

MATURİDÎ EŞ'ARÎ İHTİLAFI:

RAZÎ-NESEFÎ TEFSİRLERİ

EKSENLİ BİR TEDKİK

Hünkâr DURMUŞ

(Yüksek Lisans Tezi)

Eskişehir/2014

MATURİDÎ EŞ'ARÎ İHTİLAFI: RAZÎ-NESEFÎ
TEFSİRLERİ
EKSENLİ BİR TEDKİK

Hünkâr DURMUŞ

T.C

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri

Anabilim Dalı

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Eskişehir

2014

T.C.

**Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne**

Hünkâr Durmuş tarafından hazırlanan Maturidî Eş'arî ihtilafı: Razî-Nesefî tefsirleri Eksenli Bir Tedkik başlıklı bu çalışma 22 / 08 / 2014 tarihinde Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Yönetmeliğinin ilgili maddesi uyarınca yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak, Jürimiz tarafından Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalında yüksek lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan: Prof. Dr. Hüseyin AYDIN(Danışman)

Üye: Yrd. Doç. Dr. Sabri YILMAZ

Üye: Yrd. Doç. Dr. Şenol KORKUT

ONAY

.../ .../ 20...

Doç. Dr. Hasan Hüseyin ADALIOĞLU

Enstitü Müdürü

22/08/2014

ETİK İLKE VE KURALLARA UYGUNLUK BEYANNAMESİ

Bu tezin/projenin Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi hükümlerine göre hazırlandığını; bana ait, özgün bir çalışma olduğunu; çalışmanın hazırlık, veri toplama, analiz ve bilgilerin sunumu aşamalarında bilimsel etik ilke ve kurallara uygun davrandığımı; bu çalışma kapsamında elde edilen tüm veri ve bilgiler için kaynak gösterdiğimi ve bu kaynaklara kaynakçada yer verdiğimi; bu çalışmanın Eskişehir Osmangazi Üniversitesi tarafından kullanılan bilimsel intihal tespit programıyla taranmasını kabul ettiğimi ve hiçbir şekilde intihal içermediğini beyan ederim. Yaptığım bu beyana aykırı bir durumun saptanması halinde ortaya çıkacak tüm ahlaki ve hukuki sonuçlara razı olduğumu bildiririm.

Hünkâr Durmuş

ÖZET

MATURİDÎ EŞ'ARÎ İHTİLAFI: RAZÎ-NESEFÎ TEFSİRLERİ EKSENLİ BİR TEDKİK

Durmuş, Hünkâr

Yüksek Lisans 2014

Temel İslam Bilimleri

Ana Bilim Dalı

Danışman: Prof. Dr. Hüseyin Aydın

Bu tezde Maturidî Eş'arî ihtilafı Razî-Nesefî tefsirleri merkezli ele alınmıştır. Çalışma girişi takip eden üç bölümden oluşmaktadır. Giriş'te iki ekolün kısaca tarihi süreci ve yöntemleri hakkında genel bilgi verilerek Razî-Nesefî ve tefsirleri hakkında bilgi verilmiştir.

Birinci bölüm çalışmamızın *'İlahiyat'* kısmını oluşturmaktadır. Bilgi Problemi, Subuti Sıfatlar ve Allah'ın rüyada görülmesi ana başlıkları altında konular ele alınmıştır.

İkinci kısımda ise *'İnsan ve Fiileri'* meseleleri incelenmiştir. İman ile ilgili birkaç tartışma konusu ve insanın meydana getirdiği fiilleri ve Allah'ın insan üzerindeki etkisi gibi mevzular üzerinde durulmuştur.

Üçüncü bölümde *'Nübüvvet-Ahiret'* ana başlığı altında ilgili problemler incelenmiştir. Bu plan üzerinden ihtilaf konuları değerlendirilmiştir ve iki âlim üzerinden konular mukayese edilmiştir.

ABSTRACT

DİFFERENCES BETWEEN MATURİDİ AND ASHARİ: A STUDY CENTERED RAZİ AND NASAFİ İNTERPRETATIONS

Durmuş, Hünkâr

Master Thesis 2014

Basic İslamic Sciences

Supervisor: Prof. Dr. Hüseyin Aydın

In this thesis we have dealt with the differences between Maturidi and Ashari which is centered on Razi and Nasafi interpretations. This essay consists of three section followed by introduction section. In the introduction sections we have mentioned historical process of two schools and their methods shortly by giving knowledge about Razi and Nasafi interpretations.

The first section of our thesis consists of chapter '*teology*'. We have dealt with the subjects under the main topics of information problem, the attributes of Allah and seeing Allah in a dream.

In the second section, we have discussed the problem of '*Human and Human Actions*'. We have mentioned the matters such as some discussions about belief and human actions and effects of Allah on human.

In the third section, we have analyzed some related problems under the main topic of '*Prophethood-Afterdeath*'. According to this plan, the differences have been discussed and they have been compared with the perspectives of two scholars.

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	v
ABSTRACT.....	vi
KISALTMALAR LİSTESİ.....	ix
ÖNSÖZ.....	x
GİRİŞ.....	1
I- MATURİDÎLİK	2
II- EŞ'ARÎLİK	4

I. BÖLÜM

İLAHİYAT

1.1. BİLGİ PROBLEMİ.....	7
1.1.1. Marifetullah.....	7
1.1.2. Hüsün-Kubuh.....	14
1.2. İLAHİ SIFATLAR.....	19
1.2.1. İrade Sıfatı.....	20
1.2.2. Kudret/İstitaat.....	24
1.2.3. Tekvin.....	29
1.2.4. Kelam Sıfatı.....	33
1.2.5. Müteşâbihatın Tevili.....	40
1.2.6. Hikmet.....	44
1.3. ALLAH'IN RÜYADA GÖRÜLMESİ.....	48

İKİNCİ BÖLÜM
İNSAN ve FİİLLERİ

2.1. İMAN.....	51
2.1.1. Mukallidin İmanı.....	51
2.1.2. İmanın Artması-Eksilmesi.....	59
2.1.3. İmanda İstisnâ.....	64
2.1.4. Amellerin Geri Gelmesi.....	69
2.1.5. Kafirlerin Sorumluluk Alanı.....	72
2.2. TEVFİK-HIZLÂN.....	76
2.3. TEKLİF-İ MÂ LÂ YUTAK.....	79
2.4. ALLAH'IN KÖTÜLÜKLE NİTELENDİRİLMESİ.....	85

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
NÜBÜVVET-AHİRET

3.1. PEYGAMBER MELEK KİYASLAMASI.....	88
3.2. PEYGAMBERLERİN İSMETİ.....	94
3.3. PEYGAMBERLİKTE ERKEK OLMA ŞARTI.....	102
3.4. ALLAH'IN VA'İDİNDEN DÖNMESİ.....	107
SONUÇ.....	112
KAYNAKÇA.....	115

KISALTMALAR LİSTESİ

a.g.e	: Adı geçen eser
a.g.m	: Adı geçen makale
AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
CÜİFD	: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
çev.	: Çeviren
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
DEÜİFD	: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
EÜİFD	: Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
h.	: Hicri
HÜİFD	: Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
hız	: Hazırlayan
İİVY	: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları
KSÜİFD	: Kahramanmaraş Sütçü İmam İlahiyat Fakültesi Dergisi
M.	: Meal
MÜİFD	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
MÜİFVY	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları
OMÜİFD	: Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
s.	: Sayfa
SÜİFD	: Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
ter.	: Tercüme
UÜİFD	: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
v.	: Vefat
vb.	: Ve benzeri
yay.	: Yayınları

ÖN SÖZ

Zaman içerisinde Eş'arîlik ve Mâturidîlik Ehl-i Sünnet ekolünü inanç ve tefekkür sahasında temsil eden iki büyük ekol haline gelmiştir. İki ekol zaman zaman farklı delil ve yöntemlere dayanmaları sebebiyle anlayış farklılıkları meydana gelmiştir. Ehl-i Sünnetteki farklılaşma meselesi çalışmamızın temelini oluşturmaktadır. Çalışmamız ekoller arasında tespit edilen ihtilafları çatıştırma veya uzlaştırma amacı gütmeyen sadece durum tespiti yapmayı hedeflemektedir. İhtilafları zikreden kaynaklarda zaman zaman bu farklılıkların suni bir şekilde aşırı derecede çoğaltıldığı izlenimi edinmekteyiz. Bu çoğaltmanın amacı ekollerin kendilerini Ehl-i Sünnet'in gerçek temsilcisi görüp diğerini ötekileştirme çabası taşıdığı izlenimi oluşturmaktadır. Bunun yanı sıra kimi eserlerde bu ihtilaflar son derece azaltılarak iki ekolü birleştirme gayesi taşıyabileceğini düşünmekteyiz. İhtilafların suni bir şekilde azaltılması ya da çoğaltılması yerine bu farklılıkları bulunduğu hal üzere bilinmesi daha yararlı olacağı kanaatindeyiz. Ehl-i Sünnet camiasında farklı yaklaşımların bulunması İslam düşüncesini zenginleştirmektedir ve bizlerin de düşünce ufukumuzu genişletmektedir. Bu bağlamda meseleleri alırken objektif bakış açısını elden bırakmamak için 'ihtilaf' kavramına mutlak olumsuz bir değer yüklemeyen çalışmamızı inceleyeceğiz.

Razî'nin '*Mefâtihu'l-Gayb*' isimli tefsirî ve Ebu'l- Berakât en-Neseffî'nin '*Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Tevîl*' adlı tefsirî kendi ekolleri içerisinde oldukça muteber bir konuma sahiptir. Ele alacağımız ihtilafları önce Maturidîlik ve Eş'arîlik açısından değerlendirip daha sonra bu iki önemli tefsire nasıl yansıdığını görmeye çalışarak ve konuları özele indirgeyerek Razî ve Neseffî bağlamında karşılaştırmalı olarak sunacağız. Ehl-i Sünnet içerisindeki bu farklılaşmayı incelerken Şeyhzade'nin '*Nazmu'l Ferâid ve Cem'u'l-Fevâid*' eserinde tespit etmiş olduğu ihtilafları temel alacağız. Fakat ihtilafları bu iki tefsirde tespit etmeye çalışacağımız için nakli delillere ihtiyacımız olacaktır. Bu sebeple iki ekolün nakli deliller üzerinden tartıştığı ihtilaf konuları ele alınacaktır.

Çalışmamız giriş ve üç bölümden meydana gelmektedir. Giriş bölümünde iki ekolün kısaca tarihi süreci ve yöntemleri hakkında genel bilgi verilerek Razî-Nesefî ve tefsirleri hakkında bilgi verilmiştir.

Birinci bölüm çalışmamızın '*İlahiyat*' kısmını oluşturmaktadır. Bilgi Problemi, Subuti Sıfatlar ve Allah'ın rüyada görülmesi ana başlıkları altında konular ele alınmıştır. İkinci kısımda ise '*İnsan ve Fiilleri*' meseleleri incelenmiştir. İman ile ilgili birkaç tartışma konusu ve insanın meydana getirdiği fiilleri ve Allah'ın insan üzerindeki etki alanı gibi mevzular üzerinde durulmuştur.

Üçüncü bölümde '*Nübüvvet-Ahiret*' ana başlığı altında ilgili problemler incelenmiştir. Bu plan üzerinden ihtilaf konuları değerlendirilmiştir ve iki âlim üzerinden konular mukayese edilmiştir.

Sonuç bölümünde ise tartışma konularının özetini vermeden tespit ettiğimiz noktaları sunarak ekol ve Razî-Nesefî bağlamında değerlendirme yapmaya çalıştık. Bunun dışında çalışmamız esnasında gözümüze çarpan eksiklikleri ve hataları belirtmeye çalışarak önerilerde bulunduk.

Çalışma süresince, özellikle zihni karmaşa yaşadığım ve sekteye uğradığım dönemlerde hep yanımda olan, çalışma azmimi ve şevkimi zinde tutan, bu yolda yürüyebilmemin en büyük mimarı olan kıymetli hocam Prof. Dr. Hüseyin Aydın'a sonsuz şükranlarımı sunuyorum. Ayrıca fikirleri ile bana her zaman ışık tutan ve çalışma süresince sabırla beni dinleyip yol gösteren saygı değer hocam Yrd. Doç.Dr. Sabri Yılmaz'a da teşekkürü bir borç bilirim.

Hünkâr Durmuş

GİRİŞ

Hz. Peygamber'in vefatından sonra İslam toplumunda siyasi, kültürel alanda farklılaşma olduğu gibi itikadi alanda da bu farklılaşma kendini göstermiştir. Söz konusu ihtilaflar zamanla zümreleşme hareketine yol açmıştır. Siyasi ve itikadi bağlamda farklı mezhepler ortaya çıkmıştır. Uzun bir teşekkül dönemine sahip olan Ehl-i Sünnet'in itikadi bakımdan teşekkül sürecini kesin olarak belirlemek mümkün görünmemektedir. Çünkü ilk üç asırda bu kavram belli akidevi esasları benimseyen bütüncül bir yapı için değil; belli konularda farklılaşan gruplar karşısında ümmetin birliğini ve beraberliğini temel alan bir zümre için kullanılmıştır.¹ Daha sonraki süreçte akidevi çerçevesi belirgin hale gelmiştir. Örneğin, imanın tasdik ve ikrar üzerine gerçekleşeceği ve bu sebeple büyük günah işleyen kimsenin tekfir edilemeyeceği yönündeki görüşleri '*Ehl-i Kible tekfir edilemez*' ilkesini oluşturmuş ve Ehl-i Sünnet'in temel esası haline gelmiştir. Ayrıca Kelamullah'ın mahlûk olmadığı, Allah'ın sıfatlarının O'nun zatının ne aynı ne de gayrı inancı da bu çerçeveyi belirleyen unsurlardandır.² Ehl-i Sünnet kısaca, nasları anlama ve uygulama konusunda Hz. Peygamber'in ve ashabının yolundan giden ve bu yoldan ayrılmayan Müslümanların çoğunun mensubu olduğu geniş bir zümreyi ifaden eden bir kavram olarak tanımlanabilir. Müslümanların neredeyse tamamını içine alan Ehl-i Sünnet tabiri bir şemsiye kavram olarak karşımıza çıkmaktadır.³ Sünnî kelâm akımı Eş'arî ve Mâtürîdî ekollerinin kuruluşuyla güçlenerek h.IV-V yüzyıllardan itibaren İslâm dünyasının birçok bölgesinde yayılmıştır. İslam coğrafyasının farklı bölgelerinde ortaya çıkan Ehl-i Sünnet adı altında birleşen Eş'arîlik ve Maturidîlik her ne kadar temel dayanakları ortak olsa da ortaya çıktığı bölge ve tarihi süreci göz önünde bulundurulduğunda bazı farklılıkların olması kaçınılmaz görünmektedir. Sünni Kelam akımının en önemli iki temsilcisi olarak kabul edilen bu iki ekolün

¹ Sarıkaya, M. Saffet, *İslam Düşünce Tarihinde Mezhepler*, İstanbul, 2011, s. 69-73.

² Kutlu, Sönmez, "Soruşturma", *Marife 5/3-Ehl-i Sünnet-*, 2005, s. 432.

³ Fığlalı, E. Ruhi, *Günümüz İslam Mezhepleri*, İzmir, 2008, s. 116; ayrıntılı bilgi için bkz: Yavuz, Y. Şevki, "Ehl-i Sünnet", *DİA*, İstanbul, 1994, X/525-530.

kısaca tarihi sürecini ve metodlarını vererek Fahreddin Râzî(v.606/1209) ve Ebu'l- Berakat en-Neseî(v. 710/1310)'nin ekolleri içindeki yerini göstermeye çalışacağız.

I- Mâturîdîlik

Kurucusu Ebû Mansûr el-Mâturîdî(v.333/944)'ye nispet edilen mezhep İslam coğrafyasının doğu bölgesinde ortaya çıkmış Sünni Kelâm düşüncesinin en önemli temsilcisidir. Mâturîdîliği arka planına ve oluşum sürecine baktığımızda hiç kuşkusuz Hanefilik ekolünün etkisi olduğunu görmekteyiz. Maverâünnehir ve Horasan bölgelerinde Hanefî kadılarının atanması ve eğitiminde Hanefîlerin etkili olması Mâturîdîliğin bu coğrafyada şekillenmesinde etkisi olmuştur. Maturîdî âlimlerinin hem fıkıh hem de akide alanında Ebu Hanefî'ye bağlı oldukları görülmektedir. Hanefilik mezhebini tafsil ve şerh eden Maturîdî olmuştur. Bu denli içli dışlı olan ve aynı kaynaktan beslenen iki ekol için genel olarak 'Hanefî-Mâturîdî' tabiri kullanılır hale gelmiştir. Ebu'l-Mûin en-Neseî(v.508/1111) tarafından Mâturîdî ekolü sistemleştirilmiştir. Bilhassa *Tabsiratü'l-Edille* ve *Bahrü'l-Kelâm* adlı eserleriyle Mâturîdîlik'in gelişmesine önemli katkılarda bulunan Neseî'nin ekol içindeki konumu, Gazâlî'nin Eş'arîlik'teki konumuna paraleldir. Kelam anlayışında dikkat çeken husus dil felsefesi çözümlerine benzer bir şekilde itikadi meselelerde semantik bir yöntem geliştirmiştir.⁴

Mâturîdî'ye göre dinî hususlarda iki aşırı ucu temsil eden Selefiyye ve Mu'tezile'nin yöntemini yeterli bulmamaktadır. Çünkü Selefiyye sadece nakli öne çıkartmakta Mu'tezile ise akli öne çıkararak bir metod kullanmaktadır. O, akıl ile nakli uzlaştırarak dinin hakikatine ulaşmak için akla güvenmenin zorunluluğuna inanmış ve şeriate ters düşmeyen noktalarda aklın hükmünü esas almıştır. Kısaca Mâturîdî ekolü nass-akıl dengesi üzerine kurulmuş bir metod benimseyerek orta yolu bulmaya çalışmıştır. Muhataplarına bir taraftan naklî deliller sunarken diğer taraftan nazar ve

⁴ Yavuz, Yusuf Şevki, "Mâtürîdiyye", *DİA*, Ankara, 2003, XXVIII /165-170.

istidlâl yoluyla da fikirlerini kuvvetlendirmişler; ayrıca sosyolojik ve tarihî delillerle de argümanlarını desteklemişlerdir. Akıl ve nakîl kesinlikle çatışmaz, her ikisi de doğru bilgiye bizleri götürmektedir. Mâturîdîler ayet ve hadisleri naklî delil olarak kabul ederler ve aynı zamanda onlardan aklî deliller ortaya koymaya çalışırlar. Nassların sadece zahirî manasıyla yetinmeyip tefekkür ve akıl yürütme ile ayetlerden ne murad edildiğini anlama çabası içerisine girmişlerdir. Mâturîdîler delil olarak örf, adet ve gelenek unsurlarını da kullanmaktadır. İmam Maturîdî'den sonra ekolün önemli isimleri; Hakîm es-Semerkandî(v.324/953), Muhammed Pezdevî(v.493/1100), Ebu'l-Muîn en-Nesefî(v.508/1115), Burhaneddin en-Nesefî(v.687/1289), Ömer en-Nesefî(v.537/1142), Ebu'l-Berakât en-Nesefî(v.710/1310), Nureddîn es-Sâbunî(v.580/1184), İbnu'l-Hümâm(v.861/1457)'dir.⁵

Ebu'l-Berakât en-Nesefî daha ziyade bir Hanefî fâkîhi olarak bilirse de Kelâm ilminde de kıymetli eserler meydana getirmiştir. *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Tevîl* adlı tefsir çalışması Nesefî'nin önemli eserlerinden biridir. Eser çalışmamızın önemli unsurlarından biri olması sebebiyle kelâmî yönüne genel hatlarıyla değinmeye çalışacağız. Nesefî tefsirinde Ehl'i Sünnet akîdesi dışında kalan mezheplere karşı bir tutum sergilemiş ve tefsirinde onların delillerini çürütmeye çalışmıştır. Maturîdî ekolünü benimseyen ve savunan Nesefî, tefsirinde 'Ehl-i Sünnet' tabirini kullanmış ve Eş'arî-Maturidî mezhepleri arasında bir ayrıma gitmemiştir. Ele aldığı meseleleri işlerken görüşlerinin Ehl'i Sünnet içerisinde hangi mezhebe ait olduğunu zikretmemiştir. Fakat onun Ehl'i Sünnet tabiriyle Mâturîdîliği kastettiği ve yaptığı açıklamalar ile Maturîdî mezhebinin görüşlerini benimseyip ifade ettiği bilinmektedir. Eserinde Eş'arî-Maturîdî ihtilafına değinmez; yani bir tartışma meselesi olarak ele almaz.⁶ Görüşlerini yer yer kıssalar, darb-ı meseller, güzel sözler ile okuyucuya sunmuştur. Özellikle Zemahşer'in Keşşaf'ından nakillerde bulunmuştur.⁷

⁵ Gölcük, Şerafettin; Toprak, Süleyman, *Kelâm*, Tekin Kitabevi, Konya, 2012, s. 55-56; ayrıntılı bilgi için bkz: Maturidî, , *Kitabü't-Tevhîd Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu, İsam Yay., Ankara, 2003, 17-24.

⁶ Çetiner, Bedreddin, *Ebu'l-Berakât en-Nesefî ve Medârik Tefsîri*, MÜİFVY, İstanbul, 1995, s.76-79.

⁷ Çetiner, a.g.e., s. 51.

II- Eş'arîlik

Ebu'l-Hasen el-Eş'arî(v.324/936)'nin kelâmî görüşleri çerçevesinde şekillenen bu ekol Eş'arîlik olarak isimlendirilmiştir. Eş'arî kırk yaşına kadar Mu'tezile mezhebinde hocası Ebu Ali el- Cübbâî(v.303/915)'nin yanında yıllarını geçirmiştir. 'Üç kardeş' tartışması Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrılmasıyla neticelenmiş ve Eş'arî Sünnîlerin ve Seleflerin safına geçmiştir. İbn Küllâb(v.241/855)'in Selefiye ve Mu'tezile arasında orta yolu tutması Eş'arî ile süratle yayılmış ve Eş'arîlik bir mezhep olarak zuhur etmiştir. Eş'ari'de Ebu Hanife(v.150/767) ve İbn Küllab gibi nasslardan tespit edilen itikadî esasları akıl ilkeleriyle teyit ederek uzlaştırmacı yaklaşımı benimsemiştir. Eş'arîlik kısa zamanda geniş bir yelpazeye yayılıp Ehl-i Sünnet'in en büyük kolu haline gelmesinde mutedil bir metod(nassı ve akli birleştiren kelâmî metod) benimsemesi ve bunun yanı sıra tasavvufa olumlu bakmasının etkileri hâkimdir. Eş'ari'nin yolunu kendisinden sonra gelen güçlü âlimlerin takip etmesiyle ekol sistemli bir kelâm mektebi haline gelmiştir. Eş'arîlik kendi içinde genel olarak '*mütekaddumun*' ve '*müteahhirîn*' şeklinde değerlendirilmektedir. Gazalî(v.505/1111)'den önceki kelâmcılara '*mütekaddumun*' tabiri kullanılmıştır. Bu dönemin en belirgin özelliği felsefe ve mantıktan uzak durulması bunun yanı sıra haberi sıfatlarda te'vilden kaçınılmasıdır. Erken dönemlerinde Eş'arîler daha çok Mu'tezile ve Bâtıniyye ile fikrî mücadelelerde bulunmuşlardır. Bu dönemin önemli isimleri; Bakillânî(v.403/1013), (Eş'arî ekolünün ikincisi kurucu olarak bilinmektedir. Cevher, araz ve aded kavramlarına dayanarak tabiat felsefesini geliştirmiştir. Birçok konuda akli temellendirmelere gitmiştir.) İbn Fûrek(v.400/1015),Ebu'l-İshak el-İsferâinî(v.418/1027), Abdulkahir el-Bağdadî(v.429/1037). İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (478/1085) mütekaddumun döneminin son âlimi olarak kabul edilir. VI/XII yüzyılın başlarında Gazâlî ile Eş'arîlik'in müteahhirîn dönemi başlamış ve kelâm sisteminde yenilikleriyle⁸ köklü değişiklikler meydana getirmiştir. Bu dönemle

⁸ Örneğin; eski kelâmcıların haram saydığı mantık ilminin önemli ve gerekli olduğunu ifade ederek; 'mantık bilmeyenin ilmüne güvenilmez' sözüyle de bu ilmin ne derece mühim olduğunu göstermeye

birlikte Eş'ariler'in yeni kelimeler şekli felsefeye ağırlık vermeye başlamış; ayetleri eskiye nazaran daha esnek şekilde te'vil etme yoluna gitmiştir. En az birçok konuda Mu'tezile kadar akla dayanmıştır. Bu dönemde felsefe ve kelam o derece yakındır ki üslup, konu, muhteva açısından birbirini içine girmiş durumdadır. Kelam yöntemini benimsemesine rağmen Gazâlî son merhalede hakikatin 'keşf' metoduyla bilinebileceğini kabul etmiştir. Böylece Eş'arîlik müteahhirin dönemiyle klasik mantık, felsefe ve tasavvufa kapılarını açmıştır. Bu dönem âlimlerinin önemli simalarını şöyle zikredebiliriz: Âmidî(v.617/1220), Kadı Beyzavî(v.691/1291), Nasıruddin Tûsî(v.672/1274), Adüduddin İcî(v.746/1355), Taftazânî(v.793/1390), Cürcânî(v. 816/1413). Taftazânî ile birlikte mezhebin gerileme süreci olarak değerlendirilen şerhçilik ve hâşiyecilik dönemine girilmiştir. Taftazânî, Nesefî'nin Akaid'ine yazdığı şerh dışında kendi eseri olan el-Makasid'a şerh yazarak bu dönemin tipik şerh örneklerini ortaya koymuştur. Cürcanî'de bu sahadaki çalışmalara katkıda bulunmuştur. Mezhep, şerhçilik ve hâşiyecilik ile de yaklaşık altı asırlık bir gerileme dönemi yaşamıştır. Bunun yanı sıra Müteahhirin dönemde kelam âlimlerinin tasavvufa ilgisi devam etmiştir. Eş'ariler'in bu süreçleri göz önüne alındığında ciddi bir gelişim gösterdikleri yadsınamaz bir gerçektir. Eş'arî âlimleri ekolün kurucusu olarak addedilen Eş'ari'yi zamanla aşmışlar ve kimi zaman kendisiyle muhalefet etmişlerdir. Kelam ilmini felsefe ile rekabet edecek seviyeye getirmişlerdir. Ekolün ilk döneminden sonra çok önemli değişiklikler meydana gelmiş; yeni fikirler, yaklaşımlar geliştirilmiş ve sistemleştirilmiştir. Eş'arîlik nihai noktada kelam, felsefe ve tasavvufu birleştirerek eklektik yapıya sahip bir ekol haline gelmiştir.⁹

Fahreddin Razî ile biraz daha farklı bir boyuta geçen Eş'arî kelamı felsefe-kelam âlimlerinin etkisi altına girmiştir. Bu dönemde felsefe artık medreselerde okutulmaya başlatılmış; önem verilen ilgi duyulan bir ilim haline gelmiştir. Bu dönem âlimleri eserlerinde eski kelam âlimlerinden ziyade filozofların görüşlerine dayanmışlar ve onların tesiri altında kalmışlardır. Böylece bu dönemden sonraki

çalışmıştır. Bir başka misal; dine aykırı olarak kabul edilen felsefe konularını red maksadıyla kelama dâhil etmiştir. Bkz: Câbirî, M.Âbid, "Gazâlî Düşüncesinin Temel Unsurları ve Çelişkileri", çev. Mesut Okumuş, *AÜİFD*, 2003, XLVII, s. 401-402.

