVVÂT BAHİSLERİ

I. PEYGAMBERLERE İMAN.....	52
A. ALLAH'IN PEYGAMBER GÖNDERMESİNDEKİ HİKMETLER.....	52
B. İLK İNSAN, İLK PEYGAMBER HZ. ÂDEM	53
C. PEYGAMBERLERİN SAYISI	54
D. PEYGAMBERLERİN MA'SUMİYETİ.....	54
E. MU'CİZE.....	55
F. Mİ'RÂC	57
II. KİTAPLARA İMAN	58

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

SEM'İYYÂT BAHİSLERİ

I. MELEKLER	61
MELEKLERİN ÖZELLİKLERİ.....	61
II. ÂHİRET.....	62
A. KABİR HAYATI	62

B. AHİRET HALLERİ.....	64
1. Ba‘ıs	64
2. Mîzân	65
3. Amel Defteri	66
4. Havz.....	66
5. Cennet-Cehennem.....	67
C. BÜYÜK GÜNAH.....	67
1. Şirk ve Şirk Dışındaki Günahların Affi	69
2. Şefâat	71
D. İMAN.....	71
1. İmânın Mâhiyeti.....	71
2. İmanın Artması - Eksilmesi	73
3. İman-İslam İlişkisi	74
4. İmanda İstisnâ Meselesi.....	75
SONUÇ	77
KAYNAKÇA.....	79

KISALTMALAR

a.g.e.	Adı geçen eser
a.s.	Aleyhisselâm
b.	bin
bkz.	Bakınız
c.	Cilt
DİA	Diyanet İslam Ansiklopedisi
D.İ.B.	Diyanet İşleri Başkanlığı
h.	Hicri
haz.	Hazırlayan
Hz.	Hazreti
İA	İslam ansiklopedisi
İSAM	İslami Araştırmalar Merkezi
İzh.	İzahat
md.	Maddesi
nşr.	Neşreden
ö.	Ölümü
s.	Sayfa
thk.	Tahkik
trc.	Tercüme eden
ts.	Tarihsiz
yay.	Yayımları
vb.	ve benzeri

GİRİŞ

**KESTELÎ MUSLİHUDDİN MUSTAFA'NIN HAYATI, ŞAHSİYETİ VE
ESERLERİ**

I. HAYATI VE ŞAHSİYETİ

Tam adı Muslihuddîn Mustafa b. Muhammed el-Kastallânî,¹ er-Rûmî, el-Hanefîdir.² “Mevlâna Kestelî”, “Mevlâ Kastallânî” ve “Kestelî” diye meşhur olmuştur. Kestelî'nin doğum tarihi hakkında kaynaklarda herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Doğum yerinin, Bursa yakınlarında bir kasaba olan Kestel mi yoksa Aydın'ın Nazilli ilçesine bağlı Kestel mi olduğu tartışmalıdır. Bursalı Mehmet Tahir, onun Aydın Nazilli ilçesine bağlı Kestel köyünde doğduğunu söylerken, Franz Babinger, onun Bursa'nın Kestel ilçesinde doğduğunu söyler.³ Fakat Osmanlı dönemi ile ilgili kaynaklara bakıldığında Kestelî'nin Aydın'ın Nazilli ilçesinin Kestel köyünde dünyaya geldiği anlaşılmaktadır.⁴ Kestelî ilk tahsilini Aydın nâibinden görmüş daha sonra Bursa'da Çelebi Sultan Mehmet medresesi (Sultaniye) müderrisi olan Mevlâna Hızır Bey'in yanında ilmini tamamlamıştır.⁵ Kestelî, Hızır Bey'in yetiştirdiği ve kendisine mu'îd olan Hocazâde ve Hayalî gibi hocalarla ilmi musâhabeye koyularak onlardan yararlanmıştır.⁶ İlmî tahsilini tamamladıktan sonra Kestelî, hocası Hızır Bey'in kızıyla evlenmiş⁷ önce Mudurnu'daki, Yıldırım Bayezid Medresesine müderris olarak atanmış daha sonra Dimetoka⁸ Oruç Paşa Medresesine geçmiştir.⁹ Daha sonra İstanbul'da Fatih Sultan Mehmet tarafından yaptırılan Sahn-ı Seman (Medâris-i Semaniye) medreselerinin birine müderris olarak atanmıştır.¹⁰ Kestelî,

¹ Gazzî, Muhammed b. Muhammed, *el-Kevâkibu's-Sâira bi A'yâni'l Mieti'l Âşira*, c.I, s.306, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l Ârifin ve Esmâu'l Müellifin ve Âsâru'l-Musannifin*, c.II, s.433, İstanbul 1951.

² Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemu'l-Müellifin*, c.XII, s.282, Beyrut, ts.

³ Babinger, Franz, “Kastallânî”, *İA*,; Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1977.

⁴ Bursalı Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, c.I, s.377, Meral yay., İstanbul, ts.; Gölcük, Şerafettin, *Kelâm Tarihi*, s.321, Kitap Dünyası Yay. İstanbul 2000.

⁵ Bursalı, *age*, c.II, s.3; Gölcük *age*, s.321; Gazzî, *age*, c.I, s.306; Süreyya, Mehmet, *Sicill-i Osmânî*, c.IV, s.1125, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 1996.

⁶ Yavuz, Salih Sabri, “Kestelî” *DİA*,; Aydın, Ömer, *Türk Kelâm Bilginleri*, s.61, İnsan Yay., İstanbul 2004; Mehmed Mecdî Efendi, *Şakâuk-ı Nûmânîyye ve Zeyilleri*, (neşre haz. Abdulkâdir Özcan), c.I, s.161, Çağrı Yay., İstanbul 1981.

⁷ Bursalı, *age*, c.I, s.377; Yavuz, Salih Sabri, “Kestelî”, *DİA*,; Aydın, *age*, s.61.

⁸ Dimetoka 1360/61 yılında I.Murat devrinde Gazi Evranos Paşa tarafından fethedilmiş olup bugün Yunanistan sınırları içindedir. Bugün Dimetoka adıyla anılmakta olup Türkiye sınırına yakın, Edirne'nin 40 km. güneyinde ve Uzunköprü'nün 20 km. batısında Evros vilâyetine bağlı yaklaşık 10.000 nüfuslu bir kasabadır. Dimetoka, Bizans döneminde Trakya'nın en önemli müstahkem kasabası olup Osmanlı döneminde bir ilim merkezi ve Osmanlı sultanlarının zaman zaman gelip kaldıkları bir yer idi. Bu sebeple kalenin bulunduğu tepede sultanlar için büyük bir saray yapılmıştı. Edirne'nin fethine kadar I. Murat'ın, daha sonra Şehzâde Musa Çelebi ve Fatih Sultan Mehmet'in burada ikamet ettiği söylenmektedir. Fatih'in oğlu Bayezîd burada doğmuştur. Ayrıntılı bilgi için bkz. Kiel, Machiel, “Dimetoka”, *DİA*.

⁹ Mecdî, *age*, c.I, s.161, Babinger, Franz, “Kastallânî”, *İA*.

¹⁰ Bursalı, *age*, c.II, s.377; Babinger, Franz, “Kastallânî”, *İA*,; Mecdî, *age*, c.I, s.161; Gazzî, *age*, c.I, s.306; Gölcük, *age*, s.321.

medreselerde okutulan bütün dersleri okutabilecek kadar âlim ve bilgili bir kimse idi. Doğru bildiğini söylemekten asla çekinmeyen, her hâl üzere doğru söyleyen ve konuşan bir kimse olarak tanınırdı.¹¹

İlme olan merakı, öğretme isteği ve gayreti Kestelî'ye, "Müderri-i Seman'ın cümlesi, bana sadaka olursa her birisinde günde üçer ders vermeye kâdir idim"¹² sözünü söylemiştir.

Mevlâna Kestelî, müderrişliğin yanı sıra Bursa, Edirne ve 886 (1481–1482) İstanbul kadılığı görevlerinde bulundu.¹³ Fatih Sultan Mehmet'in padişahlığının (1451–1481) son yıllarında kazaskerlik görevine atandı. Kazasker Karamanî Mehmed Paşa Efendiye "Divan-ı Hümayunda Vezîr-i Âzam dört iken niçin kazasker iki olmasın" diyen Kestelî'nin talebi kabul görür ve daha sonra kazaskerlik ikiye ayrılır. Bunun üzerine Rumeli kazaskerliği Kestelî'ye, Anadolu kazaskerliği Hacı Hasanzâde Mehmet Efendiye verilir.¹⁴ Fatih Sultan Mehmet'in vefatından sonra yerine oğlu II. Beyazıt geçer ve Kestelî'yi Rumeli Kazaskerliğinden azlederek kendisine günlük 120 dirhem maaş bağlar.¹⁵ Kestelî'nin arkadaşı olan Hocazâde Muslihuddin Mustafa, Kestelî'nin ilmine ve özelliklerine değer vermiş,¹⁶ fakat Kestelî'nin, şer'i bir hükümde yanıldığında ondan dönmeyip bu hükümde ısrar ettiğini de ifade etmiştir.¹⁷ Kestelî 1495/96 tarihinde İstanbul'da vefat etti ve cenazesi Ebû Eyyûb el-Ensari'nin kabri civarında bulunan Meyyit Kuyusu'na defnedildi.¹⁸

II. ESERLERİ

Kestelî'nin, tespit edebildiğimiz kadarıyla sekiz tane eseri bulunmaktadır.

Bu eserler;

1- *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâ'id*

¹¹ Gazzî, *age*, c.I, s.306-307; Aydın, *age*, s.61; Yavuz, Salih Sabri, "Kestelî", *DİA*..

¹² Mecdî, *age*, c.I, s.16; Gazzî, *age*, c.I, s.306–307.

¹³ Babinger, Franz, "Kastallâni", *İA*.; Gazzî, *age*, c.I, s.30; Mecdî, *age*, c.I, s.162; Aydın, *age*, s.61; Yavuz, Salih Sabri, "Kestelî", *DİA*.

¹⁴ Süreyya, *age*, c.VI, s.1741; Kehhâle, *age*, c.XII, s.282; Mecdî, *age*, c.I, s.162.

¹⁵ Mecdî, *age*, c.I, s.163-164; Gazzî, *age*, c.I, s.307.

¹⁶ Gölcük, *age*, s.321.

¹⁷ Cici, Recep, *Osmanlı Dönemi İslam Hukuku Çalışmaları*, s.256, Arasta Yay. , Bursa 2001; Mecdî, *age*, c.I, s.166.

¹⁸ Mecdî, *age*, c.I, s.166; Bursalı, *age*, c.I, s.377; Kehhâle, *age*, c.XII, s.282.

- 2- *Risâletü'l-Akâ'id*
- 3- *Hâşiye 'alâ Hâşiyeti'l-'Akâ'idi'l-Adudiyye*
- 4- *Risâle fî İşkâlâti Şerhi'l-Mevâkıf*
- 5- *Risâle fî Ciheti'l-Kible*
- 6- *Hâşiye alâ Mukaddemâtil-Erba'a*
- 7- *Risâle fî Nakdi'l-Vudû*
- 8- *Tefsîr-i Sûre-i Yâsin*

Kestelî'nin telif etmiş olduğu eserlere bakıldığında eserlerin dört tanesi risâle, üç tanesi hâşiye ve bir tanesi de Yâsin Sûresi'nin tefsiri şeklindedir. Kestelî, eserlerinin bir kısmını başka müellifler tarafından kâleme alınan eserlerin açıklaması olan hâşiye tarzında kaleme almıştır. Diğer bir kısım eserlerini de hacim itibariyle fazla geniş olmayan risâleler olarak kaleme almıştır. Hâşiye ve risâleler dışında ise Yâsin Sûresi'nin tefsirini yapmıştır. Aşağıda Kestelî'nin eserleri verilip kısaca içerikleriyle ilgili bilgi verilecektir.

Kestelî'nin eserlerinin en hacimli olan ve Osmanlı dönemi'nde medreselerde çokça okutulan Hâşiye 'alâ Şerhi'l-'Akâ'id isimli eseridir.

1- Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâ'id:¹⁹ Tefîzânî'nin eseri olan *Şerhu'l-Akâid*'in hâşiyesidir. *Şerhu'l-Akâid* İslam dünyasında günümüze kadar kaynak olarak başvurulmuş akâid kitapları arasında yer almıştır. Çeşitli yazma nüshaları bulunan eserin (Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli, nr.2175; Amasya İl Halk Kütüphanesi, nr.1021) birçok baskısı da yapılmıştır.(İstanbul 1308,1315) Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 05 Ba 543/1 ve 05 Ba 578/1 no'da²⁰ bulunan eserin iki örneğinin başlangıç ve bitişleri şu şekildedir:

Başlangıç Cümlesi:

بِسْمِ... قَالَ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ بِدَأْ كِتَابِهِ بِالْبِسْمَةِ وَعَقِبَهَا بِالْحَمْدَةِ
اِقْتِدَاءً بِالْكِتَابِ الْمَجِيدِ الْمَفْتُوحِ بِالتَّسْمِيَةِ.

Bitiş Cümlesi:

¹⁹ Kehhâle, *age*, c.XII, s.282; Bursalı, *age*, c.I s.377; Babinger, Franz, "Kastallâni", *İA*, ; Yavuz, Salih Sabri, "Kestelî", *DİA*, ; Süreyya, *age*, c.IV, s.1125; İsmail Paşa, *age*, c.II, s.433; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, (trc. Rüştü Balcı), c.III, s. 915, Tarih Vakfı Yurt Yay. İstanbul 2007.

²⁰ Yavuz, Salih Sabri, "Kestelî", *DİA*, ; Süreyya, *age*, c.IV, s.1125; İsmail Paşa, *age*, c.II, s.433.

...وكمالاً تهم لا علا اكثرية ثوا بهم عند الله كما هو المطلوب الذى يجتهد فى اثباته حققنا الله الغفور و بهذا المرام كما وفقنا لاختتام الكلام ثم الصلوة على نبى الأنام تمت

Başlangıç Cümlesi:

بسم... الحمد لمن وجب له الوجود كما وجب له سجود... و بعد فهذا من الفرائد علقه على شرح العقائد للعلامة مسعود...

Bitiş Cümlesi:

...محمد خير البريه و على تبعته على الملة الحنفية...تم

2- *Risâletü'l-Akâ'id*:²¹ Kestelî'nin akâide dair bir risâlesidir. Amasya Beyazıt il halk kütüphanesi, nr. 05 Ba 578/3 no'da bulunmaktadır. Bu risâlenin başlangıç cümlesi şu şekildedir:

بسم...الحمد لوليه والصلوة على نبيه محمد و آله وبعد فقد اردنا ان نذكر بعد ما سنح للخاطر الفاتر انشاء الاشتغال بالمواقف

3-*Hâşiyeye alâ Hâşiyeti'l-'Akâ'idi'l-Adudiyye*:²² Adududdin el-Îcî'nin *Akâidu'l-Adudiyye* isimli eserine Seyyid Şerif Cürçani'nin yazmış olduğu hâşiyenin hâşiyesidir.

4- *Risâle fi İşkâlâti Şerhi'l-Mevâkıf*:²³ Adududdîn el-Îcî'nin, *Kitâbu'l-Mevâkıf fi İlm-i Kelâm*'ına, Cürçânî'nin yazmış olduğu şerhindeki güç ve şüpheli yedi mesele hakkında bir risâledir. (Süleymaniye Ktp., Karaçelebizâde Hüsâmeddin, nr.330; Lâleli, nr.3030). Bu risâleye müellifin yanı sıra, İbnü'l-Hatîb Muhammed de bir şerh yazmıştır.²⁴ Ayrıca Kestelî bu risâleye bir de hâşiyeye yazmıştır.²⁵

²¹ Yavuz, Salih Sabri, "Kestelî", *DİA*, ; Süreyya, *age*, c.IV, s.125; Bursalı, *age*, c.I, s.377.

²² Bursalı, *age*, c.I, s.377; Süreyya, *age*, c.IV, s.1125; Kâtip Çelebi, *age*, c.III, s.166.

²³ İsmail Paşa, *age*, c.II, s.433; Bursalı, *age*, c.I, s.377; Babinger, Franz, "Kastallâni", *İA*, ; Kehhâle, *age*, c.XII, s.282; Kâtip Çelebi, *age*, c.II, s.710; Mecdî, *age*, c.I, s.166

²⁴ Babinger, Franz, "Kastallâni", *İA*, ; Yavuz, Salih Sabri, "Kestelî", *DİA*.

²⁵ İsmail Paşa, *age*, c.II, s.433; Gazzî, *age*, c.I, s.306.

5- *Risâle fî Ciheti'l-Kible*²⁶: Kible cihetine (yönüne) yönelik yazmış olduğu bir risâledir.²⁷ Amasya İl Halk Kütüphanesi 05 Ba 1021/7 no'da bulunmaktadır. Bu risâlenin başlangıç cümlesi şu şekildedir:

بسم...الحمد لله الذى فخر السموات فوق الأرضين عبرة للناس ظرين و زينها
لمصاييح و جعلها رجوما للشياطين...و بعد فلما رأيت طلبه زماننا...

6- *Hâşiye alâ Mukaddemâtil-Erba'a*²⁸(Ta'lika alâ Mukaddemâti'l-erba'a mine't-Telvîh). Sadru'sh-Şerîa'nın *Mukaddemât-ı Erba'ası*'na yazmış olduğu hâşiyedir.²⁹ Âtîf Efendi Kütüphanesi 1570 numarada kayıtlı bulunmaktadır. Usûl-i fikha dair bir hâşiyedir.³⁰

7-*Risâle fî Nakdi'l-Vudû*: Kestelî'nin bu eseri, Sadru'sh-Şerîa es-Sânî'nin "harace-sâle" veya "hurûc-seylân" hakkındaki değerlendirmesini konu edinmektedir. Süleymaniye Kütüphanesi, 847/23 numarada bulunmaktadır.³¹

8-*Tefsîr-i Sûre-i Yâsin*: Yâsin Sûresi'nin tefsiridir. Tire İlçe Halk Kütüphanesi Necip Paşa nr. 74 de bulunmaktadır.³²

²⁶ Kâtib Çelebi, *age*, c.II, s.701; Yavuz, Salih Sabri, "Kestelî", *DİA*, ; İsmail Paşa, *age*, c.II, s.433; Kehhâle, *age*, s.282.

²⁷ Bursalı, *age*, c.I, s.377; Gölcük, *age*, s.323.

²⁸ Gazzî, *age*, c.I, s.307; Cici, *age*, s.257-258; Süreyya, *age*, c.IV, s.1125; Mecdî, *age*, c.I, s.166.

²⁹ Gölcük, *age*, s.323; Bursalı, *age*, c.I, s.377.

³⁰ Cici, *age*, s.257.

³¹ Cici, *age*, s.257.

³² Yavuz, Salih Sabri, "Kestelî", *DİA*.

BİRİNCİ BÖLÜM

BİLGİ VE VARLIK

I. BİLGİ

A. BİLGİNİN TANIMI

Arapça bir kelime olan “ilim” ve Türkçe’de bunun yerine kullanılan “bilgi” sözlükte “bilme”, “bilış” ve “tanıma” gibi anlamlara gelmektedir. Bilgi yerine kullanılan diğer kelime olan “marifet” ise, Arap dilcilerince ilim kelimesi ile eşanlamlı kabul edilmiş ise de, çeşitli bağımsız ilim dallarının ortaya çıktığı sonraki dönemlerde farklı anlamlar kazanmıştır. İlim, somut ve objektif gerçekliğin bilgisi için kullanılırken marifet, soyut ve sübjektif algıların ürünü olana bilgi anlamında kullanılmıştır. Bu anlamda sufilerin manevî veya dinî tecrübeleri marifet olarak isimlendirilmiştir.

Terim anlamına gelince, kelâm âlimleri ilmin tam bir tarifinin yapılabileceği konusunda ittifak içinde görülmemektedir. Cüveynî ile Gazzâlî ilmin tarifinin zor olduğunu söylerken, Fahreddîn er-Râzî bunun mümkün olmadığı ancak mahiyetinin bilinebileceği şeklinde bir görüş ortaya koymaktadır. Bu iki olumsuz tavra karşılık ilmin tarifinin yapılabileceğini iddia edenler de olmuş ve bu alanda bazı tarifler yapılmıştır. Bunların en çok kabul görenlerini şöylece sıralamak mümkündür: “Akla ve duylara konu olan objenin tanınması”, “Aksine ihtimal verilmeyecek şekilde anlamların birbirinden ayırt edilmesi.” Birinci tarifte hem aklın ve hem de duyların bilgi edinmede rolü vurgulanmıştır. İkinci tarifte ise duylar göz ardı edilerek sadece aklın bilgi edinmedeki rolüne vurgu yapılmıştır.

Felsefede ise bilgi, “bilen süje ile bilinen obje arasındaki ilişki” şeklinde tanımlanır. Benzer bir yaklaşım kelâm bilginleri arasında da göze çarpmaktadır. Nitekim kelâm bilginlerinin çoğunluğu bilgiyi, bilen kişi ile bilinen olgu ve olay arasında bir irtibat olarak kabul ederler. Bilinenin bilene aidiyetini sağlayan bu irtibat onlara göre bir tür bilen ile bilinen arasındaki ilişkidir. Bilen ile bilinen arasındaki söz konusu ilişki, ilimdir. Bir diğer ifade ile ilim, bilinen olgu ve olay ile bilen kişi arasında ortaya çıkan anlamdır. Böylece

kişi ile nesne ve olay arasında irtibat kurulmuş olmakta ve kişinin nesneyi veya olayı bilmesi imkanı ortaya çıkmaktadır.³³

B. EŞYANIN HAKİKATİ

Bir şeyin hakikati demek, var olması imkân dâhilinde olan bir şeyi, diğerlerinden ayırt eden ve kendine has özelliği olan demektir. Gülmek, konuşmak, yazmak gibi özellikler insanda olmadan da insan pekâlâ insan olabilir. Çünkü bunlar insanın hakikatinden değildir. Fakat insanın hakikatini ortaya koyan ve olmadığı takdirde insan olma özelliğini kazanamadığı özellikler vardır. Bunlar “idrak sahibi olması” ve “düşünebilmesi” gibi özelliklerdir. Kâinatta var olan varlıkların hakikatlerinin var olduğuna dair Ehl-i Sünnet kelâmcıları aynı görüştedirler. Yaratılmış olan her şeyin kendine has bir özelliğinin olması, onu diğer varlıklardan ayıran bir özelliktir.

Hak, olan şey demek, vâkıya uygun olan şey demektir. Yani bir şey hakkında “bunun hakikati vardır veya bu haktır, doğrudur” denilebilmesi için o şeyin, meydana gelen şeye uygun olması gerekir. Hak inanç, hak din, hak mezhep, hak söz vs. denildiği gibi. Hakkın karşıtı ise batıldır.

Hak, sıdk ile birbirine yakın anlam taşımaktadır. Ancak sıdk ile hak arasında şu yönde fark görülür. Hak kavramında vâkıya uygunluk nazar-ı itibara alınırken, sıdk kavramında hüküm itibara alınır. Bu sebeple bir hükmün sâdik olması demek, o hükmün vakıya mutabık olması demektir. Hükmün hakikati ve gerçekliği, vâkıyanın ona mutabık oluşu manasına gelir. Yani kısaca hüküm denilen şey şayet vâkıya uygun düşüyorsa sıdk, vâkıya hükme uygun düşüyorsa o zaman da hak adını alır.³⁴

Yukarıda da ifade edildiği üzere, Ehl-i Sünnet kelâmcıları, eşyanın hakikatlerinin var ve sabit olduğunu ifade ederler. Örneğin, insan cisim olarak ele alındığında “evet. İnsan bir canlıdır.” denilebilir. Fakat insanı insan yapan sadece cisim olması değildir. Burada insanı diğer varlıklardan ayrı kılan şey, konuşması ve tefekkür etmesi gibi insanın hakikatini oluşturan unsurlardır. Dolayısıyla insan insan olarak ele alındığı zaman ona canlıdır demek doğru olmaz, boş ve anlamsız olur.

³³ Karadaş, Cağfer, *Muhyiddin İbn Arabî*, s. 91-92, Kaynak Yayınları, İstanbul 2008,.

³⁴ Uludağ, Süleyman, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi (Şerhu'l-Akâid)*, s.101, Dergâh Yay., İstanbul, 1999; Teftâzânî, Sa‘duddîn, *Şerhu'l-Akâid*, (trc. ve izh., Taha Hakan Alp), s. 70, Yasin Yayınevi, İstanbul 2008.

C. EŞYANIN HAKİKATİNİN BİLGİSİ

Yukarıda eşyanın hakikatlerinin olduğuna dair bilgiler nakledildi. Şimdi eşyanın hakikatleri ile ilgili insanın elde etmiş olduğu bilginin doğruluğu incelenecektir. Eşyanın hakikatleri ile ilgili insan bilgisi, eşyanın bütün yönleriyle ilgili tasavvur, tasdik ve diğer bütün hallerini içine alır. Eşyanın hakikatleri ile ilgili bilgi ve ilim ile kastedilen şey ise bu bilgilerin var olduğunu kabul etmektir. Yoksa insanın bütün eşyanın hakikatlerine sahip olma manasında değildir. Kısaca insanoğlu, Allah'ın kendisine verdiği akıl ve düşünme yetisiyle eşyanın hakikatlerinin bir kısmına vâkıf olur. Fakat bütün mahlûkatın bilgisine vâkıf olamaz. Ancak, bütün eşyanın hakikatinin olduğuna inanır ve tasdik eder. “Eşyanın hakikatlerinin var ve sabit olması” demek, hislerimizle algılayabildiğimiz, zihnimizde canlandırdığımız ve hayal edebildiğimiz eşyanın, bizim algı ve hayallerimizden bağımsız olarak gerçeklikleri ve hakikatlerinin bulunduğu anlamına gelir.

Eşyanın hakikatleri hakkında insan bilgisinin gerçek olduğuna dair İslam düşüncesinde genel kabul gören görüşleri, sofistler inkâr etmişlerdir. Fakat buradaki inkâr, eşyanın varlığını inkâr değil, eşyanın insan zihninden bağımsız gerçekliğini inkâr etmektir.

Bir gurup sofistler eşyanın varlığını his ve hayal düzeyinde kabul etmektedirler. Bu gurup sofistlere “İnâdiyye” adı verilir. Yani eşyanın hakikatleri sadece hislerden ve hayallerden ibarettir. Gerçek manada hakikatleri veya genel kabul gören hakikatleri yoktur.

Bir gurup da “İndiyye” dir. Bu grup sofistler de eşyanın hakikatini inanca bağlar ve şayet biz bir şeyin cevher olduğuna inanırsak o şey cevher olur, araz olduğuna inanırsak o şey araz olur, kadîm olduğuna inanırsak kadîm, hâdis olduğuna inanırsak da hâdis olur şeklinde bir görüşe sahiptirler.³⁵

Diğer bir gurup olan “Lâ edriyye” 'ye göre ise; eşyanın, bizden bağımsız bir varlığının bulunup bulunmadığını insanın bilmesi söz konusu değildir. görüşünü benimserler.

Bu konuda Ehl-i Sünnet'in genel görüşü; eşyanın hakikati vardır ve bunu açık bir şekilde bilip ona hükmederiz, fakat bazı şeylerin var olduklarını ise yapılan izahatlarla biliriz.

³⁵ Alp, *age*, s.71-72.

Eşyanın hakikatinin olmadığını savunanlar bu iddialarını ispat edemiyorlarsa bu bir hakikat olur ki bu eşyanın hakikatinin olduğunu gösterir. Şayet eşyanın hakikatinin olmadığı tezi ispat edilirse de bu takdirde de yine bir hakikat meydana gelir ve hakikatlerden pozitif veya negatif bir hakikat meydana gelmiş olur. Bu durum eşyanın hakikatini önyargılı davranarak inkâr eden İnâdiyye'ye karşı ilzâmî³⁶ delil niteliğindedir. Kısaca eşyanın hakikati yoktur diyenler iddia ettikleri şeyi ispatlayamadıkları zaman eşyanın hakikatinin var olduğu ispat edilmiş olur. Eşyanın hakikatinin olmadığı ispat edilirse o zaman da yine bir hakikat olmuş olur. Böylece İnâdiyye'nin görüşünün bâtil olduğunu ispat edilmiş olur.

Sofistler'e göre, zaruri bilgiler³⁷, in bir kısmı his ve duyumlara dayanır³⁸ lakin hisler çoğu zaman yanılır. Örneğin; şaşı olan kimse biri, iki olarak görür. Bedîhiyâta gelince, burada da bazı görüş ayrılıkları vaki olmuştur ve birtakım şüpheler ortaya çıkmıştır. Bu şüpheleri halledebilmek için ince fikir ve düşüncelere ihtiyaç vardır. Nazarî bilgiler³⁹, zaruri bilgilerin bir koludur dolayısıyla zaruri bilgilerdeki bir yanlış, bozukluk nazarî bilgilerin de bozulmasına, yanlış olmasına sebep olur. Nazarî meselelerde tartışan fikir adamlarının çok tartışmalarının sebebi budur. Tartışmaların neticesinde ortaya çıkan şudur ki, düşünce ve fikirlerdeki yanlışlıklardan dolayı meydana gelen tartışmaların çok olması nazarî veya teorik planda olan meselelerin hakikatine mani değildir. İmam Ebu'l Yüsr Muhammed Pezdevî eşyanın hakikatinin olduğuna dair şöyle bir görüş benimsemektedir. "Düşünen her kimse hakikatin varlığı görüşüne zorunlu olarak ulaşır. Çünkü kendisine vurulduğunda acıyı duyar. Aynı şekilde, tehlikelerden korunmada, acı veren darbeden ıstırap duymada, devamlılık sebeplerini arzu etmede, yok olma sebeplerinden kaçınmada hayvanlar bile hakikatleri anlarlar."⁴⁰

³⁶ İlzâmî delil; müstedil tarafından mukaddimleri kabul edilmediği ve müstedillin inanç ve düşüncelerine göre düzenlenmediği halde, sırf hasmın iddiasını çürütmek için ileri sürülen ve hasmın inanç ve düşüncelerine göre düzenlenen delildir.

³⁷ Zarurî bilgi; nazar ve tefekküre ihtiyaç hâsıl olmadan elde edilen bilgiye denir.

³⁸ Uludağ, *age*, s. 104.

³⁹ Nazar (Düşünce): bilinenden bilinmeyene doğru aklın hareketidir, bilinenle bilinmeyen arasındaki aklın hareketidir. Nazarî bilgi, düşünme, ilmî tefekkür, bilinmeyi elde etmek için bilinenleri belli bir kaideye göre sıralayarak elde edilen bilgidir.

⁴⁰ Pezdevî, Ebu'l Yüsr Muhammed, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, (trc., Şerafettin Gölcük), s.7, Kayıhan Yayınevi, İstanbul 1994.

Bu meseleleri Lâ edriyye ile tartışmaya gerek yoktur. Çünkü onlar hiçbir bilgi ve ilmi kabul etmiyorlar ki bu meselenin tartışması yapılsın, dolayısıyla onlarla böyle bir tartışmaya girmeye de gerek yoktur.

D. BİLGİ EDİNME YOLLARI

İlim elde etme yollarının ne olduğuna değinmeden önce ilmin (bilginin) ne olduğuna kısaca değinelim.

İlim, sözlük manası itibariyle bilgi, bilme, manalarına gelmektedir. Bazı İslam âlimleri ilmin manasının zorunlu olarak bilineceğine dayanarak tanımının mümkün olmadığını söylemişlerdir. Bazı İslam âlimleri de, “İlim bir şeyin sûretinin akılda meydana gelmesidir” veya “İlim, bir şeyi olduğu gibi idrâk etmektir”⁴¹ şeklinde tarifler etmişlerdir. Diğer başka bir kısım İslam âlimleri de ilmi, yani kelâmî manadaki bilgiyi çeşitli şekillerde tarif etmişlerdir. En çok rağbet gören tarif şudur: “İlim öyle bir sıfattır ki, onunla muttasıf olan kişiye, bilinmesi imkân dâhilinde bulan şeyler kesin bir şekilde anlaşılır ve kavranır hale gelir”.⁴²

Burada zikredilen ilim, fıkıh ve kelâm gibi bir ilim olmayıp mutlak manadaki ilim (bilgi) dir. Bu ilim hâdis ve kadîm olmak üzere ikiye ayrılır. Kadîm olan ilim Allah’ın ilmidir ki bu yaratılmış olanların ilmine kesinlikle benzemez. Hâdis ilim ise, yaratılmış olanların ilmidir. Meydana gelmesi ve elde edilmesi yönüyle zaruri ve iktisâbî (kesbî) ilim olarak iki kısma ayrılır.

Zaruri ilim, bilen kimsenin nefsinde o kimsenin irâde ve gayreti olmadan Allah’ın meydana getirdiği bilgidir.⁴³ Bu delil çeşidinde kişinin düşünmesine hiç ihtiyaç duymaksızın bilgi hâsıl olur. Zaruri ilim, bedîhiyyat, fitriyyât, müşâhedât, mücerrebât mütevâtirât, hadsiyyât gibi alt dallara ayrılmaktadır, fakat bu çalışmanın konusunu derinleştireceğinden bu mesele yüzeysel olarak incelenecektir.⁴⁴

⁴¹ Cürcânî, Seyyid Şerif, *Ta’rifât Seyyid Şerif*, s.103-105, Dersaadet, ts.

⁴² Uludağ, *age*, s.106.

⁴³ Sâbûnî, Nûreddîn, *Matürîdiyye Akâidi (el-Bidâye fi Usûli’-d-din)*, (haz. ve trc. Bekir Topaloğlu), s. 55, D.İ.B. yay., Ankara 2005

⁴⁴ Ayrıntılı bilgi için bkz. Kılavuz, Ahmet Saim, *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm’a Giriş*, s.480, Ensar Neşriyat, İstanbul 2004.

İktisâbî ilim de kişinin Allah'ın yarattığı sebeplere sarılarak gayret etmesi ve irâde etmesiyle onda meydana getirdiği bilgidir. Bu bilgi türünde ise kişi düşünerek ve delile başvurarak bilgiye ulaşır.

Mütekaddimûn kelâmcıları akıldan ziyade nakle önem verirken Müteahhirûn kelimcileri akla daha fazla önem vermeye başlamışlardır. İslâm âleminin ve İslam düşüncesinin felsefeyle karşılaşması neticesinde İslam âlimleri felsefeye karşı kendilerini savunmak için nazar adı verilen istidlal çeşidini kullanmışlardır.

Ehl-i Sünnet'in umumuna göre, insanların bilgi edinmede, nesne ve olayların gerçekliklerinin bilinmesine götüren yolların üç olması istikraya⁴⁵ dayanır. Mütekellimûna göre ilim elde etme yolları (Esbab-ı ilm) üçtür.

1-) Sağlam Duyular (Havâss-ı Selîme) 2-) Doğru Haber (Haber-i Sâdık) 3-) Akıl.⁴⁶ Mezkûr bilgi edinme yollarının üç tane olması şu şekilde izah edilir: “Şayet ilmin sebebi haricî ise bu doğru haberdir. Tersisi durumda eğer zikredilen sebep idrak edici değil ise duyu, eğer idrak edici olur ise o zaman da akıldır.”⁴⁷

1. Sağlam Duyular (Havass-ı selîme)

Duyu organlarının sağlıklı, sağlam olmasıdır. Duyu organları beştir (Havass-ı hamse). Duyu organlarının beş olduğuna, akıl zorunlu olarak hükmetmektedir. Bu duyular; işitme, görme, koklama, tatma ve dokunmadır. Bu duyulardan her biri ancak kendi alanıyla ilgili ve o organın durumuna uygun bir şekilde kullanılmasıyla ortaya çıkar. Yüce Allah bu duyuları âdetullah ve sünnetullah denilen tabiî kanunları gereği kendi özellikleri üzere yaratmıştır.

Her bir organın kendine göre işlevi vardır ve diğer organın işlevini yapamaz. Fakat bir duyu organı ile idrâk olunan şeyin başka duyu organı ile idrak olunması mümkün müdür konusu tartışmalıdır. Bu caiz ve mümkündür. Çünkü duyuların bir müdahalesi olmaksızın Allah'ın yaratmasıyla meydana gelmektedir. Fakat yukarıda da ifade edildiği üzere beş duyunun kendi işlevi dışında başka duyunun işlevini görmesi aklen mümkündür fakat bu Yüce Allah'ın dilemesi ve yaratmasıyla mümkün olur.

⁴⁵ İstikra; cüziyyâtı incelemek suretiyle küllî bilgiye ulaşmak. Tek tek cüziyyâtı ele alıp genel bir hükme varmak demektir.

⁴⁶ Uludağ, *age*, s.106-108; Kılavuz, *age*, s. 491-493.

⁴⁷ Alp, *age*, s.79.

2. Doğru Haber (Haber-i Sâdık)

Doğru haber, vâkıya uygun, gerçekleşene uygun olan habere denir. Şayet verilen haber olaya uygun bir haber ise doğru (sıdk), uygun değil ise yalan (kizb),haber adını alır. Fakat doğru haber, olanı olduğu gibi haber vermek olduğuna göre yalan olarak anlatılan bir şeyi olduğu gibi nakletmeye de sâdık haber denir.⁴⁸ Haber-i sâdık'ın bilgi vasıtalarından olduğuna dair İmam Ebû Mansûr el-Mâtürîdî şöyle der; “Akılların tek başına kavrayamadığı iyiliklerle kötülüklerin duyu ve haber yoluyla öğrenilmesi, ancak algılayanların konuşması ve diğerlerinin de kulak verip dinlemesi ile mümkün olur. Bunları inkâr eden biriyle fikir tartışmasına girmek her ne kadar abes ise de yapıldığı takdirde yakışıklı olan yine de mizâh yönteminin kullanılmalıdır”.⁴⁹

Doğru haber iki çeşittir. Birincisi mütevâtir haber, diğeri ise peygamberin haberidir.

1-) Mütevâtir Haber: Yalan üzerine söz birliği etmeleri düşünilemeyen bir topluluk tarafından nakledilen haberlerdir. Burada esas önemli olan mesele haberin duyuların algı alanına girmiş olması, aklen imkânsız olmaması, haber verenlerin her dönemde tevâtür derecesine ulaşması gerektiğidir. Diğer bir kısım âlimlere göre, haberi verenlerin sayısal yönden fazla olmaları değil verdikleri haberin kesinlikle meydana gelmiş ve doğru olması ile olur. Mütevâtir haber zarurî bilgi ifade eder.⁵⁰ Eski zamanlarda yaşamış sultanlar ve uzak ülkelerle ilgili bilgiler hep mütevâtir haber yoluyla elde edilmiş bilgilerdir.⁵¹

2-) Peygamberin Haberi: Peygamberin gösterdiği mu‘cize⁵² ile doğruluğu teyit olunan haberdur. Bu çeşit bilgi, istidlâl yolu ile de olsa kat’î ilim ifade eder.⁵³

3. Akıl

Akıl, bilgi edinme vasıtalarından bir tanesidir. İnsanı diğer bütün canlılardan ayıran en önemli özelliktir. İnsanda bulunan duyu organları sağlıklı olduğu takdirde zaruri bilgilerin meydana gelmesi fitrî bir vasıf olur. Akıl sahiplerinin farklı görüşler söylemesi

⁴⁸ Uludağ, *age*, s.110.

⁴⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz. el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Kitâbu't-Tevhid*, (trc., Bekir Topaloğlu), s. 11, İSAM yay. , Ankara 2003.

⁵⁰ Sâbûnî, *el-Bidâye fi Usûli'd-din*, (trc. Bekir Topaloğlu), s.55.

⁵¹ Uludağ, *age*, s.110-111.

⁵² Mu‘cize; hârikulâde(âdeti bozan, yakan), tabiat kanunlarını üstünde bir durumdur. Mu‘cizenin maksadı, peygamber olduğunu söyleyen kimsenin peygamberlik iddiasında samimi olduğunu ispat etmektir.

⁵³ Sâbûnî, *el-Bidâye fi Usûli'd-din*, (trc. Bekir Topaloğlu), s.55.

ya akıllarının ilmi düşünce seviyesine ulaşamamalarından dolayı ya da ilmi tefekkür şartlarını yerine tam manasıyla getirememelerinden dolayıdır. Aklın bilgi vasıtası olduğunu Sümeniyye ve felsefeciler inkâr etmişlerdir. Akıl vasıtası ile elde edilen bilgi iki çeşittir.

1-) Zarûri ilim (Bedihî): Düşünmeye hiç gerek duymadan ilk bakışla meydana gelen bilgidir. Buna örnek olarak her bütünün parçasından büyük olduğunun bilinmesi gibi.

2-) İstidlâli ilim: (Kesbî, İktisâbî, Nazarî) Bu tür ilim, tefekküre ihtiyaç duyan bir bilgidir. Bir kişinin dumanı gördüğünde orada ateşin de olabileceğini bilmesi gibi.⁵⁴

II. VARLIK

A. VARLIĞIN TANIMI VE ÇEŞİTLERİ

“Vücûd (varlık)” soyut ve küllî bir kavram olması dolayısıyla tarif edilebilirliği tartışmalıdır. Ancak genelde kelâm uleması varlığı bir sıfat olarak görmektedir. Sözelimi Kâdı Abdulcebbâr “vücûd, akledilir (ma‘kûl) bir sıfattır” diye bunu açıkça belirtir. Cürcanî ise *et-Tarifât*’ında “vâcib li zâtihî”nin tarifini verirken, “Yokluğu mümteni ve varlığı başkasından olmayan mevcûd” ifadesini kullanır. “Varlığı başkasından olmayan” sözündeki “vücûd”un sıfat olarak kullanıldığı açıkça görülür. Diğer bir ifade ile vâcib li zâtihî mevcuddur, vücûd da o mevcûdun sıfatıdır. Ancak bu sıfatın zâid olup olmaması tartışmalıdır. İçlerinde Eş’arî, Bâkılânî ve Cüveynî’nin de bulunduğu ilk dönem Eş’arî âlimleri vücudu zatın aynı olan nefsî sıfat kabul ederken, Razî gibi son dönem âlimler bu sıfatı diğer sıfatlar gibi zata zâid sıfat sayma eğilimindedirler. Kelâm ilminde varlık, kadîm ve hâdis olmak üzere iki kategoriye ayrılır: Kadîm ve hâdis. Kadîm varlık Allah’tır. Hâdis varlık ise âlemdir.⁵⁵

⁵⁴ Esbab-ı İlim konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. es-Sâbûnî, *el-Bidâye fi Usûli’-d-din*, (trc. Bekir Topaloğlu), s.55-56; İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, (haz. Sabri Hizmetli), s.33-37, Sanat Matbaası, Ankara 1981.

⁵⁵ Karadaş, Çağfer, *Bakılânî’ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, s. 23-33, Arasta Yayınları, Bursa 2003,

B. ÂLEM

1. Âlemin Tanımı

Kelime olarak “alâmet ve nişan koymak”⁵⁶ manasına gelen âlem, Allah Teâlâ’nın dışında kalan her şeyin genel adıdır. İslâm düşünce geleneğinde “âlem” mümkün ve yaratılmış olan varlıkları ifade etmek için kullanılır. Bunun eş anlamlısı olarak da “mümkînât”, “mahlûkât”, “mâsivâ” ve “mâsivallah” terimleri kullanılır. Allah dışında kalan şeylere “âlem” denilmesinin sebebi, Yüce Allah’ın varlığına işaret etmesi ve âlemde var olanlara bakılarak yaratıcıya ulaştırmasından dolayıdır. İnsanoğlu içinde yaşadığı âlemin mükemmel ve şaşmaz bir düzen üzere kim tarafından ve nasıl yaratıldığını düşünerek bir yaratıcının olduğu bilgisine ulaşır. Yani insanın eserden müessire doğru yapacağı tefekkür, onu âlemin yaratıcısının Yüce Allah olduğu bilgisine ulaştırır.

Kestelî âlem tarifî konusunda yapılan tanımlara ek olarak şöyle bir tanım yapmaktadır.; “Âlem, mevcûdattan aynı cins olan bütün fertlerin toplamına işaret eden bir isimdir. Âleme bakarak Allah’ın varlığı bilinir. Örneğin, mühre bakarak o mührün kime ait olduğu bilindiği gibi âleme bakarak da onun yaratıcısının Allah Teâlâ olduğunu bilir.”⁵⁷

2. Âlemin Hâdis Oluşu

Yüce Allah dışında kalan (mâ sivallah) ve O’nun bilinmesine vesile olan, sonradan yaratılmış (muhtes) bütün varlıklara âlem denir. Allah Teâlâ’nın bilinmesinin alâmeti olduğu için kâinata âlem denilmiştir.⁵⁸ Allah’ın dışında kalan bütün varlıklar derken burada sadece Allah’ın zâtının dışında kalan değil hem zâtının hem de sıfatlarının dışında kalan bütün varlıklar olduğu anlaşılmalıdır. Âlem ve cevherlerinden maksat, Allah’ın zâtı ve sıfatları dışında mevcûdattan olan her şeydir. Daha önce Kestelî’nin âlem hakkındaki görüşlerinden bahsederken şunları zikredilmişti: “ âlem, basit tabî fertlerin toplamına eşittir ve mevcûdattan birbirine benzeyenlerin (mütecânis) genel ismidir. Âlem, alâmet sayıldığı için ona bakıp o âlemin bir yaratıcısının olduğu neticesine ulaşılır.”⁵⁹

⁵⁶ İsfahânî, *el-Müfredât*, (thk., Safvan Adnan Davûdî), “âlem”, Beyrut 2002.; Ebu’l Bekâ, Eyyûb b. Mûsa el-Kefevî, *el-Külliyât*, (nşr. Adnan Derviş, Muhammed el-Misrî), “âlem”, Beyrut 1993,

⁵⁷ Kestelî, Muslihuddîn Mustafa b. Mehmed, *Hâşiyetü’l-Kestelî ala Şerhi’l-Akâid*, s.46, Bahar Matbaası, İstanbul 1973.

⁵⁸ Uludağ, *age*, s.124-125; es- Semerkandî, Ebu Seleme, *Akâid Risâlesi*, (haz. A. Saim Kılavuz), s. 39-40, Emek matbaacılık, İstanbul 1989; Alp, *age*, s.111-113.

⁵⁹ Kestelî, *age*, s. 46.

3. Âlemi Oluşturan Cüzler

Âlem; Cevher, Cisim ve Arazlardan meydana gelmiştir.

Cevher, boşlukta bizzat yer tutan ve varlığını bizzat hissettiren şeydir.

Cisim, iki veya daha fazla cevherden meydana gelen şeydir.

Araz ise, var oluşu ancak kendisini taşıyan başka bir varlıkla hissedilen, kendi başına boşlukta yer tutmayan şeydir. Burada cisim ve cevher ile ilgisi olduğundan a'yardan da bahsedilmesi gerekir.

A'yan, bizatihi kâim olan şeydir. Kelâmcılara göre bu boşlukta yer kaplaması ve herhangi bir şeye bağlı olmaması anlamına gelir. A'yan mürekkebe olursa buna, cisim denir. Şayet a'yan mürekkebe değil de basit olursa buna da cevher, cevher-i ferd, cüz-i lâyetecezza denir. Kestelî'ye göre cevher-i ferd (cüz'i lâ yetecezâ), dairevî bir yapının düz bir zemine değen yeri, yani tek bir noktasıdır. Eğer iki noktadan geçtiği kabul edilirse bu mümkün olmaz. Olursa o zaman cevher-i ferd olmaz yani hakiki daire olmaz. Küre hakiki bir satha konulduğu zaman, sadece bölünemeyen bir iç yüzle inkisam eder. Şayet iki yüzle inkisam ediyorsa o zaman küre, küre olmazdı. Kestelî, cevher-i ferd konusunda cismi, dairevi bir yapıyla izah eder.⁶⁰

İmam Ebû Mansûr el-Maturidî, cevherlerin ve arazların yaratıldığı (hudûsü) konusunda şöyle bir açıklama yapar. “Cevherlerin (a'yanların) yaratılmışlığını gösteren delil, nesne ve olaylar hakkında bilgi edinme yolları olarak söz konusu ettiğimiz üç yöntemin buna tanıklık etmesidir.”⁶¹ Bu yöntemler daha önce de ifade ettiğimiz üzere bilgi edinme yolları olan haber-i sâdık, sağlam duyular ve akıldır. Mu'tezile'den Ebû Bekir el-İsam ve filozoflardan bazıları cisimler ve cevherleri kabul edip arazları inkâr etmişlerdir.⁶² Teftâzânî, felsefecilerin iddia ettiği heyûlayı reddetmemiz gerektiğini söylemektedir. Şayet heyûlayı kabul edersek bu bizi âlemin kıdemine götürür. Kestelî, bu konuda yapmış olduğu açıklamalarla Teftâzânî'yi destekler. Eğer heyûla sabit olursa, âlemin hadisliği caiz olmaz ve kıdemi gerekir. Çünkü felsefecilere göre her hâdisten önce bir madde vardır ve dolayısıyla madde kadîm olur. Kadîm olursa sûretten hâlî değildir. Dolayısıyla madde ve sûretten oluşan cismin de kadîm olması gerekir. Eğer heyûla kadîm kabul edilirse

⁶⁰ Kestelî, *age*, s.50.

⁶¹ Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Kitabu't-Tevhîd*, (trc. , Bekir Topaloğlu), s.21.

⁶² Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, (trc. , Şerafettin Gölcük), s.16-17.

cesetlerin haşrinin de inkârı gerekir. Çünkü ceset de heyûla da sûretten mürekkeptir ki bedenin harabıyla bedenî sûret yok olur. Yokluktan sonra var olmuş olması gerekir ki bu da muhaldir.⁶³ *Şerhu'l-Akâid* metninde Teftâzânî, felsefecilerin heyûla konusundaki görüşlerinin, hendesecilerin (geometrilerin) de görüşü olduğunu, yani maddenin kadîm olduğunu ileri sürdüklerini zikreder. Kestelî, bu konuda hendesecilerin felsefecilerle aynı görüşte olmadığını savunarak *Şerhu'l-Akâid*'in müellifi Teftâzânî'nin eserinde bulunan bu sözün, ya sehven (yanlışlıkla) ya da sonrakilerin tahrif etmesiyle meydana geldiğini söyler.⁶⁴

Arazın boşlukta tek başına yer tutamayan ve başkasının varlığıyla var olan şey demek olduğu daha önce zikredilmişti. Arazlar cisimlerde ve cevherlerde (a'yanlar) varlıklarını sürdürürler. Böyle denilmesinin nedeni Allah Teâlâ'nın sıfatlarını arazlara dâhil etmekten sakınmak içindir. A'yanlar olmadan arazların varlıklarından söz edemeyiz. Örneğin sıcaklık, soğukluk, yaşlılık, kuruluk, ayrılma, birleşme hareket, sükûn gibi. İşte bu özellikler sürekli olarak yenilenip değişikliğe uğradığından arazların hâdis olduğu zorunlu olmaktadır. Nasıl ki a'yan olmadan arazi düşünemezsek aynı şekilde araz olmadan da a'yanı düşünemeyiz. A'yanların hâdislerden önce bulunmasına imkân yoktur. Çünkü a'yanların hâdislerden önce bulunması (kadîm olması) demek onlardan ayrı kalması demektir. Bu durumda hâdislerden önce bulunamayan her şey yaratılmışla beraber olacağından kendisi de hâdistir.⁶⁵ Âlemin a'yan ve arazdan müteşekkil olduğu, cisim ve cevherlerin de a'yan olduğu sabit olursa bu durumda bunların tamamı hâdistir. Yani kısaca, "hâdislerden hâli olmayan, hâdis şeylere mahal olan şey de hâdistir."⁶⁶

Yapılan izâhatlardan anlaşıldığı üzere âlem bütün cüzleriyle hâdistir. Hâdis olan şeylerin bir var edicisinin olması gerekir ki tek başına var olmaları, meydana gelmeleri mümkün değildir. Bu yönüyle hâdis varlıkların, varlık veya yokluk durumlarından birini seçen bir muhdis olduğu sâbit olmuştur.

Âlemin hâdis olması, varlığı ile yokluğunun birbirine eşit olması anlamına gelir. Bu durumda var olan âlem, belirli bir zamana tahsis edilmiş demektir. Bu da onun bir tahsis ediciye, bir muhassise ihtiyaç duyduğunu gösterir. Aynı şekilde nedensellik ilkesine göre,

⁶³ Kestelî, *age*, s. 52-53.

⁶⁴ Kestelî, *age*, s.52-53.

⁶⁵ Sâbûnî, *el-Bidâye fi Usûli'd-din*, (trc. Bekir Topaloğlu), s.62-63; Uludağ, *age*, s.130-131.

⁶⁶ Uludağ, *age*, s.132.

meydana gelen her şeyin bir meydana getiricisinin olması icab eder. İşte bu meydana getirici yani muhdis, varlığı kendinden olan ve var olmak için başka hiçbir şeye ihtiyaç duymayan, kendisi dışındaki her şeyin kendisine ihtiyaç duyduğu ezeli, ebedî ve irâde sahibi Vâcibu'l-vücûd olan Allah Teâlâ'dır.⁶⁷

Âlemin varlığı ile yokluğunun birbirine eşit olması, onun aynı zamanda mümkün bir varlık olduğu anlamına gelir. Âlem var olduğuna göre, onun varlığını yokluğuna tercih eden etkin bir varlık (müreccih) bulunması zorunludur. Bu etkin varlık da mümkün bir varlık olursa o da başka bir sebebe ve etkin varlığa ihtiyaç duyacaktır ki bu da teselsülü, yani sonsuza kadar devam edip sürmeyi ifade eder. Teselsülün iptali konusunda âlimler burhan-ı tatbik delilini getirmişlerdir. Kestelî de burhan-ı tatbik konusunda ulemânın iki görüşü olduğunu söyler. Bunlardan ilki şöyledir: “Mümkünün fertleri ya mütenâhîdir ya da değildir. Dolayısıyla, mümkünin varlığı Vâcibu'l vücûd'un varlığına delâlet eder. Çünkü fertlerin meydana getirdiği silsilenin ilâhi nizamda illet açısından son bulması söz konusudur.” İkinci görüş ise, “hariçteki varlıkların, ister illet durumundan isterse de ma'lul durumundan, olsun sonsuzluğunun imkânsızlığı” görüşüdür.⁶⁸

⁶⁷ Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Kitabu't-Tevhîd*, (trc. Bekir Topaloğlu), s.29-30; Kılavuz, *age*, s.87.

⁶⁸ Kestelî, *age*, s.60-61.

İKİNCİ BÖLÜM

İLÂHİYÂT BAHİSLERİ

I. ALLAH'IN VARLIĞI VE BİRLİĞİ

Allah'ın varlığı ve birliği konusunda, İslam âlimleri ortaya birçok deliller koymuşlardır. Bu delilleri ortaya koyarken de, öncelikli olarak Kur'an'dan ve daha sonra da hadislerden faydalanmışlardır. İsbat-ı vâcib delillerinden başka, İslam felsefecileri de imkân, hudûs ve hareket delilleri gibi mantık yoluyla oluşan deliller ortaya koymuşlardır. Mesela, büyük İslam filozofu Fârâbî, mümkün varlık, zorunlu varlık kategorilerine dayanan bir ontoloji ile tanrının varlığı konusundaki görüşünü temellendirmeye çalışmıştır.⁶⁹

İmkân ve hudûs delillerine birinci bölümde değinildiği için burada, Allah'ın birliğinden ve kadîm oluşundan bahsedilecektir.

Âlemin yaratıcısı, Vâcibü'l-vücûd olan Allah'tır. Vâcibu'l vücûd, -varlığı zorunlu ve zatının gereği olan varlık- tek olmak zorundadır. Tevhîdin hakikati de, ilâhiyyat ve havas-ı ilâhiyede şerîkin yokluğuna itikâd etmektir.⁷⁰ O'nun birden fazla olması şirk anlamına gelir ki bu da aklın da kabul edemeyeceği bir şeydir. Mütakellimûn arasında Allah Teâlâ'nın bir olduğunu isbât etmede kullanılan en meşhûr delil “Şayet yerlerde ve göklerde Allah'tan başka ilahlar olsaydı elbette yer ve gökler fesâda uğrardı.”⁷¹ âyeti ile işaret olunan burhan-ı temanu⁷² delilidir. Âyet-i kerîme'de geçen “Allah'tan başka ilahlar olsaydı...” lafzı ile anlatılmak istenen şeyin gerçek olduğunu varsayarsak bu tanrılar hakkında şu üç ihtimalden biri mutlaka ortaya çıkardı:

1- Her iki ilâhın da dediğinin olma ihtimali vardır. Bu ihtimal batıldır. Çünkü aynı zamanda ve aynı mekânda iki zıt fiilin vuku bulması imkansızdır. (İctima-i zıddeyn). İlahlardan birisi, Ali'nin konuşmasını irâde etse, diğeri de sükûtunu irâde etse bu durum Kestelî'ye göre, irâde eden ilahlar yönünden -irâde etmeye güç yetirme hususunda- onların herhangi bir âcizliğe düşmesini gerektirmez fakat irâde edilen fiillerin aynı anda ve aynı mekânda meydana gelemeyeceği gerçeğinden dolayı bu fiillerin gerçekleşmesi mümkün

⁶⁹ Aydınlı, Yaşar, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, s.28-33, İz Yay., İstanbul 2008.