⁹ Yavuz, Yusuf Şevki, "Eş'ariyye", *DİA*, 1995, XI/447-450; Taftazânî, *Kelam İlmi ve İslâm Akâidi (Şerhu'l-Akâid)*, çev. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul, 2010, s.13-17.

kelamcılar genellikle kelamcı filozof haline gelmiştir. Eş'arî kelamında çok önemli ve ciddi bir yeri olan Razî, Gazâlî'nin kelama getirdiği yenilik tarzının da üstüne çıkarak kendisine özgü yeni bir tarz kurmuş ve kendisinden sonra gelen kelamcılar tarafından takip edilmiştir. Razî, kelam kitaplarını yeni bir anlayışla düzenlemek ve felsefî konuları bu ilme katmakla kalmamış, kelamın geleneksel konularını önceki kelamcılardan farklı olmak üzere felsefî bir yol izleyerek yorumlamıştır. Bu yöntem farklılığın neticesinde önceki kelamcılardan farklı sonuçlara ulaşmış, onlardan ayrıldığı noktalarda filozoflara yaklaşmıştır.¹⁰ Razî nasların zahirine göre hüküm vermeye dikkat etmiş; Kur'an-ı Kerim'in kıyasla değil haberi vahidle tahsis edilebileceğini ileri sürmüştür. Razî'ye göre sarîh akılla sahîh nakil arasında bir çelişki bulunmadığından zahiri manaları itibariyle aklın ilkelerine ters düşen ayetler müteşabih kabul edilerek aklın ışığında ve dil kaidelerine göre te'vil edilmelidir. Ayrıca ona göre haram olduğuna dair hakkında nas bulunmayan her şey mubahtır. En çok kelam ilminde eser vermiş olan Razî'nin '*Mefâtihu'l-Gayb*' isimli tefsirî de bir kelam kitabı niteliğindedir.¹¹ Râzî eserinde dirayet metodunu kullanmakla birlikte ayetler ve kavramlar üzerinde tahlillerde bulunmuştur. Ayetlerle ilgili rivayetleri, kıraat farklılıklarını, ayetlerin nüzul sebeplerine değinerek tercihlerini ayetlerin ruhuna uygun olmasına dikkat etmiştir. Ona göre en doğru tefsir, Kur'an'ın yine Kur'an ile tefsir edilmesidir.¹² Özellikle Mu'tezile'yi muhatap alarak meseleler hakkında ciddi tahlillerde bulunmuş; mensup olduğu Eş'arî mezhebinin görüşlerini delillendirmeye çalışmıştır. Akîlî ve naklî delilleri ayrıntılı şekilde kullanarak karşıt görüşte olanların delillerini çürütmüştür. Ehl-i Sünnet arasındaki ihtilaf konularının üzerinde ayrıntılı bir şekilde durmuş; fakat konuyu ele alırken özellikle Maturîdîler'i muhatap alarak görüşlerini beyan etmemiştir.

¹⁰ Uludağ, Süleyman, *Fahrettin Râzî (Hayatı-Fikirleri-Eserleri)*, Harf Eğitim Yay., Ankara, 2014, s. 84-88; Ayrıntılı bilgi için bkz. Arıcı, Müstakim, "İslâm Düşüncesinde Fahreddin er-Râzî Ekolü İsam Yay., İstanbul, 2013.

¹¹ Taftazânî, *a.g.e.*, s. 16.

¹² Yavuz, Yusuf Şevki, "Fahreddin Râzî", *DİA*, 1995, XII/89-95.

BİRİNCİ BÖLÜM

İLAHİYAT

1.1. Bilgi Problemi

Bilgi problemi bir diğer adıyla Epistemoloji felsefenin bilginin mahiyeti, kaynağı ve sahasını konu edinen bir bölümüdür. Antik Yunan felsefesinde önemli bir yere sahip olan bilgi nazariyesi Ortaçağ İslam dünyasında da kelamcılar tarafından üzerinde durulmuş ve bilgi teorileri oluşturulmuştur. Varlık problemi ile birlikte bilgi nazariyesi de İslam Kelamının giriş konuları arasında yerini almıştır. Bilgi teorisi, Kelam ilminin ulûhiyet, nübüvvet ve sem'ıyyât olarak kabul gören ana konularının alt yapısını oluşturmaktadır. İslam dışı bazı anlayışların bilgiyi inkâr etme veya bilginin bazı kaynaklarını kabul etmeme gibi anlayışlara¹³ karşı kelamcılar, felsefi nitelikli cevaplar üretmiş ve bilgi teorileri oluşturmuşlardır. Kelam kitaplarının giriş bölümünde müstakil bir başlık altında ele alınması Mâtürîdî ile başlamış ve bu metod daha sonraki kelamcılar tarafından takip edilmiştir. Ehl-i Sünnet bilginin varlığı ve geçerliliği konusunda antitez ileri sürenlere karşı görüş birliği içinde olmuştur. Mâtürîdîler ve Eş'arîler arasında ihtilafa sebeb olan Allah'ın bilinmesi ve hüsün-kubuh konuları bilgi probleminin en önemli tartışmalarının başında gelir.¹⁴

1.1.1. Marifetullah

Marifetullah meselesi üzerine cereyan eden tartışmaların kilit noktasını oluşturan etken hiç şüphesiz 'akıl'dır. Ehl-i Sünnet içerisinde istidlâl ile bilgi edinme

¹³ Örneğin; objektif bilgiyi inkâr eden sofistler, habera dayalı bilgiye itiraz eden Berâhim, akla dayalı bilgiyi kabul etmeyen Müşebbihe vb. Memiş, Murat, *Ehl-i Sünnet'te Farklılaşma*, Tıbyan Basım, İzmir, 2011, s. 54.

¹⁴ Dağ, Mehmet, "Eş'arî Kelamında Bilgi Problemi", *AÜİFD*, Ankara, 1980/4, s. 97-98, Memiş, *a.g.e.*, 54.

hususuna ciddi ölçüde önem verilmiştir ve âlimler birçok meselede düşüncelerini bu yol ile ifade etmeye çalışmışlardır. İstidlâl, Kur'an'ı Kerim'in bilgi edinme yollarından¹⁵ biri olarak kabul edilmiştir. Allah'ın varlığı ve birliği hususunda akla başvurulması gerektiği yönünde ekoller hemfikirdir. Madem istidlâl(akıl yürütme) bu derece önem arz ediyor peki, Ehl-i Sünnet'i ihtilafa düşüren nokta ne olmuştur? Ana hatlarıyla cevap verecek olursak marifetullahın aklen mi yoksa şer'an mı vacip olduğu meselesidir. Maturidiler'e göre marifetullah aklen vacipken Eş'ariler'e göre şer'an sabittir. Yani Eş'ariler bir peygamberin davetine(tebliğine) bağlı olarak şer'an Allah'ı bilmeyi vacip görürken, Maturidiler böyle bir davetçiye ihtiyaç duyulmadan kişinin aklen marifetullahı ulaşabileceğini vacip görmüşlerdir.¹⁶

Mâturîdî âlimlerinin çoğuna göre insanın bir elçi olmaksızın istidlâl yolu ile yaratıcısını bilmesi açık ve nettir; aksi durumda o kişi mâzur sayılmamaktadır. Çünkü bu görüşe hâkim olanlara göre akıl, duyular vasıtasıyla ve aklî çıkarımlar ile Allah'ı varlığını bilme konusunda yeterlidir. Akıl, bu hakikate ulaşabilecek niteliktedir. Burada kastedilen bir şeriat gelmeden insanın evrenin bir yaratıcısı olacağı bilgisine ulaşabileceğidir. Aklın bu konudaki sınırları konusunda farklı görüşler de hâkimdir. Aklın, şeriat gelmeden önce herhangi bir fiili vacip kılma yetkisine sahip olmadığı görüşleriyle kimi Mâturîdî âlimleri Eş'ariler ile aynı fikri paylaşmaktadır. Her ne kadar ahlakî boyutta akıl bir şart olarak görünse de bu bağlamda hüküm veremez ancak mümkün görebilir. Bu mevzu daha çok hüsün-kubuh tartışmaları sahasına girdiği için ilerde değineceğimiz bu konuya burada temas etmeyeceğiz.

Mâturîdîlerin marifetullah konusundaki delillerini incelemeye çalışalım: *"Şüphesiz biz Nûh'u, kavmine, "Kendilerine elem dolu bir azap gelmeden önce kavmini uyar" diye peygamber olarak gönderdik."*¹⁷ Maturidiler'e göre bu ayet peygamber gelmeden önce insanlara imanın gerekli olduğunun göstergesidir. Çünkü

¹⁵ Kur'an'ı Kerim'e göre bilgi edinme yolları üç tanedir: 1) Duyular 2) Haber(Mütevâtir haber ve haber-i Vahid olarak iki kısma ayrılmaktadır.) 3)İstidlâl (Akıl yürütme) Ayrıntılı bilgi için bkz. Maturidi, , *Kitabü't-Tevhîd Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu, İsam Yay., Ankara, 2003, s. 9-14; Sâbuni, Nureddin, *Maturidiyye Akâidi*, çev. Bekir Topaloğlu, DİB, İstanbul, 2013; s. 49-51; İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, hzl.Sabri Hizmetli, Umran Yay., Ankara, 1981; 33-35; Taftazânî, *a.g.e.*, .s. 89-101.

¹⁶ Şehyâde, Abdürrahim b. Ali, *Nazmu'l-Ferâid ve Cem'u'l-Fevâid*, İstanbul, 1871, s. 36-37.

¹⁷ Nuh 71/1..

iman insanlar için gerekli olmasaydı, bir peygamber gelmeden önce azap inmesinden emin olurlardı. Öyleyse uyarıcı gelmeden önce insanlar azap ile korkutulduklarına göre imandan sorumlulardır. Ayet insanların iman etmedikleri takdir de ise azap ile karşı karşıya kalacaklarının bir delilidir. Diğer bir ayet-i kerime ise *"Şüphesiz, göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelişinde, insanlara yarar sağlayacak şeylerle denizde seyreden gemilerde, Allah'ın gökyüzünden indirip kendisiyle ölmüş toprağı dirilttiği yağmurda, yeryüzünde her çeşit canlıyı yaymasında, rüzgârları ve gökle yer arasındaki emre amade bulutları evirip çevirmesinde elbette düşünen bir topluluk için deliller vardır."*¹⁸ buyurarak Allah, evrende kurduğu düzende yaratılan her şeyde kendisine ait deliller bulunduğunu bu delilleri görebilmenin tefekkür ile mümkün olabileceğini beyan etmiştir. Yani insanlar aklını kullanarak kendi yaratıcısını bulabilme kapasitesine sahiptir. Hz. İbrahim'in istidlâl yoluyla Allah'ın bulunabileceğini anlatan ayet-i kerimeler bu mesele için güzel bir örnektir: *"Üzerine gece karanlığı basınca, bir yıldız gördü. "İşte Rabbim!" dedi. Yıldız batınca da, "Ben öyle batanları sevmem" dedi."; "Ay'ı doğarken görünce de, "İşte Rabbim!" dedi. Ay da batınca, "Andolsun ki, Rabbim bana doğru yolu göstermezse, mutlaka ben de sapıklardan olurum" dedi."; "Güneşi doğarken görünce de, "İşte benim Rabbim! Bu daha büyük" dedi. O da batınca (kavmine dönüp), "Ey kavmim! Ben sizin Allah'a ortak koştuğunuz şeylerden uzağım" dedi."; "Ben, hakka yönelen birisi olarak yüzümü, gökleri ve yeri yaratana döndürdüm. Ben, Allah'a ortak koşanlardan değilim."*¹⁹ Ayetler, Hz. İbrahim'in bizatihi bu şekilde Allah'ı bulmasından ziyade insanların da istidlâl yoluyla doğruyu bulabileceği gerçeğini göstermektedir. Hz. İbrahim'in bu arayış sürecini dile getirmesi insanlara akıl gerçeğinin mahiyetini anlatmaktır. Aksine kendisinin bu şekilde Allah'ı bulmuş olduğu kanaatinde değilim. Çünkü arayış sürecinin sonunda doğrudan bir Allah inancının varlığına işaret etmektedir. Yani insanlara bu arayışı anlatırken kendisinde zaten Allah inancı hâkimdir. Fakat netice itibari ile vurgulanan şey aklın yaratıcıyı keşfedebilme kabiliyetinin olmasıdır. Mâturîdîlerin önemli isimlerinden biri olan Pezdevi(v. 493/1100) bu konuda ekolünden farklı düşünmektedir ve Eş'ariler'e daha yakın durmaktadır. Görüşleri'ni

¹⁸ Bakara 2/164.

¹⁹ En'am 6/76-79.

Ebu Hanife'ye dayandıran Pezdevi'ye göre akıl, Allah'ın varlığına ulaşma konusunda yetkinliğe sahip olsa da her zaman bunu gerçekleştirme mümkün olamayabilir. Bu görüşünü insanların 'dünya işleriyle ve boş şeylerle' meşgul olmasına bağlamaktadır. İnsan ancak Allah'ın ayetleri ve varlıkları üzerinde ancak gönderilen bir elçi vasıtasıyla düşünebilir. Pezdevi'yi Eş'ari âlimlerinden ayıran düşüncesi, bir elçi gelmemiş olsa da insanın şirk koşmasının mâzur görülemeyeceğidir. Bunun yanı sıra insanın akıl aracılığıyla Allah'ı bilmesi mümin sayılabilmesine yeterliyken bu konuda herhangi bir sonuca varamamış kişinin kâfir olarak nitelendirilmesi yeterli değildir.²⁰ Bu görüşü ile de Mâturîdîlerden farklı düşünmektedir. Pezdevi'nin bu konudaki görüşlerini Ebu Hanife'ye dayandırması aslında kendi çıkarımlarıyla alakalıdır. Çünkü Ebu Hanife'nin bu konudaki görüşleri Mâturîdîler ile aynı yöndedir. Fakat Pezdevi onun görüşlerinden 'peygamberin gelmesiyle marifetullahın gerçekleşeceği' ihtimalinin olduğunu beyan ederek asıl maksadının bu yönde olduğunu ifade etmiştir. Kanaatimce Pezdevi'nin az önce zikrettiğimiz görüşleri biraz daha marifetullahın daha sonraki aşamalarını kapsıyor niteliktedir. Çünkü mantıkî olarak kişinin Allah'ın ayetlerini anlayabilmesi ilk etapta öyle bir yaratıcının varlığını kabul etmesiyle mümkündür. Diğer türlü o kişi için ayetler bir mana ifade etmeyecektir.

Eş'ariler'e göre ise marifetullah şer'an vaciptir.²¹ Yani peygamberin gelmesinden sonra ancak insanlar, Allah'ın varlığı ve birliği konusunda mükellef tutulabilir. Akıl, ilahi emirleri anlama hususunda bir vasıta konumundadır. Peygamber gelmeden önce elbette insan aklını kullanarak doğruyu bulabilir, fakat bundan ötürü sorumlu tutulmaz ve inanmadığı takdirde kâfir olarak değerlendirilemez.²² İtikadî durumları her ne olursa olsun insanlar 'mâzur' olarak görülmektedir. Eş'ariler'in bu görüşlerinin dayanağına baktığımızda karşımıza şu ayet-i kerime çıkmaktadır: *"Kim doğru yolu bulmuşsa, ancak kendisi için bulmuştur; kim de sapmışsa kendi aleyhine sapmıştır. Hiçbir günahkâr, başka bir günahkârın günah yükünü yüklenmez. Biz, bir peygamber göndermedikçe azap edici değiliz."*²³

²⁰ Memiş, a.g.e., s. 157-159.

²¹ Şeyhzâde, a.g.e., s. 36.

²² Aydın, Hüseyin, *Ebu'l-Hasen El-Eş'ari'de Nazar ve İstidlal*, Fecr Yay., Ankara, 2012, s. 161-162

²³ İsrâ 17/15.

Eş'ariler'e göre ayetin son kısmı açık bir şekilde ifade etmektedir ki, peygamber gelmediği sürece Allah insanlara azap etmeyecektir. Başka bir ifadeyle etmeyi peygamber gönderme şartına bağlamıştır. Tebliğ ile karşılaşmamış bir insan da inanmadığı için sorgulanacak değildir. Maturidiler ayetin son kısmında geçen 'azap edici değiliz' ifadesindeki azabın dünyaya ait olduğunu ifade etmektedirler. Yani peygamber gelmesede aklını kullanarak bir yaratıcı fikrine ulaşmayan kişiler ahirette karşılığını bulacaktır. Eş'arilerin diğer dayanakları ise: *"Müjdeleyiciler ve uyarıcılar olarak peygamberler gönderdik ki, peygamberlerden sonra insanların Allah'a karşı bir bahaneleri olmasın. Allah, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir."*²⁴; *"Eğer biz onları o Kur'an'dan önce bir azap ile helâk etseydik mutlaka, "Ey Rabbimiz! Keşke bize bir peygamber gönderseydin de alçalıp rezil olmadan önce âyetlerine uysaydık" derlerdi."*²⁵ Bu ve benzeri ayetler²⁶ ile Eş'ariler peygamberin gönderilmesini ve onun sonucunda sorumluluğun başlayacağını vurgulamışlardır.

Râzî, marifetullah konusunda Eş'arî âlimleri ile aynı yolu takip ederek Allah'ı bilmenin vacip olmasının ancak nakil ile mümkün olacağını beyan etmiştir. Aksi takdirde peygamber gelmeden önce insanların taat ve ibadetleri terk etmeleri kendi lehlerine bir durum olacak ve onlar bir elçinin gelmemesini bahane edeceklerdir. Râzî şu ayet-i kerimeleri de ileri sürerek görüşlerini kuvvetlendirmeye çalışmıştır: *"Müjdeleyiciler ve uyarıcılar olarak peygamberler gönderdik ki, peygamberlerden sonra insanların Allah'a karşı bir bahaneleri olmasın. Allah, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir."*²⁷; *"Eğer biz onları o Kur'an'dan önce bir azap ile helâk etseydik mutlaka, "Ey Rabbimiz! Keşke bize bir peygamber gönderseydin de alçalıp rezil olmadan önce âyetlerine uysaydık" derlerdi."*²⁸ Râzî'nin ... *"Biz, bir peygamber göndermedikçe azap edici değiliz."* ayetine ilişkin görüşleri de dikkat çekicidir. Râzî, ayetin zahiri manasına bakarak iki açıklama yapmaktadır. Birincisi, aklın Allah tarafından insanlara gönderilmiş bir nevi elçi olmasıdır. Öyle bir elçidir ki, o olmasaydı peygamberin risaleti de yerleşmezdi. Bu yüzden akıl en temel resüldür. Râzî, bu anlayışıyla ayete şu manayı vermiştir: *"Biz, akıl elçisini, resulünü*

²⁴ Nisâ 4/165.

²⁵ Tâhâ 20/134.

²⁶ En'am 130; Zümer 39/71.

²⁷ Nisâ 4/165.

²⁸ Taha 20/134.

göndermedikçe, azâb edici değiliz." İkincisi ise, ayetin umumîliğine tahsis edilerek yapılan şeriat ile bilinebilecek ameller kastedilmektedir. Yani şeriat gelmeden azap edilmeyeceği vurgulanmaktadır. Râzî'ye göre, sadece akıl, menfaat sağlayan şeyi yapmamızın ve kendisinden zarar görülecek şeyden uzak durmamızın bize farz olması hususunda sebeptir. Çünkü insanın yaratılışında faydalı olan şeye meyiletme ve aleyhe olan şeyden uzak durma duygusu mevcuttur. O sebeple akıl bu durumlarda yeter sebeptir. Fakat sadece akıl, Allah'ın hangi şeyi farz kılacağına delalet edememektedir.²⁹ Akla vurgu yapma zorunluluğu Râzî'yi Maturdilerin görüşüne yaklaştırmıştır, diyebiliriz.

Nesefî, yer ile gök arasında ibret verici şeylerin varlığına vurgu yaparak kalp gözü ile bakarak ders çıkarılması gerektiğini ifade etmiştir. Bakara 2/164. ayetinde zikredildiği gibi evrene bilinçli bakıldığı vakit yaratıcının varlığına ait delil ve kanıtları görmemek mümkün değildir. Nesefî'ye göre insanoğlu Allah'ın mahlukâtı ne hikmet ile yaratmış olduğu üzerinde kafa yormalı ve Allah'ın birliğini görmelidir. İnsan, vahdaniyeti bu şekilde bilecek kabiliyettir.³⁰ Nesefî Eş'ariler'in ileri sürdüğü "...Biz, bir peygamber göndermedikçe azap edici değiliz." ayetini dünyada gerçekleşecek azap şeklinde yorumlamıştır. Fakat bir başka ayetin tefsirinde ahiret azabı veya tufan kast edilmiş olabileceğini dile getirmiştir.³¹ Nesefî, zikredilen azabın bir toplumun kökünü kazıyacak, ortadan kaldıracak nitelikte olduğunu ifade etmiştir. İnsanlara rehberlik edecek bir peygamber göndermesiyle Allah, insanlara uyduracak herhangi bahane fırsatı da bırakmamıştır. Yani insan, bir elçi tarafından uyarıldığı yol gösterildiği halde yanlış yolda yürümeye devam ederse karşılığını elbette bulacaktır.³² Nesefî burada itikad hususunda mı yoksa ibadetler hususunda mı insanların azaba uğrayacakları konusunda bir ayırım yapmamıştır. Nesefî'nin zikrettiği akıl, vahdaniyeti idrak etmeye yeterli olsa da insanların bir bahaneye sığınmalarını engellemek için Allah peygamber göndermiştir. Yani aklî ve naklî tüm deliller sunularak insanlar sorumlu tutulmuştur. Bu arada Nesefî'nin zikrettiği

²⁹ Râzî, Fahrudîn, *Tefsîr-i Kebîr Mefâtihu'l-Gayb*, ter., Huzur Yay., İstanbul, VIII/ 419-420; XIV/424-425.

³⁰ Nesefî, Ebu'l-Berekât, *Medâriku't-Tenzil (Nesefî Tefsiri)*, çev. Harun Ünal, Ravza Yay., İstanbul, 2003, I/489.

³¹ Nesefî, *a.g.e.*, X/400.

³² Nesefî, *a.g.e.*, VI/314.

ifadelerde dikkatimizi çeken ‘kalp gözü’ söylemi olmuştur. Fakat kalp gözü kullanımında neyi kastettiğini açıklamamıştır.