⁷⁰ Kestelî, *age*, s.63; İzmirlî, *age*, s.259.

⁷¹ Enbiya, 21/22

⁷² Burhan-ı Temanu'; Kelâmcılar arasında, irade çatışması esasına dayanan delildir.

değildir. Dolayısıyla, irâde çatışması, irâde edende değil, irâde edilen fiilin gerçekleşemeyeceği hususundadır.⁷³

2- Her iki ilâhın da dediğinin olmama ihtimali vardır. Bu ihtimal da batıldır. Çünkü irâde eden ilâhın, irâde ettiği şey gerçekleşmiyorsa bu âcizliktir. Acizlik ise ilâhlığın değil, hudûs ve imkânın alametidir.

3- İki ilâhtan birinin irâde ettiği şeyin gerçekleşme, diğerinin irâde ettiği şeyin ise gerçekleşmeme ihtimali vardır. Bu ihtimal da batıldır. Çünkü bu ihtimalde de dilediği olmayan âcizdir, âciz ise ilâh olamaz. Âlemin yaratıcısının iki veya daha fazla olmasında, bu üç ihtimâlin de batıl olması, ilâhın bir ve tek olmasını zorunlu kılar.⁷⁴

Kelâmcılar, yukarıda zikredilen Âyet-i kerîme ile Allah'ın birliğine ek olarak burhan-ı tevârüd delilini kullanırlar:

Yerde ve gökte, Allah Teâlâ'dan başka birkaç ilâh olsaydı, eşya, ya hepsinin kuvvet ve kudretiyle ya da tek tek her birinin yahut da ancak birinin yaratma gücüyle yaratılırdı. Şayet, eşyanın yaratılması her birinin kendi kudretiyle değil de hepsinin ortak kudretiyle gerçekleşiyorsa, bu ulûhiyete layık olmazdı. Çünkü ilâhta, kemal bir kudret ve kuvvet şarttır. Şayet eşya, her bir ilâh tarafından ayrı ayrı yaratılmış olsaydı, burada da bir malûl üzerine iki illetin tevârüdü gerekirdi ki bu da imkânsızdır. Son olarak da, eşya, ancak birinin güç ve kudretiyle yaratılsaydı, icâd hususunda diğerlerinin herhangi bir tasarrufunun olmadığı ortaya çıkardı. Bu da tercih bilâ müreccih (bir tercih edici olmadan tercihin bulunması) anlamına gelir ki, bu durumda eşyanın yaratılması imkânsızdır.⁷⁵

II. ALLAH'IN SIFATLARI

A. NEFSÎ SIFAT

Nefsî sıfat vücûd sıfatıdır. Vücûd, var olmak anlamına gelir. Allah Teâlâ vardır. Varlığı diğer varlıklar gibi başkasından değil, kendi zâtının gereğidir. Yani varlığı kendi zâtıyla kâimdir. Varlığı zâtının gereği olduğu için Allah'a Vâcibu'l vücûd denmiştir. Bu yüzden bazı Kelâm âlimleri vücûd sıfatına sıfat-ı nefsiyye diyerek bu sıfatı selbî ve sübûtî sıfatlardan ayrı bir başlık altında değerlendirmişlerdir. Vücûd'un zıddı olan adem Allah

⁷³ Kestelî, *age*, s.63.

⁷⁴ Aydın, Ali Arslan, *İslam İnançları ve Felsefesi (İlm-i Kelâm)*, s.192-193, D.İ.B. Yay., Ankara 1973; Kılavuz, *age*, s.123-124.

⁷⁵ Kestelî, *age*, s.65; İzmirli, *age*, s.262-263; Aydın, *age*, s.195; Kılavuz, *age*, s.124-125.

hakkında düşünülemez. İslâm âlimlerinden bir kısmı vücûd sıfatını zât üzerine zâid, zâtın aynısı olarak görürler. Bir kısmı da zâtın aynısı olmayıp zât üzerine zâid sıfat olarak görürler.

B. SELBÎ SIFATLAR

Allah Teâlâ, “Hiçbir şey O’nun benzeri olamaz”⁷⁶ buyurarak kendini yarattıklarına benzemekten tenzîh etmiştir.⁷⁷ Bu yönüyle Allah’ı noksan sıfatlardan münezzehe kılan sıfatlara Tenzihî sıfatlar denir.

Cenab-ı Hakk’ın ne olmadığını bildirdiklerinden dolayı bu sıfatlara Selbî sıfatlar da denir. Bu sıfatları belirli bir sayıyla sınırlandırmak mümkün değildir. Bunlardan bazıları şunlardır: Allah âraz değildir, cisim ve cevher değildir, musavver değildir, mahdûd ve ma’dûd değildir, müteba‘iz, mütecezzi ve müterekkib değildir, sonlu değildir, mâiyet/mâhiyet Allah’ın niteliği olamaz, keyfiyet Allah’ın vasfı olamaz, Allah bir mekânda karar kılmaz, Allah’ın üzerinden zaman geçmez, hiçbir şey Allah’a benzemez, hiçbir şey Allah’ın ilminin ve kudretinin haricinde değildir...

Allah araz değildir. Araz, kendi kendine kaim olamaz. Arazın var olması için bir mahalde bulunması gerekir. Bu sebepten dolayı arazlar mümkündür. Allah’ın mümkün bir varlık olması düşünülemez. Aynı şekilde arazların bekâsı imkânsızdır. Allah Teâlâ ise Bâki’dir. o halde Allah araz değildir.

Önceki kelamcılar gibi Kestelî’ye göre de Allah cisim ve cevher değildir. Çünkü Cisim, en az iki ya da daha fazla cevherin birleşmesiyle meydana gelip boşlukta yer kaplayan şeydir. Cismin bu özellikleri hudûs belirtileridir. Cevher ise bölünemeyen en küçük parçanın adıdır yani cismin bir parçası olup boşlukta yer kaplar. Cisim ve cevherin bu özelliklerden dolayı Allah, cisim ve cevher değildir. Ancak felsefeciler ve Mücessime’den sayılan Kerrâmiyye mezhebinden bazıları tenzih edilmesi gereken yönü itibariyle Allah hakkında cisim ve cevher gibi isimler kullanmışlardır.⁷⁸ Bunların çoğunluğu Allah hakkında cisim lafzını kullanmışlardır. Bunu diğer düşüncelere yaklaştırmak isteyenler ise, Allah’ın cisim olmasıyla bizâtihi kâim olduğunu kastettiklerini, cismin kendilerine göre tarifinin bu şekilde olduğunu ortaya koymuşlardır.⁷⁹ Kestelî bu

⁷⁶ İhlâs, 112/1-4

⁷⁷ Topaloğlu, Bekir, *Kelâm İlmi Giriş*, Damla Yayınevi, s.123, 7.Baskı, İstanbul 2004.

⁷⁸ Kestelî, *age*, s.70.

⁷⁹ Şehristânî, *el-Milel ve’n- nihâl*, (thk. Muhammed Abdulkâdir Fadilî), c.I, s.87-90, Beyrut 2005; Bağdadi, Abdülkâhir, *el-Fark beyne’l-fırak*, (thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd), s.170, Kahire 2005.

konuya dikkat çekerek Allah Teâlâ'ya cisim ve cevher ıtlakında bulunmanın caiz olmadığı görüşünü zikreder ve bu konuda konuşulmaması gerektiğini söyler.⁸⁰

Allah musavver değildir. Çünkü şekil ve sûret cismin özelliklerindedir. Allah'ın cisim olamayacağı ispat edilmiştir. Allah cisim değilse onun özelliği olan herhangi bir şey de olamaz. Allah mahdûd ve ma'dûd değildir. Allah'ın haddi ve nihâyeti yani sınırı ve sonu yoktur. Aynı şekilde tevhid ilkesi gereği Allah, kendisinde sayı ve çokluk bulunan bir varlık da değildir. Allah mütebâ'iz, mütecezzi ve müterekkib değildir. Parçaları bulunan bir şey parçalardan oluşması itibariyle mürekkep, parçalara bölünmesi itibariyle de mütebâ'iz ve mütecezzi isimlerini alır. Parçalardan oluşma ve parçalara bölünme Vacibu'l vücûd olan Allah hakkında düşünülemez.⁸¹

Allah sonlu değildir. çünkü sonu bulunmak miktar ve sayılara has bir özelliktir. Mâiyet/Mâhiyet Allah'ın niteliği olamaz. Mâiyet/mâhiyet diğer şeylere benzemek demek olduğundan böyle bir şeyin Allah hakkında düşünülmesi mümkün değildir. Keyfiyet Allah'ın vasfı olamaz. Renk, tat, koku, sıcaklık ve soğukluk gibi cisimlere ait olan nitelikler Allah'ta mevcut olmaz. Eş'ari âlimlerinin ilk zamanlar da haberi sıfatları te'vil etmemesi, onların bu görüşünü ispat etmez, aksine cisimlere has bu özelliklerden dolayı icma' ile Eş'ari âlimlerinin görüşleri nefyolunur.⁸²

Allah bir mekânda karar kılmaz. Çünkü Temekkün, yani mekânda bulunma bir boyutun hakikî veya vehmî olarak diğer bir boyutun içine girmesinden ibarettir. Mekânın tanımı budur. Mutlak boşluğun var olduğu kanaatinde olanlara göre boyut kendi kendine veya cisimle kâim olan uzamdan(imtidâd) ibarettir. İmtidâd ve miktar parçalı olmayı gerektirdiğinden dolayı Allah bunlardan münezzehtir. Kelâmcılara göre imtidâd mevhum, filozoflara göre ise gerçektir.⁸³

Allah'ın üzerinden zaman geçmez. Çünkü zaman maddî varlıklarla alakalı soyut/zihnî bir kavramdır. Bu yüzden zaman, hâdis -sonradan meydana gelen- olduğu için Allah'ı ölçemez. Bu görüş kelâmcılara ait olan görüştür. Filozoflar ise zamanı, Felek-i Âzâm'ın hareketinin miktarı olarak tanımlarlar. Bu durumda da Allah cisim ve cevher olmadığından hareketten münezzehtir olduğu ortaya çıkmaktadır.⁸⁴ Bu türden tenzihî sıfatlara

⁸⁰ Kestelî, *age*, s.70-71.

⁸¹ Kestelî, *age*, s.70-71; Tefâtânî, *Şerhu'l-Akâid*, 46-47

⁸² Kestelî, *age*, s.70-71; Tefâtânî, *Şerhu'l-Akâid*, 46-47.

⁸³ Kestelî, *age*, s.71-72; Uludağ, *age*, s.150-151.

⁸⁴ Alp, *age*, s.158.

muhâlif olarak “cihet”, “cismiyyet”, “sûret” ve “organlar” a delâlet eden bir takım âyetlerin zâhirî manâlarını delil olarak gösterenler de olmuştur. Bu delilleri kullananların delilleri şunlardır:

- Cihet: “Güzel söz O’na yükselir.”⁸⁵ Bu âyete göre Allah üst cihettedir.
- Cisim: “Rabbin geldi...”⁸⁶ Gelmek fiilinde hareket söz konusudur. Hareket arazdır, araz ise cisimlerde bulunur.
- Organ: “Rabbinin yüzü bâki kalır.”⁸⁷ Allah’ın eli onların elinin üzerindedir.⁸⁸

Muârizlar bu âyetleri zâhiri anlamda düşünürken Kestelî, âyetlerin anlaşılmasında te’vil metodunu kullanmıştır. Ona göre te’vil tenzihin ortaya koyduğu delillere uygun olmalıdır. Mesela Kestelî, “Güzel söz O’na yükselir.” âyetini iyi sözün kendi katında makbul olması anlamında yorumlar.⁸⁹

Hiçbir şey Allah’a benzemez. Allah’ın hiç bir şeye benzememesi, O’nun bir mümâsili olmadığı anlamına gelir. Mümâselet, bütün vasıfların ortak olması durumunda ortaya çıkar.⁹⁰ Bu yönüyle, Allah’ın bütün sıfatlarına ortak bir varlık olamayacağı için bu benzerlik gerçekleşmez. Sabûnî, *el-Bidâye*’sinde şu misali vererek konuyu somutlaştırmaya çalışır. “İnsanlardaki sıfat mevcuttur, arazdır, hâdistir, mümkündür ve her zaman yenilenendir. Allah’ın ilim sıfatı ise mevcuttur, sıfattır (araz değil), kadîm ve ezeldir, varlığı zorunludur ve ezelden ebede kadar devam edecektir. Bu yüzden Allah’ın ilmi, insanların ilmine benzemez ve onun misli olamaz.”⁹¹

Hiçbir şey Allah’ın ilminin ve kudretinin haricinde değildir. Âlemi ve âlemdeki bütün her şeyi mükemmel bir şekilde yaratan ve onları gözeten Allah Teâlâ’nın onların bilgisine sahip olmaması veya onlar hakkındaki bilgisinin eksik olmasını söylemek doğru değildir.

Filozoflar “birden ancak bir sâdır olur” anlayışlarına göre Allah cüziyyâtı bilemez, demişlerdir. Mu’tezilî âlim Nazzâm da, “Allah cehâleti ve çirkinliği yaratmaya kâdir değildir” der. Kestelî, filozofların bu görüşünü eğer cüziyyâtı zaman açısından “şimdi ya da daha önce ortaya çıkar veya çıkmaz, yakın veya uzak bir zamanda ortaya çıkar” derlerse

⁸⁵ Fâtır, 35/10.

⁸⁶ Fecr, 89/22.

⁸⁷ Rahman, 55/27.

⁸⁸ Fetih, 48/10.

⁸⁹ Kestelî, *age*, s.73-74.

⁹⁰ Sâbûnî, Nureddîn, *el-Bidâye fî usûli’ d-dîn*, s.30, D.İ.B Yay., Ankara 2005.

⁹¹ Sâbûnî, *age*, s.30-31.

şunu kastetmiş olurlar: “Ezelden ebede kadar olan bütün cüziyyât Allah tarafından var olduğu vakitten itibaren var olarak bilinir ve aynı şekilde cüziyyâtın yokluğu da Allah tarafından yok olduğu vakitten itibaren yok olarak bilinir”. Bu Allah’ın asla değişmeyecek ve sürekli devam edecek olan ilmidir.” Nazzâm’a gelince, Kestelî, onun görüşüyle ilgili olarak “yağmurdan kaçarken doluya tutuldu” ifadesini kullanır. Çünkü Nazzâm, Allah Teâlâ’yı “cehaletten” ve “kötü şeylerden” tenzih etmeye çalışırken aşırılığa kaçarak Allah’ın bunları yaratmasında kudretinin eksik kalacağını yani güç yetiremeyeceğini ifade etmiştir. Kestelî, böyle bir şey karşısında Allah’ın kötülöklere müdahale edemeyeceğinden, kudretinde bir eksiklik olacağı neticesine varılacağını ifade eder.⁹²

Buraya kadar bahsetmiş olduğumuz Allah’ın ne olmadığı ile ilgili sıfatları belli bir sayıya ulaştırmak mümkün değildir. Allah Teâlâ’yı tenzih için zikrettiğimiz tenzihî sıfatlardan başka Allah’ın zâtına has olan “zatî sıfatları” vardır. Bu sıfatları beş başlık altında inceleyebiliriz:

1. Kıdem

Allah Teâlâ’nın kadîm olması, O’nun, başlangıcı olmayan ezeli bir varlık olduğu anlamına gelir. Bu anlam da, daha önce açıklamış olduğumuz Vâcibu’l vücûd kavramına yakın bir anlam içermektedir. Hatta bazı Eş’arî kelamcıları, bu iki kavramı yani vâcib ile kadîmi eş anlamlı olarak kullanmışlardır. Ancak burada önemli olan bu kelimelerin eş anlamlı olmaları değil, her iki kavramın da eşit derecede doğru olmalarıdır. Mesela, bazı Eş’arîler, kadîm kelimesini vâcibin sıfatlarında kullanmanın doğru olduğunu, ancak zâtında kullanmanın doğru olmayacağı görüşündedirler. Bu yönüyle onlara göre, “Allah’ın ilmi kadîmdir” demekte herhangi bir sakınca yoktur. Mu’tezile’den bazı kelâmıcılar daha da ileriye gitmiş, Allah’ın zâtı da sıfatları da kadîmdir diyerek birden fazla kadîmin (taaddüd-i kudema) var olduğunu söylemişlerdir.⁹³ Vâcib ve zarûri varlık olması, vücûbu’l vücûdun zâtı ile sıfatları arasında müşterek olması meselesi Tefâtânî’ye göre anlaşılması zor bir meseledir.⁹⁴ Kestelî de aynı Tefâtânî gibi bu meselenin anlaşılmasının zor bir mesele olduğunu söyleyerek fazla teferrûata girmeden konuyu açıklamıştır. Hülâsâ, eğer Allah’ın sıfatları lizâtihi vâcibtir denilirse bu bizi taaddüd-i kudemâya götürür. Böyle bir

⁹² Kestelî, *age*, s.75.

⁹³ Kestelî, *age*, s.65-66.

⁹⁴ Uludağ, *age*, s.144.

olay da tevhide aykırı düşer. İkinci olarak Allah'ın sıfatlarının mümkün olduğunu yani lizâtihi vâcib olmadığını düşünürsek bu da kelâmcıların “Her mümkün hâdistir” şeklindeki görüşüne aykırıdır. Son olarak da “Allah'ın sıfatları zât itibariyle değil, zaman itibariyle kadîmdir” denilirse bu hudûs-i zâtîye aykırı düşmez. Ancak bu, hudûs ve kıdemden her biri zatî ve zamanî kısımlara ayrılır diyen filozofların görüşüdür ki bu görüş benimsenirse birçok kelâmî kâide reddedilmiş olur.⁹⁵

2. Bekâ

Yüce Allah'ın varlığının sonu olmaması, ebedî olması, daim olmasıdır. Yüce Allah'ın bekâ sıfatı zâtının gereğidir. Allah'ın var olmadığı bir an düşünülemez. O her an vardır ve var olacaktır. Ezelîdir ve ebedîdir. Kur'ân-ı Kerîm'de “O evveldir, âhirdir”⁹⁶ buyrulmaktadır. Bu sıfatların zıddı olan fenâ yani son bulmak, Allah hakkında düşünülemez. Fakat Allah dışında kalan bütün her şey son bulacaktır, yok olacaktır. Bu konu âyetlerde şu şekilde geçmektedir: “ Yeryüzünde bulunan her canlı yok olacak, ancak azâmet ve ikram sahibi Rabbinin zâtı bâki kalacaktır.”⁹⁷

3. Vahdâniyet

Allah Teâlâ'nın zâtında, sıfatlarında ve fiillerinde eşi ve benzerinin bulunmaması demektir. Allah mutlak tektir. O'nun iki olması düşünülemez. Buradaki tek olma meselesi kemiyet bakımından değil, O'nun zât, sıfat ve fiillerinde eşi ve benzerinin olmaması gibi keyfiyet yönüyledir. Allah dışında bulunan varlıkların birbirine benzeyen ortak özellikleri vardır. Fakat Allah'ın hiçbir özelliği mahlûkâtinkine benzemez. Kur'ân-ı Kerim'de Allah'ın birliğinden, eşi ve benzeri olmadığından bahseden âyetler vardır. “De ki: O, Allah birdir. Allah Samed'dir. O doğurmamış ve doğmamıştır. O'nun hiçbir dengi yoktur.”⁹⁸ âyetleri Allah'ın tek olduğunu ispat eden delillerdendir.⁹⁹

⁹⁵ Uludağ, *age*, s.144.

⁹⁶ Hadîd, 57/3

⁹⁷ Rahman, 55/26-27.

⁹⁸ İhlâs, 112/1-4.

⁹⁹ Kestelî, *age*, s.75.

4. Muhâlefetün li'l-Havâdis

Hâdis sonradan var edilen demektir. Havâdis ise hâdis kelimesinin çoğuludur. Allah Teâlâ zâtında ve sıfatlarında hâdis olan şeylere hiçbir zaman hiçbir yönüyle benzemez. Allah Teâlâ hâdis varlıklara mahal teşkil eden cisim, cevher, araz, şekil, renk, sayı... vb. özelliklerden münezzehtir olduğu için Allah'ın onlara benzemesi mümkün değildir. Kur'an-ı Kerim'de " O'nun benzeri hiçbir şey yoktur. O işitendir, görendir."¹⁰⁰ âyeti Allah'ın hiçbir benzerinin olmadığını delilidir.¹⁰¹

5. Kıyâm bi Nefsihi

Kendi kendine kâim olmak demektir. Bir şeyin var olması ve varlığının daim olması için hiçbir şeye muhtaç olmaması gerekir. Allah Teâlâ başka bir zâta veya mekâna muhtaç olmadan zâtıyla kâimdir. Başka bir şeye ihtiyaç duymak hudûs alametidir. Allah Teâlâ Vâcibu'l-vücûd olduğundan var olmak için başka bir şeye ihtiyaç duymaz. Yani O'nun kıyâm bi gayrihî olması düşünülemez. Allah Teâlâ dışında başka bir varlığın zâtıyla kâim olması mümkün değildir. Kur'an-ı Kerim'den bu konuya delil olarak şu âyeti gösterebiliriz: "Allah sameddir."¹⁰² Samed, kendisinin hiçbir şeye ihtiyaç duymadığı varlık demektir.¹⁰³

C. SÜBÛTÎ SIFATLAR

Buraya kadar ulûhiyyet bahsinde Allah'ın varlığından, birliğinden, ezeli ve kadim oluşundan ve selbî (tenzihi) sıfatlarına değinilmiştir. Bundan sonraki değerlendirme konumuz Subûtî sıfatlardır. Subûtî sıfatlar, varlığı zorunlu olan sıfatlardır. Allah Teâlâ'nın kendisiyle nitelenmesi vâcib olan bu sıfatlar O'nun ezeli sıfatlarıdır. Selbî sıfatlarda olduğu gibi bu sıfatlar Allah'ın ne olmadığı hususunu bildirmez. Bilakis sübutî sıfatlar, Allah Teâlâ'nın zatına mukaddes manalar katar.

Vâcibu'l vücûd olan Allah'ın, hayy, kadîr, alîm vs. sıfatları vardır. Bu sıfatlar, Vâcibu'l vücûd mefhûmunun üzerine zâid olan manalardır. Bu manaların hiçbiri müterâdif lafızlar değildir. İşte bu türden hayy, kadîr, alîm gibi sıfatların Allah'a verilmesi konusunda kelâmcılar ve felsefeciler aynı görüştedirler. Ancak bu sıfatların hayat, kudret,

¹⁰⁰ Şu'arâ, 42/11.

¹⁰¹ Kestelî, *age*, s.75.

¹⁰² İhlâs, 112/2.

¹⁰³ Kestelî, *age*, s.75.

ilim gibi mastarlarını Allah'a izafe etme konusunda ihtilaf vardır. Ehl-i Sünnet'in Allah'a bu şekilde izâfe ettiği sübûtî sıfatları Mu'tezile ikiye ayırmıştır. Birinci gurup, sıyga bakımından da sıfat olan hayy, alîm, kadîr gibi müştak kelimelerdir. Mu'tezile de bu sıfatları Ehl-i Sünnet gibi Allah'a izâfe eder. Bunlara manevî sıfatlar da denilir. İkinci gurup ise, manevî sıfatların köklerini teşkil eden hayat, ilim, kudret gibi masdar sıygasındaki sıfatlardır. Bunlara da maânî sıfatları denilir. Mu'tezile bu sıfatları Allah'a izâfe etmez."¹⁰⁴ Mu'tezile'nin bu görüşüne göre, "Allah alîmdir" ancak zâtından ayrı bir ilim sıfatına sahip değildir, "Allah kadîrdir" ancak zâtından ayrı bir kudret sıfatına sahip değildir ve yine "Allah hayydır" ancak zâtından ayrı bir hayat sıfatına sahip değildir. Onlara göre, şayet Allah'ın bu sıfatlarının yanında zâtından ayrı olarak ilim, kudret, hayat gibi sıfatları varsa bu durumda kadîm olan Allah'tan başka kadîm varlıkların (taaddüd-i kudemâ) ortaya çıkacağını söyler. Kestelî, Mu'tezile'nin bu görüşüne şu şekilde itiraz eder: "Âlim sıfatına sahip olan kimse ilim sıfatına da sahiptir, çünkü âlim kelimesi ilim kelimesinden türemiş bir isimdir. Türemiş bir isim ise, bir kimse hakkında söylenirse o kimse bu sıfatın aslına da sahiptir. Meselâ, filan şey siyahtır ama siyahlığı yoktur demek anlamsızdır. İşte bunun gibi "Allah alîmdir" ancak ilim sıfatına sahip değildir demek de anlamsız olur."¹⁰⁵

Allah'ın sıfatlarının ezeliyeti konusunda daha önce Kerrâmiyye'nin Allah'ın sıfatlarının hâdis oluşu Mu'tezile'nin taaddüdü, ve Hristiyanlar'ın Ekânim-i selâsesi (üç kadîm ve ezeli varlık)'nden kısaca bahsedilmişti. Burada ise bu görüşlere biraz daha ayrıntılı olarak yer verilecektir.

Kerrâmiyye, Allah'ın sıfatlarının var olduğunu fakat bu sıfatların hâdis varlıklar olduğunu söyler. Ancak Kerrâmiyye bu iddialarında yanlış düşmüşlerdir. Hâdis şeylerin Allah'ın zâtıyla kâim olmasının imkânsız olması onların bu iddiasını çürütür.

Mu'tezile ise, "Allah'ın sıfatları zâtı ile kâimdir" demekle Ehl-i Sünnet'ten bazılarının taaddüde düştüğünü söyler. Zira böyle düşünenler haliyle Allah'tan başka kadîm varlıklar olduğunu söylemiş olurlar. Hâlbuki Mu'tezile "Allah, başkası ile kâim olan bir sıfatla konuşur" görüşüyle kelâm'ın Allah'ın sıfatı olduğunu reddeder. Onlara göre bu gibi sıfatların var olduğunu kabul, etmek tevhidi iptal etmek anlamına gelir.

¹⁰⁴ Kılavuz, *age*, s.127.

¹⁰⁵ Kestelî, *age*, s.76-77.

Hristiyanlar, üç kadîm ve ezeli varlığı kabul etmişlerdir. Onlara göre, “vücûd” babayı (tanrıyı), “ilim” oğlu (îsâyı), ve “hayat” ise Rûhu'l-kuds'ü (cebrâili) temsil eder. Bu görüşlerine göre mesela; ilim unsuru Hz. İsa'nın bedenine intikal etmiştir. Hal böyle olunca bu unsurların kadîm olan varlıktan ayrılması ve başka bir varlığa intikal etmesini câiz görmekteyler. İşte onların bu görüşüne göre birbirinden başka ve aralarında muğayeret bulunan lizâtihi vâcipler ortaya çıktığı anlamına gelir. Kesteli, Hristiyanlar'ın bu görüşlerini, “Andolsun, “Allah için üçüncüsüdür” diyenler küfre düşmüştür. Oysa tek bir ilahtan başka ilah yoktur.”¹⁰⁶ âyetini delil getirerek şu şekilde açıklar: Bu inanışa göre, Allah'ın ilim sıfatının İsa'ya intikâl etmesi onda birtakım değişikliklere yol açmıştır. Hz. İsa'nın “diriltme mucizesi” ilim sıfatının kendisine intikal etmesiyle gerçekleşmiş ve bu olay diğer harikûlade mu'cizeleri için bir başlangıç olmuştur. Bu mucizeleri gerçekleştiren zât ise, ancak ulûhiyetle mevsûf bir zât olabilir.¹⁰⁷

Kerramiye, Mu'tezile ve Hristiyanlar'ın bu görüşlerini verdikten sonra onların bu görüşlerinin yanlış olduğunu ispat ederek Ehl-i Sünnet'in görüşü olan “sıfatlar, Allah'ın zâtının ne aynıdır, ne gayridir” prensibini açıklayalım. Akıl ve nakil Allah'ın sıfatlarına delalet etse bu durumda aklî ve naklî olarak Allah'ın sıfatlarının varlığı hususunda çeşitli problemler ortaya çıkardı. Bu durum, Kerrâmiye'nin de dediği gibi ya sıfatların hâdis olmasını gerektirecek ki bu takdirde Allah hâdis varlıklara mahal olacaktır yada Mu'tezile'nin Allah'ın zatıyla kâim sıfatları vardır diyenlere karşı onların kadîm varlıkları çoğalttıklarını (taaddüd) söylemesi gibi meseleler ortaya çıkacaktır. Mu'tezile buna binaen sıfatları nefyetmiştir. İkinci bir problem ise sıfatların kendilerine has varlıklarının olup olmadığı meselesidir. Bu sıfatlar ya Allah'ın zâtına dayanacak bu durumda bir şey hem fail hem de kabil olacak. Yani Allah'ın zâti sıfatları hem ortaya çıkacak hem de kendi bu sıfatlara bağlı olacak. Hal böyle olunca Allah'ın sıfatlarının kime dayanacağı problemi ortaya çıkmış olur. Ya sıfatlar Allah'tan başka bir varlığa dayanacak bu takdirde hariçte Allah'tan başka bir varlığa ihtiyaç duymuş olur. Böyle bir şey mümkün olamayacağı için filozoflar sıfatları inkâr etmiştir yada sıfatlar vâcib lizâtihi'dir o zaman da kadîmlerin çokluğu meselesi ortaya çıkar.¹⁰⁸ Ehl-i Sünnet ise bu konuda sıfatların Allah'ın zâtının ne aynı ne de gayrı olduğunu söyler. Onlara göre, sıfatların Allah'ın zâtının aynı olmaması

¹⁰⁶ Mâide, 5/73.

¹⁰⁷ Kesteli, *age*, s.78.

¹⁰⁸ Kesteli, *age*, s.79-80.

taaddüd-i kudemâyı ortadan kaldırır ve aynı şekilde sıfatların Allah'ın zatının gayri olmadığını söylemesi de sıfatların hâdis varlıklar olduğunu iddia edenlere cevap niteliğindedir.

Allah'ın zâtî ve ezeli olan kemal sıfatları şunlardır:

1. Hayat

Allah canlı bir varlıktır. O'nun irâde, ilim, basar gibi ezeli sıfatlarla muttasıf olması, zorunlu olarak canlı bir varlık olmasını gerektirir. Ancak O'nun canlı ve diri olması, mahlûkâtın yeryüzünde beden ve ruh birlikteliğinden kaynaklanan bir canlılığa benzemez. Çünkü ruh bedenden çıkınca mahlûkâtın da canlılığı son bulur. Oysaki Allah, hayat sahibi bir varlıktır deyince, O'nun zâtından hiçbir zaman ayrılmayan ezeli bir sıfata sahip olduğu anlaşılır. “Hayat, Zât-ı Bârî'den asla ayrılmayan bir kemal sıfatıdır. Zira vücûd sıfatının kemâli, vücûdun diri olmasıdır.”¹⁰⁹

“Kendinden başka ilah olmayan Allah, diridir, kâimdir.”¹¹⁰

2. İlim

İlim sıfatı, Allah'ın zâtî sıfatlarının en önemlilerindedir. Çünkü ilim sıfatı, irâde ve kudret sıfatları gibi yalnızca mümkünâta taalluk etmez. İlim sıfatı mümkünâtın dışında vâcib ve müstahîl olan şeylere de taalluk eder.¹¹¹

Allah, kâinatı mükemmel bir nizamla yaratmakla kalmamış, onu sürekli olarak sistematik bir şekilde idare etmiş ve edecektir. Allah'ın bunu yapabilmesi ancak yaratmış olduğu varlıkların ilmini önceden bilmesiyle gerçekleşir. Yani yaratıcı olan Allah, yaratacağı varlıklar hususunda evvelce ilim sahibidir, sonra da bu ilmin gereği olarak bu varlıkları yaratır.

Allah her şeyi bilendir. O'nun her şeyi bilmesi, her şeyi olacağı için bilir anlamına gelir. Yoksa her şey Allah bildiği için olmaz. Yani ilim ma'lûma tâbîdir.¹¹² Allah'ın ilim sıfatıyla ilgili olarak birtakım tartışmalar da ortaya çıkmıştır. Bu tartışmalardan biri “cüz'iyât” meselesidir. Allah'ın bütün külliyyâtı bildiğinde kelâmcılar ve filozoflar

¹⁰⁹ Aydın, *age*, s.207.

¹¹⁰ Âl-i İmrân, 3/2.

¹¹¹ Şehristânî, *age*, c.I, s.76.

¹¹² Kılavuz, *age*, s.131.

arasında ittifak olmasına rağmen, cüz'ıyyât meselesinde ihtilaf vardır. Kelâmcılar, Allah'ın ezeli ilmiyle kâinata ne varsa küllî ve cüz'î her şeyi bileceğini savunur. Ancak filozoflar sürekli değişmekte ve gelişmekte olan cüz'î hâdislerin değişmesiyle ilmin de değişeceğini, ezeli olan Allah'ın ilminde ise değişiklik olmasının mümkün olamayacağından "Allah cüz'ıyyâtı bilmez" derler.¹¹³ Ancak burada felsefecilerin Allah'ın cüz'ıyyâtı bilemeyeceği görüşü, zaman üstü, aşkın bir varlık olan Allah'ın, zaman içinde olan cüz'î değişimleri bilmesine gerek yoktur diye anlaşılabilir.

3. İrâde

Ehl-i Sünnet'e göre, meşîet ile aynı anlamda olan irâde, dilemek demektir. O halde Allah mürîd'dir.

İrâde sıfatı da Allah'ın ezeli sıfatlarından. Fakat irâde sıfatı ilim sıfatı gibi mümkün, vâcib ve müstahîl olan varlıkların hepsine taalluk etmez, ancak mümkün olana taalluk eder. Çünkü mümkün bir şeyin yok iken var olması demek, varlığını yokluğuna tercih edecek bir müreccihe ihtiyaç duyması demektir. İşte bu da Allah'ın irâde sıfatıdır. Vâcib olan, varlığı zorunlu, müstahîl olan ise yokluğu zorunlu olduğundan bunlara irâde sıfatının taalluk etmesi düşünülemez.

"Allah'ın dilediği oldu, dilediği olmadı."¹¹⁴

4. Kudret

Allah'ın diğer bir ezeli sıfatı da kudret sıfatıdır. Kudret sıfatı, Allah'ın sonsuz güç ve kudretinin olduğunu gösterir. Kudretin zıddı olan âcizlik Allah hakkında düşünülemez. Allah irâde etmiş olduğu her şeyi sonsuz güç ve kudretiyle yerine getirir. Tıpkı irâde sıfatında olduğu gibi kudret sıfatı da mümkîn varlıklara taalluk eder. Kudret sıfatının varlıklara taalluk etmesi konusunda Eş'arîler ve Mâtürîdîler arasında ihtilaf vardır. Eş'arîler Allah'ın kudret sıfatının mümkünleri yokluktan varlığa çıkarmada etkin bir sıfat olduğunu savunurken Mâtürîdîler bunun tekvin sıfatı ile ilgili olduğunu savunurlar.¹¹⁵

¹¹³ Ayrıntılı bilgi için bkz. Gazzâlî, Muhammed Hâmid, *Tehâfütü'l- Felâsife*, s.125-133, Dâru't-Takva, Dimeşk 2006.

¹¹⁴ Âl-i İmrân, 3/47.

¹¹⁵ Kestelî, *age*, s.84.

5. Sem‘

Allah semi‘dir yani işitendir. Allah’ın işitmesi mahlûkâtta kulak gibi bir uzuvla değildir. Allah işitmek için herhangi bir şeye ihtiyaç duymaz ve kâinata alçak veya yüksek sesli ne varsa her şeyi işitir. O’nun bir şeyi işitmesi aynı anda başka bir şeyi işitmesine engel değildir.¹¹⁶

“ Şüphesiz Allah işitendir, görendir.”¹¹⁷

6. Basar

Görmek manasına gelir. Allah Teâlâ basîr, yani görendir. Tıpkı sem‘ sıfatında olduğu gibi Allah’ın görmesi de mahlûkâtta göz gibi bir uzuvla değildir. O görmek için herhangi bir şeye de muhtaç değildir. Gizli, açık, aydınlık veya karanlık nerede ne varsa her şeyi görür ve O’nun bir şeyi görmesi aynı anda başka bir şeyi görmesine engel değildir.¹¹⁸

7. Kelâm

Allah konuşan bir varlıktır. Allah’ın zâtıyla kâim ve ezelî bir sıfatı olan kelâm sıfatının delili Kur’ân’dır. Allah’ın mütakellim olduğu konusunda İslâm âlimleri ittifak halindedir. Ancak Allah’ın kelâmı olan Kur’ân’ın mahlûk olup olmadığı konusunda mezhepler ortaya farklı görüşler atmışlardır. Selef’e göre kelâm sıfatı, Allah’ın zâtıyla kâim bir sıfat olduğundan Kur’ân mahlûk değildir. Aynı şekilde Kur’ân hem lafızlarda hem de manada yani bu ikisinin birlikteliğiyle oluştuğundan Kur’ân’ın lafızları ve harfleri yaratılmış değildir. Mu‘tezile, Kur’ân’ın harf, ses, âyet ve sûreler gibi hudûs alameti taşıyan varlıklardan oluştuğunu söyleyerek Kur’ân mahlûktur derler. Aynı şekilde Mu‘tezile Allah’ın mütakellim olması, kelâmı, peygamber, Cebrâil, Levh-i Mahfuz veya şahısların okuyuşundaki mahallerde yaratması anlamına gelir. İşte bu yüzden Kur’ân mahlûktur derler. Ehl-i Sünnet kelâmcısı Eş’arî Allah’ın kelâmının gayr-ı mahlûk olduğunu söyler.¹¹⁹ Ancak daha sonra gelen Ehl-i Sünnet kelâmcıları ise kelâm sıfatını “nefsî ve lâfzî kelâm”¹²⁰ olmak üzere ikiye ayırarak şöyle derler: Nefsî kelâm, Allah’ın

¹¹⁶ Teftâzânî, Sa‘duddîn Mes‘ûd b. Ömer, *Şerhu’l-Mekâsîd*, c.II, s.98, Dersaadet h.1305.

¹¹⁷ Mü’min, 40/ 20.

¹¹⁸ Uludağ, *age*, s.164

¹¹⁹ Eş’arî, Ebu’l Hasan, *el-İbâne ‘an Usûli’d-Diyâne*, s.45, Daru’l Beyân, Dımeşk 2004.

¹²⁰ Şehristânî, *age*, c.I, s.76; Kestelî, *age*, s.87-88.

zâtıyla kâim olan, ancak mahiyetini bilemediğimiz ezeli sıfatıdır. Bu sıfat gayr-i mahlûktur ve Allah bu sıfatla mütekelimdir. Lâfzî kelâm ise, nefsi kelâmın varlığını gösteren ses ve harflerden oluşan Kur'ân lafzıdır. Bu lâfzî kelâm, hâdis özelliklere sahip olduğundan ezeli değildir bu yüzden lâfzî kelâm mahlûktur.

8. Tekvîn

Yaratmak demektir. Ma'dûmu âdemden vücûda getirmek yani yok olanı yokluktan varlığa çıkarmak anlamına gelir. Bu yönüyle Allah Teâlâ mükevindir yani yegâne yaratıcıdır. Fiil, halk, tahlîk, îcâd, ihdâs, ihtirâ'... vb. kelimeler tekvîn ile aynı manayı taşır.¹²¹ Tekvîn sıfatı da aynı irâde ve kudret sıfatları gibi yalnızca mümkünâta taalluk eder. Allah'ın zâtı ile kâim ezeli bir sıfatı olan tekvîn, Eş'arîlerin iddia ettiklerinin aksine irâde ve kudret sıfatından ayrı müstakil bir sıfattır.

Mâtürîdîler'e göre tekvîn sıfatı, Allah'ın zâtı ile kâim, ezeli, hakikî ve müstakil bir sıfattır. Ancak Allah'ın ezeli sıfatları konusunda Mâtürîdîler'e en yakın görüşte olan Eş'arîler, tekvîn sıfatının irâde ve kudret sıfatları gibi hakiki bir sıfat olmayıp izâfî ve itibarî bir sıfat olduğunu söyler. Hal böyle olunca tekvîn sıfatı hâdis olup Allah'ın zâtı ile kâim olmamış olur. Kudret sıfatına irâdenin katılmasıyla yaratmanın gerçekleşeceğini söyleyen Eş'arîler bu yüzden müstakîl bir tekvîn sıfatına gerek yoktur derler. Onlara göre tekvîn, müstakîl ve ezeli bir sıfat olarak kabul edilirse mükevven (mahlûk) ezeli olmak zorundadır, çünkü tekvîn mükevvenin aynıdır.

Mâtürîdîler ise şayet tekvîn mükevvenin aynısı olsaydı eşyanın hepsi ezelde mevcut olurdu derler.¹²² Tekvîn kadîm, mükevvenin ise hâdis olduğunu söyleyerek tekvîn sıfatının ezeli bir sıfat olduğunu şu görüşleriyle isbât etmeye çalışırlar. Şayet tekvîn hâdis bir sıfat olsaydı, o halde hâdis bir şeyin Allah'ın zâtıyla kâim olması gerekecekti ki bu muhâldir.¹²³

Ezeli kelâmında kendini hâlık yani yaratıcı olarak nitelendiren Allah'ın tekvîn sıfatının ezeli olmadığı iddia edildiğinde ezelde yaratıcı olmaması gerekirdi. O halde Allah yalancıdır denilir ya da kelimenin gerçek manası bırakılarak "Allah gelecekte yaratıcıdır" veya "yaratmaya kâdirdir" şeklinde mecâzî bir anlama gidilir. Bütün bu ihtimaller ise

¹²¹ Yücedoğru, Tefik, *Geçmişten Günümüze İlim ve Din Açısından Yaratılış*, s.32, Emin Yayınları, Bursa 2006.

¹²² Semerkandî, *Akâid Risalesi*, (haz. A. Saim Kılavuz), s.52.

¹²³ Kesteli, *age*, s.97

Allah hakkında düşünülemez. Şayet yaratmaktan kasıt olarak yaratmaya kâdir olmak anlaşılıysaydı, siyahlığı yaratmaya kâdir olduğu için Allah'ı siyah diye nitelememiz mümkün olurdu.

Tekvînin hâdis olması demek, onun da başka bir tekvînle yaratılması anlamına gelir ki bu da teselsülü ortaya çıkarır. Sonuç olarak ya âlem olmayacaktır ya da teselsül gereği bu hâdis tekvînin bir icâd edici ve sebebe muhtaç olmadan var olması gerekecektir. Bu düşünce ise yaratıcının iptal edilmesi (ta'til-i sâni'), yani evrenin yaratıcısız meydana gelmesi sonucuna götürecektir.¹²⁴

Niçin irâde ve kudret sıfatları mükevven ile yani hâdis olan şeylerle bağlantılı olduğu halde hâdis olmuyor da tekvîn sıfatı oluyor. Irâde sıfatı irâde edilen şeylere taalluk ederken hâdis olmayıp ezeli oluyor. Ancak tekvîn sıfatı taalluk ederken hâdis oluyor, bu aklın kabul edemeyeceği bir iddiadır.¹²⁵

Tekvîn sıfatının ezeli olup olmadığı meselesi kelâm ilminde gerçekten anlaşılması zor bir meseledir. İmam Mâtürîdî bu meselenin anlaşılmasının zorluğu ile ilgili şunları söyler: “Tekvînin mâhiyetini beşer idrâkinin kavraması mümkün değildir. Bununla birlikte dile getirilebilecek en kolay anlatımı “ol” demekten ibârettir. O'nun ilminde konumu belli olan her şey bu “kûn” emriyle vücûd bulur. Allah her şeyi, nasıl ve ne zaman olması gerekiyorsa hem de bir tekrar niteliği taşımadan meydana getirir.”¹²⁶

D. FİİLÎ SIFATLAR

Fiilî sıfatlar Allah'ın zâtıyla kâim ezeli olan tekvîn sıfatının çeşitli taalluklarıyla ortaya çıkan sıfatlardır. Allah'ın yaratmasıyla ilgili olarak hayat vermesi, peygamber göndermesi, nimet vermesi gibi fiiller, fiilî sıfatlarındandır. Bu sıfatlara ilâhî zâttan zorunlu olarak çıkmadıkları için câiz sıfatlar da denilmiştir. Yani Allah'ın bir şeyi irâde edip etmemesi ve bunun sonucunda bu şeyi yapıp yapmaması kendi irâdesi ile olur. Bu yönüyle meselâ, Allah dilerse kullarına nimet verir dilerse vermez. Bunu yapması O'nun için vâcib değil, câizdir.

¹²⁴ Uludağ, *age*, s.164

¹²⁵ Teftâzânî, Sa'duddin Mes'ûd, *Şerhu'l-Akâid*, (thk. Taha Abdurraûf Saîd), s.68-73, Kahire 2000; Sâbûnî, Nureddîn, *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn* s.35-38, Kesteli, *age*, s.98.

¹²⁶ Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Kitabu't-Tevhîd*, (trc., Bekir Topaloğlu), s.64.

Fiilî sıfatların ezeli olup olmadığı konusunda Mâtürîdîler, Allah'ın zâtı ile kâim, ezeli bir sıfatı olan tekvîn sıfatının sonucunda ortaya çıkan fiilî sıfatların da ezeli olduğunu söyler. Eş'arî ve Mu'tezile ise fiilî sıfatların ezeli olmayıp hâdis olduğunu söyler.

Fiilî sıfatlar şunlardır:

1. Tahlîk (Yaratma)

Allah Teâlâ yegâne yaratıcıdır. Kâinatı ve onun içindeki her şeyi O yaratmıştır. O'nun yaratmasında herhangi bir düzensizlik yoktur. İyi ve kötüyü yaratan da O'dur.

“... Çünkü O, her türlü yaratmayı gayet iyi bilir.”¹²⁷

2. Hidayet Etmek ve Dalâlete Sevk Etmek

Allah Teâlâ'nın kulları için hidâyeti ve dalâleti yaratması demektir. Bunu yerine getirecek Allah'tan başka bir fâil yoktur. Allah kulunu kötü olana yöneltmez. Kul kendi cüz'î iradesini kullanması neticesinde sapkınlığını kötü olan şeylere yöneltebilir böyle olunca da Allah bu kulu için dalâleti yaratmış olur.

“ Artık şüphesiz Allah, dilediğini saptırır, dilediğini hidayete erdirir.”¹²⁸

3. Peygamber Göndermek ve Kitap İndirmek

Allah insanlara doğru yolu göstermek ve onların sapkınlıktan kurtarmak için peygamberler göndermiş ve bu peygamberlerin bazılarıyla da kitaplar indirmiştir. Allah için bunu yapmak vâcib değil, câizdir. Allah dileyseydi hiçbir peygamber göndermez veya hiçbir kitap indirmezdi.

“ Ey Rasûl! Rabbinden sana indirileni tebliğ et. Eğer bunu yapmazsan O'nun elçiliğini yapmamış olursun...”¹²⁹

4. Ba's ve Haşr

Ba's, Allah'ın kullarını öldürdükten sonra tekrar diriltmesidir. Haşr ise, onları hesaba çekmek için bir araya getirmesi demektir.

¹²⁷ Yâsîn, 36/79.

¹²⁸ Fâtır, 35/8.

¹²⁹ Mâide, 5/67.

“ Diyecekler ki: “Bizi tekrar hayata kim döndürecek?” De ki: Sizi ilk kez yaratan...”¹³⁰

“ Ve hepsi sıra sıra Rabbinin huzuruna çıkarılmışlardır. Andolsun ki sizi ilk defasında yarattığımız şekilde bize geldiniz. Oysa size vaat edilenleri tahakkuk edeceği bir zaman tayin etmediğimizi sanmıştınız, değil mi?”¹³¹

5. Ten‘îm ve Ta‘zîb

Ten‘îm, Allah’ın nimet vermesi, ta‘zîb ise azab etmesi demektir. Allah dilediğine nimet verir, azabı da hak edenlerden dilediğine eder. O isterse, küfür ve şirk haricindeki büyük bir günahı bağışlar. Dilerse de en küçük günah sahibi bir kuluna azab eder. Bunların hepsi Allah için câizdir.

“ Rabbin rızkı dilediğine bol verir. Dilediğine daraltır.”¹³²

“ Benim azabımın elem verici olduğunu da bildir.”¹³³

6. Ru‘yetullah Meselesi

Allah’ın âhirette görülüp görülemeyeceği meselesidir. “Gözler O’nu idrak edemez, ancak O gözleri idrak eder.”¹³⁴ Âyetinde geçen “basar”ın mastar anlamı görmek demektir. Ancak buradaki görme hali, bakma vaziyetinde ve zamanında bizde mevcut olan özel haldir ki buna da “ru‘yet” denir.¹³⁵ İşte bu ru‘yetullah bahsinde Ehl-i Sünnet ve Mu‘tezile âlimleri ihtilâfa düşmüşlerdir. Ehl-i sünnet’e göre âhirette, Allah’ın görülmesi naklen vâcip ve sâbit¹³⁶, aklen ise câizdir. Bu görüşe göre insan, dış etkilerden arındığı ve aksine bir hüküm bulunmadığı sürece Allah’ın âhirette görülmesini mümkün görür. Âyet ve hadislerde ise ru‘yetullah’ın âhirette gerçekleşeceğine dâir deliller vardır. Ancak ru‘yetin nasıl gerçekleşeceği hususunda herhangi bir âyet yoktur. İşte bu yüzden Allah’ın âhirette

¹³⁰ İsrâ, 17/51.

¹³¹ Kehf, 18/48.

¹³² İsrâ, 17/30.

¹³³ Hicr, 15/51.

¹³⁴ En‘âm, 6/103.

¹³⁵ Uludağ, *age*, s.183.

¹³⁶ Giridî, Sırrı, *Nakdu'l Kelâm fî Akâidi'l İslam*, s.169, İstanbul h.1324.

nasıl ve ne şekilde görüleceği hususu bilinmemektedir. Ehl-i Sünnet'in bu konudaki delilleri şunlardır:¹³⁷

-Kıyâme sûresi 22-23. Âyetlerde geçen “Rableri’ne bakacaklardır” meâlinde, mü’minlerin Allah’ı göreceği anlaşılmaktadır.

-Yunus sûresi 26. Âyetinde geçen “ Güzel davrananlara daha güzel karşılık, bir de fazlası vardır...” meâlindeki fazlalıktan maksat Allah’ın görülmesidir.

-Hz. Mûsa’nın Allah’ı görmek istemesi, O’nun âhirette görüleceğinin delilidir.

-“Muhakkak ki siz Bedir gecesinde kameri gördüğünüz gibi âhret gününde de Rabbiniz’i ayan ve celî, şek ve şüpheden uzak bir şekilde göreceksiniz.”¹³⁸ Bu hadîs meşhur bir hadîs olup ekâbir-i sahâbeden yirmi bir zâtın doğru sözleriyle nakil ve rivayet edilmiştir.¹³⁹

-Ehl-i Sünnet bu meseleyle ilgili olarak bir de vücûd delili denilen bir delil kullanırlar. Bir şeyin görülebilmesinin sebebi onun var olmasıdır. Allah Teâlâ var olduğuna göre, âhirette görülmesi de gerçekleşecektir.

Mu’tezile mezhebine gelince, onlar “Gözler O’nu idrak edemez, ancak O gözleri idrak eder.”¹⁴⁰ âyeti ile Hz. Mûsa’nın isteğine karşılık Allah’ın, “Beni asla göremeyeceksin”¹⁴¹ âyetini delil getirerek Allah’ın ne bu dünyada ne de âhirette görülemeyeceği görüşünü ileri sürerler.

Mu’tezile’ye göre Allah’ın görülmesi, O’na mahlukata ait bir özellik (görülme) yüklemek manasına gelir ki, bu da Allah için düşünülemez. Gözün görme eylemini gerçekleştirmesi için göreceği cismi sınırlayarak belli bir çerçeve içine alması gerekir. Çünkü gözün görme işlevinin sınırı bellidir. İşte bu görme olayında görülen Allah olduğu vakit, O’nu da belli bir çerçeve içine almak gerekir ki bu da Allah için düşünülemez. Kestelî’nin şu görüşü Mu’tezile’ye karşı bir cevap niteliği taşır: “Şayet bir kimse rü’yetullah hususunda gören ve görülenin bir cihette karşılıklı olmasının, gözün görülen şeye yönelmesinin ve görme duyularının çalışmasının zorunlu olduğunu iddia ederse ona şu cevabı veririz; Allah’ı görmek söz konusu olduğunda bahsedilen bu durumlar

¹³⁷ Bu delillerle ilgili olarak ayrıntılı bilgi için bkz. Sâbunî, *Mâtürîdiyye Akâidi*, age, s.92-98; Pezdevî, age, s.110-124; Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, (haz., Süleyman Uludağ), s.183-190; el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Kitabu’t-Tevhîd*, (trc., Bekir Topaloğlu), s.98-109.

¹³⁸ Buhârî, *el-Câmiu’s-Sahîh*, “Mevâkît”, 16, 26., (nşr. Mehmet Sofuoğlu), Ötüken Yay., İstanbul 1987.

¹³⁹ Giridî, Sırrı, age, s.169-170.

¹⁴⁰ En’âm, 6/103.

¹⁴¹ A’râf, 7/143.

olmaksızın da Allah görülebilir. Çünkü bu durumlar görmenin meydana gelmesi için hakikî yani zorunlu şartlar değildir. Bilakis bu durumlar sadece görme olayındaki âdetin cereyânıdır.”¹⁴²

Ehl-i Sünnet, Mu'tezilenin, Hz. Mûsa'nın Allah'ı görmek istemesine karşılık Allah'ın “beni asla göremeyeceksin (len terânî)” kelâmıyla O'nun hem bu dünyada hem de âhirette görülemeyeceği iddiasına itiraz eder. “len terânî” lafzındaki “len” nefy edatı te'kîdi ifade eder. Yani Allah bu dünyada asla görülemeyecektir, âhirette ise görülmesi aklen mümkün naklen ise vâcibdir der.¹⁴³

E. İNSANIN FİİLLERİ VE İRÂDESİ MESELESİ

İnsanı mükemmel bir şekilde yaratan Allah, ona düşünmesi için akıl vermiştir. İnsanın akıllı bir varlık olması onu, yeryüzündeki diğer varlıklardan ayıran bir özelliktir. Bu özelliğinden dolayı da insan sorumlu bir varlıktır. Akıl sahibi her insan bu dünyada yaptıklarından âhirette hesaba çekilecek ve bunun neticesinde de ceza görecektir ya da mükafâtlandırılacaktır.

Allah kullarına irâde vermiş ve istediği fiili yapıp yapmama hususunda hür bırakmıştır. Ancak kulun bu irâdesi Allah'ın kendisine tanıdığı sınırlar içerisinde. Allah'ın irâdesi zaman, mekânla bağlantısız ve ezeli olduğu halde, kullarına vermiş olduğu irâde zaman ve mekânla bağlantılı olup sonludur.

Kulun fiillerini yaparken irâdesini kullanıp kullanamama açısından ikiye ayrılır:

1-İztırârî Fiiller: İnsan irâdesinin herhangi bir tesiri olmadığı fiillerdir. Kalp atışı, nefes alıp vermek gibi fiillerde insanın herhangi bir irâdesi söz konusu değildir. Bundan dolayı kul, bu ıztırârî fiillerinden sorumlu değildir.

2-İhtiyârî Fiiller: İnsanın kendi irâdesiyle seçip yaptığı veya yapmadığı fiillerdir. Yemek yemek, yazı yazmak, ibâdet etmek vb. fiillerini kul, kendi irâdesiyle yapar veya yapmaz. Kulun burada kendi irâdesi söz konusu olduğundan bu fiillerinden sorumludur.

İnsanın irâdesi konusunda aynı görüşte olan Eş'arîler ve Mâtürîdîler şu konuda görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Eş'arîler, Allah'ın irâdesinin her şeyi kuşattığını söyleyerek bu irâdeye küllî irâde adını vermişlerdir. Mâtürîdîler ise, küllî ve cüz'î irâdenin kula ait olduğunu söyleyerek Allah'ın irâdesine ilahî ve ezeli irâde demişlerdir. Buna göre

¹⁴² Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, c.II, s.110-114;Kestelî, *age*, s.103.

¹⁴³ Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, c.II, s.110-112.

Mâtürîdîler, küllî ve cüz'î irâdenin tanımını şu şekilde yapmışlardır: “Küllî irâde, Allah Teâlâ tarafından kula verilen fiili yapmayı veya terk etmeyi tercih etmek kabilinden olan irâdedir. (Bi'l-kuvve irâde). Cüz'î irâde ise, küllî irâdenin iki taraftan birine aktif bir şekilde yönelmesinden (bi'l-fiil irâde) ibarettir.”¹⁴⁴ Bu sebepten dolayı Mâtürîdîler cüz'î irâdeye kesinleşmiş karar anlamında Azm-ı musammem adını verirler.