Marifetullah meselesinin temel problemi aklın hüküm koyup koyamayacağı ve bir nevi sınırlarının hangi noktaya kadar uzandığıdır. Aynı problem hüsün-kubuh tartışmalarının da merkezini oluşturmaktadır. Bu iki meseleyi bir bütün olarak ele almak mümkündür; çünkü âlimlerin akıl üzerindeki temel fikirleri her iki meselenin sonucunu şekillendirmektedir. Fakat biz konuları ayrı başlıklar altında ele aldığımız için burada marifetullah üzerinden mevzuyu değerlendirmeye çalışacağız. Mâturîdîler âlimleri Allah’ı bilmeyi aklen vacip; Eş’ariler şer’an vacip görmüşlerdir. Aklın nazar ve istidlâl yoluyla peygamber gelmeden önce doğru bilgiye ulaşabilecek kapasitede olduğu fikri âlimler tarafından kabul görmektedir. Fakat bu, aklın bir şeyi vacip kılma özelliğine sahip olduğunu gösterebilir mi? Kanaatimce bu konuda Eş’ari âlimlerinin görüşleri daha etkilidir. Çünkü akıl, insanı bir şeyle mükellef tutabilecek konumda değildir. Ancak ilahi kaynaklı bir emir bir şeyi vacip kılabilir. İnsanoğlu aklını kullanarak elbette bir yaratıcının varlığını keşfedebilir ve bilebilir. Ancak bu bilmeyi aklen vacip görmek anlamına gelmemektedir. Nasla sabit olmayan bir şeyden dolayı insanlar cezaya tabi tutulması fikri çok zayıftır. Bu fikrin neticesi Allah’ın adaleti meselesini de ortaya çıkaracaktır. Bunun yanı sıra bu konumda olan insanlara kâfir gözüyle bakılması da uygun değildir. Çünkü kâfir yaratıcının varlığını inkâr etmesi sonucu bu ismi almaktadır. Allah’ı hiç bilmeyen bir kişiye bu nitelendirme yapılması mümkün değildir. Peki, meseleyi daha somut hala getirecek olursak ve günümüze indirirsek, Allah’ın hiçbir tebliği ulaşmayan ve sağlam kaynaklardan doğru bilgiye sahip olamayan kişilerin durumu nedir? Bu soru herkesin merakını celb eden ve düşündüren nitelikte bir sorudur. Marifetullah çerçevesinde değerlendirecek olursak, ilk grupta zikredilen zümre istidlâl yoluyla bir yaratıcı fikrine ulaşabilir. Fakat elbette Allah’ın nasıl bir varlık olduğuna dair bilgiye ulaşması imkân dâhilinde değildir. Dinin gereği olan diğer ritüel ve davranışları elde etmesi de ancak nas ile sabit olacaktır. Günümüz imkânları göz önüne alındığında bu durumda olan insanların varlığının olabileceği fikri her ne kadar zayıf gibi görünse de dünyanın bazı bölgelerinde her şeyden habersiz şekilde varlığını devam ettiren insanların olduğu yadsınamaz bir gerçektir. Bu zümrenin dışında bahsedilen ikinci

zümre genel mana da Allah'ın birliği özelde İslam dinine ulaşamayan kişileri kapsamaktadır. Sağlam bir kaynaktan edinilmeyen yanlış ve eksik bilgilerden dolayı hakikati bulamayan kişileri de kendi içerisinde değerlendirmek gerektiği kanaatindeyim. İlahi dinlere mensup kişilerin sorumluluğu daha fazladır. Örneğin; Hristiyanlığa mensup bir kişi uzak doğu dinlerinden herhangi birine mensup kişiye göre 'tevhid' inancına daha yakındır. Çünkü ilahi kaynaklıdır ve Allah'ın varlığının farkındadır. Bu sebeple bu zümrelerin her birine peşin hüküm vermekten kaçınmak gerekmektedir. Her durum kendi içinde değerlendirilmedi. Bahsi geçen grupların ahiretteki durumları konusu marifetullah tartışmalarının dışında kaldığı için ve başlıbaşına bir araştırmayı gerektirdiği için burada temas etmeyi uygun görmüyoruz.

1.1.2. Hüsün-Kubuh

Hüsün-kubuh meselesi kelam ilminin önemli konularından biri olmasının yanı sıra fıkıh usûlü, felsefe ve ahlak gibi disiplinler tarafından da ele alınmış ve üzerine çalışmalar yapılmış bir meseledir. Bu sebeple çok geniş kullanım alanına sahiptir. Hüsün-kubuh, marifetullah vb. benzeri konularının önem arz eden bir hususu da dinî problemlere bakış açısidir. Meselenin akıl mı yoksa nakil merkezli mi ele alınması sorunu geçmişte olduğu gibi günümüzde de ciddi bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır.³³ Tartışma sahası içinde mesele birçok yönden ele alınmıştır fakat biz, klasik ihtilaf konuları içerisinde bahsi geçen 'hüsün-kubuh aklî midir yoksa şer'î midir?' sorusunu temel alıp epistemolojik bir inceleme yapmaya çalışacağız. İslamî literatürde hüsün-kubuh kavramlarının ıstılahî manaları şu şekilde ele alınabilir:

- 1) Bir şeyin insanın menfaatine veya tabiatına uygun olmasına hüsün, bunun zıttına kubuh denir. Örneğin; menfaat ve tabiata uygun açısından hüsün, adalet ve tatlı; kubuh ise zulüm ve acıdır.

³³ Çelebi, İlyas, "Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh", *MÜİFD*, İstanbul, 1998-1999/16-17, s. 59.

- 2) Kemâl sıfatı olana hüsün, kusurlu ve eksik olana kubuh denir. Bu anlama göre ilim hüsün, cehalet ise kubuktur.
- 3) Dünyada insanlar tarafından övgüye layık olan hüsün, zemmi ve kınamayı gerekli kılan ise kubuktur. Misâl; cömertlik hüsün, cimrilik ise kubuktur.
- 4) Allah'ın medhine ve mükâfatına konu olan şey hüsün, kötölemesine ve cezasına konu olan şeye kubuh denir. Bu manada iman, ibadet ve iyilik hüsün; küfür, zulüm ve düşmanlık kubuktur.³⁴

Bu tanımlarda gördüğümüz gibi hüsün- kubuh kavramlarının iyi-kötü, güzel-çirkin, hak-bâtil, doğru-yanlış gibi manaları da ihtiva etmesi estetik, mantık, felsefe, ahlak disiplinlerine bizi götürmektedir. Fakat burada bizi ilgilendiren yani kelim ilminin sahasına giren ilahî övgüye ve yergiye konu olan kısmıdır.³⁵ Yukarıda zikrettiğimiz tanımlarda ilk üç mana üzerine âlimler ittifak ederken dördüncü tanımda zikredilen hüsün-kubuhun akılla mı yoksa nakille mi bilinebileceği hususunda ihtilafa düşülmüştür.³⁶ Mâturîdîler'e göre hüsün-kubuh akılla bilinebilirken; Eşâriyeler'e göre ise ancak şer'an bilinebilir.³⁷ İhtilaf meselesini daha iyi anlayabilmemiz için ekollerin ilgili kavramlara ontolojik açıdan yaklaşımlarına da değinmeye çalışacağız.

Mâturîdîlerin çoğunluğuna göre bazı şeyler zâtı gereği hüsün-kubuh vasıflarını taşımaktadır. İmam Maturidi'ye göre fiillerin hüsün-kubuhundan bahsedebilmemiz ya zâtı itibariyledir ya da kendisine duyulan ihtiyaç ve onun sonuçları itibariyledir. Bu iki şekilde 'fiiller' hüsün-kubuh niteliğini kazanmaktadır. Zâtı gereği güzel ve çirkin olan, şartlara göre değişme göstermezken; zâtında bu nitelikler bulunmayan 'fiiller' duruma göre değişebilir. Bizâtihi iyi olarak nitelenen şeyler doğruluk, adalet, nimete karşılık şükür; bizâtihi kötü olanlar ise zulüm, yalan, nankörlük gibi fiillerdir. İkinci kısımda zikredilene örnek olarak ibadetlerin şekli ve sayısı vb. hüsün, zina yapmak ve şarap içme gibi fiillerin kubuh olarak nitelenmesidir. Bu niteleme sadece vahiy ile gerçekleşmektedir. Mâturîdîler hüsün-kubuhun akıl ile bilinebilirliği meselesine aynı bakış açısıyla yaklaşmışlardır. Az

³⁴ Taftazânî, *a.g.e.*, s. 168.

³⁵ Çelebi, *a.g.m.*, s.62.

³⁶ Taftazânî, *a.g.e.*, s. 168.

³⁷ Şeyhzâde, *a.g.e.*, s. 33-34.

önce zikrettiğimiz üzere bizâtihi güzel olan şeyler Allah tarafından insanın aklına yerleştirilmiştir. Yani bu kavramlar hakkında sahip olduğumuz bilgiler zarurî olarak insanda mevcuttur. İnsanın varlığa ve olaylara yönelik bilgisi arttıkça ve bu bilgilerini aklî çıkarımlar ile tahlil ederek hüsün ve kubuh konusunda daha isabetli sonuçlar elde edecektir. Fakat bu zarurî bilgiler nazar ve istidlâlin temelini oluşturmaktadır. İnsan yaratılışı gereği kendine yarar sağlayacak şeylere yönelmekte; zarar verecek şeylerden ise uzak durmaktadır. Allah insanı bu şekilde yarattığı için faydalı ve güzel olanı emrederken zararlı ve kötü olan şeyleri ise yasaklamaktadır.³⁸ Mâturîdî'ye göre diğer bir taraftan insan aklî yeteneklerini kullansa dahi belli bir noktada bilgisi yetersiz kalmaktadır. Bu bilgisizlik onu peygamber anlayışına sevk edecektir.³⁹ Peygamberliğin gerekliliği meselesi bu bağlamda karşımıza çıkmaktadır. Çünkü insan ancak bir peygamber aracılığı ile eksik noktalarını tamamlayabilir ve birçok fiilin işleyişini, sonuçlarını onun sayesinde doğru bir şekilde kavrayabilir. Peygamberliğin gerekliliği konusunda aklın, insan için çok önemli bir rolü olduğu fakat yetersiz ve kötüye kullanma potansiyelinin olması gerçeğinin altı çizilmektedir.⁴⁰ Yani netice itibariyle diyebiliriz ki Mâturîdîlerin çoğu hüsün-kubuhu sadece akıl ile değil aynı zaman da vahiy kaynaklı bir şekilde bilinebileceği gerçeğini vurgulamaktadırlar. Bizâtihi güzel veya çirkin olarak aklen bilinebilen fiiller, dinin epistemolojik olarak sağlam bir temel üzerinde var olabilmesinin şartı olarak görülmektedir.⁴¹ Peygamberin getirdiği emir ve yasakların insanlar tarafından anlaşılabilmesi, uygulanması ancak zihinde iyi-kötü değerlerinin varlığı ile mümkün olacaktır. Maturidiler'in konuyla ilgili naklî delillerine bakacak olursak: "*Çirkin bir iş işledikleri vakit, "Biz atalarımızı bunun üzerinde bulduk, Allah da bize bunu emretti" derler. De ki: "Şüphesiz, Allah çirkin işleri emretmez. Siz bilmediğiniz şeyleri Allah'ın üzerine mi atıyorsunuz?"*"⁴²; "*Şüphesiz Allah, adaleti, iyilik yapmayı, yakınlarla yardım etmeyi emreder; hayâsızlığı, fenalık ve azgınlığı da yasaklar. O, düşünüp tutasınız diye size öğüt veriyor.*"⁴³ Bu ve benzeri ayetlerden⁴⁴ Mâturîdîler

³⁸ Maturidi, *a.g.e.*, s. 223.

³⁹ Maturidi, *a.g.e.*, s. 224; Pezdevi, İmam Ebu Yusr Muhammed, *Ehli Sünnet Akâidi*, çev. Şerafeddin Gölcük, Kayıhan Yay, İstanbul, 1994, s. 131-132.

⁴⁰ Maturidi, *a.g.e.*, s.222-225.

⁴¹ Memiş, *a.g.e.*, s. 124.

⁴² A'raf 7/28.

⁴³ Nahl 16/90.

aklın dini emirden önce bazı fiillerin güzel-çirkin şekilde bilinebilirliğine işaret etmektedir. Allah'ın insan zihninde kabul gören akıl ile çatışmayan ve insan için menfaat sağlayan şeyleri emrettiği aksi fiilleri ise yasakladığına dikkat çekilmiştir.

Eş'ariler hüsün-kubuh kavramlarını ontolojik olarak itibarî, izafî ve nisbî şeyler olarak görmektedir. Yani bu kavramlar hangi manada kullanılırsa kullanılsın fiillerde zatî olarak bulunmamaktadır. Güzellik ve çirkinlik kişinin kendi menfaatine, amacına, tabiatına uygun olması yönünden farklılık gösterir. Bu bağlamda herkes kendisine itibar eder ve etrafındaki kişileri pek umursamaz. İşte bu sebepten dolayı fiillerin zatına ait bir hüsün-kubuhtan bahsetmek mümkün görülmemektedir. Eş'ariler de bazı fiillerin herkes tarafından her yerde ve her zaman güzel ve çirkin olarak nitelenebileceğini kabul etmektedir fakat bu o fiillerin zatında mevcuttur manasına gelmemektedir. Bu tarz fiillerde hemfikir olunması ortak amaç ve menfaatten dolayıdır. Din gelmeden önce de insanlar fiillerini bu tarz değerler ile gerçekleştirmekteydi.⁴⁵ İnsan fayda sağladığı şeyi hasen, zararından dolayı terkettiği şeyi ise kabih olarak görmüştür. Günlük yaşam bu değerlere göre şekillenmektedir. Fakat neticede akıl hüsün-kubuh bağlamında bir hüküm koyamaz. Bunun için yeterli değildir. Eş'ariler'in bu düşünce biçimlerinden anladığımız kadarıyla insan, din gelsin veya gelmesin bir takım iyi-kötü değerleri akıyla bilmektedir. Özellikle vurgulanan nokta ise bu bilmenin hiçbir şekilde zarurî olmayacağıdır. Bu bilgiler kesin değildir ve akıl bu sebepten dolayı hiçbir şeyi vacip kılamaz. Yani Eş'ariler aslında aklın hüsün-kubuhu bilemeyeceğini söylemiyor; aklın bu konuda zarurî bilgi veremeyeceğini ve bu değerleri vacip kılamayacağını ifade ediyorlar. Konuyu ele alırken ilk başta ifade ettiğimiz hüsün-kubuh anlamlarının ilk üçünde ittifak olduğunu zikretmiştik. Eş'ariler de ilmin hasen, cehaletin kabih olduğu bilgisini aklî bilgi olarak görmektedir ve bu bilgi, vahiy gelsin veya gelmesin bilinmektedir.

Râzî bu konuda Mu'tezile'ye cevaben görüşlerini beyan etmiştir. Bizâtihi fiillerde güzel ve çirkinin bulunduğu görüşüne karşı çıkan Râzî, insanlara fayda veren şeylerin emredilmesi zararı dokunacak şeylerin ise yasaklanması düşüncesini muteber görmektedir. Yani Allah'ın kötülüğü emretmeyişi o fiilin kötü

⁴⁴ Secde 32/7; Fussilet 41/53; Fâtr 35/37; A'raf 7/185.

⁴⁵ Taftazânî, *a.g.e.*, s. 169-170; Bardakoğlu, Ali, "Hüsün ve Kubuh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Maturidî", *EÜİFD*, Kayseri, 1980/4, s. 68.

olmasından kaynaklanmaktadır. Özellikle insanın yaratılışına uygun emir ve yasakların buyrulduğuna dikkat çekilmiştir. Râzî, insanın ancak peygamber vasıtasıyla kesin bilgiye ulaşabileceğini ileri sürmektedir. Akıl her ne kadar bazı fiilleri iyi-kötü olarak nitelendirse de hüküm vermesi mümkün değildir. Kıyas ile elde edilen bilginin zannî olduğunu söyleyen Râzî, kesin olmayan bilgi ile hüküm vermenin câiz olamayacağını vurgulamıştır.⁴⁶ Dolayısıyla, Râzî Eş'ari âlimleri gibi fiillerin zâtında hüsün-kubuh olmadığını kabul etmektedir. Bunlar duruma göre değişme gösterebilecek şeylerdir.

Nesefî, tartışma sahasına girmeden hüsün-kubuh hakkında ileri sürülen ayetleri yorumlamıştır. Özellikle Allah'ın kötü fiilleri emretmeyeceğini vurgulamıştır. Emredilen şeylerin iyi ve güzel olması gerekmektedir.⁴⁷ Nesefî, *"Şüphesiz Allah, adaleti, iyilik yapmayı, yakınlarla yardım etmeyi emreder; hayâsızlığı, fenalık ve azgınlığı da yasaklar. O, düşünüp tutasınız diye size öğüt veriyor."*⁴⁸ ayet-i kerimesini farklı şekilde tahlil etmesi dikkat çekicidir. Ayette geçen 'hayâsızlığı(çirkin işleri)', -"çirkinlikte oldukça iğrenilen kötülükleri, bu anlamda işlenen günahları"-, 'fenalığı', -"akıl açısından kötü görülen şerleri"-, 'azgınlığı' ise -"zulüm, haksızlık ve kibirle başkalarına üstünlük sağlama"- şeklinde yorumlamıştır.⁴⁹ Fena olarak adlandırılan kötülüklerin akıl ile bilinebileceğini belirterek Mâturîdî ekolü anlayışının izlerini taşımaktadır.

Şimdi genel hatları ile iki ekol arasındaki farklılığı netleştirmeye çalışırsak: Mâturîdîlere göre bazı fiiller akıl ile hüsün-kubuh olarak nitelenebilir; o fiilin güzel veya çirkin olduğunu insan akıl ile idrak edebilir. Emir ve nehiy, güzel-çirkin diye nitelenen şeylere delalet etmektedir. Yani emir bir şeyin iyi olmasına veya nehiy bir fiilin kötü olmasına sebep değildir. Eş'ari âlimlerine göre ise tersi bir söylem hakim gibi durmaktadır. Fakat burada tartışmanın odağında: Hüsün-kubuhun akıl tarafından zarurî bilgi olarak görülüp görülemeyeceğidir. Yani akıl ile bilinen şeylerin vacip olup olmadığı meselesi yer almaktadır. Bu bilgi alanının dışında kalan durumlar ise

⁴⁶ Râzî, *a.g.e.*, X/338; XIV/327-328.

⁴⁷ Nesefî, *a.g.e.*, IV/156-157.

⁴⁸ Nahl 16/90.

⁴⁹ Nesefî, *a.g.e.*, VI/257

vahiy tarafından belirlendiği anlayışı iki ekolde de hâkimdir.⁵⁰ Bu mesele ile dikkat çeken husus da peygamberliğin gerekliliğidir. Mâturîdîler de aklın belli bir noktadan sonra yetersiz kalacağına vurgu yaparak bir peygamberin gerekli olduğunu ileri sürmüştür. Akıl birçok şeyi bilse dahi peygamberin önderliğine ihtiyacı vardır. Bu şekilde akıl ve vahyi bir bütün olarak görmekteyiz. Eş'arîlerin de ifade ettikleri Mâturîdîler ile paralellik arz etmektedir. Eş'arîler'in bu mevzuda özellikle altını çizdikleri nokta aklın bir ölçüt olarak görülemeyeceğidir. Akıl hüküm koyma yetkisine sahip değildir. Eş'arîler'de birçok fiilin din gelmeden önce iyi-çirkin şeklinde bilinebileceğini fakat o fiillerde bu niteliklerin zaruri olduğu anlamına gelmeyeceğini ileri sürmüştür. Her iki ekolün açıklamaları birbiriyle az çok örtüştüğü kanaatindeyim. Tek bir fark olarak Mâturîdîlerin bazı fiillerin zatında hüsün-kubuhun bulunduğu ve bunların değişme göstermeyeceği fikridir. Eş'arîlerde her ne kadar bazı fiillerde bu niteliklerin bulunduğunu kabul etse de fiillerin zatında zaruri olarak hüsün-kubuhu görmemektedir.

1.2. İLAHİ SIFATLAR

Kelam ilminde tevhid konuları içinde en çok tartışılan konularında içinde hiç şüphesiz ilahi sıfatlar yer almaktadır. İlahi sıfatların varlığı ve nitelikleri kelimciler tarafından birbirine yakın açıklamalar ile ortaya koyulmaya çalışılmıştır. Açıklamalarda bulunulurken hem aklî hem naklî istidlâl yolu benimsenmiştir. Bu minval üzere tespit edilen ilahi sıfatların nasıl, neye göre tasnif edileceği konusunda kelimciler farklı fikirler ortaya atmıştır. Ehl-i Sünnet içerisinde Allah'ın sıfatlarını ilk kez tasnif edenin Ebu Hanife olduğu kabul edilmektedir.⁵¹ İki ekolün kullandığı yöntem ve ileri sürdükleri deliller benzerlik gösterse de sıfatların işlevselliğini açıklama konusunda farklılıklar meydana gelmiştir. Bizler bu bölümde ihtilafa sebep olan konulara değinmeye çalışacağız.

⁵⁰ Memiş, *a.g.e.*, s. 137.

⁵¹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Tunçbilek, H. Hüseyin, "İlâhî Sıfatların İsbatı, Sayısı, Kısımları ve İsim-Sıfat İlişkisi", *HÜİFD*, Şanlıurfa, 2006 11/15, s. 5-12.

1.2.1. İrade Sıfatı

İrade, ekollerin ziyadesiyle üzerinde durduğu ve tartışma konuları içinde ciddi bir yere sahip sıfatlardan biridir. Konu Allah-insan ilişkisini de içinde barındırması sebebiyle geniş bir tartışma sahasına sahiptir. Âlimler, ilahi iradeden bahsederken farklı kavramlar üzerinde durarak irade kelimesini açıklamaya ve akla gelen sorulara cevap bulmaya çalışmışlardır. ‘Meşiet’ başta olmak üzere ‘rıza’, ‘emir’, ‘ihtiyar’ konuyla ilgili diğer önemli kavramlardır. Fakat biz bu meseleyle ilgili Ehl-i Sünnet içerisinde ihtilafa sebep olan noktayı inceleyeceğimiz için bu kavramlar üzerinde tahlil yapıp irade kavramı ile ilişkilendirme çabasına girmeden yeri geldikçe gerekli malumatı vermeye çalışacağız. Çoğu kelamcının irade sıfatı üzerinde hemfikir oldukları noktalardan biri ‘meşiet’ kavramı ile aynı anlama gelmesi yönündedir.⁵² İki kavram günlük kullanımda farklılık arz etse de ilahi sıfat söz konusu olduğunda aynı manada kullanılmıştır. Fakat ekoller arasında kelimelerin kapsamı ve izahı konusunda farklılık görülmektedir. Kısaca ifade edecek olursak irade, ‘bir şeyi talep etme, isteme, niyet etme, kast etme...’ anlamlarına gelirken meşiet, ‘bir şeyi yaratma ve yaratılan şeyin gerçekleşmesi’ anlamına gelmektedir.⁵³ Meşiet kavramı Allah için kullanıldığında ‘icadı’ ifade ederken insanlar için kullanıldığında ‘isâbet’ anlamına gelmektedir. Ehl-i Sünnet içerisinde görüş ayrılığına sebep olan husus ise, irade sıfatının rıza ve muhabbeti gerekli kılıp kılmadığıdır. Meşiet kavramı da bu çerçevede değerlendirilecektir.⁵⁴

Mâturîdîlere göre irade sıfatı beraberinde rıza ve muhabbeti gerektirmez. Bundan dolayı Allah razı olmadığı ve sevmediği halde kâfirlerin küfrünü, âsi kullarının günahını irade eder.⁵⁵ Pezdevi’ye göre Maturdiler irade ve meşiet arasında bir ayrıma gitmemiştir. Allah hakkında kullanıldığında bu iki kavram birbirinin yerine kullanılmaktadır. Ebu Hanife ise fikhî alanda insanlar için kullanırken irade ve meşiet kavramları arasında bir ayrımda bulunmuştur. Allah emrettiği şeye rıza

⁵² Memiş, a.g.e., s. 213; Sâbuni, a.g.e., 2013, s. 95; Sinanoğlu, Abdulhamit, "Kur'an-ı Kerim'de Allah'a İfade Edilen İrade ve Meşiet Kavramlarına Yüklenen Geleneksel Anlamlar Hakkında Teolojik Bir Değerlendirme", *KSÜİFD*, K.Maraş, 2009, VII/XIII, s.34.

⁵³Karagöz, Nail, "Allah'ın İradesi ve Kötü Fiiller", *ÇÜİFD*, Adana, 2006, VIII, s. 196.

⁵⁴Memiş, Murat, "Allah'a İzafesi Bakımından Kur'an'da İrade ve Meşiet Kavramları", *DEÜİFD*, İzmir, 2010, s.97.

⁵⁵ Şeyhzâde, a.g.e., s. 10.

gösterir. Kul, Allah'ın emrine uygun olmayan şekilde hareket ettiğinde O'nun meşietini ile amel etmektedir fakat rızasına göre hareket etmemektedir.⁵⁶ Yani, Allah kâfir için küfrü dilemiş ancak emretmemiştir. Allah kulun küfüründen razı değildir. Hatırlayacak olursak meşiet, 'şey'in yaratılması ve gerçekleşmesini ifade etmektedir. Kul, emre uygun olsun veya olmasın Allah'ın meşietini ile amel eder fakat bu, Allah'ın kulun her amelinden razı olduğu anlamı gelmez. Allah kendi dilemesine ve rızasına uygun olarak davranan ve emirlerine boyun eğenlere rıza gösterir. Görülüyor ki rıza ve emir arasında ayrılmayan bir ilişki söz konusudur fakat aynı durum meşiet ve rıza için geçerli bir durum değildir.⁵⁷ Mâturîdî de bu görüşte fikirlerini beyan etmektedir.⁵⁸ İrade kapsamında yer alan emretmek ve rıza göstermek ancak belirli durumlarda Allah'a atfedilebilir. Yani yerilmeyi gerektiren fiillerde Allah'ın emri ve rızasının olduğunun söylenmesi mümkün değildir. Rıza ve muhabbetin dar, meşiet ve iradenin daha geniş manayı ifade ettiğini Maturidiler şu ayetler ile delillendirmektedir: *"Eğer inkâr ederseniz, şüphesiz ki Allah sizin iman etmenize muhtaç değildir. Ama kullarının inkâr etmesine razı olmaz. Eğer şükrederseniz sizin için buna razı olur. Hiçbir günahkâr başka bir günahkârın yükünü yüklenmez. Sonra dönüşünüz ancak Rabbinizedir. O da size yaptıklarınızı haber verir. Çünkü O, göğüslerin özünü (kalplerde olanı) hakkıyla bilir."*⁵⁹; *"O, (senin yanından) ayrılınca yeryüzünde bozgunculuk yapmağa, ekin ve nesli yok etmeğe çalışır. Allah ise bozgunculuğu sevmez."*⁶⁰; *"...Şüphesiz Allah çok tövbe edenleri sever, çok temizlenenleri sever."*⁶¹ Bu ayetlerde ne gibi durumlarda Allah'ın rıza ve muhabbetinin söz konusu olduğunu görmekteyiz. İradenin ise daha geniş mana ifade ettiğini ve her durumda rızasının olmadığını; *"Âyetlerimizi yalanlayanlar, karanlıklar içerisindeki birtakım sağırlar ve dilsizlerdir. Allah, kimi dilerse onu şaşırtır. Kimi de dilerse onu dosdoğru yol üzere kılar."*⁶² ayetinden anlamaktayız.

⁵⁶ Pezdevi, a.g.e., s. 63-64.

⁵⁷ Memiş, a.g.e., s.216.

⁵⁸ Maturidi, a.g.e., s.367-370.

⁵⁹ Zümer 39/7.

⁶⁰ Bakara 2/205.

⁶¹ Bakara 2/222.

⁶² En'am 6/39.

Ayrıca Maturidi'ye göre muhabbet, rıza ve gazabı gerekli kılan durumlar insanların fiilleridir. İrade ve meşiet için böyle bir ayırım söz konusu değildir.⁶³

İhtilafa kaynağın göre Eş'arîler, Allah'ın iradesinin rıza ve muhabbetini gerektirdiğini ileri sürerler.⁶⁴ Fakat Eş'arî irade, emir ve rıza kavramlarını özdeş görmemektedir.⁶⁵ Eş'arî, Allah'ın mutlak bir iradeye sahip olduğunu ve bu iradenin her şeyi kuşattığını ifade etmektedir. Allah iyiyi ve kötüyü irade eder fakat irade ettiği halde kötülüğe rıza göstermez ve bunu emretmez.⁶⁶ Burada görüyoruz ki Eş'arî de Mâtûrîdî âlimleri ile aynı görüşü paylaşmaktadır. Allah iyiliği emrederken kötülüğü yasaklamaktadır. Her ikisini irade ettiği halde kötülüğü hoş görmüyor. Kur'an-ı Kerim'de buyrulduğu üzere Hz. Yusuf şöyle demiştir: *"Yûsuf, "Ey Rabbim! Zindan bana, bunların beni dâvet ettiği şeyden daha sevimlidir. Onların tuzaklarını benden uzaklaştırmazsan, onlara meyleder ve cahillerden olurum" dedi.*"⁶⁷ Burada Hz.Yusuf'un hapsedilmesi iyi bir şey olmamasına rağmen Allah onu irade etmiştir. Fakat bundan ötürü Allah'a sefeh denilemez. Eş'arîlerin bu konuda ifade ettikleri görüşleri irade ile ilgili şu ayetlere dayanmaktadır: *"Allah'ın dilemesi olmadıkça siz dileyemezsiniz. Şüphesiz Allah hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir."*⁶⁸; *"...Rabbin dileyseydi, bunu yapamazlardı."*⁶⁹ ; *"Eğer Rabbin dileyseydi, yeryüzünde bulunanların hepsi elbette topyekûn iman ederlerdi. Böyle iken sen mi mü'min olsunlar diye, insanları zorlayacaksın?"*⁷⁰ Bu ayetlerde Allah'ın dilediğini yaptığını ve dilemediğinin olmayacağını ifade edilmektedir. Eş'arîlerin Allah'ın kötü fiilleri de dilediğini söylerken meşiet manasında değerlendirdikleri açıktır. Gördüğümüz kadarıyla üzerinde durulan konular iki ekol arasında da aynı yöndedir. Bu meselede aslında her iki mezhep de Mu'tezile'ye karşı görüşlerini beyan etmeye çalışmışlardır. Çünkü Mu'tezile'ye göre Allah'ın iradesi ahlakî manada kötü olan şeylere taalluk etmemektedir. Bu sebeple Allah için mutlak bir irade anlayışı söz konusu

⁶³ Memiş, *a.g.e.*, s. 218.

⁶⁴ Şeyhzâde, *a.g.e.*, s. 10.

⁶⁵ Aydın, *a.g.e.*, s. 269.

⁶⁶ Karagöz, *a.g.m.*, s. 199-200; Eş'ari'nin irade hakkındaki diğer görüşleri için bkz. Aydın, *a.g.e.*, 267-272.

⁶⁷ Yusuf 12/33.

⁶⁸ İnsan 76/30.

⁶⁹ En'am 6/112.

⁷⁰ Yunus 10/99.

olmayacaktır. Allah'ın irade ettiği şeyler O'nun hoşnut olduğu, rıza gösterdiği şeylerdir.⁷¹

Râzî, Allah'ın irade sıfatı üzerine kelam ederken Mu'tezile'yi muhatap almıştır. Konuyla ilgili ayetleri tefsir ederken onların görüşlerine cevap olarak meseleyi açıklamıştır. Râzî, Mu'tezile'nin Allah'ın kabîh fiilleri murad etmeyeceği ve sevginin iradeden ibaret olduğu görüşüne karşılık iki farklı açıdan cevap vermiştir. Birincisi, muhabbet iradeden başka bir şeydir. Muhabbet bir şeyi medhetmek ve onu tazimle anmaktır. İkincisi ise, muhabbetin umum ifade etmediğidir. Râzî bu görüşleri ifade ederken "*âlimlerimizin Mu'tezile'ye karşı cevabı*" şeklinde bir ibare kullanmış ve ekolünün ne yönde fikir beyan ettiğini de vurgulamıştır. Râzî irade meselesinin yaratma ve fiillerin yaratılması ile ilgili olduğunu da zikrederek açıklamalarda bulunmuştur. Allah'ın yaratması ancak O'nun iradesi ile mümkün olacağı düşüncesinde olan Eş'ariler konuyu yaratma cihetinden de ele almışlardır. Fakat biz bu ayrıntılara girmeyerek iki ekol arasındaki ihtilaf noktasına değinmek ile yetiniyoruz. Gördüğümüz kadarıyla Eş'arilere nispet edilen 'irade, muhabbeti ve rızayı gerektirir' ifadesi Râzî'nin görüşlerinde yer almamaktadır. Ayrıca Râzî bu konudaki görüşlerini ekolüne dayandırmaktadır.⁷² Ayrıca irade ve meşiet kavramları arasındaki farklılığa baktığımızda müfessirimiz aynı anlamda kullanmıştır. Az önce de zikrettiğimiz gibi aynı manada bu kavramları görmelerinin sebebi meseleye yaratma bağlamında ele almalarından kaynaklanmaktadır. Çünkü kâinattaki her şey O'nun meşieti(dilemesi) ile meydana gelmektedir.⁷³

İlgili ayetler incelendiğinde Neseфі tartışma konusuna hiç değinmemiştir. Sadece irade hususunda insanın özgür iradeye sahip ve seçimlerinden kendisinin sorumlu olduğunu vurgulamıştır. Ayrıca meşiet kavramı ile irade arasında herhangi bir ayrıma gitmemiştir.⁷⁴

⁷¹ Memiş, *a.g.e.*, s. 216-217; Karagöz, *a.g.e.*, s. 203-204.

⁷² Râzî, *a.g.e.*, V/16-17; konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. IX/426-477; X/ 123-125; XII/227.

⁷³ Râzî, *a.g.e.*, XII/477-478.

⁷⁴ Neseфі, *a.g.e.*, V/ 252-253.

Ehl-i Sünnet içinde Allah'ın irade sıfatı her ne kadar ihtilaf konusu olarak ele alınmış olsa da çalışmamız neticesinde görüyoruz ki, her iki ekol aynı fikir doğrultusunda görüş beyan etmektedir. Genel kabul, Allah'ın her şeyi irade ettiği fakat kötülüğe rıza göstermediği yönündedir. Meşiet ve irade kavramları arasında farklılıklar zikredilmiş olsa da müfessirlerimiz aynı manada kullanmışlardır. Özellikle Eş'ariler irade ve meşiet'i 'yaratma' açısından ele alarak meseleyi daha farklı bir tartışma sahasına çekmişlerdir. Allah'ın dilemesi o şey'i yaratması anlamına gelmektedir. Maturidiler rıza ve muhabbet bakımından meşiet'in daha geniş kapsamlı olduğunu vurgulayarak kulların emre uygun olsun veya olmasın Allah'ın meşiet'i ile amel ettiği görüşünü benimsemişlerdir. Bu konuda her iki ekolün muhatabı Mu'tezile olduğunu hatırlayacak olursak, irade meselesinin Ehl-i Sünnet arasında bir ihtilaf olarak görülmesinden ziyade mesele Mu'tezile'ye karşı yürütülen bir tartışmadır.

1.2.2. Kudret/İstitâat

Sözlükte, muktedir olmak, güç yetirmek manalarına gelen istitâat kelam literatüründe, insanın fiillerini gerçekleştirmesini sağlayan vasıtaları kullanarak ihtiyâri fiillerini meydana getirmesini mümkün kılan güce denir. İstitâatın tam işlevsel olabilmesi için fiili gerçekleştirecek bir bünye, fiili tasarlayabilme, etkili olabilecek enerji ve o fiili meydana getirmesini sağlayan bir aletin olması lazım gelir. Bu dört unsurdan mahrum olan kişi mutlak manada aciz konumdadır. Bu sebeple istitâat kavramının zıttı aczdir. İstitâat kelimesinin eş anlamlısı olarak kudret, kuvvet, takat gibi ifadeler kullanılsa da bunların farklı manalara geldiği kabul edilir. Klasik Kelam eserlerinde 'ef'al-i ibâd'⁷⁵ başlığı altında geçmekte olan kulların fiilleri konusunun temelini oluşturan fiillerin meydana gelmesini sağlayan kudreti ifade

⁷⁵ Esasen Mu'tezile tarafından geliştirilmiş bir ibare olup çerçevesi de Mu'tezile tarafından belirlenmiştir. Mu'tezile'nin meseleyi ele alış tarzı 'tevhid' ve 'adalet' ilkeleriyle doğrudan alakalıdır. Görüşlerindeki maksad Allah'ın zati ve ilgili sıfatlarını tenzih yönünü güçlendirme ve bir yandan insanın fiillerinde iradesini ispatlama çabasıdır. Türcan, Galip, "Kelamda İnsan Fiillerinin Yaratılması Problemi: Yaratma Kavramı Bağlamında Bir Değerlendirme", *SÜİFD*, 2005/2, s.II, s. 140.

etmesi bakımından istitâat kavramı kullanılmaktadır.⁷⁶ İstitâat üzerine yapılan tartışmaları iki ana grup altında toplayabiliriz. Birincisi, fiil için gerekli olan istitâatin fiilden önce insanda var olup olmadığı meselesidir. Bu konu üzerinde tartışma Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet âlimleri arasında cereyan etmiştir. Kısaca ifade edecek olursak, Mu'tezile istitâatin fiilden önce olması gerektiğini savunurken Ehl-i Sünnet âlimleri fiil ile aynı anda meydana geldiğini ileri sürmektedir. İkincisi, Ehl-i Sünnet kelamcılarında tartışma konusu haline gelen istitâatin iki ayrı(zıt) fiile elverişli olup olmaması meselesidir. Bizim çalışma konumuzu teşkil eden ikinci kısım olduğu için Mu'tezile arasında geçen tartışmaları ele almayacağız. İki ekol arasında ihtilaf; Maturidiler kulun gücünü birbirine zıt olan iki fiile elverişli görürken Eş'ariler bunu mümkün görmemektedir.⁷⁷

Mâturîdîlere göre insan sahip olduğu güç ile sevap işleyebildiği gibi yine aynı güç ile günah da işleyebilir. Kul bu gücünü inanmak için kullanabileceği gibi küfür için de harcayabilir. Ancak bunu aynı anda değil bedel yoluyla gerçekleştirebilir.⁷⁸ Yani bir kişi şuan küfür için gücünü sarf ederken daha sonra iman için aynı gücü kullanabilir. Zira aynı anda iki eylem içerisinde bulunması mantıki olarak mümkün değildir. Bu noktada Mâturîdî'nin istitâat anlayışında ileri sürdüğü iki yoruma değinmek meselenin daha iyi anlaşılmasına ve Mâturîdî âlimlerinin konuya yaklaşım tarzlarının netleşmesine yardımcı olacaktır. Mâturîdî i'ye göre iki tür kudret bulunmaktadır. Birincisi sebeplerin uygun olması(selâmetu'l-esbâb) ve vasıtaların sağlıklı olmasıdır(sıhhatü'l-âlât). Yani kişinin gerçekleştirmek istediği fiili yapabilmesi için kendisinde o fiile ait yetenek ve organın bulunması gerekir. Bu kudret anlayışı fiilden önce bulunmaktadır. Fakat fiil üzerinde bizatihi etkin olan kudret bu değildir. Maturidi'ye göre bu kudret teklifin yöneldiği, kişinin sorumlu tutulmasına sebep olan kudrettir.⁷⁹ Bu görüşüne delil olarak Allah'ın şu beyanlarını ileri sürmektedir:

"Onda apaçık deliller, Makam-ı İbrahim vardır. Oraya kim girerse, güven içinde olur. Yolculuğuna gücü yetenlerin haccetmesi, Allah'ın insanlar üzerinde bir

⁷⁶Yavuz, Yusuf Şevki, "İstitaat", *DİA*, 2001, XXIII/399-400.

⁷⁷Şeyhzâde, *a.g.e.*, s.54; Yüksel, Emrullah, *Mâtürîdiler ile Eş'ariler Arasındaki Görüş Ayrılıkları*, Düşün Yay, İstanbul, 2012, s. 291.

⁷⁸ Yüksel, *a.g.e.*, s. 140.

⁷⁹ Maturidi, *a.g.e.*, s. 328-329.

*hakkıdır. Kim inkâr ederse (bu hakkı tanınmazsa), şüphesiz Allah bütün âlemlerden müstağnidir. (Kimseye muhtaç değildir, her şey O'na muhtaçtır.)"*⁸⁰ "Eğer yakın bir dünya menfaati ve kolay bir yolculuk olsaydı, (sefere katılmayan münafıklar da) mutlaka sana uyarlardı. Fakat meşakkatli yol, onlara uzak geldi. Gerçi onlar, "Eğer gücümüz yetseydi, elbette sizinle beraber çıkardık" diye Allah'a yemin edeceklerdir. Onlar kendilerini helâke sürüklüyorlar. Allah, biliyor ki onlar kesinlikle yalancılardır."⁸¹

İkincisi, bizatihi fiillerin meydana gelmesinde etkili olan kudrettir. İnsan bu kudreti ile fiilini gerçekleştirebilir. Mâturîdî'ye göre fiilden önce kudret bulunmaz. Bu görüşün dayandırıldığı ayetler şunlardır:

"Onlar yeryüzünde (Allah'ı) âciz bırakabilecek değillerdir. Onların Allah'tan başka sığınabilecekleri bir yardımcıları da yoktur. Azap onlar için kat kat artırılacaktır. Çünkü onlar (gerçekleri) iştirmeğe tahammül edemiyorlar, hem de görmüyorlardı."⁸²; "Adam, "Sana, benimle beraberliğe asla sabredemezsin demedim mi?" dedi."⁸³; "O hâlde, gücünüz yettiği kadar Allah'a karşı gelmekten sakının. Dinleyin, itaat edin, kendi iyiliğiniz için harcayın. Kim nefsinin cimriliğinden korunursa, işte onlar kurtuluşa erenlerin ta kendileridir."⁸⁴

Bu ayetlerde bahsi geçen istitâat ortadan kalkınca fiil de bunun sonucu olarak meydana gelmeyecektir. Yani fiilin var olması sözü edilen istitâata bağlıdır. *Teklîf-i mâ lâ yutâk* meselesinde teklife muhatap olmanın esasını birinci kısımda dile getirdiğimiz istitâat anlayışıdır. Kulun istediği fiili gerçekleştirebilmesi için o fiile kabiliyetinin ve gerekli vasıtalarının olması gerekir. Olmadığı takdirde teklif de bulunulmayacağı muhakkaktır. Yani gözü görmeyen birine 'şuraya bak' demeye benzer ki bu imkânsızdır.⁸⁵ Allah da benzer durumdaki kimseleri bu tarz teklifler ile muhatap kılmaz. Diğer bir taraftan Mâturîdîlerin istitâat ve teklif mevzusunda ileri sürdükleri açıklamaları kuvvetlendirme babında konuyu insanın seçme hürriyetine

⁸⁰ Âl-i İmran 3/97.

⁸¹ Tevbe 9/42.

⁸² Hud 11/20.

⁸³ Kehf 18/75.

⁸⁴ Teğabün 64/16.

⁸⁵Coşkun, İbrahim, "Klasik Kelâmî Anlayışta İnsanın Eylem Yapma Gücü ve Hürriyeti- İnsanın Yeryüzü Serüvenine Dair Klasik Kelâmî Yorumların Modern Akıl Işığında Yeniden Değerlendirilmesi-", *DÜİFD*, 2001, III/II, s. 7-8.

dayandırmaktadır. Şöyle ki; şayet istitâat iki zıt fiile elverişli değil ise kişi yaptığı işin zıttını yapma durumunda değildir. Sadece bir fiile elverişli olan istitâat ile meydana gelecek vakıa iradî değil cebren olacaktır. Çünkü insan kendi seçimiyle diğer bir fiili gerçekleştiremeyecektir. Örneğin küfür içerisinde olan bir kişi iman edemeyecektir. Çünkü o güç aynı anda iman ve küfüre elverişli değildir. Bu yüzden de kişinin teklife tabii tutulması mümkün görülmemektedir.⁸⁶ Yani insan üzerinde teklifin hiçbir esprisi kalmamaktadır. Burada daha çok Eş'arîlerin bu husustaki görüşlerine gönderme yapılsa da böyle bir çabanın gerekli olduğu fikrinde değilim. Teklif konusunda ele aldığımız gibi Eş'arî'nin ve onun görüşünü paylaşan âlimlerin Mâturîdîler gibi insan hürriyeti konusunda hassas davrandıkları göz ardı edilemez bir gerçektir.

Eş'arîlere göre kulun gücü aynı anda iki zıt fiile elverişli değildir. Eğer insanın kudreti iki zıt fiile elverişli olsaydı istitâatin fiilden önce var olduğunu kabul etmek gerekir. Eş'arîler istitâatin fiille beraber olduğu konusunda icma etmişlerdir.⁸⁷ Ayrıca kudret meydana getirilmesi istenen fiil için geçerlidir. Süreklilik ifade etmemektedir. Meydana gelen fiilin gerçek fâili Allah'tır. İnsana Allah tarafından verilmiş bir lütuf olarak görülen istitâat hiçbir şekilde Allah'ın kontrolü dışında meydana gelmez. Fiiler insanda yaratılan bir kudret vasıtasıyla meydana geldiği için bir anlamda insanın fiili olarak görülmüştür. Bir nevi insana nispet edilen kudret, fiillerin seçimini ifade etmektedir. Kul seçimini yapar ve Allah da onu yaratır. Eş'arîlere göre küfür ile hemhal olan kişi kendi seçimi ile meşgul olduğu bu küfür durumundan dolayı artık aynı anda imana güç yetiremez. Fakat bu meşgulliyet ortadan kalkar ve iman ederse bu sefer küfre istitâatı söz konusu olmayacaktır. Yani kulun küfür ve iman kudreti aynı değildir. Fiilin meydana gelmesi esnasında kudret var olur ve fiil sonlanınca o kudrette yok olur. Eş'arîler'in bu görüşü "iki cevherin bir mahalde nitelenemeyeceği" prensibine bizi götürmektedir. Bu açıklamalarında Eş'arîler istitâat kavramına daha çok insanın seçim yapma melekesi yönünde değerlendirmişlerdir.⁸⁸ Sürekli var olan bir kudret anlayışı da hâkim olmadığından dolayı her eylem için ayrı bir kudretten bahsedilmiştir. Fakat öz itibari ile kudret,

⁸⁶Maturidi, *a.g.e.*, 328-331; Coşkun, *a.g.m.*, s. 6-8.

⁸⁷Şeyhâde, *a.g.e.*, s.56.

⁸⁸Aydın, *a.g.e.*, s. 285-291; Memiş, *a.g.e.*, s. 296.

aslında iki zıt fiilde de aynı konumdadır. Sonuçlar değişse de kudretin özü değişmemektedir. Fiillerin değişmesi birbirinden farklı yapıda kudretin meydana geldiğini göstermez. Tek bir kudret vardır ve seçime göre farklı sonuçlar doğurmaktadır. Eş'arîler genel olarak meseleleri biraz daha karmaşık ve daha derin yorumlamaları anlaşılmasını güçleştirmektedir.

Kudret konusunu işlerken âlimlerin teklif meselesine de değinerek değerlendirme yaptıklarını göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Razî de aynı şekilde meseleyi ele aldığı için bu bahiste onun teklif konusunda dile getirdiği yorumlarını üzerinde durmayacağız. Razî Mu'tezile'ye cevaben kudretin fiille beraber olmayacağını dile getirmiştir. O bir örnekle ile durumu şöyle izah eder: Bir yer de oturan insan başka bir yerde olan işi yapmaya kadir olamaz. Oturduğu yerde ancak bir iş yapabilir. Tevbe 9/42. ayetinde geçen '*...gücümüz yetseydi, elbette bizde sizinle beraber çıkardık...*' ifadesinde geçen istitâa kelimesinden anlaşılması gereken 'bineği ve azığı olma' manalarıdır. Sebepler olmadan bir fiilin meydana gelmesi imkânsızdır.⁸⁹ Razî, aslında bu yaklaşımıyla Mâturîdîlerin ileri sürdüğü 'sebeplerin uygun olması (selâmetu'l-esbâb) ve vasıtaların sağlıklı olması(sihhatü'l-âlat)' anlayışına bizi götürmektedir.

Nesefî, 'istitâa' kavramını bir eylem için gerekli olan vasıtaların sihhati(misal: Tevbe 9/42- savaş için gerekli donanım ve hazırlık) manasında değerlendirildiğini ve aynı zamanda beden olarak güç ve kuvvetin yerinde olması şeklinde yorumlandığını da beyan etmiştir.⁹⁰ Bunun dışında diğer ilgili ayetler de incelendiğinde Nesefî, bu konuda da yüzeysel biçimde ayetleri yorumlamıştır.⁹¹

Kudret konusunda her iki ekolün muhatabının Mu'tezile olduğunu bir kez daha hatırlayarak bu bağlamda asıl mesele kudretin fiilden önce olup olmaması sorunudur. Ehl-i Sünnet fiilden önce kudretin olmadığını savunarak Mu'tezile'nin karşısında bütüncül bir tavır sergilemiştir. Bu görüş çerçevesinde Ehl-i Sünnet fikirlerini ileri sürmüş fakat kendi içinde ihtilafa düşmüştür. Tek bir kudret ile iki zıt fiil gerçekleşip gerçekleşmeyeceği düşüncesi ihtilaf meselesi haline gelmiştir.

⁸⁹ Râzî, *a.g.e.*, II/541-542; Mu'tezile'ye karşı verilen cevaplara bkm için; VI/497-498.

⁹⁰ Nesefî, *a.g.e.*, IV/560.

⁹¹ Nesefî, *a.g.e.*, II/337-338; V/288; X/283-284.

Konuyu ele alırken Eş'ariler'in savunduğu 'iki zıt fiil tek kudretten sadır olmaz' fikrinin kudretin fiilden önce olmadığını ispatlamak için ileri sürdüklerini vurgulamak gerekmektedir. Mâturîdîlerin ileri sürdüğü 'tek bir kudret mevcuttur ve her fiil o kudretten meydana gelmektedir' düşüncesi daha akla yatkın ve daha rahat anlaşılır durumdadır. Râzi'de bu konuda Mâturîdîlere daha yakın bir anlayış benimsemiştir. Bu da önemli bir durumdur.

1.2.3. Tekvin

Arapça 'kevn' kelimesinin tef'il kalıbında mastar olan tekvin sözlükte; var etmek, oldurmak, yaratmak, yoktan var etmek⁹² anlamlarına gelmektedir. Kelamcılar tekvin kelimesini 'Allah'ın eşyayı yoktan yaratması' anlamında kullanmışlardır.⁹³Kur'an-ı Kerim'de ise 'K V N' kökünden türemiş tef'il ölçüsünde lafız olarak tekvin kelimesi bulunmamakla birlikte bu kökten türemiş herhangi bir fiile de rastlanmamaktadır. Kelimenin ifade ettiği "yoktan var etmek ve yoktan yaratmak" anlamlarında Allah'ın yaratmasına delalet eden lafızların geçtiği ayetler mevcuttur: *Hâlk, tahlik, icad, ihdas, izhar, ihtira, inşâ, ibdâ, sun', ca'l vb.* Bu kelimelerden en çok tekvin kelimesinin karşılığı olarak 'icâd(var etmek)' ve ihdas'(yokluktan yeni ortaya çıkarmak) kelimeleri kullanılmaktadır.⁹⁴Tekvin tartışmalarının en önemli noktası, ekollerin kudret sıfatını yorumlayış biçimidir. İki ekolün kudret tanımlaması ve anlayışındaki farklılık neticesinde cereyan eden bir meseledir. Kudret konusunu ayrı bir başlık altında incelediğimiz için üzerinde pek durmadan tekvin sıfatı ile ilgili tartışmaları ele alacağız. Tekvin Allah'a izafe edilerek O'na 'mükevvin' ismi verilmiştir. Bu isimlendirme konusunda ekoller arasında bir görüş ayrılığı bulunmamaktadır. Ancak Mutezile ve Eş'ariler tekvini mahlûk olarak kabul

⁹²Sami, Şemseddin, *Kâmûs-ı Türkî*, Çağrı Yay., İstanbul, 2007, s.432.