1. Halk-Kesb

İnsan fiillerini yapmada hür bir irâdeye sahiptir. Bu hür irâde, fiillerin yaratılmasında değil, meydana gelişinde etkilidir. Çünkü fiillerin yaratıcısı Allah'tır. Kul fiillerini meydana getirirken irâde etme ve tercih hakkını kullanır. O halde fiili seçmek ve tercih etmek (kesb) kula, bu seçim ve tercihe uygun biçimde yaratmak (halk) Allah'a aittir. Yani “kulun irâdesi, İrâde-i Hakk'a vesile ve sebeptir.”¹⁴⁵

Mezhepler arasında çeşitli görüş ayrılıklarına ve tartışmalara sebep olan bu önemli kelâm meselesi hakkında şu görüşler ortaya çıkmıştır:

Cebriyye, kulun fiillerinde hür bir irâdeye sahip olmadığını, yani insan irâdesini kabul etmeyip kulun fiillerinde cebr(zorlama) altında bulunduğunu söyler. İnsan fiilleri, âdetâ rüzgârlı havada ağaçtan kopup yere düşen bir yaprağın sağa sola savrulması gibi cebrîdir. Çünkü kulun fiilini gerçekleştirmede herhangi bir kudreti ve irâdesi yoktur. Bu yönüyle hayr, şer, güzel, çirkin hepsini Allah yaratmıştır.¹⁴⁶

Ef'âlî ibâd konusunda Kaderiyye adı verilen ilk kadercilerle, Mu'tezile'nin çoğunluğu, Cebriyye'nin insanın mutlak bir cebr altında olduğu görüşüne karşılık kulun tam bir irâde ve kudrete sahip olduğunu savunur. Dolayısıyla kul, Allah'ın kendisine vermiş olduğu bu kudretle fiillerini yaratır. Şayet Cebriyye'nin dediği gibi fiilleri Allah yaratsaydı o takdirde Allah'ın kullarını cezalandırması zulüm olurdu ki bu Allah için düşünülemez. Çünkü Allah mutlak adâlet sahibidir.

Ünlü *Keşşâf* sahibi Zemahşeri ve *Tefsir-u Beydâvî* sahibi Kadı Beydâvî “...Kim bir kötülük yaparsa onun cezasını görür.” ve “Herkes kazandıklarına karşı bir rehindir.” âyetlerini tefsir ederken bu âyetleri, kulun fiillerinin yaratıcısı olduğu görüşlerine delil

¹⁴⁴ İzmirli, *age*, s.330; Kılavuz, *age*, s.153-154.

¹⁴⁵ İzmirli, *age*, s.330.

¹⁴⁶ Şehristânî, *age*, s.67;Kestelî, *age*, s.118.

olarak getirirler.¹⁴⁷ Ehl-i Sünnet bahsi geçen konuda, nasslarda Allah'ın yegâne yaratıcı olduğu cevabıyla Mu'tezile'nin bu görüşlerine itiraz eder.

Mutlak cebir fikri ile mutlak tefvîz görüşü arasında orta bir yol tutan Eş'arilere göre insanda hâdis ve yaratılmış bir kudret ve irâde vardır.¹⁴⁸ Yani insan ne diğer varlıklar gibi irâdesiz ve bunun sonucunda da sorumsuz bir varlıktır ne de ilahî bir irâde gibi mutlak irâdeye sahiptir. Kulun fiilleri yapma hususunda sadece iktirânı vardır ki bu da kesbtir. Bu yönüyle kul kâsib, Allah Hâlıktır.¹⁴⁹ Yani kul bir fiili yapmayı irâde edip ona yaklaştığında ilahî kudret hemen bu fiile yönelir ve onu yaratır. Kulun irâdesi ilahî irâdeye tâbidir ve kulun kudreti yaptığı fiillerde müessir değildir.

Matürîdîler de tıpkı Eş'arîler gibi kulun ihtiyârıyla yaptığı fiillerin yaratıcısının Allah olduğunu söylerler. Bu fiillerin meydana gelmesinde müessir olan kudret, Allah'ın kudretidir. Kulun da kudreti bu fiillerin meydana gelmesinde müessir değildir. Çünkü meydana gelen eser üzerinde iki etkin varlığın olması mümkün değildir. O takdirde kul bu fiillerin yaratıcısı olamayacağından ancak kâsib olabilir. Buraya kadar ki konularda Eş'arîye ve Matürîdîye arasında görüş birliği vardır. Görüş ayrılığı olan nokta ise, kulun irâdesi ve vazifesi konusundadır. Eş'arîler'e göre cüz'î irâde, ilâhî irâdeye tabi tutulduğundan Matürîdîler bu görüşleriyle onların, Cebriyye'nin görüşüne yakın bir görüş serdettiklerini söyleyerek onlara Cebr-i mutavassıt demişlerdir. Matürîdîler'e göre ise, ilâhî irâde cüz'î irâdeye tâbi, yani kulun irâdesi Allah'ın irâdesinin vesilesi ve sebebi olduğundan Eş'arîler onlar hakkında Tefvîz-i mutavassıt olduğunu söylerler. Buna göre Matürîdîler, Eş'arîlerin cebre yakın olan görüşüyle Mu'tezile'nin mutlak tefvîz düşüncesi arasında bir görüşe sahiptir. Matürîdîler ile Mu'tezile arasındaki görüş ayrılığı, yaratma niteliğinin kula verilmesinin Matürîdîler'de sakıncalı bulunması, Mu'tezile'de ise bulunmamasından ibarettir. "Benim iznimle çamurdan kuş şeklinde bir şey yapıyordun (yaratıyordun) da ona üflüyordun, hemen benim iznimle o bir kuş oluyordu"¹⁵⁰ âyetini delil göstererek, Mu'tezile yaratma eylemini kula isnat etmektedir. Eş'arî kelâmcısı Tefâtânî,

¹⁴⁷ Ayrıntılı bilgi için bkz. Zemaşşeri, *el-Keşşaf*, c.II, s.574, Dâru'l Mârif, Beyrut ts.; Kadı Beydâvî, *Tefsîru Beydâvî*, c.II, s.71, Dersaadet ts.

¹⁴⁸ Kılavuz, *age*, s.169

¹⁴⁹ Bağdadî, *age*, s.252.

¹⁵⁰ Mâide, 5/110.

Mu‘tezile’nin bu deliline, zikredilen âyette geçen yaratma kelimesinin “takdir” anlamında kullanıldığı yönünde cevap verir.¹⁵¹

Kestelî, Ef‘âl-i ibâd konusunda aralarında çetin bir tartışma olan kelâm âlimlerinin bu orta yol bulma hususunda -tefvîzi mutavassıt ve cebri mutavassıt- bitip tükendiklerini ve sağlam bir mesned bulamadıklarını söyler.¹⁵²

2. İstîtâat

Güç, kudret, tâkât manasına gelir.¹⁵³ İnsanın fiillerini gerçekleştirebilmesi için kendisinde bulunması gereken güçtür.

Ehl-i Sünnet’in “istîtâat fiille beraberdir” görüşüne Mu‘tezile itiraz ederek istîtâatın fiilden önce olduğunu iddia etmiştir.¹⁵⁴ Mu‘tezile, insanın istîtâatının olduğunu ve bu istîtâat ile fiillerini gerçekleştirdiğini söyler. Dolayısıyla Allah’ın vermiş olduğu bu güç ve kudret neticesinde kul kendi fiillerini meydana getirir. Mu‘tezile’nin “istîtâat fiilden öncedir” görüşünden, insanın kendi fiilinin hâlıkı olduğu ve Allah’ın bu fiillerin yaratılmasında müessir olamadığı görüşü ortaya çıkar.

Ehl-i Sünnet’in “istîtâat fiile beraberdir” görüşüne göre istîtâat, bir işin ve bir fiilin gerçekleşmesini ve meydana gelmesini sağlayan kudretin hakîkati ve mâhiyetidir. Ehl-i Sünnet bu anlamda istîtâatı ikiye ayırır:

- Bi’l-kuvve istîtâat: “Selametül esbâb ve’l âlât ve’l cevârih.” Sebeplerin, âletlerin ve organların selâmette olması anlamına gelir ki, bu istîtâatın fiilden önce bulunması zarûrî değil mümkündür.

- Bi’l fiil istîtâat: Fiilin meydana gelmesinde etkin olan kudret demektir. İrâdesini kullanabilen bir kimse, bir fiil meydana getirmek istediği zaman o işe kasteder, yönelir ve Allah Teâlâ da o işi yapabilme kudretini o kimsede yaratır. Yoksa Mu‘tezile’nin iddia ettiği gibi fiilden önce değildir.¹⁵⁵

¹⁵¹ Tefâtânî, *age*, s.81.

¹⁵² Kestelî, *age*, s.117.

¹⁵³ Ebu’l Bekâ, *el-Külliyât*, “İstîtâat”.

¹⁵⁴ Kestelî, *age*, s.119.

¹⁵⁵ Uludağ, *age*, s.214; Kestelî, *age*, s.120.

3. Hüsn-Kubh

Hüsn-kubh konusu, kelâm ve fıkıh usûlünün en önemli konularından biridir. Konu genellikle kelâm eserlerinde “Ef’âl-i-ibâd” ve “İnsan hürriyeti” konuları çerçevesinde, usûlu’l fıkıh eserlerinde ise “Şer’î hükümler” ana başlığının altında “Hakim” ve “Hüküm” gibi alt başlıkların içinde ve bazen de “Emir” ve “Nehiy” konularıyla birlikte ele alınmaktadır. Mesela; *Usûlu’s-Serahsî*’de hüsn kubh konusu “Faslun fî Beyâni Mukteza’l-emri fî Sıfâti’l-Hüsni li’l-Me’muri Bih”¹⁵⁶ (Emrolunan şeyin iyilik/kötülük sıfatında emrin gereğini açıklama bölümüdür) alt başlığı altında geçmektedir.

Hüsn, güzel olmak anlamında mastar, güzellik, rağbet edilen ve sevilen şey anlamında isim olarak kullanılır. Çoğulu mehâsin gelir. Karşıtı olan kubh ise çirkin olmak ve çirkinlik, nefret edilen şey manasında mastar isimdir. Çoğulu mekâbih gelir.¹⁵⁷

Istılah olarak ise hüsn-kubh’un şu şekilde birkaç tarifi yapılmıştır:

1.Sıfat-ı kemâl ve sıfat-ı noksan olmaktır. Bu manaya göre ilim hasen, cehl ise kabih olmaktadır.

2.Amaca muvâfık veya muhâlif olmaktır. Bu manaya göre adâlet hasen, zulüm ise kabih olmaktadır.

3.Tabiata uygun veya aykırı olmaktır. Bu manaya göre halâvet(tatlı) hasen, meraret(acı) ise kabih olmaktadır.

4.Dünyada övülmeyi ve yerilmeyi âhirette sevap veya ikâba müstehâk olunmayı ifade eden fiillerdir. Bu manaya göre de taat hasen, ma‘siyet ise kabihtir.¹⁵⁸

Hüsn-kubh konusunda mezheplerin ihtilâfa düştüğü noktaya gelince bunlar dünyada övülme ve yerilme ile alakalı, âhirette ise sevap ve ikâb ile alakalı olan fiillerdir. İşte bu bakımdan hüsn-kubh meselesinde üç sorun ortaya çıkmaktadır. Hüsn-kubh aklî midir, şer’î midir, fiillerde var olan güzellik ve çirkinlik vahiy gelmeden önce ilâhî hükümlerin o fiillere taalluk etmesini gerektirir mi, gerektirmez mi meseleleridir.

Eş’ariyye’ye ve Cebriyye’ye göre hüsn-kubuh şer’îdir. Bu yüzden ilâhî hükümlerin bu fiillere taalluk etmeyeceğini savunurlar. Mâtürîdiyye ve Mu‘tezile’ye göre ise hüsn-

¹⁵⁶ Serahsî, Ebu Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl, *Usûlu’s-Serahsî*, c.I, s.60-73, Dâru’l Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut 1993.

¹⁵⁷ İbn Manzur, *Lisânu’l-Arab*, “Kubh”, Dâru’l Maarif, Kahire h.1119; Asım Efendi, *Kâmus Tercemesi*, “Hüsn”, “Kubh”, İstanbul h.1272.

¹⁵⁸ Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, (haz., Süleyman Uludağ), s. 205; Kılavuz, *age*, s.203.

kubh aklîdir.¹⁵⁹ İlâhî hükümlerin vahiy gelmeden önce bu fiillere taalluk edip etmeyeceği hususunda Mu‘tezile, iyiliği ve kötülüğü açıkca belli olan fiillerin bilinmesinin din gelmeden önce de akıl sahiplerine vâcip olduğunu söyler. Mâtürîdiler ise bu konuda iki kısma ayrılmışlardır; birinci kısım Eş‘arîlerle, ikinci kısım ise Mu‘tezile ile hemfikirdirler.

Kestelî, hüsn-kubh konusunda irâde sahibi insanın, iyi ve kötü olan fiilleri Allah’ın bildirmesinden önce bilebileceğini savunur ve bu konuda Eş‘arî’ye karşı, Mâtürîdî âlimlerin görüşünü benimser.¹⁶⁰

4. Teklifü Mâ Lâ Yutâk

Hüsn ve kubh konusunu açıklarken teklîfu mâ lâ yutâk meselesinin bu konudan kaynaklandığı zikredilmişti. Teklîfu mâ lâ yutâk konusundan önce konuyla ilgili olarak ta‘zîb-i mutî’ meselesi açıklanacaktır.

Ta‘zîb-i mutî’, yani ömrünü itaat ve ibâdetle geçirip hiçbir kötülük işlemeyen kimseye Allah’ın azâb etmesidir. Bu durum Eş‘arîler’e göre şer’an câiz değilse de aklen câizdir. Çünkü yaratmış olduğu varlıklar üzerinde Hâkim-i mutlak olan Allah’ın itaat eden kuluna azâb etmesi hikmeti gereği dinen câiz olmayıp aklen câizdir.

Mu‘tezile ve Mâtürîdiyye ise Ta‘zîb-i mutî’ konusunda aynı görüşe sahip olup böyle bir şeyin hem şer’an hem de aklen câiz olduğunu söylerler. İtaat eden kişiye azâb etmek, iyi insan ile kötü insanı bir tutmak ve aralarında fark görmemek anlamına gelir ki böyle bir şey Allah’ın adâlet ve hikmetine ters düşer.

Teklîf-u mâ lâ yutak, yani kulun güç yetirilemeyecek şeyle yükümlü tutulması meselesinde ihtilaf yoktur. Ancak böyle bir şeyin gerçekleşmesinin mümkün olup olmayacağı meselesinde mezhepler arasında ihtilaf vardır. Eş‘ariyye ve Cebriyye “Ey Rabbimiz! Bize gücümüzün yetmediği işler de yükleme!”¹⁶¹ âyetini delil getirerek bunu aklen câiz olduğunu savunurlar. “Hâlbuki âyette sözü edilen güç yetirilemeyecek şeylerden kasıt, güç yetirilmesi imkânsız olan şeyler değil, deprem, yangın, sel gibi dayanılması zor olan veya insanın dayanma güç ve direncini zorlayan felâket, musîbet ve tabîî afetlerdir.”¹⁶² Allah Teâlâ’nın meleklerle, “eşyanın isimlerini bana haber verin” tarzındaki emri de gerçek manada bir teklif değildir. Bu meleklerin aczini açık bir şekilde ortaya

¹⁵⁹ Şehristânî, *age*, s.40, s.79; Teftazânî, *Şerhu’l-Mekâsıd*, c.II, s.148-158, Dersaadet h.1305.

¹⁶⁰ Kestelî, *age*, s.119-120; Teftazânî, *Şerhu’l-Mekâsıd*, c.II, s.148-158.

¹⁶¹ Bakara2/286.

¹⁶² Kılavuz, *age*, s.211.

koymak için emir siygasının ifadelendirdiği bir hitâp tarzıdır.¹⁶³ Mu‘tezile ve Mâtürîdîler’e göre, Allah’ın kuluna gücünün yetmeyeceği şeyi yüklemesi, teorik olarak da aklen de câiz değildir. Burada Eş’arîler’in görüşlerine delil olarak sunduğu âyeti, Mu‘tezile âlimleri de delil olarak kullanır ve eğer teklîf-u mâ lâ yutak câiz olsaydı onun vâki olduğu farz edildiğinde bundan bir muhâlin lâzım gelmemesi gerekirdi, derler. Zira lüzûm ilişkisinin tabiatı gereği lâzımın muhâl olmasının melzûmun da muhâl olmasını gerektireceği hususu zarurîdir. Hâlbuki teklîf-u mâ lâ yutak vâki olsaydı bundan bir muhâl lazım gelirdi ki bu Allah’ın sözünün yalan olmasıdır.¹⁶⁴

Teklîf-u mâ lâ yutak meselesi ile ilgili olarak Kestelî, Eş’arî’nin, “kâfirin imanı ve fâsıkın taati hususunda teklifin cevâzının muhâl kabilinden olduğu”¹⁶⁵ görüşüne karşılık, bunun güç yetirilebilecek şeyler kâbilinden olduğunu savunur. Kâfirin îman veya inkâr, fâsıkın da itaat veya isyan fiillerini gerçekleştirme hususunda hâdis bir kudretleri vardır. Kendilerinde var olan bu hâdis kudretlerin, doğru olan iman ve itaat etme yönünde taalluk etmesi mümkündür. Bu yönüyle kâfirin imanı ve fâsıkın itaatı konusunda teklifin cevâzı mümkün olur.¹⁶⁶

İnsanın güç yetiremeyeceği şeyleri üç guruba ayırmak mümkündür;

1- Kâinatta var olması akıl ve tabiat kanunları açısından mümkün olan ancak, Allah Teâlâ’nın irâde etmemesi neticesinde meydana gelmeyen şeydir. Bir kâfirin imanla mükellef olması gibi.

2- Hem akıl hem de tabiat kanunları açısından kâinatta var olması imkânsız olan şeylerdir. Ali’nin aynı anda hem hareket etmesi hem de sükûnu gibi.

3- Meydana gelmesi itibariyle aklen câiz ve mümkün fakat Allah’ın kâinattaki düzeni (sünnetullah) gereği meydana gelmesi imkânsız olan şeylerdir. İnsanın kanatsız ve uçaksız uçuşu gibi. İşte bu son mesele, teklîf-u mâ lâ yutak konusunda mezhepler arasındaki tartışmanın kaynağıdır.¹⁶⁷

¹⁶³ Sâbûnî, *el-Bidâye fi Usûli’ d-din*, (trc. Bekir Topaloğlu), s.142.

¹⁶⁴ Uludağ, *age*, s.220.

¹⁶⁵ İbn Fûrek, *Makâlâtü Ebi’l Hasan el-Eş’arî*, (thk. Ahmed Abdurrahman es-Sâyih), s.113, Mektebetü’s-Sekâfeti’ d-Diniyye, Kahire 2005

¹⁶⁶ Kestelî, *age*, s.123.

¹⁶⁷ Ayrıntılı bilgi için bkz. Kestelî, *age*, s.122-125; Tefâtânî, *Şerhu’l-Akâid*, (haz., Süleyman Uludağ), s. 215-222; Mâtürîdî, *Kitabu’t-Tevhîd*, (trc. , Bekir Topaloğlu), s.336-364; Sâbûnî, *el-Bidâye fi Usûli’ d-din*, (trc. Bekir Topaloğlu), s.141-143; Kılavuz, *age*, s.210-212.

5. Ecel

Masdar bir kelime olan ecel sözlükte belirlenmiş zaman, bir şeyin müddeti anlamına gelir. Çoğulu âcâl gelir.¹⁶⁸ Terim anlamı ise, insan ve kâinatta yaratılmış olan diğer canlılar için belirlenmiş zamana ve bu zaman sonunda gerçekleşecek olan ölüm anıdır.

Kişinin küçük kıyâmeti olarak da tanımlanan ölüm, ecel vaktinin gelmesiyle gerçekleşir. Ecel, her kişi için ayrı olup Allah'ın kazâ ve kaderiyle olur ve asla değişmez. Buna göre her canlının eceli, belirlenmiş olan vaktin ne öncesinde ne de sonrasında gerçekleşir. Allah Teâlâ Kuran-ı Kerîm'de "Her ümmetin bir eceli vardır. Ecelleri gelince ne bir an geri kalırlar ne de bir an ileri gidebilirler."¹⁶⁹ âyeti ile işaret ettiği şey, kâinattaki her şey için belirlenmiş bir zaman (ecel) olduğudur.

Kâtilin öldürme fiiliyle değil de normal bir şekilde ölen kimsenin eceliyle öldüğü hususunda bütün İslam mezhepleri aynı görüşü paylaşmaktadırlar. Ecel konusunda tartışmaya konu olan şey, maktûlün yani öldürülen kişinin eceliyle ölüp ölmediği meselesidir. Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile kelâmcıları bu konu hakkında ihtilafa düşmüşlerdir

Ehl-i Sünnete göre her şeyi yaratan ve onlara bir ecel belirleyen Allah'tır. "Allah hâlık kul kâsib" olduğundan maktûlün ölümü kâtilin kendi hür irâdesiyle seçtiği bir fiilden dolayı gerçekleşmiştir. Şayet maktûl öldürülmemiş olsaydı aynı vakitte ölmesi veya ölmemesi imkân dâhilinde olacaktı. Bu yüzden maktûlün eceli öne alınmamış olup kendi ecel zamanında ölmüş olur. Mu'tezile kelâmcıları ise ecel konusunda üç farklı görüş benimsemişlerdir. Kadı Abdülcebâr normal bir şekilde ölen de başkasının öldürmesiyle ölen de kendi eceliyle ölmüştür, der. Bu görüş Ehl-i Sünnet kelâmcılarının görüşüyle aynıdır. Ebu'l Huzeyl el-Allaf'a göre, şayet kâtil maktûlü öldürmeseydi maktûl yine de kesinlikle ölürdü. Mu'tezilî kelâmcıların çoğunluğuna göre ise kâtil maktûlü öldürmeseydi maktûl kesinlikle yaşardı. Çünkü maktûl kâtilin fiili neticesinde ölmüştür.¹⁷⁰ Mu'tezileden olan Ka'b, maktûlün öldürme ve ölüm diye iki ecelinin olduğunu söyler. Ona göre maktûl Allah'ın fiili olan ölüm ile ölmüş değildir. Şayet maktûl kâtil tarafından öldürülmeseydi yaşardı.¹⁷¹

¹⁶⁸ İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, "Ecel".

¹⁶⁹ Araf, 7/34.

¹⁷⁰ Ecel konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Kestelî, *age*, s.126-127; Uludağ, *age*, s.222-225; Kılavuz, *age*, s.216-217; Aydın, *age*, s.267-271.

¹⁷¹ Kestelî, *age*, s.127.

Kestelî, her canlı için Allah'ın tayin etmiş olduğu bir zaman ve özel bir sebep vardır. O zaman ve sebep meydana geldiğinde o canlı ölür, Fakat Allah Teâlâ o vakitte o sebebi yaratmazsa o canlı ölmez der.¹⁷² Kestelî'nin bu görüşü Mu'tezile kelamcılarının ecel konusundaki görüşlerine bir cevap niteliği taşımaktadır.

Ecel konusunda Kestelî, felsefecilerin de görüşlerinden bahsederek onlarla yapılan tartışmanın Mu'tezile ile yapılan tartışma gibi hakikî olmayıp lâfzî olduğunu, çünkü Felsefeciler, Mu'tezile'nin aksine kaza ve kaderi inkâr etmeyip tabîî eceli kabul ettiklerini söyler.¹⁷³

6. Rızık

Rızık'ın sözlük anlamı kendisine verilen, kendisinden faydanılan şey, yenilen, içilen azıktır. Çoğulu erzâktır.¹⁷⁴ Terim anlamı ise, Allah'ın canlılara kendi nasiplerince beslenmeleri için dünyada ve âhirette vermiş olduğu her şey demektir.¹⁷⁵

Birçok meselede olduğu gibi Ehl-i sünnet ve Mu'tezile kelamcıları bu konuda da farklı görüşler ortaya atmışlardır. Genel olarak rızıkın Allah tarafından verildiği, Allah'tan başka Rezzâk olmadığı ve haram yolla elde edilen şeyleri yiyip içen kimselerin cezâya müstahâk olacakları konusunda ittifak vardır. Ancak haram yolla elde edilen şeylerin Allah tarafından verilen bir rızık olup olmadığı meselesi ihtilafıdır.

Ehl-i Sünnet'e göre, haram olan bir şey onu kesbeden kul için Allah tarafından verilmiş bir rızıktır ancak Allah Teâlâ, kulun haram rızık kazanmasına rızası yoktur.¹⁷⁶

Haramın rızık olmadığını savunan Mu'tezile bu görüşünü rızık konusunda yapmış olduğu şu iki tarife dayandırır. Bunlardan ilki "Malik olan kişinin mülkü olan şeyi yemesi", ikincisi ise, "istifâde edilmesi men edilmemiş olan şey"dir. Mu'tezile'nin bu görüşü, "Yeryüzünde yaşayan her canlının rızık, yalnızca Allah'ın üzerinedir."¹⁷⁷ âyetine muhâlifdir. Çünkü hayvanlar, ne yiyip içtikleri rızıklara mâliktir ne de haramdan men edilmeleri söz konusu değildir. Mu'tezile'nin zuhûrundan önce bütün Müslümanların ittifak ettiği bu mesele, Mu'tezile'nin ortaya çıkmasıyla ihtilafli konulardan bir tanesi haline gelmiştir. Mu'tezile'nin yapmış olduğu bu iki tarifinden anlaşılabilir diğer bir mesele

¹⁷² Kestelî, *age*, s.127.

¹⁷³ Kestelî, *age*, s.127.

¹⁷⁴ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, "Rızık".

¹⁷⁵ Ebu'l Bekâ, *el-Külliyât*, "Rızık"; İsfehâni, *el-Müfredât*, "Rızık".

¹⁷⁶ Aydın, *age*, s.264.

¹⁷⁷ Hûd, 11/6.

de şudur: Bütün ömrü boyunca daima haram yemiş olan bir kimseyi, esas itibariyle Allah Teâlâ rızıklandırmamış olması gerekir. Bu anlayışa göre de, canlılara mübah olan şeylerden çokça vermek Allah Teâlâ üzerine vâcip olur. Ancak hiçbir şey yemeyip ölen kimsenin durumu, Allah'ın kötü bir şeyi seçmesi anlamına gelir ki bu da itiraza açık, tartışmalı bir konudur.¹⁷⁸

7. Hidâyet-Dalâlet

Hidayet, sözlükte doğru yolu açıklamak ve göstermek, doğruyu ve gerçeği bulmak anlamlarına gelir. Dalâlet kelimesinin zıddıdır.¹⁷⁹ Terim anlamı ise, Allah'ın kullarına hem doğru yolu açıklaması ve göstermesi hem de onların hür irâdeleriyle yaptıkları seçime göre hidâyet bulmaları, doğru yola girmeleri için fiilini yaratmasıdır.

Dalâlet ise, sözlükte sapmak, yolunu şaşırarak ve doğru yoldan çıkmak anlamlarına gelir.¹⁸⁰ Terim anlamı, Allah'ın gösterdiği hak yolun dışına çıkmak ve sapkın inançlara sahip olmayı ifade eder.

Ehl-i Sünnet kelamcılarına göre hidayet-dalalet, Allah'ın bir kimseyi hidâyete erdirmesi veya dalâlete sevk etmesi, yani dilediği kimse için hidâyeti veya dalâleti yaratması anlamına gelir. Kul hangi fiile yönelip onu kesb ederse Allah kulu için o fiili yaratır. Yani kul hidâyete yönelirse Allah onun için hidâyeti, dalâlete yönelirse de dalâleti yaratır. Yoksa Allah'ın kulu için dalâleti yaratması, kulu sapkın olan şeylere sevk etmesi anlamına gelmez. Bilakis kul kendi irâdesini kötü olan şeye kullandığından Allah bu kulu için dalâleti yaratır.

Mu'tezile'ye göre hidâyet, Allah'ın, doğru yolu bildirmesi anlatması ve göstermesi demektir. Dalâlete sevk etmesi de, kulun yaptığı fiili neticesinde Allah onun sapıklığını yaratır ki ozaman onun sapıklığına hükmetmesi anlamına gelir.

Kestelî, Mu'tezile'nin hidâyet konusunda yapmış olduğu Allah'ın doğru yolu bildirmesi, anlatması ve göstermesi şeklindeki tariflerinin, Ehl-i Sünnet'in yapmış olduğu tariflerle bağdaşmadığını savunur. Çünkü Ehl-i Sünnet'e göre ihtidâ sadece anlatmak veya bildirmek değil aynı zamanda doğru yola sevk etmektir, kalbi doğru olana yöneltmektir. Kestelî bu konuda dilcilerin açıklamalarına da yer vererek bu dilsel açıklamaların Ehl-i

¹⁷⁸ Kestelî, *age*, s.128.