⁹³Yücedoğru, Tevfik, "Ehl-i Sünnet Kelamcılarında Tekvin Tartışması", *UÜİFD*, II/II, 1987, s.254.

⁹⁴Yüksel, *a.g.e.*, s. 79-80; Yücedoğru, *a.g.m.*, s. 254.

ederken Maturidiler ise tekvini, Allah'ın hakiki, ezeli, zati bir sıfatı olarak görmekte-dirler.⁹⁵

Mâturîdîler tekvin sıfatının nakli delili olarak özellikle "...Allah'ın "ol" deyip de her şeyin oluvereceği günü hatırla..."⁹⁶ ayetini ve benzeri ayetleri öne sürerek 'ol' fiilini tekvine, 'olur' fiilini de tekevvüne delil göstermişlerdir.⁹⁷ Nesnelere vücut bulması için Allah'ın ezeli, zati bir sıfat olan tekvin ile nitelendirilmesi, "nesnelere ilahi kudretin, iradenin ve ilmin taalluk ettiğini kabul etmeye benzer, taa ki her şey planlanan zamanda vücut bulsun." Burada önemli olan husus sonradan olmuşluk fiilen vücut bulanla ilgilidir. Tekevvüne taalluk eden ilim ve kudret sıfatlarında herhangi bir değişiklik söz konusu değildir.⁹⁸ Tekvin tartışmalarının önemli noktalarından biri yaratılmış olanın da ezeli olup olmaması meselesidir. Mâturîdîlere göre bu konuda ilmin, kudretin, iradenin ve tekvinin konusunu teşkil eden hususlardan söz edilince ezeli oldukları zannedilmemesi için bunların zamanları da zikredilmelidir. Aksi takdirde ilahi fiilin konusunu teşkil eden şeyin zamanı zikredilmediği takdirde onun da ezeli olduğu veya zamanın Allah tarafından bilinmediği fikrine düşürebilir. Böyle bir durum da acze işaret etmektedir.⁹⁹ Bu ifadelerden yola çıkarak, Allah Teâlâ vakti gelip yaratmadıkça 'yaratıcı'(tekvin) sıfatını verebilir miyiz? gibi bir suale karşı Maturidiler, "*Allah terbiye edilen yokken 'Rabb', yaratılan yokken 'Hâlık', ölüleri diriltmeden 'Muhyi', din gününü yaratmadan 'din gününün sahibi' şeklinde nitelenmiştir*", şeklinde cevap vermişlerdir.¹⁰⁰ Bu nedenle Allah'u Teâlâ'yı 'yaratıcı' diye nitelendirmekte bir beis bulunmamaktadır. Maturidiler, "*Ben onları ne göklerin ve yerin yaratılışına, ne de kendilerinin yaratılışına şahit tuttum. Saptıranları da hiçbir zaman yardımcı edinmiş değilim.*"¹⁰¹ ayetini delil gösterilerek tekvin ve mükevvenin aynı şeyler olmadığını ileri sürmüşlerdir. Aynı olsa idi mükevven kendi kendisinin yaratıcı olması gerekirdi. Bu anlayışa göre âlemin kendi kendisini meydana getirmiş olması lazım gelirdi. Bu sebeple "Allah âlemin yaratıcısıdır" denemezdi. Diğer bir taraftan tekvin sıfatını

⁹⁵Şeyhzâde, a.g.e., s. 9.

⁹⁶En'am 6/73; Nahl 16/40; Meryem 19/35; Yasin 36/82; Ğafir 40/68.

⁹⁷Yüksel, a.g.e., s. 80.

⁹⁸Maturidi, a.g.e., s. 61-62.

⁹⁹Maturidi, a.g.e., s. 62.

¹⁰⁰Yücedoğru, a.g.m., s. 259.

¹⁰¹Kehf 18/51.

hâdis olarak kabul edilse başka bir tekvin ile yaratılmış olması gerekir ki bu da teselsüle sebep olur. Teselsül ise imkânsızdır.¹⁰²Kudret sıfatı açısından tekvin meselesine bakacak olursak; Mâturîdîler kudreti bir şeyi yapabilme gücüne, iktidarı şeklinde değerlendirmişler ve bu sebeple de ‘Kâdir, yaratır’ değil, ‘Kâdir, bir işi yapabilme gücüne sahip olmaktır’ görüşünü benimsemişlerdir. Kudretin mümkünlerle ilişkisi eşittir lakin tekvinin varlığa gelenlerle ilişkisi vardır. Kudret mümkünlerin varlığını gerekli kılmazken tekvin mümkünlerin varlığını gerektirir. Bu itibarla tekvin ve kudret farklı sıfatlardır. Yani Allah kudreti ile güç yetirip, tekvini ile yaratmıştır.¹⁰³

Eş’arîlere göre fiili sıfatlar hâdistir. Allah’ın zatıyla kaim değildir. Çünkü fiili sıfatlar kudretin taalluğundan ibarettir. Bu sebeple tekvin, kudret sıfatının faaliyet alanının dışında düşünülmeyle ezeli, hakiki bir sıfat olarak görülmemiştir. Dövülen olmaksızın dövmenin meydana gelmesi söz konusu olmayacağı için aynı mantık ile yaratılan olmaksızın tekvinin de meydana gelmesi düşünülemez. Bu görüşe istinaden tekvinin kadim olması durumunda mükevvenatın da kadim olması gerektiğini ve bunun anlayışın da bizleri muhale götüreceği fikriyle düşüncelerini savunmuşlardır.

Bu tartışmanın kilit noktası Eş’arîlerin kudret sıfatına yaklaşım tarzından kaynaklanmaktadır. Onlara göre kudret, hem bir şeyi işleme gücünü hem de o işi yapmayı kapsamaktadır. Eş’arîlere göre kudretin iki taalluku söz konusudur. Biri "mümkünlerin failden meydana gelmesinin geçerliliği ezeli ilişkisiyle bilfiil sonsuz olmasıdır"; diğeri ise "mümkünlerin var oluşu hadis olan ilişkiyle meydana gelir." Bu anlayışlarından dolayı Eş’arîler tekvin adı altında özel bir sıfat kabul etmemişlerdir.¹⁰⁴ Kudret âlemdeki taalluk ediş şekline göre; Allah, rızık yaratıyorsa ‘Rezzak’, ölüleri diriltiyorsa ‘Muhyi’, vb. şeklinde itibari olarak isimlendirilmiştir. Eş’arî ekolünün önemli isimlerinden biri olan Gazâlî, bu konuda Maturidi anlayışını benimseyerek fiili sıfatları ezeli sıfatlar olarak nitelendirmede bir engel görmemiştir. Ona göre Allah’ın Hâlık isminin ezeli olarak anlaşılmasında sorun yoktur. Bu anlayışını şu örnekle açıklar: Kınındaki bir kılıca da keskin sıfatı verilir fakat bu keskinlik bir şeyi kesme anında cereyan etmektedir. Bu mana da kılıcın keskin

¹⁰²Pezdevi, *a.g.e.*, s. 102; Yüksel, *a.g.e.*,s. 82; Yücedoğru, *a.g.m.*, s. 257.

¹⁰³Sâbuni, *a.g.e.*, 2013, s. 83.

¹⁰⁴Yüksel,, *a.g.e.*, s. 80.

olması iki anlam ihtiva etmesini gerektirir: birincisi kılıcın kınındaki haliyle keskin olması bilkuvve halinde olduğu; ikincisi ise olayın gerçekleşmesi halinde keskinliğin vaki olmasıyla bilfiil olma durumudur. Aynı mantık ile Allah'ın ezelde yaratıcı olması, yaratılmış olan şeyin varlığını gerekli kılmadığı gibi Allah'ta sonradan bir değişikliği de gerektirmez.

Râzî ise '*Hâlk(yaratmak)*' kelimesini takdir etmek anlamında tanımlayarak; Allah'ın bütün mümkinata ulaşan ve geçerli olan ilminden ibaret görmüştür. Yani Hâlk O'nun ilmidir. Allah hakkında takdir etmek O'nun malumatı bilmesi anlamına gelmektedir. *Fâtır* ise kudret sıfatını işaret etmesiyle birlikte Allah'ın yaratması ve icad etmesi anlamlarına gelmektedir. Akabinde O'nun 'Rabb' ve 'Mürebbi' vb. olması bu her iki hususu kapsamı demektir. Bizler bir şeyleri varlık âlemine girmeden bilebiliriz lakin o şeyin icad edilmesi onun varlık âleminde vuku bulmasını gerekli kılar. Bu anlayış ise "Kudret makdurun var olması halinde, ancak o makdurun var olmasını etkiler" şeklindeki fikrine dayanmaktadır.¹⁰⁵ Bu yüzden Razi, Allah'ın bir şeyi yaratmak istediğinde ona 'ol' buyruğunda bulunmasını delil getirenlerin bu iddialarında zayıf olduklarını ileri sürmektedir. Çünkü Allah'u Teâlâ o şeye meydana gelmeden 'ol' demiş ise maduma bir hitap olmuş olur ki bu abestir. Diğer bir taraftan eğer o şey meydana gelirken bu buyruk söylenmiş ise bunun da o şeyde bir tesiri söz konusu olamaz. Çünkü meydana gelen şey Allah'ın kudret ve iradesi ile meydana gelmiştir. Peki 'ol' buyruğu Razi'ye göre nasıl anlaşılmalı ve yorumlanmıştır? Ona göre bu ifade ne bir hitap ne de bir emirdir. Çünkü bir emir olarak yok olana yapılmış bir hitap ise bu imkânsızdır. Aynı şekilde var olan bir şeye de var olması hususunda bir emir de bulunmak abestir. Bilakis 'ol' ifadesindeki amaç âlemin yaratılmasında ve mevcudatın bilinmesinde, Allah'ın kudret ve meşiet'inin geçerli olduğunu vurgulamaktır.

Nesefî ilgili ayetleri yorumlarken Razi gibi geniş açıklamalara ve tartışmalara girmemiştir. Maturidilerin nakli delil olarak öne sürdükleri 'ol' buyruğunu içeren ayetleri Nesefî, yaratma olayının çok hızlı bir şekilde vuku bulunduğunu gösteren biz insanların anlayabilmesi için söylenmiş mecazi bir ifade olduğunu vurgulamıştır. Bu temsili bir ifadedir. Yoksa ortada bir konuşma söz

¹⁰⁵Râzî, *a.g.e.*, IX/ 312.

konusu değildir. Allah bir şeye hükmettiğinde o şey derhal oluşur. Aynı şekilde Razî'nin de dile getirdiği gibi 'ol' ifadesinin emir kipi anlamında olmadığı ve yukarıda ifade ettiğimiz mantıksal çıkarımlarla böyle bir şeyin imkânsız olacağını Nesefî de beyan etmiştir.¹⁰⁶ Fakat tekvin tartışmaları konusunda hususi açıklamalarda bulunmamıştır.

Anladığımız kadarıyla kudret sıfatına atfedilen tanımlar meselenin gidişatını belirlemektedir. Eş'arîler kudreti hem 'bir şeyi yapabilme gücü' hem de 'o şeyi yapma' şeklinde yorumladıkları için Mâturîdîlerden ayrılmaktadır. Çünkü Mâturîdî âlimleri kudreti bir şeyi yapabilme gücü olarak tanımlamışlardır. Allah her şey üzerinde kudret sahibidir. Her şeye gücü yetendir. Fakat bir şey yaratırken ayrıca tekvin sıfatı hâkim olur. Eş'arîler için meydana gelen kudret sıfatının taalluku ile var olmuştur. Nesefî'de bütüncül bir yaklaşımla kudret sıfatının bütün sıfatları kapsadığı görüşündedir. Bu anlayışıyla Eş'arîlere yaklaşmaktadır. İlgili ayetlerin yorumlarına bakıldığında Nesefî, Râzî'nin görüşleriyle de paralellik göstermektedir.

1.2.4. Kelâm Sıfatı

Kelam sıfatı, Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile âlimleri arasında en fazla tartışılmış konular arasında yer almaktadır. Konunun ortaya çıkmasında ve tartışmanın gidişatında özellikle Mu'tezile ekolünün etkisi çok büyüktür. Konunun ilmi tartışmaların ötesine geçerek siyasi alanda da etkisini göstermesi ve toplumsal bir sorun haline gelmesi bakımından da dikkat çekmektedir.¹⁰⁷ Kelâmullah meselesinin

¹⁰⁶ Nesefî, *a.g.e.*, I/411-412.

¹⁰⁷ Halku'l-Kur'an ve diğer Mu'tezili görüşler bazı Emevi halifeleri tarafından iltifat görmüştür. Emevilerin yıkılışından sonra Abbasi Devleti kurulunca Mu'tezile'nin görüşleri siyasi sahada yerini bulmuştur. Halife Me'mun ile Mu'tezile altın çağını yaşamış ve hatta o derece ileri gidilmiştir ki mezhebin görüşleri devletin resmi görüşü haline gelivermiştir. Kur'an'ın yaratılmış olduğu, "nefy-u rü'yet" gibi meseleler Halife Me'mun tarafından kabul edilmiş ve yayımlanan resmi bir emir ile inanılması zarurî dinî esaslar olarak ilan edilmiştir. İnsanların özellikle Kur'an'ın yaratılmış olduğunu benimseyip benimsemedikleri hususu halife tarafından verilen resmi emirle insanlar sorgulamaya dayalı sınavlara tabi tutulmuştur. Bu uygulamaya da 'mihne' adı verilmiştir. Cevaplar olumsuz ise şiddete başvurulmuş, işkenceler uygulanmış ve görüşleri reddedenler hapse atılmıştır. Başta Ahmed b. Hanbel olmak üzere birçok alim hapishaneye atılmıştır. Halife Mütevekkile kadar Mu'tezilî hareket

tartışma noktasını ve seyrini devam ettiren kelâmın, Allah'ın bir sıfatı mı yoksa bir fiili mi olduğu ve bunun akabinde Kelâmullah'ın işitilip işitilememesi, Halku'l-Kur'an meselesi gibi ihtilaf konuları da tartışma sahasında yerini almaktadır.

Kelam tarihinde ise 'sözün' mahiyeti açısından sistematik yapı kazanmış olarak üç farklı tanımdan söz edilebilir:

- Söz, harflerin bir anlam ifade etmesi için bir araya geldiği özel yapıdır. Düzenli harfler, heceler olarak kabul edilir. Bu Mu'tezile'ye ait bir anlayıştır ve lafızcı bir yaklaşım öne sürmüşlerdir.¹⁰⁸
- Söz, söyleyende varolan işaret ve ibarelerin delalet ettiği bir kavramdır. Bu tanımda aslolan manadır.¹⁰⁹Ehl-i Sünnetin benimsediği ve sistemli bir şekilde fikirlerini ileri sürdükleri anlayıştır.
- Diğer bir tanım ise Selefîyye'nin benimsediği harf ve mana bütünlüğüdür. Her iki kavram ayrı ayrı düşünülemez. Biri kastedilip diğeri kastedilmezse o vakit söz, bir karineye ihtiyaç duyar.¹¹⁰

Bu tanımların yanı sıra kelâm, dilsizlik ve sükût açısından da değerlendirilmiştir. Bazıları "kendisine dilsizlik ve sükûtun gerektiği şey" olarak görürken bazıları da kelam için "dilsizlik ve sükûtü nefyeden, işitilen şeydir" demişlerdir.¹¹¹ Bu anlayışlar doğrultusunda ekoller ileri sürdükleri fikirleri delillendirmeye çalışmışlardır. Bu sebeple ekollerin kelâma bakış açılarının Kelâmullah anlayışlarına ve akabinde cereyan eden tartışma konularına etkisi gözardı edilemez. Üzerine birçok söz söylenen bu mesele hakkında biz daha çok iki ekol arasındaki ihtilaf noktaları ve ileri sürdükleri akli ve nakli deliller üzerinde durmaya çalışacağız.

devam etmiş sonrasında bu fikri zorlama çöküş dönemine girmiştir. Bu dönemin mahiyeti İslam tarihi içerisinde olduğu gibi kelâm ilmi içerisinde de önemli bir yere sahiptir. (Fığlalı, Ethem Ruhi, *Günümüz İslam Mezhepleri*, İİVY., İzmir, 2008, s. 568-568; Aslan, Abdülgaffar, *Kur'an'da Vahiy*, Ankara O. Yay., Ankara, 2000, s. 243)Yılmaz, S., İlhan, M., "Cüveynî'ye Göre Kelâmullah ve Kelâm-ı Nefsî", *Kelam Araştırmaları*, IX/I, 2011, s. 215; Memiş, a.g.e., s. 244.

¹⁰⁸ Aslan, İbrahim, "Sözün Mahiyeti ve Bu Bağlamda Bir Söz Olarak Kelâmullah(Dilbilimsel Yaklaşım)", *Kelam Araştırmaları*, III/I, 2005, s. 143; Pezdevi, a.g.e., s. 79.

¹⁰⁹Taftazânî, a.g.e., s. 137; Aslan, a.g.m., s. 14; Sözün hakikati mânâ olduğunu ileri sürenler Şâir Ahtal'ın "gerçek kelâm, yani söz kalbedir dil sadece gönülde olanın üzerine delildir" beyitiyle de görüşlerini kuvvetlendirmeye çalışmışlar. Bkz. es-Sâbuni, Nureddin, *MaturidiyyeAkâidi*, çev. Bekir Topaloğlu, DİB, Ankara, 1982, s.86.

¹¹⁰ İzmirli, a.g.e., s. 274; Aslan, a.g.m., s. 14.

¹¹¹Pezdevi, a.g.e., s. 79.

Ehl-i Sünnete göre kelâm, ilim ve kudret gibi Allah ile kâim ezeli bir sıfattır. Sesler ve harfler değildir; parçalara ayrılmaz ve bölünmez. Harf ve ses cinsinden ezeli değildir. Ezeli olmayan bir varlık hâdistir. Ezeli olan ise manadır. Bu anlayışlarından dolayı kelâm, *kelâm-ı nefsi* ve *kelâm-ı lafzi* şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Ses ve harflerden oluşan kelâma Allah'ın kelâmı denmesi mecazdır. Çünkü bu lafzî kelâm Allah'ın nefsi kelâmına delalet etmektedir. Ehl-i Sünnet kelâm-ı nefsinin Kur'an'ı Kerim'de de zikredildiğini şu ayetle delillendirmektedirler:

"Gizlice konuşmaktan menedilip de, menedildikleri şeyi işleyen ve günah, düşmanlık ve peygambere isyanı konuşanları görmedin mi? Sana geldiklerinde Allah'ın seni selâmlamadığı selâmla selâmlıyorlar. İçlerinden de, "Söylediklerimizden dolayı Allah bize azap etse ya!" diyorlar. Cehennem onlara yeter! Oraya girecekler. Ne kötü varış yeridir orası!"

Allah'a zikrimiz farklı şekillerde olduğu halde Allah bir'dir ve O'nda bir değişim söz konusu değildir. Allah kelâmını insanların anlayacağı bir dille iletebilmesi için farklı dillerde ifade etmiştir. Kelâmullah'ın Arapça veya İbranice şeklinde isimlendirilmesinin sebebi bu cihettir. Bu dilde karşılığını bulan her ses ve ibareler kelâm-ı nefsiye delalet ettiği için mecazi olarak Kelâmullah'tır. Kelâm-ı nefsi kelâm-ı lafzî olarak yaygınlaşan kavramların özünde Ebû Hanife ve İbnü'l-Macişûn'un¹¹² etkileri görülmektedir.¹¹³ İbn Küllab ile birlikte kavramlar daha da olgulaşmıştır. Ehl-i Sünnet âlimleri Allah'ın ezelde mütekellim olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Eş'ari, kelâm sıfatının ve Allah'ın mütekellim olduğunu ilim sıfatının ezeli olmasına kıyasla ispat etmeye çalışmıştır. Eş'arî'ye göre Allah'ın bu sıfatlarını ezeli kabul etmemek ezelde bu sıfatların zıddıyla kâim olmasını icap ettirir. Allah ise bu sıfatların zıddı ile sıfatlandırılmaz. Allah'ın ilmini ezeli kabul etmediğimiz takdirde bilgisizlik ile nitelenebileceği bir dönem olacağı gibi kelâm

¹¹² Ebu Hanife'ye göre Kur'an'ın telaffuzu, okunması veya ondan yazılan herhangi bir parça mâhluk iken; Kur'an gayri mâhlûktur, Allah'ın kelâmıdır ve bu kelâm da ezeldir. İbnü'l-Macişûn ise bu konuda Kur'an'ın yarısının mâhlûk diğer yarısının gayri mâhlûk olduğunu dile getirmiş. Bu atıftan Kur'an'ın lafzının mâhlûk mânâsının ise gayri mâhlûk olduğunu kastetmiş olabileceği çıkartılmıştır. Bu sebepten dolayı Kelâm-ı nefsi ve lafzî gibi ayrıma etkilerinin olduğu kabul edilmiştir. Bkz. Yılmaz, İlhan, *a.g.m.*, s. 223.

¹¹³ Yüksel, *a.g.e.*, s.83-84; Aydın, *a.g.e.*, s.230-232; Yılmaz, İlhan, *a.g.m.*, s.222-223; Erdemci, Cemalettin, "Kelâm İlminde Vahiy", *İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, İstanbul, VIII/I, 2011, s. 126-127.

sıfatını da ezeli kabul etmediğimiz takdir de O'nun bir dönem susma ve duraksama ile vasıflanabileceğini kabul etmememiz gerekir. Fakat böyle bir durum Allah'ın mükemmelliğine ters düşeceği için bu sıfatların zıddıyla tavsif edilmesi muhaldir. Bunun yanı sıra hayat, irade, kudret sıfatları ile kıyaslama yaparak akli delillerini ortaya koymuştur.¹¹⁴ Kur'an'ın mahlûk olup olmama konusunda Ehl-i Sünnet âlimleri arasında bir ihtilaf oluşmamıştır. Mâturîdîler ve Eş'arîler kelâm-ı nefsiyi gayri mahlûk olarak görürken kelâm-ı lafzîyi mahlûk olarak kabul etmişlerdir. Ehl-i Sünnet âlimlerinin kelâm sıfatına bakış açıları ve ileri sürdükleri deliller incelendiğinde özellikle kelâm sıfatının hâdis ve Kelâmullah'ın mâhluk olduğunu savunan Mu'tezile'ye karşı verilmiş bir çaba olduğu bir gerçektir.

Mâturîdîler ve Eş'arîler arasında ihtilaf konusunu oluşturan husus kelâmı nefsinin işitilmesi meselesidir.¹¹⁵ Özellikle tartışma konusuna sebep olan "*...Allah, Mûsa ile de doğrudan konuştu.*"¹¹⁶ ve "*Eğer Allah'a ortak koşanlardan biri senden sığınma talebinde bulunursa, Allah'ın kelâmını işitebilmesi için ona sığınma hakkı tanı. Sonra da onu güven içinde olacağı yere ulaştır. Bu, onların bilmeyen bir kavim olmaları sebebiyledir.*"¹¹⁷ ayetlerinin yorumlama usûlündeki farklılıktan kaynaklanmaktadır. Mâturîdîlere göre Allah'ı Teâlâ kelâmını Hz. Musa'nın anlayacağı dille yaratıp harf ve ses aracılığıyla duyurmuştur. Hz. Musa'nın duyduğu bizzat kelâm-ı nefsi değil, Kelâmullah'a delalet eden bir sestir. Bu sebeple işitilen şeyin gerçek mana da kelâm-ı nefsi olmadığını savunmuşlardır. İmam Mâturîdî'ye göre Allah'ın kendi kelâmını, kelâmı olmayan bir şeyle duyurması mümkündür. Bu konuda Maturidilerin dayandıkları temel ilke 'ses olmayan bir şeyin işitilemeyeceğidir.'¹¹⁸Fakat Mâturîdî âlimlerinden Pezdevi bu konu da Mâturîdî'ye katılmayarak Hz. Musa'nın vasıtasız bir şekilde Allah'ı Teâlâ ile konuştuğunu ileri sürmüştür.¹¹⁹Eş'arîler ise bu konuda Mâturîdîlerin genel olarak benimsedikleri

¹¹⁴Aydın, *a.g.e.*, s. 233-234.

¹¹⁵Şeyhzâde, *a.g.e.*, s. 17-18.

¹¹⁶Nisa 4/164.

¹¹⁷Tevbe 9/6.

¹¹⁸Maturidi, *a.g.e.*, s. 75-76; Memiş, *a.g.e.*, s. 248-249.

¹¹⁹Pezdevi'ye göre Allah'ın işittirdiği zatıyla kaim olan kelâmıdır. Ona göre kelâmın(sözün) varlığının şartı ne ses ne de özel bir şeydir. Kelâmın şartı bâki olan kelâmıdır. Bu görüşlerini "Mûsâ, ateşin yanına gelince, o mübarek yerdeki vadinin sağ tarafındaki ağaçtan şöyle seslenildi: "*Ey Mûsâ! Şüphesiz ben, evet, ben âlemlerin Rabbi olan Allah'ım.*"(Kasas 28/30) ayetine dayanarak Allah'ın sesi ağaçta yarattı gibi fikirleri kabul etmemiştir. Çünkü Allah'ın kendi zatıyla kaim olan bir sıfatı

görüşe aykırı olarak Hz. Musa'nın harf ve seslerden oluşan kelâmı değil, kelâm-ı nefsiyi işittiğini iddia etmişlerdir. Eş'ari'ye göre kelâm, ses ve harflerle gerçekleşmez.¹²⁰

Eş'arîler bu fikirlerini rü'yetullah meselesiyle kıyas ederek aklî delillerini ortaya koymaya çalışmışlardır. Rü'yetullah mevzusunda ortaya koydukları aklî gerekçe her mevcudun görülme imkânı olduğudur. Bu anlayışa binaen her kelâmın da işitilme imkânının olduğu sonucuna varılmıştır. Gazâlî ise bu konuda daha farklı bir fikir ileri sürmüştür. Ona göre insanlar yaratılışları gereği sadece harflerden ve seslerden oluşan kelâmı işitme imkânına sahiptir. Bunun dışında bir duymanın nasıl gerçekleşeceğini insanlara anlatmak imkânsızdır. İşitme bir idrak etme türü ve seslerle ilişkilidir. Fakat kelâm-ı nefsiyi işitmek ise farklı bir idrak türü gerektirir. Bu idrak o anda Hz. Musa'da meydana gelmiştir, lakin diğer insanlarda söz konusu değildir. Gazâlî bu olayın nasıl meydana geldiğini insanların anlamalarının mümkün olmadığını savunurken bir taraftan bunun aklî olarak imkân dâhilinde olduğunu vurgulamıştır.¹²¹ Dile getirilen görüşler içerisinde Gazâlî'nin fikri bize daha yakın gelmektedir. Çünkü insan Sünnetullah ile sınırlandırılmıştır ve bunun dışına çıkamaz. İnsanoğlunun kelâm-ı nefsiyi kendi imkânları dâhilinde bizzat işitebilmesi imkânsızdır. Bu özellik ve güç insana verilmemiştir. Çünkü insan sadece kendi varlık âleminde olanları bizatihi işitebilir. Allah dilerse kelâm-ı nefsi bir şekilde insanın anlamasını sağlayabilir kuşkusuz. Fakat bu dünyada bizzat ses olmadan işitmesi mümkün değildir. Allah'ın insan ile konuşması vahiy yoluylaadır. Genel anlamıyla vahiy Kelâmullah'tır. Allah'ın sözüdür ve Kur'an'ı Kerim de vahiy bu şekilde tanımlamaktadır.¹²² Allah'ın, insan ile ilişkisini farklı şekillerde sağladığı görülmektedir. *"Allah, bir insanla ancak vahiy yoluyla yahut perde arkasından*

başka bir nesnede yaratmasıyla konuşması caiz değildir. Yoksa diğer anlayışla mütakellimin ağaç olması gerekirdi. Bu çıkarımlardan dolayı ayet ağacın konuşması olarak değil de sesin ağaç cihetinden gelmesi şeklinde anlaşılması gerekir. Bkz. Pezdevi, *a.g.e.*, s.85-93; Memiş, *a.g.e.*, s. 250.

¹²⁰ Aydın, *a.g.e.*, s.238.

¹²¹ Memiş, *a.g.e.*, s. 250; Yüksel, *a.g.e.*, s. 86.

¹²² "Eğer Allah'a ortak koşanlardan biri senden sığınma talebinde bulunursa, Allah'ın kelâmını işitebilmesi için ona sığınma hakkı tanı. Sonra da onu güven içinde olacağı yere ulaştır. Bu, onların bilmeyen bir kavim olmaları sebebiyledir." (Tevbe 9/6); "- Şimdi, bunların size inanacaklarını mı umuyorsunuz? Oysa içlerinden birtakımı, Allah'ın kelâmını dinler, iyice anladıktan sonra, onu bile bile tahrif ederlerdi." (Bakara 2/75) Vahiy kelimesinin semantik tahlili için bkz. Izutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, çev. Kürşad Atalay, Pınar Yay., İstanbul, 2012, s. 234-274.

*konusur. Yahut bir elçi gönderip, izniyle ona dilediğini vahyeder. Şüphesiz O yücedir, hüküm ve hikmet sahibidir."*¹²³ Allah'ı Teâlâ ne Hz. Musa ile ne de Hz. Muhammed ile bu üç çeşit iletişim yolundan başka bir şekilde söz söylemiştir. Allah, insanın insanla konuşması gibi karşılıklı veya apaçık bir şekilde konuşmaz. Çünkü insan yaratılışı gereği buna dayanamaz. Allah peygamber diyalogunun ilk şekli 'vahiy'dir ve bu yolda şüphesiz bizzat işitme söz konusu değildir. Kalbe gizlice bir mana bırakmaktan ibarettir. Peygamberin işitmesi veya görmesi bu bağlamda içseldir. Asıl konumuzla alakalı olan perde arkasından iletişim ise peygamberin doğrudan doğruya kalbine değil de aracı olmaksızın ses işiterek iletişimin gerçekleşmiş olmasıdır. Burada perdelenen kuldur. Araf 7/143. ayetinde geçen Hz. Musa'nın işittiği ses ilahî kelâmın bizzat kendisi değil, ona delalet eden şeydir. Bu tür iletişimde kul ile konuşabilmek için ses ve harflere ihtiyaç vardır. Bu ayette geçen ağaç insanın perdelenmesini temsil etmektedir. Hem ağaç hem harf ve sesler Allah kelâmını anlamak için birer vasıta. Bu tür konuşmanın vasıtasız olarak tanımlanmasındaki maksad elçinin aracılığı olmadan gerçekleşmesidir yoksa ses ve harf aracılığı olmayan bir konuşma anlamına gelmemektedir. Yani Allah'ın konuşması mecazidir.¹²⁴

Kelâm sıfatı üzerinde ihtilafa düşülen bir başka husus da Kur'an ayetlerinin karşılaştırılması ile ilgilidir. Maturidilere göre Kur'an'ın bazı ayetleri diğer bazı ayetlerden daha faziletlidir. Eş'arilere göre ise böyle bir söylemde bulunmak caiz değildir. İmam-ı Âzam'a göre ayetlerin tamamı faziletleri açısından aynı seviyededir. Olaya ayetlerin delalet ve söyleyenine izafetle faziletten bahsedilebilir. Örneğin Tebbet suresinde zikredilen Ebu Leheb iken İhlâs suresinde zikrolunan Allah'ı Teâlâ'dır. Zikrolunanlar farklı olduğu için bu durumda bir faziletten bahsedilebilir. Yoksa Allah'ın kelâmı tekdir ve parçalanmaz. Biri diğerinden daha evlâdır diye bir şey söylemek caiz değildir.¹²⁵

¹²³ Şûrâ 42/51.

¹²⁴ Aslan, Abdülgaffar, *Kur'an'da Vahiy*, Ank O. Yay., Ankara, 2000, s. 189-204; Rahman, Fazlur, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alparslan Açıkgenç, Ank O.Yay., Ankara, 2005, s. 158-159; Watt, W. Montgomery, *Günümüzde İslâm ve Hıristiyanlık*, çev. Turan Koç, İz Yay., İstanbul, 2012, s. 99-102; Rahman, Fazlur, *İslamî Yenilenme Makaleler III*, Ankara O. Yay., Ankara, 2010, s. 19-20.

¹²⁵ Şeyhâde, a.g.e., s. 18.

Razî'nin kelâmullah konusunda fikirleri Mu'tezile'ye karşı bir cevap niteliğindedir. İlgili ayetlerde Mu'tezile'nin ileri sürdüğü iddiaları ifade ederek, bu fikirlerini çürütmeye çalışmıştır. "*Mûsâ, ateşin yanına gelince, o mübarek yerdeki vadinin sağ tarafındaki ağaçtan şöyle seslenildi: "Ey Mûsâ! Şüphesiz ben, evet, ben âlemlerin Rabbi olan Allah'ım."*¹²⁶ ifadelerinden hareketle Mu'tezile, Hz. Musa'nın o sesi ağaçtan duyduğunu ve nida edenin Allah'ı Teâlâ olduğunu ileri sürerek Allah'ın herhangi bir cisimde yarattığı kelamla konuştuğunu iddia etmiştir. Razi de onların ileri sürdükleri bu iddialı cümleyi kabul eder fakat en önemli fark şudur ki, ayetteki ağaca yüklenen anlamdır. Razî, Allah'ın bir cisimde olmaktan münezzehtir olduğunu beyan etmiştir. Mu'tezile ise kelâmın sonradan olduğunu kabul ettikleri için o an Allah'ın ağaçtan konuştuğu fikrini savunmuştur.¹²⁷ Razî bu noktada iki görüşümüz mevcuttur diyerek Ehl-i Sünnet'in görüşlerini dile getirmiştir ve bu şekilde Mu'tezile'yi çürütmeye çalışmıştır. Mâtürîdîlere göre Allah'ın kadîm kelâmı duyulmaz; duyulan şey ancak ses ve harflerdir. İşte o ağaçta duyulan, yaratılan budur. Eş'arîlere göre ise ses ve harf olmayan Allah kelâmının duyulması mümkündür. Bu görüşten de Razî, kadîm kelâmın ağaçtan değil bizzat Allah'tan duyulmasının uzak bir ihtimal olmadığını açıklayarak bu iki görüşün de mümkün olabileceğini dile getirmiştir. Razî, Mu'tezile'nin bu konudaki fikirlerini hedef aldığı için Kelâmullah'ın işitilmesi meselesinde Ehl-i Sünnet'in her iki görüşünün de ihtimal dâhilinde olduğunu belirterek ikisinin arasında bir ayrıma gitmemiştir.¹²⁸

Bu mevzuyla ilgili olarak Neseî, Râzî kadar ayrıntılara girip tartışma içerisinde bulunmamıştır. Neseî, "*...Allah, Mûsa ile de doğrudan konuştu.*"¹²⁹ ayetindeki konuşma durumunu, hiçbir aracı olmaksızın gerçekten Allah'ın Hz. Musa ile konuştuğunu belirtmiştir.¹³⁰ Bu anlayışını destekler nitelikte olan "*Mûsâ, ateşin yanına gelince, o mübarek yerdeki vadinin sağ tarafındaki ağaçtan şöyle seslenildi: "Ey Mûsâ! Şüphesiz ben, evet, ben âlemlerin Rabbi olan Allah'ım."*¹³¹ ayetine binâen Hz. Musa'nın Allah ile konuşma şerefine nail olan

¹²⁶Kasas 28/30.

¹²⁷Erdemci, *a.g.m.*, s. 129.

¹²⁸Râzî, *a.g.e.*, VII/507-510.

¹²⁹Nisâ 4/164.

¹³⁰Neseî, *a.g.e.*, III/236 .

¹³¹Kasas 28/30.

saygın bir kişi olduğudur.¹³²Nesefî ihtilaf konularına hiç değinmediği için kendisi hakkında net bir şeyler söylemek zor görünmektedir. Fakat söz konusu ayetler incelendiğinde genel olarak Eş'arilerin görüşüne daha yakın durduğu kanaatindeyiz. Yani ona göre Hz. Musa kelâmı nefsîyi bir aracı olmaksızın işitmiştir.

1.2.5. Müteşabihatın Tevili

Kur'an-ı Kerim ayetleri muhkem ve müteşabih olmak üzere iki gruba ayrılmaktadır. Muhkem, "anlam yönünden başka bir ihtimal taşımayan açık mânalı nas" anlamına gelirken; müteşabih ise mana yönünden birden fazla ihtimal olduğu için anlaşılmasında güçlük duyulan ifadelere denir. Müteşabih ayetlerde yer alan bir lafız konumuna göre farklı ayetlerde farklı manalara gelebilir ve birbirine benzer anlamlar taşıdığı içinde hangisinin kastedildiği net olarak bilinemez.¹³³ Kur'an-ı Kerim'deki müteşabihleri üç madde halinde ifade edecek olursak;

- 1) Allah'ın zatından söz eden ayetler ve kavramlar,
- 2) Esmâu'l- Husna ve sıfatların hakikatleri,
- 3) Ahiret ile ilgili verilen haberlerin ancak ahirete intikal ettikten sonra bu haberlerin hakikatinin bilinmesidir.¹³⁴

Kelam literatüründe 'haberi sıfatlar' olarak tanımlanan sıfatlar da ikinci kategoride değerlendirilebilir. Haberi sıfat; Kur'an-ı Kerim ve Sünnetle Allah'a nispet edilen yed(el), ayn(göz), istiva(oturma), nüzul(inme) gibi sıfatlara genel olarak verilen bir isimdir.¹³⁵ Âlimler bu müteşabih ifadelerin nasıl anlaşılması gerektiği konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Genel olarak üç ana başlık altında değerlendirebiliriz:

¹³²Nesefî, *a.g.e.*, VIII/77.

¹³³Yavuz, Yusuf Şevki, "Müteşâbih", *DİA*, XXXII/204.

¹³⁴Duman, M. Zeki, Müteşabihâtın Te'vili, *Bilimname IX*, 2005/3, s.41.

¹³⁵ Nesefî, Ebu'l-Muin, Bahrü'l Kelam, çev. Ramazan Biçer, Gelenek Yay., İstanbul, 2010, s.39.

- 1) Müteşabih ifadeleri hiçbir te'vile gitmeden tamamen lafzî olarak ele alanlar,
- 2) Akılcı bir yaklaşım ile müteşabihlerin mecazî olduğunu ileri sürerek te'vile gidilmesi gerektiğini savunanlar,
- 3) Müteşabihlerin keyfiyetini bilinemeyeceğini savunarak nasslarda geçen haliyle olduğu gibi kabul edilmesi gerektiğinin zorunlu olduğunu ileri sürenler. Bu son anlayış tarzı Kelam eserlerinde, nasıl olduğu sorulmaksızın veya yorum yapma çabasına girmeden manasına gelen 'bi-lâ keyfe' ifadesiyle dile getirilmiştir.¹³⁶

Ehl-i Sünnet içersinde ihtilaf konusu olarak görülen müteşabih meselesinde iki ekol(Eş'arî-Mâturîdî) arasında şöyle bir ayrıma gidilmiştir. Mâturîdîlere göre müteşabihler icmalî olarak te'vil edilir ve ayrıntısına girilmez. Allah hakkında el ve yüzün ispatı haktır lakin aslı bakımından malum, vasfı bakımından meçhuldür. Vasfının anlaşılabilmesi aslının yok sayılması câiz değildir. Eş'arîlere göre ise müteşabihler zahirî manalardan alınmış mecâzî ifadelerdir. Örneğin; el kudretten; yüz vücuttan; gülme affından mecazdır.¹³⁷

Mâturîdî'ye göre bu meselede aslolan ve bu konudaki ölçüt şu ayettir: "*O'nun benzeri hiçbir şey yoktur.*"¹³⁸ Allah bu buyruğu ile yarattıklarına benzemeyi zatından nefyetmiştir. Çünkü O fiillerinde ve sıfatlarında sonradan olanlardan münezzehtir. Bu ölçüte göre "*Rahman (olan Allah) arşa istiva etmiştir.*"¹³⁹ ve benzeri ayetleri¹⁴⁰ vahyin Allah'a nispet ettiği sıfatlarda yaratılmışlara benzemeyi ortadan kaldıracak şekilde anlamak gerekmektedir. Örneğin; 'istivâ' kelimesinin te'vilinde herhangi bir yoruma kesinlik verilemez. Çünkü farklı anlamlara gelebilmektedir ve bu anlamlar yaratılmışlar için mevcuttur. İnsanlara düşen anlamı kesin olarak verilemese de Allah'ın muradı ne ise ona iman etmektir. Ayette geçtiği şekliyle genel olarak te'vil edilir ve her haberi sıfatta Allah'ın mahlûkata benzememesine dikkat edilmelidir.

¹³⁶Abrahamov, Binyamin, "*Bi-Lâ Keyfe* Doktrini Ve İslâm Kelâmındaki Temelleri", çev. Orhan Ş. Koloğlu, *UÜİFD*, 2002, 11/2, s. 214.

¹³⁷Şeyhzâde, *a.g.e.*, s. 24.

¹³⁸Şura 42/11.

¹³⁹Taha 20/5.

¹⁴⁰Bakara 2/210; En'am 6/158; Fecr 89/22; Nahl 16/26; Yasin 36/74; Tûr 52/48; Haşr 59/56.

¹⁴¹Bu tarz tabirler ulûhiyet hakkında bizlere bilgi vermektedir. Ulûhiyyet, insanların ve onların idrakinin ulaşabileceği her şeyin ötesindedir. Bizler sadece O'nu kendisinin tanıttığı ölçüde sınırlı bir biçimde bilebiliriz.¹⁴²

Eş'arîler arasında müteşabihlerin tevili konusunda farklı görüşlere rastlamak mümkündür. Özellikle Eş'arî'ye birbirinden farklı görüşler nispet edilmektedir. Bir görüşe göre haberi sıfatlar, akılla bilmenin ötesinde nasıl olduğu bilinmeksizin sadece inanmakla mükellef olduğumuz sıfatlardır; diğer bir görüşe göre ise zahiri manalardan alınmış mecaz ifadelerdir. Eş'arî'nin *'İbane'* adlı eserinde *bilakeyf* anlayışı hâkim gibi görünse de bu eser üzerinde yapılan incelemelerde bir tahrif söz konusu olduğu ileri sürülmektedir. Bunun yanı sıra Eş'arî'nin te'vile başvurduğuna dair örnekler mevcuttur. Örneğin; *"Rabbinin buyruğu ve saf saf dizilmiş olarak melekler geldiği ve o gün cehennem getirildiği zaman, işte o gün insan (yaptıklarını birer birer) hatırlar. Fakat bu hatırlamanın ona nasıl faydası olacak!?"*¹⁴³ ayetindeki *meci'*(gelme) ifadesinin hareket manasına gelmediğini ifade eden Eş'ari, Allah'ın cisim ve cevher olmaması sebebiyle 'gelme' kelimesini Allah'ın orada var olması şeklinde te'vil etmiştir. Başka bir ayette ise; *"İnkâr edenlere gelince; onların amelleri ıssız bir çöldeki serap gibidir. Susamış kimse onu su sanır. Yanına geldiğinde hiçbir şey bulamaz. (Tıpkı bunun gibi kâfir de hesap günü amellerinden bir şey bulamaz). Ancak Allah'ı yanında bulur da Allah onun hesabını tastamam görür. Allah, hesabı çabuk görendir."*¹⁴⁴ Eş'arî, Allah'ı yanında bulmak ifadesini, Allah'ı yanında bilmek şeklinde te'vil etmektedir. Eş'arî, haberi sıfatları teşbihe ve teccime düşmeden te'vil yoluna gitmiştir.¹⁴⁵ Eş'arî vahye önem verdiği aşikâr olmakla birlikte bunun yanında akla da önemli bir pay vermektedir. Cüveynî ve sonrasında te'vilci yaklaşım tarzı Eş'ari keliminde yaygın hale gelmiştir.¹⁴⁶

Râzî, müteşabih ayetler konusunda te'vil yolunu benimsemiştir. Delil olarak sürülen ayetleri incelediğimizde genişçe bu konu üzerindeki görüşlere yer vermiş;

¹⁴¹Maturidi, *a.g.e.*, s. 86-95; Pezdevi, *a.g.e.*, s. 37-39; Neseî, *a.g.e.*, s. 39-40.

¹⁴²Kasar, Veysel, "Kur'an'da Müteşabihat'tan "İstivâ" Kavramı", *HÜFVY*, Şanlıurfa, 1997, s. 203.

¹⁴³Fecr 89/22.

¹⁴⁴Nûr 24/39.

¹⁴⁵Aydın, *a.g.e.*, s.214-216.

¹⁴⁶Memiş, *a.g.e.*, s. 266.

aklî ve naklî deliller ileri sürerek de görüşünü güçlendirmeye çalışmıştır. Bir iki örnek üzerinden Râzî'nin konu ile ilgili görüşlerini aktarmaya çalışacağız: Râzî, Bakara 2/210. ayetinde geçen 'gelmek' eylemi üzerine aklî muhakeme yapan âlimlerin Allah'ın bu tarz(gitmek, gelmek vb) fiillerden münezzehe olduğu konusunda hemfikir olduklarını ileri sürmüştür. Allah'ın münezzehe oluşunu aklî deliller öne sürerek farklı açılardan ele almıştır. O, kelamcılarının Allah'ın gelmesi konusunda farklı izahlarda bulunarak ihtilaf ettiklerini belirtmiştir. Bu görüşlere kısaca değinecek olursak: 1) Allah'a gitme ve gelme gibi vasıfların nispet edilmesi imkânsız olduğuna göre buradaki kastın farklı bir mana olduğu açıktır. Fakat bu mananın ne olduğu yönünde anlama çabası içerisine girilse bile hata yapma ihtimali olacağından bu tarz ayetler hususunda susmanın ve tafsilatlı mananın Allah'a havale edilmelidir. Bu selefî görüşüdür.

2) Kelamcılarının çoğunun hemfikir olduğu ise; Allah'ın ayetlerinin gelmesidir. Ayetlerin şanını yüceltmek için böyle bir ifade kullanılmıştır. Farklı bir yaklaşım ise, Allah *"Size apaçık deliller geldikten sonra, eğer yine de yan çizerseniz, bilin ki Allah, gerçekten mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir."* (Bakara 2/209) ayetini men ve tehdit sadedinde zikretmiştir. Bu ayet sadece tehdit babında anlaşılmalıdır, aynı şekilde müminler için mükâfatı ifade etmektedir. Burada söz konusu olan inanmayan kişiler olduğu için ayet de Allah'ın heybetinin, tehdidinin, kahrının gelmesi şeklinde anlaşılmalıdır. Râzî de bu görüşü paylaşır ve şüphe götürmez güzel bir te'vil olduğunu ileri sürer. 3) 'Allah'ın gelmesinden' maksadın O'nun emrinin gelmesi yönündedir.¹⁴⁷ Razi *"Rahman (olan Allah) arşa istiva etmiştir."*¹⁴⁸ ayetindeki 'arş' ve 'istiva' kavramlarını te'vil etmiştir ve şöyle mana vermiştir: 'Arş' kelimesi mülkü; 'istiva' kelimesi ise istilâ manalarını ifade etmektedir. yani ayet-i kerime 'mülkünün üstüne yükseldi, istila etti.' anlamına gelmektedir. Buradaki murad ise "Cenâb-ı Hakk'ın kudretinin nüfuz ve geçerliliği ve O'nun meşietinin her şeyde bulunması kastedilmektedir."¹⁴⁹

Nesefî'nin konuyla ilgili görüşlerine baktığımızda Râzî ile aynı görüşleri paylaştığı dikkatimizi çekmektedir. Az önce zikrettiğimiz ayetlerin tefsirlerine

¹⁴⁷ Râzî, *a.g.e.*, V/33-37.

¹⁴⁸ Taha 20/5.

¹⁴⁹ Râzî, *a.g.e.*, X/417-422.

Nesefî'de baktığımız da aynı sonuçları elde ediyoruz. Nesefî, 'Allah'ın gelmesini' azab ve emir bağlamında değerlendirerek Bakara 2/210. ayetinde ise bir önceki ayete istinaden Allah'ın azabının vurgulandığını ifade etmiştir. Yani ayetten murad Allah'ın onlara azabı getirmesidir. 'Allah'ın arşa istiva etmesi'nde ise istiva kelimesi 'istila' manasında yorumlanmıştır. Buradan maksad Allah'ın yarattıklarına istila etmiş olması ve istila ifadesi arşa izafe edilerek arşın tüm yaratılanlardan daha üstün ve muazzam olduğu vurgulanmıştır. Nesefî bu görüşün yanında Selefiye'nin de görüşünü beyan etmiştir. Selefiye'ye göre istiva bilinen bir gerçektir lakin bunun nasıllığı bilinemez. Bunu bu şekilde kabul edip iman etmek farzdır, inkâr etmek ise küfürdür. Nesefî bu görüşün daha sağlam ve sağlıklı olduğu kanaatindedir.¹⁵⁰

Konuyu kısaca değerlendirecek olursak her iki ekolün te'vilci yaklaşım içinde meseleyi ele aldıkları dikkat çekicidir. İleri sürülen deliller ve konuya dair geliştirilen açıklamalar göz önünde bulundurulduğunda Ehl-i Sünnet'in mesele ile ilgili hemfikir oldukları bir gerçektir. Genel olarak haberi sıfatların te'vil edilmesi gerektiği fakat kesin olarak bilinemeyeceğinden dolayı da Allah'ın muradı ne ise ona iman edilmesi gerektiği vurgulanmaktadır. Râzî, te'vil konusunda daha net ve kesin açıklamalarda bulunarak görüşlerini savunurken; Nesefî ilgili ayetleri te'vil etmekle birlikte daha çekimser bir tutum sergilemiştir. Hatta Selefiyye'nin görüşünü daha sağlam ve doğru bulması yönüyle de bu mesele de Selefiyye'ye daha yakın durmaktadır.

1.2.6. Hikmet

Hikmet; hüküm, hüküm vermek, sağlamlaştırmak, engellemek, alıkoymak, ilim, hilm, nübüvvet, Kur'an, İncil ve fesadı önlemek gibi anlamlara gelen mastar ve isim olarak kabul edilen bir kelimedir.¹⁵¹ Hikmetin karşıtı sefeh ve abes kavramlarıdır. Hikmetin özünde hak sahibine hakkını vermek söz konusu olduğu için aynı kökten gelen türevlerinde benzer anlamlar bulunmaktadır. (Hâkim, hakîm,

¹⁵⁰ Nesefî, *a.g.e.*, II/14-15; IV/187; X/638.