¹⁷⁹ İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, "Hidayet"

¹⁸⁰ İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, "Dalalet".

Sünnet'in görüşünü desteklediğini ifade eder ve bu yönüyle dilsel açıklamalardan uzaklaşmanın anlamsız olduğunu savunur. Çünkü Kestelî'ye göre Mu'tezile, hidâyet-dalâlet konusunda dilsel gerçeklerden uzaklaşıp hakikî manadan mecâzi manaya kaymaktadır.¹⁸¹

8. Salah-Aslah

Aslah, Allah'ın kulun menfaatine ve yararına en uygun, en hayırlı şeyi yaratması anlamına gelir. Ehl-i Sünnete göre salah-aslah Allah'a vâcip değildir. Çünkü Allah Fâil-i muhtar'dır ve hiçbir fiili yaratmak Allah'a vâcip olmaz.

Mu'tezileye göre kul için aslah olanı yaratmak Allah Teâlâ'ya vâciptir. Onların bu görüşü, "Halk-ı ef'al-i ibâd" bahsi ile "Hüsn-Kubh" meselesindeki görüşlerinden doğmuştur. O halde "Salah-Aslah" meselesi bu iki aslî meseleden ortaya çıkan fer'i bir meseledir.¹⁸²

"Kul için aslah olanı yaratmak, Allah üzerine vâciptir" görüşünde birleşen Mu'tezile mezhebi, bunun dünya hayatı için mi (Basra Mu'tezililerinden Ebu Ali el- Cübbâi), âhîret hayatı için mi (Basra Mu'tezilileri'nin Cumhuru) yoksa her ikisi için mi (Bağdat Mu'tezilileri) olduğu hususunda ihtilafa düşmüşlerdir.¹⁸³

Ehl-i Sünnet, Mu'tezile'nin zikredilen görüşüne karşı birçok delil ileri sürmüştür. Onlardan bir tanesi, şayet kul için aslah olanı yaratmak Allah'a vâcip olsaydı, Allah fakir kâfiri yaratmazdı derler. Kestelî, Mu'tezile'ye karşı yapılan bu eleştiriyi daha da ileri götürmüştür. Çünkü fakir kâfir, hem bu dünyada hem de âhirette çeşitli sıkıntılar ve elemeler çekecektir. Bu durumda fakir kâfirin var olmaması olmasından daha iyidir. Dolayısıyla onun için aslah olan onun öldürülmesi veya aklının alınmasıdır. Eğer aslah olanın, onun öldürülmesi veya aklının alınması değil de onu Müslüman yapmaktır denilirse o zaman da bunu, niye henüz çocuk iken yapmıyor. Kestelî burada, Cübbai ile talebesi Ebu'l Hasan el-Eş'arî arasında geçen "İhvân-ı selâse" meselesindeki mantığa benzer bir mantıkla Mu'tezile'yi eleştirir.¹⁸⁴

Tefîzânî, Mu'tezile'nin aslah ve diğer konulardaki görüşlerinden ortaya çıkan yanlışlıkların nedenini "gâibi şâhide kıyas etme" prensibini düşüncelerine ve tabiatlarına

¹⁸¹ Kestelî, *age*, s.129-130.

¹⁸² Aydın, *age*, 277.

¹⁸³ Aydın, *age*, s.280-282.

¹⁸⁴ Kestelî, *age*, s.131.

iyice yerleştirmelerinden ileri geldiğini ifâde eder.¹⁸⁵ Kestelî’de, *Şerh’ul Akâid*’e yazmış olduğu hâşiyede, Teftazâni’nin görüşlerini destekler mâhiyette ibâreler kullanır. Hâlbuki Mu’tezile’nin kullanmış olduğu “kıyasu’l gâib ale’s-şâhid” metodu Ehl-i Sünnet’in de kullanmış olduğu bir metoddur. Bu metodu kullanırken Mu’tezile’nin aşırıya kaçtığını söylemeleri Ehl-i Sünnet’in bu metodu azımsanacak kadar az kullandıkları anlamına gelir ki böyle bir düşünce Mu’tezilî düşünceye haksızlık anlamına gelir.

¹⁸⁵ Uludağ, *age*, s.247.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

NÜBÜVVÂT BAHİSLERİ

I. PEYGAMBERLERE İMAN

A. ALLAH'IN PEYGAMBER GÖNDERMESİNDEKİ HİKMETLER

Sözlük anlamı olarak peygamber, haberci, haber alan, haber getiren anlamlarına gelir. Farsça bir kelime olan peygamber kelimesinin arapça karşılığı resûldur. Çoğulu da rusul olarak gelir.¹⁸⁶ Terim olarak ise, insanlara ilâhi emir ve yasakları (vahiy) bildirmesi için Yüce Allah'ın insanlar arasından seçmiş olduğu elçisidir. Yüce Allah peygamber olarak seçtiği kulunu kötülük işlemekten uzak tutmuş, insanlara rehber, yol gösterici olarak yine kendi içlerinden seçmiştir.

Sümeniyye'ye göre Allah'ın peygamber göndermesi imkânsızdır. Onlara göre, kullar bir takım emir ve yasakları yapıp yapmamakla mükelleftir. İnsanın fiilleri güzel ve çirkin olarak ayrılır. Bu fiillerden güzel olanlar emredilmiş çirkin olanlar da yasaklanmıştır. İnsan iyilikleri sevme ve kötülüklerden nefret etme fitratıyla yaratıldığı için akli bunları bilmede yeterlidir. Dolayısıyla Allah'ın peygamber göndermesine gerek yoktur.

Eş'arîler'in bir kısmı, Allah Teâlâ'nın peygamber göndermesini de göndermemesini de câiz görürler. Onlara göre Allah'ın fiilleri fayda, hikmet ve menfaat gibi sebeplere bağlı değildir. Allah irâde ettiği için peygamber göndermiştir. Yoksa insanların fayda ve maslahatı gözetilmiş değildir. Allah istediği için peygamber göndermiştir, istemeseydi göndermezdi. Yani göndermesiyle göndermemesi birbirine eşittir.

Mu'tezile'ye göre peygamber göndermek Allah Teâlâ üzerine vâciptir. Zira Allah'ın hikmetsiz iş yapması düşünülemez. Salah-Aslah konusunda "Kul için faydalı olanı yaratmak Allah Teâlâ'ya vâciptir" dedikleri gibi bu konuda da peygamber göndermesinin vâcib olduğunu söylerler. Fakat Maverâünnehr âlimlerine göre vâcib değildir. Ama lütfu, ihsânı gereği peygamber göndermesi vâciptir.

Matürîdîlere göre ise Allah'ın peygamber göndermesi O'nun lütfu, ihsânı ve hikmeti gereği üzerine vâciptir.¹⁸⁷ İnsanları yaptıkları güzel davranışlardan dolayı müjdelemek ve

¹⁸⁶ İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, "Resûl".

¹⁸⁷ Sâbûnî, *el-Bidâye fi Usûli'd-din*, (trc. Bekir Topaloğlu), s.103-105; Tefâtânî, *age*, s.121-122; Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, (trc. , Bekir Topaloğlu), s.221-235; Yavuz, Salih Sabri, *İslam Düşüncesinde Nübüvvet*, s.61-108, İnsan Yay., İstanbul 1998.

yaptıkları kötü ve çirkin fiillerden dolayı da korkutmak için Allah Teâlâ resûller ve elçiler göndermiştir. Peygamberler, insanların birbirleriyle ilişkilerinde meydana gelen sorunları çözmeye insanlara yol göstericidirler. İnsanlar arasında bilgi sahibi olan kimseler bazen çözüm üretmede yetersiz kalabilir bu durumda peygamberler dünya ve âhiret meselelerine çözüm getirirler. İnsan dünyada mutlu, âhirette de cennete girebilmesi, cehennem ateşinden kurtulabilmesi için ilâhi emir ve yasaklara uyması gerekir. Allah Teâlâ peygamberler gönderip insanlara hak yolu ve yanlışları açıklamışlardır ki, Allah'ın rızasına uygun yaşamayan kimselerin âhirette öne süreceği bir bahaneleri kalmasın.¹⁸⁸ Bunun delili olarak Allah Teâlâ “(Resûlüm) Biz seni, âlemlere ancak rahmet olarak gönderdik” buyurmuştur.¹⁸⁹

B. İLK İNSAN, İLK PEYGAMBER HZ. ÂDEM

Allah Teâlâ insanlara emir ve yasakları bildirmeleri için peygamberler göndermiştir. Bu peygamberlerin ilki Hz. Âdem (a.s.) sonuncusu ise Hz. Muhammed (a.s.) dir. Allah Teâlâ ilk insan ve ilk peygamber olan Hz. Âdem'e bir takım şeyleri emretmiş, bir takım şeylerden de nehyetmiştir. Kur'an'da “Biz: Ey Âdem! Sen ve eşin (Havva) beraber cennete yerleşin; orada kolaylıkla istediğiniz zaman her yerde cennet nimetlerinden yeyin; sadece şu ağaca yaklaşmayın. Eğer bu ağaçtan yerseniz her ikiniz de kötülük eden zâlimlerden olursunuz, dedik.”¹⁹⁰ buyurularak Allah Teâlâ'nın ilk insan ilk peygamber Hz. Âdem ile vahiy yoluyla konuşmuştur. İlk peygamberin Hz. Âdem oluşuna itiraz edilmiştir. Onlara göre öncelikle Hz. Âdem cennette değil yeryüzünde peygamber olmuştur. Hâlbuki Allah'ın emir ve yasakları cennette meydana gelmiştir. Burada Hz. Âdem'e vahyin gelmesi onun peygamber olmasını gerekli kılmaz. Nitekim Allah Teâlâ Hz. Mûsa'nın da annesine vahyetmiştir. Bu gibi görüşlere sahip olanlar, Hz. Âdem'in peygamberliğini cennette değil yeryüzünde olduğunu savunurlar.¹⁹¹ Kestelî, Hz. Âdem'in yeryüzüne indirilmeden önce cennette peygamber olduğunu zikreder.¹⁹²

¹⁸⁸ Teftâzânî, *age*, s.121-122; Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, c.II, s.,173-174.; Kılavuz, *age*, s.225-239; Sâbûnî, *el-Bidâye fi Usûli'd-Din*, (trc. Bekir Topaloğlu), s.103.

¹⁸⁹ Enbiyâ, 21/107.

¹⁹⁰ Bakara, 2/35.

¹⁹¹ Kestelî, *age*, s.167; Uludağ, *age*, s.297; Yavuz, *age*, s.47-51.

¹⁹² Kestelî, *age*, s.167.

C. PEYGAMBERLERİN SAYISI

Allah Teâlâ tarafından gönderilen peygamberlerin sayısı hakkında Kur'an-ı Kerîm'de bilgi verilmemektedir. Peygamberlerin sayısını kesin olarak bilinemez. Peygamberlerin sayısı ile ilgili kesin bir sayı söyleyememizin nedeni bu konuda âyet olmaması ve hadislerin de zayıf olmasındandır. Eğer bir sayı söylenirse o takdirde bazı peygamberleri sayının dışında bırakılabilir veya peygamber olmayanları da peygamber gibi kabul etme tehlikesi ortaya çıkma ihtimalinin bulunmasındandır. Dolayısıyla söylenmesi gereken en isâbetli şey, Hz. Âdem (a.s.) ile Hz. Muhammed (a.s.) arasında gelip geçen bütün peygamberlere inandım. demektir. Kur'an-ı Kerîm'de ismi zikredilen peygamberlerin sayısı 25'ir. Fakat bu 25 peygamber dışında da peygamberler gönderildiğini Kur'an-ı Kerîm haber vermektedir. "Andolsun, senden önce de peygamber gönderdik. Onlardan sana kıssalarını anlattığımız kimseler de var, durumlarını sana bildirmediğimiz kimseler de var."¹⁹³ Allah Teâlâ her ümmete bir peygamber göndermiştir. "Her ümmetin bir peygamberi vardır."¹⁹⁴ Bu peygamberler, Allah'ın emirlerini, yasaklarını insanlara haber vermiş onları uyarmış, ve müjdelemiştir.

D. PEYGAMBERLERİN MA'SUMİYETİ

Peygamberler Allah'ın elçisi oldukları için yalan söylemekten, günah işlemekten, hataya düşmekten korunmuşlardır. Peygamberlerin kasıtlı olarak yalancılıktan ve gûnahtan korunduğuna dair icma' vardır. Bu konuda sadece Kadı Ebû Bekir, yanılma ve unutma eseri olarak onların yalan söyleme ihtimallerinin bulunduğunu söyler.¹⁹⁵

Peygamberler küfür ve şirk gibi büyük günahlardan mâsumdurlar. Ancak peygamberlerin kasten büyük günah işlemelerinin aklen mi yoksa şer'an mı imkânsız olduğuna dair âlimler arasında ihtilaf vardır. Bu konuda Havâric zıt görüşe sahiptir. Havâric'in bir kolu olan Ezârika'dan Nâfi', Allah'ın nübüvvetten sonra kâfir olacağını bildiği bir kimseyi yahut peygamberlik gelmeden kâfir olan kimseyi, peygamber olarak göndermesinin câiz olduğunu ileri sürmektedir. Zira büyük ve küçük günahlar belirli bir durumda ona göre küfür sayılmaktadır. Bu görüş bize ümmet içinde, peygamberler hakkında küfür sayılan büyük ve küçük günahları câiz görenler bulunduğunu

¹⁹³ Mü'min, 40/78.

¹⁹⁴ Yûnus, 10/47.

¹⁹⁵ Kestelî, *age*, s.170.

göstermektedir.¹⁹⁶ Eş'ariler'e göre, peygamberlerin küfür ve şirk gibi büyük günah işlemleri sem'î olarak ve icma' ile imkânsızdır. Fakat sehven büyük günah işlemleri mümkündür. Mu'tezile'ye göre ise, peygamberlerin küfür ve şirk gibi büyük günah işlemleri aklen imkânsızdır.¹⁹⁷

Kestelî, peygamberlerin büyük günah işlemlerinin câiz olup olmadığı hususunda yapılan bu tartışmaların vahiyden sonrası için geçerli olduğunu savunur.¹⁹⁸ Nübüvvetten önce kasten veya sehven işlenen küçük günahlar hakkında ise rivâyet edilen haber âhad ise bu reddedilir. Şayet mütevâtir bir haber ise o zaman da zâhirî manaları te'vil olunur. Eğer ki bu da mümkün değilse o zaman “terk-i evlâ” metodu kullanılarak meselenin çıkmazlığı ortadan kaldırılmış olur. Meselâ Allah'ın Hz. Muhammed'e hitâben “Belini bükene yükünü(vizr) senden alıp atmadık mı?” âyeti zâhirî olarak ağırlığının vermiş olduğu acıdan dolayı belini bükmesi Hz. Peygamberin suç işlediği anlamına gelmez. Âyette geçen belinin bükülmesinden maksat “terk-i evlâ” metoduna göre Hz. Peygamberin korkutulmasıdır.¹⁹⁹

Peygamberlerin kasten ve sehven küçük günah işlemleri cumhûra göre mümkündür. Fakat Cübbâî ve ona tabi olanlar aksi kanaattedirler.²⁰⁰ Bu konuyla ilgili olarak Teftâzânî, “Bizden İmam el-Harameyn ve Mu'tezile'den Ebû Hâşim, peygamberlerin kasten küçük günah işlemlerinin câiz olduğu” görüşünü savunduklarını söyler. Bundan sonra onların bu görüşlerine cevap olarak âyet ve aklî delillerden sekiz delil ortaya koyar.²⁰¹

E. MU'CİZE

Mu'cize kelimesi, “a-c-z” kökünden gelmektedir. Mu'cize kelimesinin çoğulu mu'cizât gelir. Sözlük anlamı, karşı konulmaz, âciz bırakan, hârikulâde, fevkalâde demektir.²⁰² Terim olarak mu'cize, peygamberlik iddiasında bulunan kimsenin, iddiasını doğrulamak için ve karşısındakileri (inkârcıları) âciz brakabilmesi için Allah'ın kendisinde yarattığı olağanüstü (fevkalâde, hârikulâde) olaylara denir.

¹⁹⁶ Şehristânî, *age*, s.97; Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, c.II, s.193.

¹⁹⁷ Kestelî, *age*, s.171.

¹⁹⁸ Kestelî, *age*, s.171.

¹⁹⁹ Kestelî, *age*, s.171-172.

²⁰⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s.302.

²⁰¹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, c.II, s.193-194.

²⁰² İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, “Mu'cize”.

Peygamberler, Allah Teâlâ tarafından mu‘cizelerle desteklenmeseydi o takdirde peygamberlikle ilgili sözlerine muhâtapları itibar etmezdi. Peygamberler mu‘cize göstererek peygamber olduklarını ispat ederler. Peygamberler mu‘cizelerini gösterdikten sonra Allah Teâlâ muhâtaplarda kesin bilgiyi yaratır. Yaratmaması da imkân dâhilindedir. Mu‘cizenin gerçekleşmesinden sonra insanların, bu mu‘cizenin Allah dışında bir varlıktan gelmiş olmasını, peygamberlik iddia eden kişi için gelmemiş olmasını veya peygamber olmayan bir kimse için gelmiş olmasını iddia etmeleri boştur. Çünkü mu‘cize gerçekleştikten sonra onların kafasında kesin bilgi oluşmuştur. Hz. Muhammed (a.s.) peygamberlik davasında bulunmuş ve inkârcılara karşı davasını doğrulamak için de mu‘cizeler göstermiştir. Hz. Peygamber’in en büyük mu‘cizesi şüphesiz Kur’an-ı Kerîm’dir (akli mu‘cize). Bu mu‘cizesi ile Hz. Peygamber inanmayanlara meydan okumuş ve onlara Kur’an’ın bir benzerini getirmekten âciz olduklarını ispatlamıştır.²⁰³ Hz. Peygamber’in peygamber olmadan önceki ve peygamber olduktan sonraki kişiliği, cesareti, güvenilirliği gibi üstün davranışları da onun peygamberliğinin delillerindendir. Ayrıca cehâlette olan bir topluma dünyevî ve uhrevî meseleleri güzel bir şekilde öğretmiştir. Bulduğu toplumu erdemli bir toplum haline getirmesi ve İslâm dinini diğer dinlerden üstün duruma getirmesi konusundaki gayretleri (hissî mu‘cize), geçmiş ümmetlerden ve peygamberlerden, gelecekte haber vermesi (haberî mu‘cize) de onun peygamberliğinin delillerindendir.²⁰⁴

Mu‘cizenin, mu‘cize olabilmesi için kendisinde bir takım şartların bulunması gerekir:

- 1- Mu‘cize Allah’ın fiilidir. Dolayısıyla Allah’a aittir. Mu‘cizenin peygamberlere isnat edilmesi mecâzî olup peygamberliğinin doğruluğunu ispat etmeleri sebebiyledir.
- 2- Mu‘cize, tabiat kanunlarının üstünde ve ona aykırı olarak meydana gelen harikulâde bir hâdisedir.
- 3- Mu‘cize, Allah’ın peygamber olarak görevlendirdiği kimselerde vukû bulur ki gerçek peygamber olduğu ispat edilmiş olsun.

²⁰³ “Eğer kulumuza indirdiklerimizden herhangi bir şüpheye düşüyorsanız, haydi onun bir benzeri bir sûre getirin, eğer iddianızda doğru iseniz Allah’tan gayri şahitlerinizi (yardımcılarınızı) da çağırın.”(Bakara,2/23).

²⁰⁴ Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, s.124-126; Teftâzânî, *Şerhu’l-Mekâsıd*, c.II, s.175-180; Sâbûnî, *el-Bidâye fi Usûli’ d-Din*, (trc. Bekir Topaloğlu), s.106-113. Mâtürîdî, *Kitabu’t-Tevhîd*, (trc. , Bekir Topaloğlu), s.238-240.

4- Mu‘cize, peygamberlik davasından önce olmaz, çok sonra da olmaz. Peygamberlik davasıyla birlikte olur.

5- Mu‘cize denilen hâdise, davaya ve paygamberin isteğine uygun olur. Yoksa istediği şeyin aksine gerçekleşiyorsa bu mu‘cize olmaz “ihânet”²⁰⁵ olur. Tıpkı yalancı peygamber olan Müseylemetü’l Kezzâb’ın tek gözü kör olan adam için dua etmesi ve neticede adamın iki gözünün de kör olması gibi.

6- Mu‘cizeyi inkâr eden, yalanlayan bir kimse olacak. Mu‘cize inkâr etme ve yalanlamadan sonra olursa daha etkili olur. Beşinci ve altıncı madde inkâr edenlere ve yalanlayanlara bir meydan okumadır.

7- Mu‘cize, insanlığın benzerini ve dengini getirmekten âciz kalacağı bir olay olmalıdır.²⁰⁶

F. Mİ‘RÂC

Mi‘rac sözlük anlamı olarak, merdiven, yukarı çıkmak, yükselmek manasına gelir.²⁰⁷ Terim olarak ise Hz. Peygamber’in Allah’ı görmesi için semâlara çıkması ve yükselmesi demektir.

Kur’ân-ı Kerîm’de mi‘racın gerçekleştiği hususunda âyetler vardır.

“Bir gece, kendisine âyetlerimizden bir kısmını gösterelim diye(Muhammed) kulunu Mescîd-i Harâm’dan, çevresini mübârek kıldığımız Mescîd-i Aksâ’ya götüren Allah noksan sıfatlardan münezzehtir; O, gerçekten işitendir, görendir.”²⁰⁸

“Andolsun onu, Sidretü’l Müntehâ’nın yanında önceden bir defa daha görmüştü. Cennetü’l-Mevâ da onun yanındadır. Sidre’yi kaplayan kaplamıştı. Gözü kaymadı ve sınırı aşmadı. Andolsun o(Muhammed), Rabbinin en büyük âyetlerinden bir kısmını gördü.”²⁰⁹

Bu âyetlerde geçen Mescîd-i Haram’dan Beyt-i Makdis’e, Mekke’den Kudüs’e kadar olan İsrâ ve Mi‘râc olaylarını inkâr etmek vahyi inkâr etmek olacağından küfürdür. Ancak

²⁰⁵ İhanet; kâfir ve günahkâr olan kimselerin arzularının ve isteklerinin tersine meydana gelen olağanüstü olaylara denir.

²⁰⁶ Kestelî, *age*, s.166.

²⁰⁷ İbn Manzur, *Lisânu’l-Arab*, “Mi‘rac”.

²⁰⁸ İsrâ, 17/1.

²⁰⁹ Necm, 53/13-18.

arştan semâya, yerden göğe gerçekleşen İsrâ ve Mi'râc meşhûr haberlerle sâbit olduğundan bunu inkâr etmek küfür olmasa da bid'attır.²¹⁰

Mi'râc ile ilgili olarak ihtilafı olan konu mi'râcın rüya halinde mi yoksa uyanıkken mi olduğudur. Rüya halinde gerçekleştiğini savunanlar görüşlerini şu âyete dayandırırılar. “Sana gösterdiğimiz o görüntüleri ve Kur'ân'da lânetlenen ağacı, ancak insanları sınamak için meydana getirdik.”²¹¹ Mi'râc'ın uyanık halde olduğunu savunanlar da bunun bedenle mi yoksa ruhla mı gerçekleştiği konusunda ihtilaf etmişlerdir. Tefâtzânî'nin de aralarında bulunduğu büyük çoğunluğa göre Hz. Peygamber semâya ruhu ve bedeni ile çıkmıştır. Hz. Âişe'nin de aralarında bulunduğu diğer bir görüşe göre de Hz. Peygamber'in Mi'râc'ı beden ile değil ruh ile meydana gelmiştir.²¹²

II. KİTAPLARA İMAN

Kitap sözlük anlamı olarak yazılı şey, mektup, mesaj anlamlarına gelir.²¹³ Terim olarak ise, insanları iyiye, doğruya, güzele sevk etmek, kötünden, çirkinden uzak tutmak için, kısaca bütün ilâhi emir ve yasaklarını va'd ve va'îdini²¹⁴ açıklamak üzere Allah Teâlâ'nın göndermiş olduğu emirlerin yazılı olduğu vesikalara denir.

Kitaplara îman, îman esaslarından biridir. Allah'tan geldiği şekliyle kitapların hepsine inanmak farzdır. Âmentü'deki şekliyle bir kimsenin mü'min olabilmesi için îman esaslarının hepsini toptan kabul etmesi gerekir. Bir tanesini inkâr ettiği takdirde îman dairesinden çıkmış olur. “Ey îman edenler! Allah'a, Peygamberine, indirdiği Kitab'a ve daha önce indirdiği kitaba îman (da sebat) ediniz. Kim Allah'ı, meleklerini, kitaplarını, peygamberlerini ve kıyâmet gününü inkâr ederse tam manasıyla sapmıştır.”²¹⁵ âyetinde, kitaplara îman etmeyen kişinin îman dairesinden çıktığı ifade edilmektedir.

Allah Teâlâ hükümlerini Cebrâil vâsıtasıyla peygamberlere iletmiş, peygamberler de insanları doğru yola iletmek için bu hükümleri tebliğ etmişlerdir. Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar gelmiş geçmiş bütün peygamberlere Allah'ın emir ve yasaklarını

²¹⁰ Kestelî, *age*, s.174.

²¹¹ İsrâ, 17/60

²¹² Uludağ, *age*, s.307-311'deki dipnotlar.

²¹³ İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, “Kitap”.

²¹⁴ Va'd; Allah'ın emrini yerine getirenlere karşılık Allah'ın o kimseleri mükâfatlandıracağına dair sözüdür. Va'îd ise, Allah'ın emrine karşı gelenlere dair cezalandıracağı sözüdür.

²¹⁵ Nisâ, 4/136.

bildirmedi olan “vahi” Allah’ın sözleridir ve bu sözler tek bir sözdür. Allah’ın lafzında başkalık, değişme olmaz. Değişiklik sadece okunan, işitilen lafızlarda olur. Kur’an-ı Kerim’in bazı âyetlerinin diğer âyetlerden üstün olması, Allah’ın daha fazla zikredilmesinden dolaydır. Kutsal kitapların en üstünü Kur’an-ı Kerim’dir. Kur’an-ı Kerim son kitap, Hz. Peygamber de son peygamber, İslâm da son din olduğuna göre, diğer gönderilmiş olan kitapların birçok hükmü ortadan kalkmıştır.²¹⁶

²¹⁶ Aydın, age.,301-304.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

SEM'İYYÂT BAHİSLERİ

I. MELEKLER

Meleklerle îman, îman esaslarından biridir. Melekleri inkâr eden kimse kâfir olur. Çünkü meleklerin varlığı Kur'an-ı Kerîm âyetleriyle sabittir.

“Kim, Allah’a, meleklerine, peygamberlerine, Cebrâile ve Mikâile düşman olursa bilsin ki Allah da inkârcı kâfirlerin düşmanıdır.”²¹⁷

“Peygamber, Rabbi tarafından kendisine indirilene îman etti, mü’minler de. Her biri Allah’a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine îman ettiler.”²¹⁸

Zikredilen âyetlerde meleklerle îman farz kılınmıştır. Dolayısıyla onları inkâr etmenin vahyi ve vahyin muhâtâbı peygamberleri inkâr anlamına gelir ki bu da küfürdür.

MELEKLERİN ÖZELLİKLERİ

Meleklerin özellikleri, onların hangi maddeden yaratıldığı ile ilgili Kur'an-ı Kerim’de herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak bununla ilgili olarak meleklerin nurdan yaratıldığına dair Hz. Âişe’den rivayet edilen bir hadîs mevcuttur.²¹⁹ Bundan başka onların erkeklik ve dişiliklerinin olmadığına dair âyetler vardır. “Yoksa biz melekleri onların gözü önünde kız olarak mı yarattık?”²²⁰ “(Ey müşrikler!) Rabbiniz, erkek çocukları sizin için ayırdı da kendisi meleklerden kız çocuklar mı edindi! Gerçekten siz, (vebâli) çok büyük bir söz söylüyorsunuz.”²²¹ Melekler, yeme, içme, evlenme, çoğalma, uyuma gibi insanlara ait özelliklerden uzaktırlar. Onlar sadece Allah’ın kendilerine vermiş olduğu emirlere uyup görevlerini eksiksiz olarak yerine getirirler. “Rahman (olan Allah, melekleri) evlat edindi, dediler. Hâşâ! O, bundan münezzehtir. Bilakis (melekler), lütuf ve ihsâna mazhar olmuş kullardır. O’ndan (emir almazdan) önce konuşmazlar; onlar, sadece O’nun emriyle hareket ederler.”²²²

Melekler, nurdan yaratılmış rûhâni varlıklar olduğu için insanların onları görmeleri imkânsızdır. Çünkü insan gözü bu tür nûrâni varlıkları görebilecek mâhiyette

²¹⁷ Bakara, 2/98.