¹⁵¹ Memiş, *a.g.e.*, s. 260-261; Çalışkan, Mehmet, "Kur'an'da Hikmet Kavramı", ÇÜİFD, 1/2 Temmuz-Aralık 2001, s. 91-92.

hüküm, hükümet, muhkem, hakem hikmet kelimesinin türevleridir.) Hâkim ismi insanlar için kullanıldığı gibi hikmet sahibi olan Allah içinde kullanılmaktadır. Müslümanlar, Allah'ın bu sıfatla vasıflandırılmasında ittifak etmişler fakat bunun yorumunda özellikle ifade farklılığından dolayı ihtilafa düşmüşlerdir. Hikmet kavramı birçok kelimî meselenin temelini oluşturmaktadır, fakat bu başlık altında Ehl-i Sünnet içinde ihtilafa sebep olan yönünü ele almaya çalışacağız. İki ekol arasında hikmetin ezeli sıfat olup olmadığı tartışma konusu haline gelmiştir. Maturidiler'e göre hikmet, mükemmel bir şekilde vakıf olup yapma, hükmetme anlamında olup Allah'ın ezeli bir sıfatıdır. Eş'ariler'e göre de hikmet aynı manaya gelmektedir fakat; ezeli bir sıfat değildir.¹⁵²

Mâturîdî'ye göre hikmet 'isabet' manasına gelmektedir; bu da her şeyi yerli yerine koymak demektir. Bu mananın yanı sıra hikmet, adalet manasını da ihtiva etmektedir. Adalet manasını da içine alan hikmet kavramının zıttı ise 'sefeh''tir. Fiilde hikmet, fiillerin övülmeye değer sonuçları olması anlamındadır. Sefeh de bu övülmeye değer sonuçlardan uzak bulunmadır. Allah'ın fiilleri bir zaruret değil, hikmetin gereği ihsan olarak meydana gelmektedir. Allah'ın hâkim oluşu yaptıklarında hikmet olan, hikmet dolu fiillerde bulunandır.¹⁵³ Mâturîdîler, fiili sıfatları da ezeli kabul ettiklerinden dolayı hikmet sıfatı ister ilmi ister fiili anlamda kullanılsın her iki durumda da ezeli bir sıfattır. Fiili sıfatlar ezeli kabul edilmediği takdirde hakikat manasında olmayıp sadece bir şeref(lakap) ve özel isimden ibaret olacaktır ki bu caiz değildir. O'nun sıfatları sonradan vücut bulup bilâhare yok olan araz cinsinden değildir. Zatı ile mevcut kadim, ezeli sıfatlardır.¹⁵⁴

Eş'arî'ye göre Allah'ın tüm fiilleri adil, hikmetli, doğru ve iyidir. Hangi sebeple meydana gelirse gelsin Allah'ın fiilleri hikmetlidir ve güzeldir. Eş'arî Allah'ın fiillerinin meydana geliş amacının ve taalluk ettiği faydalar nedeniyle hikmetli olduğu görüşünü imkânsız görmektedir. O'nun fiillerinin hikmeti, ortaya çıkan sonuca göre nitelendirilmemektedir; aksine bizzat O'nun zâtından kaynaklandığı için hikmetlidir.¹⁵⁵ Eş'arîlere göre fiilde hikmet failin fiilinin kastına

¹⁵² Şeyhzâde, *a.g.e.*, s. 29.

¹⁵³ Maturidi, *a.g.e.*, s. 124; Pezdevi, *a.g.e.*, s. 186.

¹⁵⁴ Sâbuni, *a.g.e.*, 2013, s. 65.

¹⁵⁵ Aydın, *a.g.e.*, s. 329-330.

uygun olarak gelmesidir. Sefeh ise, failin fiilinin maksadına aykırı olarak meydana gelmesidir. Allah'ın fiillerinde hikmet vardır fakat bu bir zorunluluk değil cevaz suretiyledir. Bazı Eş'arîler, Allah'ın bir kısım fiillerinde hikmetin tasavvur edilemeyeceğini ileri sürerler. "Mesela; kâfirlerin cehennemde ebedi kalması, bu dünyada zararlı hayvanların yaratılması, salgın hastalıkların varlığı gibi durumlarda."¹⁵⁶ Allah'ın fiillerinde insan zihnine göre faydasız veyahut adaletsiz, hikmetsiz gibi görünen durumların gerçekleşmesi yine Allah'ın hikmetiyle alakalıdır.¹⁵⁷ Eş'arîler, hikmet ile ilim kastedildiğinde onu zati, ezeli bir sıfat saymış, fiil kastedildiğinde ise zati sıfatları arasında görmemiştir. Eş'arîler hikmeti daha çok ilim kapsamında ele almışlardır. Fiili sıfatları hadis olarak gördüklerinden dolayı bu konuda Mâturîdîlerden ayrılmaktadır.

Razi de Kur'an'daki hikmet kavramı üzerinde önemle durmuştur. Bakara suresi 269. Ayetini yorumlarken Mukatil b. Süleyman'ın eserine dayanarak hikmetin dört anlamı olduğunu kaydetmektedir:

- 1) Kur'an'ın va'z-ü nasihatları¹⁵⁸
- 2) Anlayış ve ilim¹⁵⁹
- 3) Nübüvvet¹⁶⁰
- 4) Kur'an'ın harikulade sırları¹⁶¹

Bu anlamların ortak noktasının ilim olduğunu fakat doğruyu bilmenin yanında doğruyu yapmanın da hikmete dâhil edilmesi gerektiğini belirtmektedir. Bu anlamların yanısıra hikmet; Hz. İbrahim'in, "*Rabbim, bana bir hüküm ihsan et!*"¹⁶² anlamına gelen duasındaki hüküm kelimesi '*nazari hikmete*', "*Ve beni salih kimselerin arasına kat*" şeklindeki ifadesi de '*ameli hikmete*' delalet eder. "*Rabbinin*

¹⁵⁶ Şeyhzâde, a.g.e., s. 29.

¹⁵⁷ Yüksel, a.g.e., s. 101-102.

¹⁵⁸ "...Allah'ın üzerinizdeki nimetini, size öğüt vermek için indirdiği Kitab'ı ve hikmeti hatırlayın..." Bakara 2/231; Nisa 4/113; Al-i İmran 3/164 .

¹⁵⁹ "*Ey Yahyâ, Kitabı kuvvetle tut (Onun emirlerini uygula).*" (dedik) ve ona çocuk iken hikmet verdik. Meryem 19/12; Lokman 31/12; En'am 6/89.

¹⁶⁰ "... Şüphesiz biz, İbrahim ailesine de kitap ve hikmet vermişizdir. Onlara büyük bir hükümranlık da vermiştik." Nisa 4/54; Sa'd 38/20; Bakara 2/251.

¹⁶¹ "... (Ey Muhammed!) Rabbinin yoluna, hikmetle, güzel öğütle çağır ve onlarla en güzel şekilde mücadele et." Nahl 16/125.

¹⁶² Şuarâ 26/83.

yoluna hikmetle, güzel öğütle davet et; onlarla mücadeleyi en güzel şekilde yap"¹⁶³ ayetinde geçen hikmeti 'kesin delillere dayanan bilgi' şeklinde açıklamıştır. Razi hikmette kalp, lisan ve tatbik birliğini aramaktadır. Fiilin ilme uygunluğu esastır. Bu şekilde davranan kimseye ancak hikmet sahibi denir.

Nesefî ise Razî kadar hikmet konusu üzerinde pek durmamakla birlikte; hikmeti ilim-amel ilişkisi şeklinde yorumlamıştır.¹⁶⁴ Nesefî'ye göre Allah katında *hâkim*, ilmiyle amel eden yani bildiğini pratiğe dönüştüren kimse demektir.¹⁶⁵ İlgili ayetlerin tefsirleri incelendiğinde iki âlim de ilim konusunda hemfikir oldukları aşikâr bir şekilde görülmektedir. Fakat Ehl-i Sünnet içinde ihtilafa sebep olan hikmetin ezeli olup olmadığı hususunda âlimlerimiz ilgili ayetlerde açıklama da bulunmamıştır.

Mâturîdîler hikmet ile tekvin arasında sıkı bir ilişkinin varlığına işaret ederek bunu, hikmetin ezeliyetine delil olarak göstermiştir. Hikmet tekvinin lazımıdır. Melzumun(tekvin) ezeliyeti, lazımın ezeliyetini gerektirir. Melzumun ezeliyetini kabul edip lazımın ezeliyetine hükmetmemek açık tenâkuzdur. Eş'arî âlimleri ise tekvini nisbet ve hadis görmektedir. İtkanu'l amel(hikmet) ise bu nisbetin lazımıdır. Melzumun hudusu lazımın hudusunu gerekli kılar. Dolayısıyla hikmet hadistir ve ezeli bir sıfat olarak kabul edilmesi doğru değildir.¹⁶⁶ Hikmet konusunu görüldüğü gibi birkaç konu ile ilişkisi olan bir mevzudur. Özellikle tekvin sıfatı ile ilişkisi mesele önem arz etmektedir ve gidişatı belirlemektedir. Tekvin sıfatı üzerinde yapılan tartışmalarının neticesi ister istemez hikmet konusuna zemin hazırlamıştır. Bunun yanı sıra Allah'ın kötülük ile nitelenip nitelenmeyeceği tartışmaları da hikmet konusunda değerlendirilebilir. Allah'ın hikmetli işler yapmasına karşılık dünyada insanın menfaatine olmayan şeylerin varlığına işaret edilerek bu konu da görüşler ileri sürülmüştür. Eklektik bir yapıya sahip olan hikmet meselesinde genel manası ile ekoller arasında bir farklılık olmadığı kanaatindeyim. Biraz daha öze indirirsek sıfatların ezeliyeti konusunda anlayış farklılığı söz konusudur. Bu da ekollerin oluşturdukları temel kalamî dayanaklarla ilgilidir. Fakat Allah'ın fiillerinde hikmetin

¹⁶³Nahl 16/125.

¹⁶⁴Özelikle Lokman 31/12; Bakara 2/269.

¹⁶⁵Nesefî, a.g.e., I/160-161.

¹⁶⁶Şeyhzâde, a.g.e., s. 29-30.

olup olmaması ve yahut nasıl olduğu konusunda bir ihtilafın olduğunu düşünmemekteyiz.

1.3. ALLAH'IN RÜYADA GÖRÜLMESİ

Rü'yetullah konusunun kelâmullah tartışmalarında olduğu gibi özellikle Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile ekolleri arasında ciddi tartışmalara yol açan bir mesele olduğu bilinmektedir. Mu'tezile kelamcıları dünyada ve ahirette Allah'ın görülemeyeceğini¹⁶⁷ iddia ederken Ehl-i Sünnet âlimleri ileri sürdükleri aklî ve naklî deliller¹⁶⁸ ile Allah'ın dünyada görülemeyeceğini fakat ahirette görülebileceğini savunmuşlardır. Dolayısıyla Eş'arî ve Mâturîdî ekolleri arasında bu konuda bir ihtilaf söz konusu olmamıştır. İhtilaf noktasını oluşturan yön ise Allah'ın rüyada görülüp görülemeyeceği mevzusudur.

Eş'arî rüyada Allah'ı görebilmenin iki şekilde gerçekleşebileceğini şöyle aktarır: "Birisini gerçek bir rü'yet, diğeri ise hayal görme ve zandır. Peygamber Efendimiz'in pek çok rivayetle gelen, "Rüyamda Rabbimi gördüm" hadisi birinci grubu açıklamaktadır. Tahayyül ve zan ise tevehhümden ibarettir."¹⁶⁹ Sabûnî de aynı şekilde rüyada rü'yetin imkân dâhilinde olduğunu düşünenlerdendir. Hatta o, görülmesi mümkün olan bir varlığın uykuda veya uyanıkken görülmesi arasında bir fark görmemektedir. Bu fikrinin temeli uykuda iken görme fiilini insanın ruhu ve kalbinin gerçekleştirdiği düşüncesidir. Bu anlayışa göre rüya insana göre bir nevi müşahede biçimidir. Hz. Ömer'in '*kalbim, Rabbimi gördü*' ifadesiyle de kendi fikrini ispatlamaya çalışmıştır.¹⁷⁰ Bu düşüncede olan âlimler sûfîlerin görme ile ilgili

¹⁶⁷ Rü'yet, Mu'tezile'nin beş esasından biri olan tevhid anlayışıyla bağdaşmamaktadır ve bu sebeple böyle bir duruma ihtimal bile vermemektedirler. Kadi Abdülcebbar göz ile görmenin muhal, ilim ve ma'rifet ile görmeyi mümkün görmüştür. Bkz. Kadi Abdülcebbar, *Mu'tezile'de Din Usûlü(el-Muhtasar fi Usûli'd-Din)*, çev. Murat Memiş, İz Yay. İstanbul, 2011, s. 59; Baltacı, Burhan, "Yunus 10/26. Ayette Yer Alan "Ziyade" Kelimesinin "Ruyetullah" Olarak Anlaşılmasında Ehl-i Sünnet İnancının Etkisi", *Dinî Araştırmalar*, VII/XXIV, s. 300.

¹⁶⁸ Araf 7/143; Kıyamet 73/23; Yunus 10/26; En'am 6/103; Bakara 2/55-56.

¹⁶⁹ Memiş, Murat, *a.g.e.*, s. 269.

¹⁷⁰ Sâbuni, Nureddin, *Maturidiyye Akâidi*, çev. Bekir Topaloğlu, DİB.Yay., Ankara, 1982, s.103.

rivayetlerini delil göstererek hayal ve misal olmaksızın Allah'ı rüyada müşahede eden zatların¹⁷¹ bulunduğunu kabul etmektedirler. Bu rü'yet göz ile değil ruh ile görmedir. Tasavvufta bu anlayışa kesin olarak gerçekleşmiş gözüyle bakılmaktadır.¹⁷² Ayrıca bazı âlimler uykuda görmenin göz ile görmeden daha evlâ olduğunu savunmuşlardır. Tasavvuf kaal ilminin aksine, manevi tecrübe ile anlaşılan bir hâl ilmi olduğu için özünü de kalp ve ruh oluşturmaktadır.¹⁷³ Bu sebeple âlimlerin bu anlayıştan ötürü rüyada Allah'ı müşahede etmeyi daha evlâ saymaları abes sayılmasa gerek. Maturidi, Bakillânî Allah'ın rüyada görülmesini muhal saymışlar; çünkü uykuda görülen bir hayal ve misaldir. Oysa Allah, bu tarz şeylerden münezzehtir.

Râzî, rü'yetullah meselesinde ilgili ayetleri sayfalarca açıklayarak ayrıntılı bir şekilde Mu'tezile'nin akli delillerini zikretmiş, nakli delilleri de te'vil şekillerini tek tek ele alarak her birine cevap vermeye çalışmıştır. Bazı bölümlerde Ehl-i Sünnet inancı diyerek konuyu açıklarken bazı yerlerde ise bizzat kendi cevaplarını beyan etmiştir.¹⁷⁴ Konumuz iki ekol arasında ihtilafları içerdiği için Mu'tezile ile tartışmaya girdiği noktaları burada değinmeyeceğiz. Allah'ın rüyada görülmesi mevzusunda Râzî'nin görüşlerinde net açık bir bilgiye rastlayamadık. Fakat Bakara 2/55-56 ayeti tefsirinde Zemahşeri'den alıntılar yaparak onun görüşlerini teyit ederek kalbiyle gören kimseyi rü'yeti gizleyene benzetmiş ve bunu da görmenin bir nevi olarak saymıştır.¹⁷⁵ Râzî, iki ekol arasında yaptığımız ihtilaf açıklamalarının dâhilinde konunun içeriği ve kullanılan ifadeler çerçevesinde Eş'arî anlayışına daha yakın gibi durmaktadır.

Nesefî, rü'yet konusunda değindiğimiz ihtilaf noktasına değinmeyerek genel anlamda rü'yetin dünyada ve ahirette gerçekleşmeyeceğini savunanlara karşı açıklamalarda bulunmuştur. Bunu yaparken de Râzî ile aynı fikirleri daha sade ve kısa bir şekilde dile getirmeye çalışmıştır. Aynı şekilde Mâturîdî'den nakillerde bulunarak görüşlerini kuvvetlendirme yoluna gitmiş ve bunu yaparken Eş'arî ile

¹⁷¹ Ebu Yezid el-Bistami gibi sufilerden rivayet edildiğine göre Ahmed b. Hadraviyye, Hamza ez-Zeyyat, Ebu'l-Fevaris gibi zatlar Allah'ı rüyalarında görmüştür.. Bkz. Sabûni, *a.g.e.*, s. 103.

¹⁷² Sabûni, *a.g.e.*, s. 156.

¹⁷³ Yılmaz, H.Kâmil, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2009, s. 26

¹⁷⁴ Râzî, *a.g.e.*, XII/ 49-57, XXII/ 303-307, XII/ 357-360, X/ 85-95, III/ 16-20.

¹⁷⁵ Râzî, *a.g.e.*, c. 3, s. 15.

Mâturîdî görüşünü teyit ettirmiştir. Ayrıca konuyla ilgili ilgili ayetlere¹⁷⁶ değinerek açıklamalarını naklî deliller ile ispata gitmiştir.¹⁷⁷ Bu şekilde ekol ayrımına gitmeden bu konuda rü'yet aleyhine fikir beyan edenlere karşı bütün halinde bir duruş sergilemiştir. Bunun dışında Nesefî, ilgili ayetlerde rüyada Allah'ı görme mevzusuna değinmemiştir.

Konuya genel olarak baktığımızda Mâturîdî ekolüne mensup âlimlerin bazılarının bu konuda Eş'arîlerin rü'yet anlayışını benimsedikleri aşikârdır. Allah'ı rüyada görme mevzusunda ileri sürülen görüşler kelâmî dayanaklardan yoksun olmakla birlikte açıklamalarda tasavvufî etkiler görülmektedir. Tasavvufin temeli de kalp ve ruh olduğu için hiçbir âlim Allah'ın göz ile görülebileceğini iddia etmemiştir. Sadece ruhunun hissetmesi ve kalbi ile bilmesi ile gerçekleşebileceğini savunanlar olmuştur. Tasavvufta müşâhede¹⁷⁸ kavramı, 'Hakk'ın kalpte hazır olması' demektir. Bunun yanı sıra ma'rifet¹⁷⁹ kelimesinin karşılığı olarak görme eylemi de kullanılmaktadır. Allah'ı rüyada görülebileceğini savunan âlimlerimizin Allah'ın bilmeyi(ma'rifet) kastetmiş olabilecekleri bizce daha kuvvetli görünmektedir. Çünkü ma'rifetin kaynağı 'kalp, ruh, sır, ilham ve keşftir.'¹⁸⁰ Bu bağlamda rüyada veya uyanıkken iman gücü ve bir vecd hali ile insan Allah'ı müşâhade edebilir.

¹⁷⁶ Bakara 2/55; Hud 11/46; A'raf 7/138.

¹⁷⁷ Nesefî, *a.g.e.*, II/282-284, 301.

¹⁷⁸ Müşâhede anlamında yakîn ifadesi de kullanılmaktadır. Yakîn, şüphe ve tereddüde meydan vermeyen doğru bilgidir. Delillere değil, iman gücü ile apaçık görmektir. Üç türlü yakîn vardır. 1) İlme'l-yakîn; terddüde mahal vermeyen kesin bigidir. 2)Ayne'l-yakîn; bir şey hakkında gözle görülen kesin bilgidir. 3)Hakka'l-yakîn; bir şey hakkında o şeyi yaşayarak elde edilen kesin bilgidir. "*Kur'an-ı Kerim'de yakîn kavramları ilme'l-yakîn şeriat, ayne'l-yakîn tarikat, hakka'l yakîn ise hakikat ve ma'rifet olarak değerlendirilmiştir.*" Bkz. Yılmaz, *a.g.e.*, s. 250.

¹⁷⁹ Allah'ı tanımak anlamına gelen marifet kavramı sûfilere göre kalp ve keşf ile elde ettikleri bilgilerdir. İlim ise akıl ve istidlâl ile elde edilen bilgilerdir. Marifetin kaynağı sezgiyken ilmin kaynağı istidlâldir. Kul kendine yabancılaştığı nisbette Allah hakkında marifete erişebilir. Aytıntılı bilgi için bkz. Kuşeyri, Abdülkerim, *Kuşeyri Risalesi*, çev. Süleyman Uludağ, Dergah yay., İstanbul, 1981, s. 488-494.

¹⁸⁰ Yılmaz, *a.g.e.*, s. 249-251.

İKİNCİ BÖLÜM

İNSAN ve FİİLLERİ

2.1. İMAN

İman, İslam düşünce tarihine baktığımızda en çok üzerinde durulan kavramlardan biridir. Mahiyeti, nitelikleri bakımından iman sadece Kelam ilmi içerisinde değil; Fıkıh, Tasavvuf gibi farklı ilmi çerçevelerde de ele alınmış önemli bir konudur. İslam Mezhepleri içerisinde ‘İmanın ne olduğu’ sorusuna verilen yanıtlar farklılık arz etmektedir. İmanın hakikatine dayalı bu sorugulama imanla ilgili diğer meseleleri de fazlasıyla etkilemektedir. Sözlük anlamı *tasdik* olan imanın ıstilahî anlamlarında âlimler hemfikir değildir. İlk dönem İslam mezhepleri içinde imanı *marifet* olarak tanımlayanlar olsa da genel olarak mezheplerin ileri sürdükleri tanımlarda üç unsur dikkat çekmektedir. Bunlar, kalp ile tasdik, dil ile ikrar ve amel. Bu üç rükün farklı şekillerde imana dâhil edildiğini kelam tarihinde görmekteyiz. Bizler imanın hakikati üzerine ileri sürülen görüşlere değinmeden Ehl-i Sünnet arasındaki iman ile ilgili tartışma meselelerini ele alacağız.

2.1.1. Mukallidin İmanı

İman meselesinin çeşitli yönleri kelam ekolleri arasında epistemolojik olarak tartışılmış; ekoller bazı noktalarda ittifak ettikleri gibi bazı hususlarda da ihtilafa düşmüşlerdir. İhtilaf noktalarından biri, kişinin delillerini araştırmadan, bilgi edinmeden etrafındaki insanlara bakarak iman etmesi meselesidir. Kelam terminolojisinde bu tarz imana, ‘taklidi iman’ denilmektedir. Aklî ve naklî delillere

dayanmadan başka birinin sözlerine veya fillerine inanarak, onları taklit eden kimseye mukallid denir. Nazar ve istidlale dayalı imana da ‘tahkiki iman’ denir.¹⁸¹ Asıl ihtilaf noktası ise taklidi olarak iman etmiş kişinin(mukallidin imanı) imanının sahil sayılıp sayılamayacağıdır.¹⁸² Taklid ve tahkik kavramları arasında farka sebep olan kilit kavram ‘bilgi’dir. İman sürecinde bilgi’nin mahiyetini daha iyi anlayabilmek için ilk önce bu sürecin merhalelerine kısaca değineceğiz. İman sürecinde zihin birden inanç noktasına gelmemektedir. ‘Hazırlık aşaması’ yani ‘zihni aşama’ olarak da tanımlanabilecek ilk süreçte ‘ilgi, şüphe, zan’ terimlerini görmek mümkündür. İman, nihai bir ilgi ile başlamaktadır. Şüphe ve zan imanda bir risk olarak görülmektedir ancak cesaretle kabul edilen bu daimi unsurlar bir nevi iman dinimizmini ve gücünü ayakta tutmaktadır. Bu ‘zihni durum’un akabinde ‘inanç, bilgi ve nihai nokta iman’ ortaya çıkmaktadır.



Yani inancı iman olarak görmek yerine iman sürecinde bir merhale olarak görmeliyiz. İnanç, "bir şeyi kişisel güvene dayanarak kabul veya red etmektedir." Yani sağlam bir bilgiye dayanarak elde edilen bir his değildir, aksine sübjektif bir duyguyla olumlu veya olumsuz bir şeyi kabul edıştır. Bilgi ise iman bir alt derecesinde yer almaktadır. Kısaca bilgi, sübjektif ve objektif kesinliği ifade etmektedir. İman ise bilgi temelli bir tasdik olup bilme ve kavrama ifadelerinin içinde barındırmaktadır. İman bilginin bir üst basamağıdır ve bilgiden daha kapsamlıdır. İman fiile ve teslimiyete daha yakındır. İman bilginin verdiği sonuçların ötesine geçebilir; ondaki güven, samimiyet ve teslimiyet bilgiyi aşabilir. Teorik olarak bilinen bir bilgi iman ile daha pratik ve daha duygu ağırlıklı bir hal alarak değerini daha da arttırabilir. Fakat şunu da ifade etmek gerekir ki imanda ‘güven’ ve ‘teslimiyet’ daha etkili olduğu için doğruluk ihtimali zayıf da olabilir. Konuyu biraz toparlayacak olursak; iman seviyesine ulaşılan kadar geçirilen bu kategoriler bu yolda birer aşamadır. İlgi hariç her bir merhale bir sonrakinin meydana gelmesini sağlayan bir unsurdur. Yani inanç ve bilgi iman değildir fakat imanda bir unsur

¹⁸¹ Yücedoğru, Tevfik, Mukallidin İmanı, *UÜİFD*, 2005, 14/1, s. 23.

¹⁸² Şeyhzâde, *a.g.e.*, s. 42-43.

olarak bulunurlar.¹⁸³ Kısaca iman sürecini ve özellikle bilgi'nin iman içindeki konumu belirledikten sonra ekollerin mukallidin imanını nasıl ele aldıklarını inceleyelim.