²¹⁸ Bakara, 2/285.

²¹⁹ Hadis ile ilgili bkz. Ahmed b. Hanbel, c. VI, s.168.

²²⁰ Sâffât, 37/150.

²²¹ İsrâ, 17/40.

²²² Enbiyâ, 21/26-27.

yaratılmamıştır. Ancak Allah Teâlâ, melekleri görme özelliğini sadece peygamberlerine verdiği için onlar melekleri görebilirler. Tıpkı Hz. Muhammed'in (a.s.) vahiy meleği olan Cebrâil'i görmesi gibi.²²³

Meleklerin günah işleyip işleyemeyeceğinin imkânı konusunda muârizlar İblis'in de bir melek olduğunu söylemişlerdir. Allah Teâlâ İblis'e, Hz. Âdem'e secde etmesini emretmiş ve İblis de Allah'ın bu emrine karşı gelerek günahkar olduğunu söylemişlerdir. Kestelî'ye göre de İblis bir melek değil, tıpkı insanlar gibi günah işlemesi mümkün olan bir cin'dir.²²⁴ Ancak o derecesinin yüksekliği ve ibâdet konusu itibarıyla meleklerin vasıflarına sahipti. İblis melekler arasında hâli gizli olan bir cin idi.²²⁵

II. ÂHİRET

A. KABİR HAYATI

İnsan hayatı, dünya hayatı ve âhiret hayatı olarak bilinir. Fakat insan hayatının bitip, ölmesiyle âhiret hayatının başlangıcına kadar geçen bir zaman olduğu da bilinen bir gerçektir. Bu hayata, kabir hayatı veya berzâh âlemi denir. Her insan ister doğal yollarla ister hârici etkilerle ölsün ve nerede bulunursa bulunsun kesinlikle berzâh (kabir) hayatını yaşayarak âhiret hayatına ulaşır.

İnsanın hayatının son bulmasıyla berzâh âlemi başlar. Mezaradaki ölüye hiç görmedikleri bir şekilde görünecek olan Münker ve Nekir adı verilen iki melek²²⁶ "Rabbim kimdir? Dinin nedir? Peygamberin kimdir?" gibi sorular sorarlar. Dünya hayatında iman etmiş ve sâlih amellerde bulunan insanlar Münker ve Nekir meleklerinin sormuş oldukları suallere imanlarından dolayı olumlu cevap verirler. Fakat dünyada iman etmemiş ve kâfir olarak ölen kimseler bu suallere cevap veremezler. Suallere cevap veren mü'minler cennetle mükâfatlandırılır ve Allah'ın nimetlerine kavuşur cevap veremeyen ise cehennem ateşiyle cezalandırılırlar. Allah'a inanmış olduğu halde O'na karşı âsi olmuş olan bazı mü'minleri ise Allah kabir azabıyla isterse cezalandırır isterse cezalandırmaz.

Kestelî, Münker ve Nekir meleklerinin başka bir benzeri bulunmayıp çirkin bir sûrette yaratılmış olduklarından dolayı kendilerine bu isimlerin verildiğini söyleyen

²²³ Ayrıntılı bilgi için bkz. Aydın, *age*, s.288-289; Kılavuz, *age*, s.299-300.

²²⁴ Kestelî, *age*, s.173.

²²⁵ Teftâzânî, *age*, s.128.

²²⁶ Uludağ, *age*, s.251.

kimselerin olduğunu söyler. Çirkin sûrette yaratılmanın ise, kâfirlere ait bir özellik olduğunu söyleyen Mu'tezile'den Belhî ve Cübbâiyyân (Ebû Ali ve Ebû Haşim), Münker ve Nekir meleklerini inkâr ederler.²²⁷

Kestelî, Kabir azâbı ile ilgili olarak “Onlar, sabah akşam ateşe sunulurlar.”²²⁸ âyetinde geçen ateşe sunulmak ifâdesi, ateşe atılmak ifâdesinden farklı bir mânâ içerdiği görüşündedir. Çünkü ateşe atılmak, cehennemde gerçekleşecek bir olaydır. Âyette geçen “ateşe arzedilmek” ise ta‘zîb manasına gelir ki bu da kıyâmet gününden önce kabirdeki azâba işaret eder.²²⁹ Mu'tezile ve Râfiziyye âlimlerinden bazıları kabir hayatını inkâr etmişlerdir. Burada Mu'tezile mezhebinin tamamının değil de bazı âlimlerinin kabir hayatını inkar edip bazılarının etmediğini söylememizin nedeni Kadı Abdulcebbar'ın da dediği gibi Mu'tezile'nin kabir azâbını ittifakla reddetmemiş olmasıdır. Bu iddia İbnü'r-Râvendî'nin “Mu'tezile kabir azabını inkâr ediyor” şeklindeki ifadesinden dolayıdır.

Teftâzânî'nin bir kısmını vermiş olduğu “Ölü mezara konulunca, gözleri mavi olan iki siyah melek gelir. Birine Münker, diğerine Nekir denir...” hadîsini Kestelî haşiyesinde tamamlar ve hadiste geçen mü'min ve münâfik kimsenin kabirde nasıl bir hayat sürecekleri hakkında bilgi verir. Bu açıklamalardan sonra Kestelî, kabir hayatı meselesinden dolayı insanların fırkalara ayrıldığını söyler. Bazı fırkalar kabir hayatını inkâr ettiler, bazıları da kabul ettiler. Daha sonra bu kabul eden fırkalar da kendi içlerinde ihtilâf ettiler. Onlardan bazıları ölünün kabirde dirilmesini inkâr edip, ta‘zîbini câiz gördüler. Bazıları ise ölünün ta‘zîbini câiz görmeyip, ölünün cesedinde elemlerin toplanacağını ve haşredildiği zaman azâbı tek bir defa da hissedeceğini söylediler. Ancak kabir azâbını kabul ettiğini söyleyen bu fırkaların sahip olduğu görüşler akla pek uygun olmayan görüşlerdir.²³⁰

“Onlar, günahları yüzünden suda boğuldular; peşinden ateşe sokuldular ve o zaman Allah'a karşı yardımcılar bulamadılar.”²³¹ Âyetlerin mana açısından zan ifâde ettiğini dolayısıyla kabir hayatını kastetmediğini söyleyenler bu konuda peşin bir hüküm vermiş olurlar. Zikrettiğimiz hadîs ise, ahad rivâyet olsa da topluca değerlendirildiğinde ma‘nen mütevâtir derecesine ulaşmış kabul edilebilir.²³² Dolayısıyla kabir hayatındaki suâl, nimet

²²⁷ Kestelî, *age*, s.133.

²²⁸ Mü'min, 40/46.

²²⁹ Kestelî, *age*, s.133.

²³⁰ Kestelî, *age*, s.134.

²³¹ Nûh, 71/25.

²³² Girâdî, *age*, s.240.

ve azabın varlığını inkâr etmek kişiyi küfre götürmese de bu âyet ve hadisle ilgili yapılan te'villere dikkat etmek gerekir.

B. AHİRET HALLERİ

1. Ba's

İnsanın ölüp berzah âlemini yaşadktan sonra tekrardan diriltilmesi manasına gelen ba's, kıyâmetin kopmasıyla gerçekleşecektir. İsrâfil sûra birinci kez üflemesiyle kıyâmet kopacak ikinci defa üflemesiyle de tekrardan diriltme gerçekleşecek ve ebedî olan âhîret hayatı başlayacaktır.

Ehl-i Sünnet'e göre yeniden diriliş beden ve ruhla beraber olacaktır. Allah Teâlâ, insan öldükten ve çürüdükten sonra dünyadaki insan bedenine ait aslî parçaları bir araya getirecek ve rûhu geri iade edecektir.²³³ Filozoflar, "Ma'dûmun bi aynihî îadesi mümkün değildir" yani, yok olan bir şeyin aynı şekilde varlığa getirilmesinin mümkün olmayacağı prensibine dayanarak kıyamet günü her şeyin yok olması ve daha sonra aynı şekilde tekrar var edilmesi mümkün değildir, derler. Filozofların bu prensiplerine göre yeniden dirilişte, rûhun aynı bedene îadesi gerçekleşmeyecektir.²³⁴ Burada iddia ettikleri gibi bir şeyin mevcûd olup sonra ma'dum ve sonra da tekrar mevcûd olmasında herhangi bir tahallül yani karışıklık söz konusu değildir.²³⁵

Tenâsühiyye²³⁶, yani ruh göçüne inananlar, nefislerin kadîm olduğunu ve tenâsüh yoluyla birbirlerine bağlandıklarını söylerler. Nefisler tamama erdiği zaman mücerred bir halde kalırlar ve bu mücerredlik vasıflarını devam ettirirler. Bu şekilde kalan nefisler istikmallerini gerçekleştirememişler ise önceki hayatında alçak seviyeli bir bedende iken şimdi daha yüksek bir bedenle bağlantı kurar hatta semavî cisimlerle bile bağlantı kurabilirler. Bazen de öyle olur ki bu evrim, kişinin rezilâne bir hayatından dolayı yüksek seviyeli bedenlere değil de alçak seviyeli bedenlere doğru olur. İşte bu durumda ruh, kendisinden alçak seviyede olan böcek, yılan gibi pis hayvanların bedeniyle bağlantıya

²³³ Kılavuz, *age*, s. 346.

²³⁴ Ayrıntılı bilgi için bkz. Gazzâlî, *age*, s.200-202.

²³⁵ Kestelî, *age*, s.135.

²³⁶ Tenâsühiyye; Ruhun bir bedenden başka bir bedene intikal ettiğini savunan gruptur. Tenâsühiyye ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Şehristânî, *age*, c.I, s.217-218; c.II, s.236-237; Baloğlu, Adnan Bülent, *İslâm'a Göre Tekrardan Doğuş (Reankarnasyon)*, Avrasya Yay. Ankara 2001.

geçer.²³⁷ Tenâsühiyye'nin bu görüşü bu dünyada ruhun bedenden ayrıldıktan sonra tekrar başka bir bedene gireceği yani dünyaya tekrar döneceği anlamına gelmektedir ki böyle bir düşünce âhiret hayatını inkâr etmek demektir. Bu görüşün yanlışlığına delil olarak Allah Teâlâ âyet-i kerîmesinde şöyle buyurur; “Nihayet onlardan birine ölüm gelip çattığında: ‘Rabbim! der, beni geri gönder; ta ki boşa geçirdiğim dünyada iyi iş (ve hareketler) yapayım.’ Hayır! Bu onun ağzından çıkan(boş) bir laftan ibârettir. Onların gerisinde ise, yeniden dirilecekleri güne kadar(süren) bir berzah vardır.”²³⁸

2. Mîzân

Şeylerin kendisiyle tartıldığı ölçü âletine mîzân denir.²³⁹ Terim olarak ise, âhirette amellerin miktarlarını ölçmeye yarayan bir şeydir. Akıl onun nasıl olduğu konusunda âcizdir. Dünyadaki tartı âletlerine benzetilmesi doğru olmaz. Dolayısıyla mîzânın olduğuna ve bildirildiği şekline inanıp kabul etmek en doğru yoldur.

Kıyâmette amelleri ağır gelen kimseler kurtulmuş olacak, hafif gelenler ise cehennem ateşi ile cezalandırılacaklardır. Günahlarının cezasını çeken günahkâr mü'minler cehennemden çıkarılıp cennete konulacaktır. Fakat kâfirler ebedî olarak cehennemde kalacaklardır.

“Kıyâmet günü için adâlet terâzileri kurarız. Artık hiç kimseye hiçbir şekilde haksızlık edilmez. (Yapılan iş) bir hardal tanesi kadar dahi olsa, onu (adâlet terâzisine) getiririz. Hesap gören olarak biz yeteriz.”²⁴⁰ Bu ve bunun gibi mîzânla ilgili bazı âyetler âhirette mîzânın olduğuna delildir.

Müfessirlerin çoğu hakiki anlamda amelleri tartan mîzânın iki omuzu, iki kefesi(dili) ve iki ayağı olan tek bir mîzân olduğu görüşündedirler. Bu mîzân herhangi bir mekânda değildir. Bunun yanında Allah'ın “kimin tartıları hafif gelirse...” âyetinde geçtiği gibi mîzânın “mevâzîn” şeklinde çoğul olarak kullanılması her mükellefin amellerinin ayrı ayrı tartıldığı bir mîzânının olduğuna işaret etmektedir. Tek olan mîzânın bunlardan farkı büyük olması ve bu büyüklüğünün Allah'ın azâmet ve celâletini göstermesidir.²⁴¹

²³⁷ Kestelî, *age*, s.137.

²³⁸ Mü'minûn, 23/99-100.

²³⁹ İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, “Mîzân”.

²⁴⁰ Enbiyâ, 21/47.

²⁴¹ Kestelî, *age*, s.137.

Mu‘tezile mîzan hakkında, amellerin âraz olduğunu düşündüğünden onların tartılması gibi bir durumunun da olmadığını düşünüp, mîzânı inkâr ederler.²⁴² Teftazani’nin burada Mu‘tezilenin mîzânı inkâr ettiğini söylemesi bize göre yanlıştır. Mu‘tezile, mîzân ve mîzân gibi uhrevî âlem ile ilgili olan meseleleri inkâr etmeyip bunlarla ilgili âyetleri te’vil etmişlerdir. Yani onlar mîzan meselesinde günümüzde bildiğimiz teraziye benzer iki dili ve iki ayağı olan büyük bir mîzânın olmayacağını ifade ederler. Böyle bir şey onlara göre kemiyeti ifade eder. Hâlbuki ameller kemiyet değil keyfiyet bildirirler.

Ehl-i Sünnet, mîzânı ne dünyadaki terazi gibi bir âlete benzetmiş ne de Mu‘tezile’nin yaptığı gibi te’vil yoluna gitmiştir. “Ehl-i Sünnet kelâmcıları bu iki görüşün ortasını bularak mîzânı amelleri ölçmeye yarayan ve aklın iç yüzünü bilmekten âciz kaldığı ilâhi adâlet ölçüsü olduğunu belirtmekle yetinmişlerdir.”²⁴³

3. Amel Defteri

İnsanlara ait sevap ve günahların yazıldığı bu defterler hesap gününde mü’minlere sağ taraftan, kâfirlere ise sol ve arka taraflarından verilir.²⁴⁴ Böylelikle kimin cennete, kimin cehenneme gideceği yüzlerine karşı okunmuş olur.

Mu‘tezile’nin, amellerin tartılmasıyla ilgili olarak te’vile gittiğini, onlara göre amellerin ağırlığı bir kemiyet değil keyfiyet bildirdiği mîzân konusunda zikredilmişti. Mu‘tezile’nin bu görüşünden dolayı Ehl-i Sünnet, onların bu iddialarına şöyle cevap verir: Hesap gününde mîzânın tartacağı şey ameller değil amellerin yazılı bulunduğu defterlerdir. Bu yönüyle ameller cisim olmadığı için tartılmasa bile amel defterleri tartılabilir.

4. Havz

Kelime olarak, havuz, su havuzu anlamlarına gelir. Kıyâmet günü Hz. Muhammed (a.s) ve diğer bütün peygamberlerin havuzu olacaktır. Bu havuzdan peygamberlerine inanan ümmetler içeceklerdir.

“Biz sana Kevseri verdik.”²⁴⁵ âyetini tefsir eden birçok müfessir Kevser’in Hz. Peygamber’e kıyâmet gününde verileceği görüşünü benimsemiştir. Bununla birlikte Havz-ı Kevser’in cennette bir nehir olduğu görüşünü benimseyenler de vardır.²⁴⁶

²⁴² Teftâzânî, *age*, s.99.

²⁴³ Kılavuz, *age*, s.355-356.

²⁴⁴ İnşikak, 84/10; İsrâ, 17/11; Hakka, 69/19,25

Havz ve Kevser'in farklı şeyler olduğunu söyleyen âlimler, Kevser'in cennette, Havz'ın ise cennetten önce olduğunu söylerler. Buna göre mü'minler cennete girmeden önce Havz'da temizlenir, daha sonra cennete girer.

Kestelî Kevserden herkesin içebileceğini ancak mürtedlerin içemeyeceğini söyler.²⁴⁷ Kestelî'nin bu görüşe sahip olması, dinden dönmenin kötü bir olay olmasının önemine binâen veya yaşadığı zaman şartlarına uygun olarak mürtedlerin âhirette karşılaşacakları sıkıntıları anlatıp onların gözünü korkutmak ve dinden dönmelerini engellemek amacıyla söylenmiş olabilir.

5. Cennet-Cehennem

Kur'ân-ı Kerîm'de cennet ve cehennemin varlığından ve onlarla ilgili tasvirlerden bahseden birçok âyet vardır. Haşrin rûhânî olduğunu düşünen bazı filozoflar dışında cennet ve cehennemin varlığını inkâr eden bir topluluk yoktur. Ancak cennet ve cehennem şu anda yaratılmış mıdır yoksa kıyâmetle beraber veya kıyâmetten sonra mı yaratılacağı konusu mezheplerin ihtilâfa düştüğü bir konudur.

Ehl-i Sünnet kelâmcıları cennet ve cehennemin mahlûk olduğunu, mahlûk olan şeyin ise şu anda var olması gerektiğini söyler. Fakat onların neredeliği hususunda açık bir nass olmadığından yapılması gereken şey bu konuyu Allah'ın ilmine bırakmaktır.(tefvîz)²⁴⁸ Mu'tezile kelâmcıları ise, cennet ve cehennemin şu anda yaratılmış olmayıp âhiret gününde yaratılacağını söylerler.

C. BÜYÜK GÜNAH

Kebîre, büyük günah demektir. Çoğulu kebâir gelir. Büyük günah sayılan fiiller, Hz. Peygamberin hadisleri ve Kur'an-ı Kerîm âyetlerinden yola çıkarak belirlenen fiillerdir. Büyük günah işleyen kimseye, toplumsal düzeni bozduğu için dünyevî ceza yanında Allah'ın rızâsına aykırı davranışta bulunduğu için uhrevî cezâ da vardır.

Büyük günahların sayısı hakkında çeşitli görüşler vardır. İbn-i Abbâs'a "Yedi büyük günah nedir?" diye sorulduğunda o şu şekilde cevap vermiştir: "Büyük günahlar yedi yüze yakındır. İstiğfâr ettiğin takdirde büyük günahın, ısrar ettiğin takdirde ise küçük günahın

²⁴⁵ Kevser, 108/1.

²⁴⁶ Kılavuz, *age*, s.356.

²⁴⁷ Kestelî, *age*, s.139.

²⁴⁸ Kestelî, *age*, s.139.

olmaz.”²⁴⁹ Kestelî'nin İbn-i Abbâs'tan rivâyet ettiği bu söz gerçekten derin bir mânâyâ sahiptir. Büyük günah işlediği halde bunun farkına varıp tevbe eden kimsenin bu günahını Allah'ın bağışlayacağı, küçük günah işleyip bunda ısrar eden kişinin ise büyük günaha doğru gittiği anlaşılmaktadır.

Genel olarak büyük günahların sayısı yedi veya dokuz olarak verilir. İbn-i Ömer'den rivayet edilen dokuz günah şunlardır: Allah'a şirk koşmak, haksız yere cana kıymak, nâmuslu kadına iftira atmak, zînâ etmek, savaştan kaçmak, sihir yapmak, yetim malı yemek, müslüman anne ve babaya âsî olmak ve Harem bölgesinde azgınlık etmek.²⁵⁰

Büyük günahların sayısı hususunda durum böyle iken tartışma konusu büyük günah işleyen kimsenin durumu hakkındadır. Ehl-i Sünnet'e göre herhangi bir nedenden dolayı yapılması gereken bir ameli terk edip büyük günah işleyen kimse fâsık da olsa mü'mindir. Ancak gerçekleştirmediği bu amelden dolayı âhirette cezâsını çekecektir. Şayet mü'min kişi bu günahından(şirk ve küfür hariç) tevbe ederse Allah dilediği takdirde bu kulunun günahını affeder.

Mu'tezile'ye ve Hâricîler'e göre îman, dilin ikrârı, kalbin tasdîki ve amellerin îfâsıyla gerçekleştiğinden Hâricîler, büyük günah işleyen kâfir olduğunu söylerler. Mu'tezile mezhebine göre ise, büyük günah işleyen kişi îman ile küfür arasında bir yerdedir (el-menzile beyne'l-menziyeteyn). Büyük günah işlemek fısktır. Fısk da îman ile küfür arasında bir menziledir.²⁵¹ Fâsık kimse işlemiş olduğu günahından tevbe ederse mü'min, tevbe etmeden ölürse kâfir olarak ölür. Şayet tevbe ederse o takdirde de günahkâr mü'min olarak ölür.²⁵²

Mu'tezile, “el-menzile beyne'l-menziyeteyn” görüşüne “Öyle ya, mü'min olan fâsık olan gibi olur mu? bunlar elbette bir olmazlar.”²⁵³ âyetini delil getirirler. Bunun yanında “Zînâ eden kimse mü'min olduğu halde zînâ edemez.”²⁵⁴ ve “Emâneti olmayanın îmanı yoktur.”²⁵⁵ Hadisleriyle de görüşlerini delillendirirler. Ehl-i Sünnet, Mu'tezile'nin bu delillerine şu cevabı verirler; Bu âyette geçen fâsık lafzı ile kâfirler kastedilmektedir. Çünkü küfür en büyük fısktır. Bu türden fâsığın mü'min olduğunu gösteren âyetleri bu

²⁴⁹ Kestelî, *age*, s.141.

²⁵⁰ Teftâzânî, *age*, s.103; Girîdî, *age*, s.235-236.

²⁵¹ İzmirli, *age*, s.85.

²⁵² Mu'tezile'nin kebîre konusundaki görüşleri için bkz. Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, c.II, s.257-259.

²⁵³ Secde, 32/18.

²⁵⁴ Buhârî, 2475.

²⁵⁵ Ahmed b. Hanbel, Müsned, c.III, s.135, Mektebetu'l-İslâmiyye, Beyrut ts.

şekilde anlamalıyız. Zira söz konusu hadislerde de mü'minleri gûnahtan sakındırma hususunda sert ve mübâlağalı bir dil kullanılmıştır. İşte bu yüzden sözkonusu hadislerde fâsığın mü'min olamayacağına dâir bir anlam çıkmaz.²⁵⁶

Hâricîler'in, fâsık olan kimsenin kâfir olduğu görüşüne sahip olduğunu söylenmişti. Haricîler bu görüşlerini nassların zâhirlerini delil getirerek açıklarlar. "Allah'ın indirdiği ile hükmetmeyenler kâfirdirler."²⁵⁷ âyetinin zâhirî anlamına bakarak fâsıkın kâfir olduğunu söylerler. Ancak Ehl-i Sünnet'e göre, hâricîler'in delil olarak sundukları bu ve buna benzer âyetlerin zâhirî mânâları nazar-ı îtibâra alınmaz. Çünkü kebîre sâhibinin kâfir olmadığı hususunda kesin nasslar vardır.

Meselâ; "Eğer mü'minlerden iki grup birbirleriyle vuruşurlarsa aralarını düzeltin." âyetinde Allah Teâlâ birbirleriyle savaş halinde bulunan inanmış kimseleri mü'min olarak nitelendirmiştir. Dolayısıyla, işlediği gûnahtan dolayı fâsık olan kimsenin kâfir olduğunu söyleyemeyiz. Kestelî, Hâricîlerin kendi görüşlerine delil olarak sunduğu "Allah'ın indirdiği ile hükmetmeyenler kâfirdirler." âyetinin muhâtabı Yahudîlerdir, der. Yahudîler Allah'ın Tevrat'ta indirmiş hükümlerle hükmetmeyip kendi isteklerine göre hüküm vermişlerdir. Bundan dolayı Allah yahudîlere hitâben onların küfre düştüğünü söylemiştir. Ancak buradan Tevrat'taki hükümlerle hükmetmemiz gerektiği anlamı çıkmaz. Çünkü bu kutsal kitaptaki hükümler Yahudîler içindir. Biz böyle bir şeyi yapmaktan uzaklaşsak bile kâfir olmayız.²⁵⁸

1. Şirk ve Şirk Dışındaki Günahların Affı

Allah'a, ulûhiyette ve ulûhiyet husûsiyetlerinde ortak koşmak demek olan şirk, âlimlerin yapmış olduğu büyük günahların tasnifinin her birinde yer almıştır. Allah'a şirk koşmak büyük günahların en büyüğüdür. Şirk Allah Teâlâ'nın affetmeyeceği bir gûnahtır. Bu konuda bütün Müslümanların icma'ı vardır. Ancak Allah Teâlâ'nın kendisine şirk koşan kişiyi affetmesinin aklen câiz olup olmadığı meselesi ihtilâflıdır. Bu konuda bazı kelâmcılar Allah Teâlâ'nın kendisine şirk koşan kimseyi affetmesinin aklen câiz olduğunu savunurlar. Bazı kelâmcılar ise bunun aklen bile câiz olamayacağını savunurlar. Çünkü Allah'ın hikmeti gereği, iyi ile kötü arasında ayırım yapmayı gerektirir. Küfür ya da şirkin

²⁵⁶ Uludağ, *age*, s.265.

²⁵⁷ Mâide, 5/44,45,47.

²⁵⁸ Kestelî, *age*, s.144.

en büyük günah olduğunda herhangi bir tartışma olmadığından bu günahın Allah tarafından bağışlanma ihtimali yoktur. Bu büyük günahı işleyen kimseyi affetmek Allah'ın hikmetine ters düşer.²⁵⁹ Kestelî bu konuyla ilgili olarak “Öyle ya, (Allah’a) teslimiyet gösterenleri, o günahkârlar gibi tutar mıyız hiç? Size ne oluyor? Ne biçim hüküm veriyorsunuz?”²⁶⁰ âyetini verir ve Ehl-i Sünnet’in, Allah’ın hikmeti gereği küfrün affının câiz olmadığı görüşünün bazı kitaplarda zikredildiğini söyler. Bu görüş de İmam Eş’arî’ye muhâlif olarak Ebû Hanîfe’ye nisbetle rivayet edilen görüştür.²⁶¹ Kendisine nisbetle rivâyet edilen bu görüş ise Ebû Hanîfe’nin *el-Fıkh ’ul-Ekber* adlı eserinde geçmektedir.²⁶²

Allah şirk ve küfür dışındaki büyük ya da küçük günahları dilerse affeder. Allah’ın dilediği günahları affedebileceği görüşüne muhâlif olarak Mu‘tezile, büyük günah işleyen kimsenin affedilmesi için tevbe etmesini gerekli görmüştür.²⁶³ Bu konuda onlar, “Benim katımda söz değiştirilmez”²⁶⁴ âyetini görüşlerine delil olarak getirirler. Eş’arîler onların bu deliline cevâben Allah’ın günahkâr kuluna va‘id’inden dönmesi O’nun bir lütfu, bir cömertliğidir, der. Ancak Kestelî bu konuda, âyetteki hükmün kesin olduğunu söyler ve Eş’arîler’i eleştirir.²⁶⁵ Mu‘tezile’nin konuyla ilgili diğer bir delili de günahkâr kimsenin günahına karşılık cezalandırılmayacağını bilirse, bu onun işleyeceği günahları Allah Teâlâ’nın baştan kabullenmesi ve kendisinden başka kimseleri günah işlemeye teşvik etmesi anlamına gelir. Bu da Peygamber göndermenin hikmetiyle çelişir. Ehl-i Sünnet, Mu‘tezile’nin bu görüşüne de şu cevabı verir. Allah Teâlâ’nın günahları affetmesinin câiz olması günahkârların ceza görmeyeceklerini kesin düşünmeleri şöyle dursun böyle bir şeyi zannetmelerini dahi gerektirmez. Çünkü Allah Teâlâ’nın tehdit yönü gayet güçlü olan cezâ âyetleri azâbın gerçekleşeceğini daha baskın kılmaktadır. Bu da insanları caydırıcı bir unsur olarak yeterlidir.²⁶⁶

²⁵⁹ Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, s.106-107.

²⁶⁰ Kalem, 68/35,36

²⁶¹ Kestelî, *age*, s.144-145.

²⁶² Ebû Hanîfe, Nu’mân b. Sâbit el-Bağdâdî, *İmâm-ı A’zam’ın Beş Eseri* (trc. Mustafa Öz), s.57, İfav Yay., İstanbul 2008.

²⁶³ Pezdevî, *age*, s.308.

²⁶⁴ Kâf, 50/29.

²⁶⁵ Kestelî, *age*, s.147.

²⁶⁶ Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, s.107.

2. Şefâat

Âhirette günahkâr mü'min kulların günahlarının affedilmesi ve günahı olmayanların cennetteki mertebelerinin yükseltilmesi için peygamberlerin ve Allah katında yüksek dereceye sahip olan bazı mü'minlerin Allah'a dua etmeleri ve günahkar olan kulların bağışlanmalarını istemeleri demektir.²⁶⁷

Şirk ve küfür hariç büyük günah sahibinin günahının Allah tarafından şefâat yoluyla bağışlanması Ehl-i Sünnet'e göre âhirette gerçekleşecektir. Şefâat Allah'ın izni olmadan ve O'nun rızasının olmadığı bir kimse hakkında gerçekleşmez. Âyet-i Kerîme'de Yüce Allah: "O'nun izni olmadan hiç kimse şefâatçi olamaz."²⁶⁸, "İzni olmadan O'nun katında kim şefâat edebilir?"²⁶⁹ buyurmuştur.

Mu'tezile, büyük günah işleyen kimsenin durumu hakkında "ne mü'min ne de kâfirdir" demiştir. kulun tevbe etmez ise Allah'ın bu büyük günahını affetmeyeceği görüşünü savunduğunu daha önce zikredilmişti. Bu görüşü savunan Mu'tezile, bu büyük günahların şefâatle de bağışlanmayacağı görüşünü savunur.²⁷⁰ Ehl-i Sünnet'in tabir yerindeyse günahkâr mü'minin şefaath yoluyla cehennemden cennete dikey geçiş yapması görüşü, Mu'tezile âlimlerine göre gerçekleşmesi mümkün olmayan bir hâdisedir. Onlara göre şefâat ancak mü'min kulun mertebesinin daha yüksek bir seviyeye çıkmasıyla yani yatay bir geçiş ile gerçekleşir.

D. İMAN

1. İmânın Mâhiyeti

Sözlük anlamı itibariyle îman, bir kimseyi söylediği sözde tasdik etmek, karşısındakine güven vermek, şüpheye hiç mahal bırakmadan gönül huzuru ile kalben benimsemek, kabullenmek demektir. İman, "if'al" vezninde "e-m-n" kökünden mastar olarak gelir.²⁷¹

²⁶⁷ Ayrıntılı bilgi için bkz. Giridî, *age*, s. 254-256; İbn Fûrek, *age*, s.172-174; Kılavuz, *age*, s.358;

²⁶⁸ Yûnus, 10/3.

²⁶⁹ Bakara, 2/225.

²⁷⁰ Mu'tezile'nin şefaath konusundaki görüşleri için bkz. Tefâtânî, *Şerhu'l-Akâid*, s.109-111, Kestelî, *age*, s.148, Giridî, *age*, s.255.

²⁷¹ İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, "İman".

Îman, sadece bilmek veya bilinen bir şeyi tasdik etmek değil, doğruluğunu kabul edip benimseyerek, boyun eğerek, teslimiyet göstererek, haberi vereni ve haber verdiği şeyi kalben tasdik etmektir.

Îman, Allah Teâlâ'dan getirdiğini kesin olarak bildiğimiz şeylerde Hz. Peygamberi kalben tasdik etmek ve getirdiği şeylerde şüpheye mahal bırakmadan samimiyetle kabul edip doğru olduğuna kalben inanmak demektir.²⁷²

Îman konusunda dilciler de kalbin tasdikî ve dilin ikrarının ne anlama geldiğini dilsel çalışmalarında ortaya koymuşlardır.²⁷³

Îman konusunda bir kimse, Hz. Peygamberin getirdiği buyruklarla amel edip “ben mü'minim” dediği halde papazların bellerine bağladıkları “zunnâr” adı verilen kuşağı bağlayıp irâdesiyle putlara taparsa bu kimsenin bu davranışı, Hz. Peygamberi yalanlamak sayılacağından o kimse kâfir olur.²⁷⁴

Îman, Hz. Peygamberin getirmiş olduğu bir kısım hükümleri kabul edip bir kısmını kabul etmemekle gerçekleşmez. Hepsini kabul edip inanmak gerekir. Müşrikler, Allah Teâlâ'yı kabul ettikleri halde Hz. Peygamberi inkâr etmişler ve kâfir olmuşlardır. Îman'ın geçerli olması için kalpte olması gerekir. Bir kimse ben mü'minim diyorsa o kimse dünyalık işlerin uygulanması açısından mü'min sayılır fakat Allah katında da mü'min sayılabilmesi için kalben inanmış olması gerekir. Bir kimse dünya işleri için zor kaldığı durumda dil ile inkâr etme ihtimali vardır ama kalb ile inkâr etmesi düşünülemez.

Îmanın ne olduğu konusunda farklı görüşler ortaya çıkmıştır:

Eş'arî ve Mâtürîdî âlimlerine göre îman, inanılması gereken şeyleri kalbin tasdik etmesidir. Dil ile ikrâr, dünyevî hukukun işlemesi için gereklidir. Fakat kalben yalanlayanlar Allah katında kâfirdirler. Bu konu ile ilgili olarak Allah Teâlâ münâfıklar hakkında “Ey Resûl! Kalpleri îman etmediği halde ağızlarıyla “inandık” diyen kimselerden ve Yahudîlerden küfür içinde koşuşanların hali seni üzmesin”²⁷⁵ buyurmuş ve îmanın kalbin tasdikînden ibâret olduğunu söylemiştir. Îman, “kalbin marifetinden ibarettir” diyen Cehmiyye mezhebinin görüşü geçersizdir, çünkü Hristiyan ve Yahudîler Hz Peygamberin peygamber olduğunu biliyorlardı. O zaman onların da mü'min olması gerekirdi ama onlar kâfirdir. Mürcie ve Kerrâmiyye mezhepleri de îmanı “dilini ikrarından ibâret” saymışlardır.

²⁷² Girîdî, *age*, s.261.

²⁷³ Dilcilerin îmanın tarifi konudaki görüşleri için bkz. Kestelî, *age*, s.155-157.

²⁷⁴ Kestelî, *age*, s.152-153; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, (haz., Süleyman Uludağ); s.277; Girîdî, *age*, s.264.

²⁷⁵ Mâide, 5/41.

Zâhir hükümler, teklif ile âhiret hükümleri ve ceza ile ilgili hususlar arasında mü'minin, mü'min olarak isimlendirilmesini birbirinden ayırmışlardır. Onlara göre münâfık dünyada hakiki olarak mü'mindir. Fakat âhirette ise ebedî azâbı hak edecek kimselerdir.²⁷⁶ Kestelî, Kerrâmiyye'nin bu görüşlerini Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Makâsîd* adlı eserinde açıkladığını zikrederek bu görüşlerin de yanlış olduğunu zikreder.²⁷⁷ Çünkü bu durumda ben mü'minin diyen bir münâfıkın mü'min olması gerekecektir ki, değildir. Âyet'de, "İnsanlardan bazıları vardır ki, inanmadıkları halde 'Allah'a ve âhiret gününe inandık' derler."²⁷⁸ buyurularak îmanın kalp ile olacağı belirtilmiştir. Hanefî fıkıhçılara göre îman, "Dil ile ikrar, kalp ile tasdiktir". Kişi her ne kadar Allah katında kalbindeki îman sebebiyle mü'min kabul edilse de dünyada kendisine mü'min muamelesi yapılabilmesi ve diğer insanların kendisinin mü'min olduğunu bilebilmesi için kalbindeki bu îmanı dilin ikrarı ile açığa vurması gerekir. Mu'tezile, Hâriciyye, Selef âlimleri ve hadisciler, "Îman; kalp ile tasdik, dil ile ikrar ve amelden ibârettir", derler. İmanın "dil ile ikrar kalp ile tasdik" olduğu konusunda fikir birliği vardır. Fakat amel konusunda farklı görüşler vardır. Hadiscilere ve Selef'e göre ameli terk eden mü'min, günahkâr mü'mindir, kâfir değildir. Hâricîler'e göre ameli terk eden kimse kâfirdir. Mu'tezile ise ameli terk eden kimse îman ile küfür arasında bir yeredir. Tevbe etmeden ölürse kâfir olarak ölür ve ebedî cehenneme girer.²⁷⁹

2. İmanın Artması - Eksilmesi

Yukarıda îman meselesinden bahsedilirken Mu'tezile, Hâriciyye, bir kısım Selef âlimleri ve hadisciler, îmanı, "dil ile ikrâr kalp ile tasdik ve amelden ibâret" olarak tarif tiklerii verilmişti. Buradaki mesele, kişinin yaptığı iyi fiillerle îmanı artar mı ve yaptığı kötü fiillerle de îmanı eksilir mi meselesidir.

Mu'tezile, Hâriciyye, bir kısım Selef âlimleri ve hadiscilere göre kişi yaptığı güzel fiillerle îmanını artırır, terkettiği iyi fiillerden dolayı ve işlediği çirkin fiillerden dolayı da îmanını azaltır . Yani kemiyet ve keyfiyet açısından îman artar ve eksilir, derler. Delil olarak "Herhangi bir sûre indirildiği zaman onlardan bir kısım der ki: "Bu sizin hanginizin îmanını artırdı?" İman edenlere gelince (bu sûre) onların îmanlarını artırır ve onlar

²⁷⁶ Şehristânî, *age*, c.I, s.90.

²⁷⁷ Kestelî, *age*, s.154

²⁷⁸ Bakara, 2/8.

²⁷⁹ İman konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Girîdî, *age*, s.263-270; Sâbûnî, *el-Bidâye fi Usûli'd-din*, (trc. Bekir Topaloğlu), s.,171,172; Kılavuz, *age*, s.38-48; Pezdevî, *age*, s.209-217; Uludağ, *age*, s.278-280; Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ebsât, İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri* (trc. Mustafa Öz), s.13-14.

sevinirler”²⁸⁰ âyetini gösterirler. İmanın inanılacak şeyler açısından artması Hz. Peygamber döneminde mümkündür. Çünkü Hz. Peygamber’e vahiy indirme devam ettiği için indirilen âyetler ashâbın imanını inanılacak şeyler açısından kuvvetlendiriyordu.

İmanın artması ve eksilmesi konusunda ilgili Ehl-i Sünnet’in iki görüşü vardır:

1- Yapılan iyi veya kötü amellerin imana dâhil olmadığı konusu:

İman kalbin tasdîki neticesinde meydana gelen bir iştir, beden ile yapılan bir iş değildir.²⁸¹

“İman edip sâlih amel işleyenler için eksilmeyen devamlı bir ecir vardır.”²⁸² âyetinde amel imana atfedildiğine göre imandan başka bir şey olduğu gibi ona dâhil de değildir. Zira ilk önce iman zikredilmiş daha sonra da amel zikredilmiştir. Amelin bir faydasının olabilmesi için öncesinde imanın olması gerekir. İman olmadan sâlih amelden söz edemeyiz. Fakat sâlih amel olmadan imandan söz edebiliriz.

İmanın özünde artıp eksilmeyeceği konusu:

İman denilen şeyin kesin olması gerekir. Dolayısıyla iman kesin olduktan sonra artması veya eksilmesi söz konusu değildir.²⁸³ Bir kimsenin aynı anda hem kâfir hem mü’min olması düşünülemez. İmanın olmadığı yerde küfür, küfrün olmadığı yerde de iman vardır. Şayet bir insan inanılması gereken hususlara kalben inanıyorsa o kimse mü’mindir. Fakat bir tanesine dahi inanmadığı takdirde o kimse iman dairesinden çıkar ve kâfir olur. İmanın artması demek, kişinin Allah Teâlâ’nın emirlerine uyması ile kendi imanını kuvvetlendirmesi, küfre düşmekten kendisini uzak tutması ve Allah katındaki derecesini yükseltmesi anlamına gelir. Allah’ın emir ve yasaklarına uymayan kimse ise iman dairesinde olmakla birlikte küfre düşme ihtimali vardır.

3. İman-İslam İlişkisi

Sözlük manası itibariyle İslâm, teslim olmak, boyun eğmek, bağlanmak, itaat etmek manalarına gelir.²⁸⁴ Terim anlamı itibariyle ise, Yüce Allah’ın emir ve yasaklarını benimsemek, onlara gönülden bağlanmak, boyun eğmek, itâat etmek demektir.

²⁸⁰ Tevbe, 9/124.

²⁸¹ Girîdî, *age*, s.271; Uludağ, *age*, s.280-284.

²⁸² Tîn,96/6.

²⁸³ Sâbûnî, *el-Bidâye fi Usûli’-d-din*, (trc. Bekir Topaloğlu), s.172; Uludağ, *age*, s.280-284

²⁸⁴ İbn Manzur, *Lisânu’l-Arab*, “İslam”.

Matürîdî kelamcıları, îman ile İslâmı bir kabul etmişlerdir. Delil olarak, “Bunun üzerine orada olan mü’minleri çıkardık. Zaten orada Müslümanlardan, bir ev halkından başka kimse bulamadık.” âyetini gösterirler. Burada îman edenler ile teslim olanlar(İslâm) aynı manada kullanılmıştır. Dolayısıyla aynı şeylerdir. İman ile İslâm birbirinden ayrı düşünölemeyen iki unsurdur. Yani “îman ile İslâm birdir” denildiği zaman aynı şeyler kastedilmiş olur. Dolayısıyla bir insana mü’min ama müslüman değil veya Müslüman ama mü’min değil demek doğru olmaz. İslâm âlimlerinden bir kısmı “İslâm ile îman arasında fark vardır”, demişlerdir. Onlara göre îman, Allah Teâlâ’nın bütün emir ve yasaklarını kalben tasdik etmektir. İslâm ise Allah Teâlâ’nın yüceliği karşısında boyun eğerek saygı ile durmaktır.²⁸⁵ Kur’an-ı Kerîm’de îman ile İslâm’ın ayrı olduğuna dair delillerden biri “Bedevîler “İnandık” dediler de ki: Siz îman etmediniz, ama “Boyun eğdik” deyin. İman henüz kalplerinize yerleşmedi.”²⁸⁶ âyetidir. Burada bedevîler, “İnandık” dediler. Fakat onların inandık demeleri kalben değil sadece lisan ile dir. Dolayısıyla hakiki manadaki îman onların kalbine yerleşmiş değildir.

4. İmanda İstisnâ Meselesi

Bir kimse kalbiyle tasdik ve diliyle de ikrâr ettikten sonra “ben gerçekten mü’minim” demesi doğru olur. Çünkü o kimsenin böyle söylemesi onun îman dairesinde olduğunun göstergesidir. “Ben inşallah mü’minim “ demesi uygun değildir. Şayet şüphe duyuyorsa bu îman olmaz aksine küfür olur. Eğer Allah’a olan sevgisinden, saygısından dolayı bunu söylemişse o kimse mü’mindir. Fakat yine de insanların kafasında şüphe uyandırmaması açısından “ben mü’minim” demesi daha doğru olur. Kişiyi îman dairesine sokan şey onun mutlak tasdikidir. Fakat tasdik kimi insanlarda kuvvetli kimilerinde zayıftır. Kâmil olan tasdik ise, Allah Teâlâ’nın dilemesiyledir. Bazı Eş’arîler, “ben inşallah mü’minim” sözünü sahih kabul ederler. Çünkü îman eden kimsede asıl olan son nefesini verirken ki durumudur. Ömrü boyunca kâfir olarak yaşayan kimse ölürken mü’min olarak ölebilir ya da ömrü boyunca mü’min olarak yaşayan kimse ölürken kâfir olarak ölebilir. Ölürken ki durumuna göre de şakî veya sa’îd olarak nitelenir. Dolayısıyla bir kimsenin “ben inşallah mü’minim” demesi sahihtir derler. Ömer en-Neseî, Eş’arîlerin bu görüşünün bätül olduğunu şöyle açıklar: Bir kimse îman ettikten sonra küfre düşebilir ve cehennemlik

²⁸⁵ Teftâzânî, *age*, s.118-120;Girîdî, *age*, s.267-272;Kılavuz, *age*, s.56-59;Alp, *age*, s.259-261.

²⁸⁶ Hucurât, 49/14.

olabilir, küfür halinde iken de îman edip cennetlik olabilir. Fakat Allah Teâlâ'nın cennetlik kılması (is'âd) veya cehennemlik kılması (işkâ) değişmez. Bu durum Allah'ın tekvîni iledir ve değişmezdir. Bu konudaki tartışmalar mânâ üzerinden değil de lafız üzerinden yapılmaktadır.²⁸⁷

²⁸⁷ Ayrıntılı bilgi için bkz. Tefâtânî, *age*, s.119-121; İbn Fûrek, *age*, s.164-166; Girîdî, *age*, s.281-284; Sâbûnî, *el-Bidâye fî Usûli 'd-din*, (trc. Bekir Topaloğlu), s.175-176.

SONUÇ

Hicri I. asrın sonlarında İslam'ı diğer dinlere ve kültürlere karşı savunma gayreti içinde olan Mu'zile ile kelâm ilmi zuhûr etmeye başlamış ve Mu'tezile'nin bazı görüşlerine tepki olarak doğan Eş'ariyye ve Matürîdiyye ile devam etmiştir.

Eş'ari kelâmında önemli bir yeri olan Tefâtânî, Matürîdi âlimi olan Ömer en-Nesefî'nin *Metnu'l-Akâid* isimli eserine şerh yazmış ve meseleleri detaylıca açıklamıştır. Bu eser Osmanlı döneminde medreselerde okutulmuştur. Tefâtânî şerhinde Eş'ari düşünceye bağlı kalmış fakat Matürîdi düşünceyi eleştirmiş değildir. Bu yüzden *Şerh'ul-Akâid* Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulmuştur. II. Murat'tan sonra tahta geçen Fatih Sultan Mehmed ile ilmî seyahatler zayıflamaya başlamış ve şerh ve hâşiyecilik dönemi başlamıştır.

Kestelî, Fatih Sultan Mehmed döneminde yaşamış bir Osmanlı dönemi âlimidir. Tefâtânî'nin *Şerhu'l-Akâid* isimli eserine yazmış olduğu hâşiyeye ile meşhur olmuştur. Kestelî'nin doğum tarihi ile ilgili kaynaklarda herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Kestelî, Aydın ilinin Nazilli ilçesine bağlı Kestel köyünde dünyaya gelmiştir. Daha sonra Bursa'ya gelerek Hızır Bey'den ilim tahsil etmiştir. Bu nedenle de doğum yerinin Bursa Kestel mi yoksa Aydın Kestel mi olduğu karıştırılmıştır. Kadılık görevlerinden dolayı çok fazla eser verememiş olan Kestelî'nin en önemli eseri *Şerhu'l-Akâid* üzerine yazmış olduğu *Hâşiyeye Alâ Şerhi'l-Akâid* isimli eseridir. Kestelî'nin hâşiyesinde yapmış olduğu izâhatlarda isabetli olduğu görülür. *Şerhu'l-Akâid*'de geçen meselelerin tamamına yakını ele alıp kapalı gördüğü meseleleri açıklamaya çalıştığı görülür. Fakat bazen meselenin çok fazla detayına inerek meselenin ana konusundan uzaklaşmış bu da konunun çalışılmasını zorlaştırmıştır. Belki de Kestelî, Tefâtânî'nin *Şerhu'l-Akâid*'ini müderrislik görevlerinde bulunduğu dönemlerde bir ders halkası şeklinde öğrencileri ile okumuş ve bu okuma esnasında önemli gördüğü yerlerin açıklamasını yaparak Hâşiyeye'sini oluşturmuştur. Kestelî, hâşiyesinde kullandığı metod baştan sona kadar aynıdır. Açıklamak istediği meselenin başına "kavluhû" lafzını ekler, sonra açıklamak istediği *Şerhu'l-Akâid* metnini onun sonuna ekleyerek bu konudaki açıklamalarını yapar. Bazen *Şerhu'l-Akâid*'den çok kısa bir bölüm olarak onu açıklamaya çalışır. Çoğunlukla yapmış olduğu açıklamalarda ana metinden

(*Şerhu'l-Akâid*) hiç ayrılmadığı görülür. Kestelî Mu'tezile'nin, Kerrâmiyye'nin görüşlerine yer verir ve onları eleştirir. Hâşiyede Matürîdîlerden bahsettiği pek görülmez ve kaynak olarak da Tefâtânî'nin diğer bir eseri olan *Şerhu'l-Mekâsıd*'dan çokca alıntılar yapar. Ayrıca kendisinden bir asır önce yaşamış olan İcî'nin *Mevâkıf* ve kendisiyle aynı asırda yaşamış olan Cürcanî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf* isimli eserlerini *Şerhu'l-Mekâsıd*'dan kaynak olarak verir. Tefsirde, Beydâvî ve Zemahşerî tefsirlerini kullanmıştır. Ayrıca hadis ile ilgili kaynak olarak da Buhârî ve Ahmed b. Hanbel'in eserlerini kullanmıştır. Kestelî, hâşiyesini yazarken kullanmış olduğu dil, onun Arapça'ya vukûfiyetini gösterir. Ayrıca dilcilerin bazı meseleler ile ilgili dilsel açıklamalarına da yer verir.

Netice olarak Kestelî, ilmî anlamda katkıları olmuş bir Osmanlı âlimidir. Hâşiyesinde, *Şerhu'l-Akâid*'e bağlı olduğu için şerhteki görüşleri aynen nakletmiş ve şerhi destekleyen kaynaklardan deliller sunarak meseleleri açıklamaya çalışmıştır.

KAYNAKÇA

- Âsım Efendi, *Kâmus Tercemesi*, I-V, İstanbul h.1272.
- Aydın, Ali Arslan, *İslam İnançları ve Felsefesi (İlm-i Kelâm)*, D.İ.B. Yayınları, Ankara 1973.
- Aydın, Ömer, *Türk Kelâm Bilginleri*, İnsan Yayınları, İstanbul 2004.
- Aydınlı, Yaşar, *Fârâbî’de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2008.
- Babinger, Franz, “Kastallâni”, İA, c.I-XIII, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1977.
- Bağdadi, Abdülkahir, *el-Fark beyne ’l-fırak*, (thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd), Kahire 2005.
- Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü ’l Ârifîn ve Esmâu ’l- Müellifîn ve Âsâru ’l- Musannifîn*”, İstanbul 1951.
- Baloğlu, Adnan Bülent, *İslâm ’a Göre Tekrardan Doğuş (Reankarnasyon)*, Avrasya Yayınları Ankara 2001.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *el- Câmi ’us-sahîh*, “*Mevâkît*”, (nşr. Mehmet Sofuoğlu), Ötüken Yayınları, İstanbul 1987.
- Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I-III, Meral yayınları, İstanbul, ts.
- Cici, Recep, *Osmanlı Dönemi İslâm Hukuku Çalışmaları*, Arasta Yayınları, Bursa 2001.
- Cürcani, Ebü’l-Hasan Seyyid Şerîf Ali b. Muhammed b. Ali, *Ta ’rifât*, Dersaadet, ts.
- Ebû Hanîfe, Nu’ mân b. Sâbit el-Bağdâdî, *İmâm-ı A ’zam ’ın Beş Eseri* (trc. Mustafa Öz), İfav Yayınları, İstanbul 2008.
- Ebu’l Bekâ, Eyyûb b. Mûsa el-Kefevî, *el-Külliyât*, (nşr. Adnan Derviş, Muhammed el-Mısırî), Beyrut 1993.
- Eş’arî, Ebu’l Hasan İbn Ebû Bişr Ali b. İsmail b. İshak, *el-İbâne ’an usûli ’d-diyâne*, Dâru’l Beyân, Dimeşk 2004.

- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *Tehâfütü'l- Felâsife*, Dâru't-Takvâ, Dimeşk 2006.
- Gazzî, Muhammed b. Muhammed, *el-Kevâkibu's-sâira bi a'yâni'l mieti'l âşira*, c.1-III, Dâru'l-Kütübi'l- İlmiyye, Beyrut 1997.
- Giridî, Sırrı, *Nakdu'l Kelâm fi Akâidi'l İslâm*, Dersaadet h.1324.
- Gölcük, Şerafettin, *Kelâm Tarihi*, Kitap Dünyası Yayınları, İstanbul 2000.
- İbn Fûrek, Ebû Bekir Muhammed b. Hasan b. Fûrek el- İsfahânî, *Makâlâtu Ebi'l Hasan el-Eş'arî*, (thk. Ahmed Abdurrahman es-Sâyih), Mektebetü's-Sekâfeti'd-dîniyye, Kahire 2005.
- İbn Manzur, Ebu'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mûkerrem, *Lisânu'l-Arab*, I-XV, Dâru'l Maarif, Kahire h.1119
- İsfahânî, Râğıb, *el-Müfredât*, (thk. Safvan Adnan Davûdî), Beyrut 2002.
- İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, (haz. Sabri Hizmetli) Sanat Matbaası, Ankara 1981.
- Kadı Beydâvî, *Tefsîr-u Beydâvî*, c.I-II, Dersaadet ts.
- Karadaş, Çağfer, *Bakıllanî'ye Göre Allah ve Alem Tasavvuru*, Arasta Yayınları, Bursa 2003.
- Karadaş, Çağfer, *Muhyiddin İbn Arabî*, Kaynak Yayınları, İstanbul 2008.
- Kâtib Çelebi, Hacı Halîfe Mustafa b. Abdullah, *Keşfü'z-Zunûn 'an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn*, (trc. Rüştü Balcı), c.I-V, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2007.
- Kefevî, Ebu'l Bekâ, Eyyûb b. Mûsa *el-Külliyât*, (nşr. Adnan Derviş, Muhammed el-Misrî), Beyrut 1993.
- Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemu'l -Müellifîn*, c.I-XIV, Beyrut, ts.
- Kestelî, Muslihuddîn Mustafa b. Muhammed, *Hâşiyetü'l-Kestelî 'ala Şerhi'l-Akâid*, Bahar Matbaası, İstanbul 1973
- Kılavuz, Ahmet Saim, *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2004.

- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmûd, *Kitabu't-Tevhîd*, (trc. Bekir Topaloğlu), İSAM yayınları, Ankara 2003.
- Mehmed Mecdî Efendi, *Şakaık-ı Numanıyye ve Zeyilleri*, (nşr. haz. Abdulkâdir Özcan) ,c.I-V, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.
- Pezdevî, Ebu'l Yüsr Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, (trc. , Şerafettin Gölcük) Kayıhan Yayınevi, İstanbul 1994.
- Sâbûni, Ebû Muhammed Nüreddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr, *el-Bidâye fî usûli'd-dîn*, DİB Yayınları, Ankara 2005.
- Sâbûnî, Ebû Muhammed Nüreddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr, *el-Bidâye fî Usûli'd-din*, (haz. ve trc. Bekir Topaloğlu), D.İ.B. Yayınları, Ankara 2005.
- Semerkandî, Ebu Seleme Muhammed b. Muhammed, *Akâid Risâlesi*, (haz. A. Saim Kılavuz), Emek matbaacılık, İstanbul 1989.
- Serahsî, Ebu Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl, *Usûlü serahsî*, Dâru'l Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1993.
- Süreyya, Mehmet, *Sicîll-i Osmânî*, c.1-VI, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1996.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerîm, *el-Milel ve'n- nihâl*, (thk. Muhammed Abdulkâdir Fâdilî), c.I-II, Beyrut 2005.
- Teftâzânî, Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer, *Şerhu'l-Akâid*, (thk. Taha Abdurraûf Saîd), Kâhire 2000.
- Teftâzânî, Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi (Şerhu'l-Akâid)*, (haz., Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları, İstanbul 1999.
- Teftâzânî, Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer, *Şerhu'l-Akâid*, (trc. ve izh., Taha Hakan Alp), Yasin Yayınevi, İstanbul 2008.
- Teftâzânî, Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer, *Şerhu'l-Mekâsıd*, c.I-II, Dersaadet h.1305.
- Topaloğlu, Bekir, *Kelâm İlmi Giriş*, Damla Yayınevi, İstanbul 2004.
- Yavuz, Salih Sabri, *İslam Düşüncesinde Nübüvvet*, İnsan Yayınları, İstanbul 1998.

Yücedoğru, Tefvik, *Geçmişten Günümüze İlim ve Din Açısından Yaratılış*, Emin Yayınları, Bursa 2006.

Yavuz, Salih Sabri, “Kestel”, DİA, c.I-XXXIX(devam ediyor) Ankara 2002.

Zemaşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Muhammed b. Ömer, *el-Keşşâf an hakâiki 't-tenzil ve uyûni 'l-ekâvil fi vücûhi 't-te'vil*, c.I-VI, Dâru'l Mârife, Beyrut 1998/h.1418.