Mâturîdîler imana tasdik temelli baktıkları ve tanımladıkları için mukallidin imanını sahih kabul etmişlerdir. Yani iman eden bir kişi tasdiki istidlale dayansın veya dayanmasın mümin sayılır. Çünkü o kişi imanın rüknü olan tasdiki gerçekleştirmiştir.¹⁸⁴ Fakat istidlali terk etmesi hasebiyle de mukallidi günahkâr kabul etmişlerdir. Ebu'l-Muîn en-Nesefî'ye göre Ebu Hanife, Süfyan-ı Sevr(ö. 161/778, İmam Mâlik(ö. 179/795), Evzâi(ö. 154/774), hadis âlimlerinin ve fukahannın görüşü bu yöndedir.¹⁸⁵ Diğer bir taraftan Maturidi, insanların var olan bir realite karşısında körü körüne başkasına uymanın göz ardı edilemeyeceğini dile getirmektedir. Atalarının yanlış yol üzerine olmalarına rağmen insanların hala o yol üzerinde devam etmesinin mâzur görülemeyeceğini; farklı inançlar konusunda hangisinin hak hangisinin batıl olduğunu delilsiz bilinmeyeceğini savunmaktadır.¹⁸⁶ Mâturîdîler, içinde şüphe bulunduran, bâtıllı taklit edeni mümin kabul etmemişlerdir. İnsanları doğru yoldan çevirmek isteyenlerin hedef noktasının bu tarz imana sahip olan kişiler olduğunu; çünkü akılla inşa edilmiş imanın yolundan döndürülemeyeceğini ifade etmişlerdir. Bu görüşlerinin kaynağı şu ayet-i kerimedir:

"De ki: "Ey kitab ehli! (Gerçeği) görüp bildiğiniz hâlde, niçin Allah'ın yolunu eğri ve çelişkili göstermeğe yeltenerek inananları Allah'ın yolundan çevirmeye kalkışıyorsunuz? Allah, yaptıklarınızdan habersiz değildir." ayeti oluşturmaktadır.¹⁸⁷

Bunun dışında ilk kısımda değindiğimiz mümin olarak görülen mukallid, müslüman bir topluluk içinde yaşayan aklî ve naklî delilleri bilmeden Allah'ın varlığına, evreni yarattığına şüphe duymadan istikrar ile inanan kimseler

¹⁸³Özcan, Hanifi, *Epistemolojik Açıdan İman*, MÜİFVY, İstanbul, 2002, s.42-43, 57-59, 89-101; Özcan, Hanifi, *Maturîdîde Bilgi Problemi*, MÜİFVY, İstanbul, 1998, s.184-193.

¹⁸⁴ Pezdevi, a.g.e., s. 209; Sâbuni, a.g.e., 1982, s.179; Ünverdi, Mustafa, "Klasik İslam Geleneğinde Taklîdî İmanın Değeri", *Kelam Araştırmaları*, 2012, 10/1, s.227-226.

¹⁸⁵ Sâbûni, a.g.e., s.181; Memiş, a.g.e., s.356-359.

¹⁸⁶ Maturidi, a.g.e., s. 3; Ardoğan, Recep, "Taklidi İmanın Geçerliliği", *AÜİFD*, 2009, 50/2, s. 46; Yüksel, a.g.e., s. 114.

¹⁸⁷ Âl-i İmran 3/99..

kastedilmiştir.¹⁸⁸ Yani körü körüne inanan gruptan ayrı olarak değerlendirilmiş ve bu kimselerin imanı sahih kabul edilmiştir. Fakat bir taraftan nazar ve istidlâli terk ettikleri için de günahkâr sayılmışlardır. Burada dikkat çeken husus teorik olarak şartlar yerine geldiği için kişi mümin sayılmıştır, çünkü mukallid tasdik etmiştir. Lakin bu tasdik fayda sağlar mı veyahut istenilen bu tarz bir iman mıdır? Konuya Kur'an ayetleri bağlamında bakılmaktadır:

"Onlara, "Allah'ın indirdiğine uyun!" denildiğinde, "Hayır, biz, atalarımızı üzerinde bulduğumuz (yol)a uyarız!" derler. Peki ama, ataları bir şey anlamayan, doğru yolu bulamayan kimseler olsalar da mı (onların yoluna uyacaklar)?"¹⁸⁹ "Hani o, babasına ve kavmine, "Ne bu tapınıp durduğunuz heykeller?" demişti. Babalarımızı bunlara ibadet ediyor bulduk" dediler. İbrahim, "Andolsun, siz de, atalarınız da apaçık bir sapıklık içindediniz" dedi."¹⁹⁰ ayetleri ve benzeri ayetlerde¹⁹¹ hak ve batılı ayırt etme çabasına girmeden öncekilerin hatalarını devam ettirerek körü körüne bağlanmak tasvip edilmez, taklidin ise sakınılması gereken kötü bir durum olduğu ifade edilir. Bir yandan araştırmanın, ilim ile amel etmenin, akli kullanmanın önemini ifade eden ayetler de¹⁹² bulunmaktadır:

"Dinleyip de sözün en güzeline uyan kullarımı müjdele. İşte Allah'ın doğru yola ilettiği kimseler onlardır. Gerçek akıl sahipleri de onlardır."¹⁹³, "... De ki: "Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?" Ancak akıl sahipleri öğüt alırlar."¹⁹⁴

Genel olarak ilgili ayetler değerlendirildiğinde dinin itikâdî boyutunda aklî ve naklî delillere dayanmak gerektiği vurgulanarak bu bağlamda tahkikin zıttını oluşturan taklit, tasvip edilmemiş ve kötülenmiştir. Diğer taraftan Rüstüğfeni(v. 354/956) ve Halîmî(v. 403/1012) her meselede aklî delil aramanın şart olmadığını; peygamberin nübüvvetini ve mucize gösterdiğini bilerek onun sözüne binaen itikadın gerçekleştirilebileceğini ifade etmişlerdir. Allah'ın varlığı ve birliğinde, kâinatın

¹⁸⁸ Yücedoğru, *a.g.m.*, s. 25-26; Demir, Abdullah, "Ehl-İ Sünnet ve Mu'tezile'ye Göre Mukallidin İmanı", *Diyanet Dergisi*, 2008, 44/2; 43-44.

¹⁸⁹ Bakara 2/170.

¹⁹⁰ Enbiyâ 21/52-54.

¹⁹¹ Tevbe 9/23; Mâide 5/104; Ahzab 33/67-68.

¹⁹² Fâtır 35/28; Bakara 2/111; İsrâ 17/36.

¹⁹³ Zümer 39/17-18.

¹⁹⁴ Zümer 39/9.

yaratılışındaki aklî delillere dayanmadan kişinin peygamberin sözünü kabul etmesi o kişi için yeterlidir.¹⁹⁵

Eş'arî âlimleri arasında mukallidin imanı mevzusunda görüş farklılıkları bulunmaktadır. Eş'ari'ye ve ondan sonra gelen âlimlere çeşitli görüşler atfedilmiştir. Eş'arî kelamcılarının kitaplarında geçmeyen ifadeler kendilerine nispet edilerek ortaya farklı farklı bilgiler çıkmış ve bir nevi bilgi karmaşası yaşanmıştır. Genel olarak ihtilaf konusunda Eş'arîlere atfedilen argüman, taklidi olarak iman eden kişinin imanının sahih olmadığıdır. Konuyu biraz daha özele indirirsek kendi içinde farklı söylemleri içerdiğini görebiliriz. Adudüddin el-Îcî 'ye (ö. 756/1355) göre nazar ve istidlâl yolu şer'an vaciptir ve ona atfedilen görüşe göre mukallid, mümindir fakat istidlâli terk ettiği için âsidir. Ebu Muzaffer el-İsferayini (ö. 471/1078), İbn Furek (ö. 406/1015), Seyfeddin el-Âmidi (ö. 631/1233) ise delil yolunu her mükellefe farz olarak görmüş ve Allah'ın varlığına ulaşma yolunda taklidi câiz görmemişlerdir. Olayı güç yetirebilme açısından ele alan Taftazânî (v.793/1390) delil getirmeye imkânı olduğu halde taklid eden kişiyi günahkâr olarak nitelerken, istidlâle gücü yetmeyen kişinin taklid etmesini ise günahkâr olarak görmemiştir.¹⁹⁶ İmam Eş'ari, Bâkillânî (v.403/1013), Ebu İshak el-İsferâyinî (v.418/1027), Cüveynî (v.478/1085) başta olmak üzere Eş'ari kelamcılarının çoğu ise imanı, delile dayanan bir tasdik olarak görmüşler ve istidlâle dayanmayan taklit yoluyla inşa edilen iman ile yetinilemeyeceği görüşünü benimsemişlerdir.¹⁹⁷

Eş'arî, imanın sıhhati için her meselesinin kesin aklî deliller ile bilinmesini şart koşmuştur. Burada bir problem daha karşımıza çıkmaktadır ki bu da mukallidin hangi konumda değerlendirileceği ve nasıl isimlendirileceğidir. Bu konuda zikrettiğimiz âlimler genel olarak taklidi iman sahibinin mümin fakat nazar ve istidlâli terk ettiği için de günahkâr olduğu kanaatindedirler. Fakat Eş'arî'ye nispet edilen görüşe göre kişi, dini akâidin her bir meselesine bir delil dayanağıyla inanmadığı müddetçe, mümin olamaz. İman eden kişinin dayandığı aklî delilleri kendisinin bilmesi yeterli görülmüştür. Yani bunu dili ile ifade etmesine veya tartıştığı kişilerle mantıkî deliller ortaya koyup problemi çözmeye çalışması gibi

¹⁹⁵ Memiş, *a.g.e.*, s. 359; Sâbunî, *a.g.e.*, 1982, s. 181.

¹⁹⁶ Demir, *a.g.m.*, s. 41.

¹⁹⁷ Şeyhzâde, *a.g.e.*, s.42.

durumlar şart koşulmamıştır. Eş'arî ve Abdülkâhir el-Bağdadî (ö. 429/1037) mümin olarak isimlendirmeye mukallidi müşrik veya kâfir olarak da nitelendirmemişlerdir. Çünkü netice itibari ile mukallid de olsa tasdik söz konusudur. O sebeple kişi ne mümindir ne de kâfirdir. Bu şahısların durumu Allah'a kalmıştır; dilerse bağışlar, dilerse de azap eder. Eş'ari'nin bu görüşünün Mu'tezile'nin "*elmenzile beyne 'I-menzileteyn*"¹⁹⁸ anlayışını yansıttığı ileri sürülmüştür. Bu görüş doğru ise çeşitli sorular akla gelmektedir. Çünkü Eş'ari bu durumdaki kişinin de cennete gireceğini dile getirmiştir. Halbuki mümin diye isimlendirilmeyen bir kişi hangi sıfat ile cennete girecektir?; bunun yanı sıra Ehl-i Sünnet'e göre büyük günah işlemek mümin olmaya engel değilken; günahkar olarak tanımlanan mukallid niçin mümin olarak tanımlanmıyor da ikisi arası bir konumda görülüyor gibi sorular akla gelmektedir. Fakat Eş'arî, mukallidin büyük günahından dolayı fâsık, imanından dolayı da mümin olarak tanımlamıştır.¹⁹⁹ Hal böyleyken Mu'tezile'nin az önce değindiğimiz anlayışı ile Eş'arî'nin anlatmaya çalıştığı konu arasında farklılık söz konusudur. Taftazânî, Eş'arî'nin 'mukallidin, ne mümindir ne kâfirdir' sözünden kastının, kişinin kâmil derecede mümin olmadığını ifade etmiş olacağını ve iki menzil arasında olan kişinin cennete giremeyeceği görüşünü tasdik eder nitelikte olmadığını savunmuştur.²⁰⁰ Her ne kadar Eş'arî Mu'tezile'nin ileri sürdüğü teoriyi kabul etmese de epistemolojik olarak benzerlik bulunmaktadır. Diğer bir taraftan Eş'arîlerin nazar ve istidlâli savunduğu fakat mukallidin imanını da geçerli kabul ettikleri ileri sürülmüştür.²⁰¹ Gazâlî'ye(v.505/1111) göre ise halkın delille işi yoktur. Taklidi olarak iman etmeleri avam için kâfi gelmektedir. Mukallid için imanı, aklî delil ile kuvvetlendirmek yerine ibadet ve ilahi emirlere uymak daha önemlidir. Fakat ilim sahipleri için durum daha ciddiyet arz etmektedir. Çünkü avam, âlimleri taklid edecektir ve âlimlerin mukallide nazaran daha üst düzeyde bilgiye sahip olması gerekmektedir.²⁰² Eş'arileri kendi

¹⁹⁸ Mu'tezile'nin beş esassından birini teşkil eden "*elmenzile beyne 'I-menzileteyn*", büyük günah işlemiş kişinin imandan çıktığını fakat küfre girmediğini ifade etmek için kullanılan bir kavramdır. Böyle kişilere iki konum arasında olduğundan dolayı fâsık denilmiştir. Kadı Abdülcebbar, *Mu'tezile'de Din Usûlü(el-Muhtasar fi Usûli'd-Din)*, çev. Murat Memiş, İz Yay. İstanbul, 2011, s. 23; Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Işık, Kemal, "Mu'tezile'nin İlk Kurucusu Vasil B.Ata ve Büyük Günah Meselesi", *AÜİFD*, 1990/XXIV.

¹⁹⁹ Aydın, *a.g.e.*, s.166-173.

²⁰⁰ Demir, *a.g.m.*, s.42; Ardoğan, *a.g.m.*, s. 48.

²⁰¹ Memiş, *a.g.e.*, s. 363; Demir, *a.g.m.*, s. 41; Ardoğan, *a.g.m.*, s. 49.

²⁰² Yücedoğru, *a.g.m.*, s. 30; Demir, *a.g.m.*, s. 41.

içerisinde değerlendirdiğimizde her ne kadar farklı ifadeler mevcutsa olsa da genel kabul mukallidin imanının sahih olduğu yönündedir. Çünkü sahih olmadığını iddia etmek, onun iman etmemiş anlamına gelecektir ve o mümin sıfatı ile nitelendirilemeyecektir. Her ne kadar Eş'arî'ye 'mukallidin mümin olmadığına dair fikirler' atfedilse de bu fikirler kesinlik ifade etmemektedir. Mukallid için fasık kelimesi kullanılsa bile Eş'arî'nin deyimiyile kişi tasdiki gereğince yine mümin sayılır. Çünkü Ehl-i Sünnet'in iman konusundaki anlayışı tasdik üzerine kurulmuştur. Diğer bir taraftan dikkat çeken bir başka husus da, Eş'arîlerin nazar ve istidlâl konusunda ne kadar hassas olduklarıdır. Onlar müslümanların taklidi olarak iman etmelerini sahih görmelerinin yanı sıra aklî sorgulama ve incelemeleri de gerekli görmüşlerdir. Bu görüşlerinde de olduğu gibi aslında Eş'arîlerin nakle önem vermelerinin yanında aklî dayanaklara bu derece dikkat etmeleri, kendilerinin sadece nakle önem vermediklerini göstermektedir.

Râzî, *"Onlara, "Allah'ın indirdiğine (Kur'an'a) ve Peygamber'e gelin" denildiğinde onlar, "Babalarımızı üzerinde bulduğumuz din bize yeter" derler. Peki ya babaları bir şey bilmiyor ve doğru yolu bulamamış olsalar da mı?"*²⁰³ ayetinde olduğu gibi 'atalarının yoluna tabi olmayı tercih edenleri' ifade eden diğer ayetlerin²⁰⁴ de koyu taklitçilere karşı reddiye mahiyetinde olduğunu beyan etmiştir. Ayrıca Bakara 2/168. ayetinde geçen *"...şeytanın izinden yürümeyin..."* ifadesine binâen Râzî, şeytanın vesveselerine uyma ile taklidî yolda olma arasında bir farkın bulunmadığını ifade ederek bu ayetten hemen sonra ecdadın yolunda ısrarcı olanların ifade edilmesini de dikkat çekici bulmuştur. Râzî, düşünmenin ve istidlâlin önemi vurgulayarak, başkalarının sözlerine delilsiz olarak inanmayı terk etmenin vacip olduğuna ilgili ayetlerin ciddi delil oluşturduğu kanısındadır. Diğer taraftan o taklidin câiz olabilme durumuna da değinmiştir. Bir insanın başka birine uymasını kişinin, tâbi olduğu insanın doğru yolda olduğunu bilmesinden sonra gerçekleşebileceğini ve bunun sahih olacağını belirtmiştir. Bilme işi başkasını taklid ederek gerçekleştiriliyor ise burada teselsül söz konusu olacağından bu durum uygun görülmemiş.²⁰⁵ Râzî câiz görülme şartını kişinin, tabi olunan kişinin hakikat üzere olduğunu bilmesine

²⁰³ Mâide 5/104.

²⁰⁴ Bakara 2/170; Enbiya 21/52-53.

²⁰⁵ Râzî, *a.g.e.*, II/ 206-207; XVI/160.

bağlamıştır. Yani inananın uyduğu kişiyi aklı ile tanıyıp, hak yolunda olduğunu bilmesi kendisi için kâfi gelecektir. Mâide 5/104. ayetinde ise hakikati bulmuş âlimleri taklit etmenin mümkün olduğunu belirtmiştir. Peki, kişi nasıl âlim olur? sorusuna da Râzî, "*sözünü delile dayandırarak hakkı ve hakikati bulduğu sürece âlim olur*", şeklinde cevap vermiştir. Yoksa tam tersi durumda bu tarz kişilere tâbi olunamaz.²⁰⁶

Nesefî'nin de bu konudaki görüşleri Râzî ile paralellik göstermektedir. Bakara 2/170 ayetinde atalarının yoluna tâbi olanlara karşı verilen cevabı (*ataları bir şey anlamayan, doğru yolu bulamayan kimseler olsalar da mı (onların yoluna uyacaklar)?*) bir reddiye olarak değerlendirmektedir. Nesefî, taklid edilen kişinin doğruyu gerçek manada gösteren, hakikati bilen birisi olması gerektiğini vurgulayarak; bu kişiye uymanın da ancak hüccet ve kanıt ile gerçekleşebileceğini ifade etmiş ve aksi takdirde ona dışındaki tâbi olmayı câiz görmemiştir. Taklid edilen kişi yanlış yolda ise doğal olarak tâbi olan da yanlış yolda ilerliyor, demektir. Ku'an-ı Kerim'de düşünmenin, akletmenin ve bilginin önemi sürekli vurgulanmış ve insanların var olan akıllarını kullanmayarak, körü körüne birine bağlanma yolunu seçmeleri kınanmış ve yadırganmıştır.²⁰⁷

Mukallidin imanı konusunda âlimlerimizin özellikle üzerinde durdukları husus kişinin tefekkür etmesi ve insanoğluna verilmiş en önemli nimetlerden biri olan aklın kullanılarak hakikati bulma çabasına girmesidir. Konunun dile getirildiği ayetler de kastedilen zümrenin yanlış yolda olan ecdatlarına tâbi olmak isteyenler (müşrikler veya Yahudiler) olduğu açıktır. Özelde böyle bir anlam içermekle birlikte genel anlamda ne konuda olursa olsun hakikatin peşinden gitmemiz gerektiği bunu yolunun da bilgiden geçtiği ve bunun da ancak bilgi yolundan geçtiği vurgulanmıştır. Müslüman toplumu içinde yaşayıp birçok dinî akîdeye aklî ve naklî deliller getiremeyecek olan kişilerin gerçekten bilgi sahibi olan kişilere tâbi olmaları beklenir. Bu bağlamda taklidi imanın sahilliğinden söz edilebilecektir. Neticede her insanın zekâ yapısı, anlama kapasitesi, algılayış tarzı bir değildir. Herkesin bir âlim seviyesinde bilgiye sahip olamayacağı da bir gerçektir. Fakat âlim sıfatını taşıyan

²⁰⁶ Râzî, *a.g.e.*, IX/257.

²⁰⁷ Nesefî, *a.g.e.*, I/498-499; III/454-455; VII/132.

kişilere büyük sorumluluklar düşmektedir. İnsanların çoğu bu zümreyi taklid ederek itikatlarını inşâ edecekleri için hakikat yolunda hassas olmaları ve istidlâl yolunu bırakmamaları gerekmektedir. Netice itibariyle bu yolla iman etmiş birinin imanı sahih kabul edilmektedir.

2.1.2. İmanın Artması-Eksilmesi

İmanın mahiyeti ile ilgili yapılan tartışmalardan biri de imanın artması ve eksilmesi meselesidir. Tartışmaya sebep olan en önemli husus iman kavramına yüklenilen manalardan kaynaklanmaktadır. Mâturîdîler ve Eş'ariler arasındaki ihtilaflardan biri olarak görülme bile mesele üzerinden farklı görüşler beyan edilmiştir. Genel olarak iki ekol arasındaki ihtilaflara değinen eserlerde Mâturîdîlere göre iman artmaz ve eksilmezken; Eş'ariler'e göre ise artar ve eksilir.²⁰⁸ Konunun tartışmalara sebep olan tarafı iman-amel ilişkisinin değerlendiriliş biçiminden kaynaklanmaktadır.

Mâturîdîler, imanı tasdikten ibaret görmeleri nedeniyle artma ve eksilmenin söz konusu olamayacağı görüşünü savunmuşlardır. Ebu Hanife'ye göre imanın artması veya eksilmesi küfrün ziyadeleşmesi ve noksanlaşması ile alakalıdır. Yani iman arttığı takdirde küfür azalacak; iman eksildiğinde ise küfrün artmasına yol açacaktır. Böyle bir durumun olması da imkânsızdır. Çünkü kişi aynı anda hem mümin hem kâfir olamaz. Ebu Hanife'ye göre müminler iman ve tevhid bakımından eşittir, fakat amelleri ile birbirlerinden farklı konumlardadır. Ebu Hanife, "*Mü'minler ancak o kimselerdir ki; Allah anıldığı zaman kalpleri ürperir. O'nun âyetleri kendilerine okunduğu zaman (bu) onların imanlarını artırır. Onlar sadece Rablerine tevekkül ederler.*"²⁰⁹ ayetinden geçen imanın artması meselesini sadece Hz. Peygamber döneminde vuku bulduğu şeklinde yorumlamıştır. Sahabe peygambere ve

²⁰⁸ Şeyhzâde, *a.g.e.*, s. 41.

²⁰⁹ Enfal 8/2.

Kur'an'a esas itibari ile toptan iman etmiştir.²¹⁰ Fakat her an yeni ayetler nâzil olduğundan dolayı ayrı ayrı yeni gelen hükümlere iman etmek gerekiyordu. Yani icmâlen olan bir durum teferruata indirildiğinde iman hükümleri arttığında iman da artacaktır. İmanın ziyadeleşmesi hususu ise sadece Hz. Peygamber dönemine hasır ve başka bir asır için düşünülemez. Taftazânî, imanın artması konusunda Maturidin âlimleri görüşünde olsa da sahabe dönemine indirgenen bu anlayışı eleştirmektedir. Çünkü hükümlerin tafsilatına vâkıf olmak sahabe döneminden başka zamanlar içinde söz konusudur. *"İcmâlen ve özet olarak bilinene icmâlen tafsilatlı olarak bilinene tafsilatlı iman etmek farzdır."*²¹¹ İmam Mâturîdî de *"Onlar öyle kimselerdir ki, halk kendilerine, "İnsanlar size karşı ordu toplamışlar, onlardan korkun" dediklerinde, bu söz onların imanını artırdı ve "Allah bize yeter, O ne güzel vekildir!" dediler. "* ayetini İmam Âzam'ın görüşüne uyararak gelen yeni hükümlere tafsili olarak iman ederek fiiliyata geçirilmesi şeklinde yorumlamıştır.²¹² Ayrıca bahsi geçen ayetlerin *'teceddüd-i emsâl'*²¹³ bakımından ziyadeleşme manasına gelmesi de imkân dâhilindedir.²¹⁴ Bunun yanı sıra imanın bereketinin ve tesirinin artması, imanının faziletinin, nurunun artması gibi anlamlara da gelmektedir. Pezdevi ise tartışmaya sebep olan imanın artma ve eksilmesi meselesini iki açıdan ele alır. Birincisi imanının zatı açısından, ikincisi ise nitelikleri açınsındandır. Pezdevi'ye göre imanın zatında artma ve eksilme söz konusu değildir. Sıfatları açısından bazılarının imanının vasfı diğer bazılarınınkinden daha mükemmeldir ve müminler bu şekilde birbirlerine üstünlük sağlar. Bu yüzden müminler arasında fazilet bakımından fark bulunmaktadır. Pezdevi, amelleri imandan sayanlara cevaben de bir koçun veya bir ceylanın boynuzunun bedeninden ayrılmasıyla zatında bir eksilme olamayacağına

²¹⁰ Taftazânî, *a.g.e.*, s.224; Sâbuni, *a.g.e.*, 2013, s. 174; Neseî, *Bahrü'l Kelam*, s. 67-68; Memiş, s. 368; Yörük, İsmail, "İmanın Artması Eksilmesi Meselesi", *Diyanet İlmî Dergi*, 1993, XXIX/2, s. 55; Gümüšoğlu, Hasan, "İmanın Artması-Eksilmesi Meselesi ve Amel İle İlişkisi", *Diyanet İlmî Dergi*, 2008, XLIV/2, s. 131.

²¹¹ Taftazânî, *a.g.e.*, 224.

²¹² Memiş, *a.g.e.*, s. 367.

²¹³ Teceddüd-ü emsal: Aynı mahiyette olan arazların veya sıfatların yenilenmesi, ardı ardına devam etmesini ifade etmektedir. İman araz görüldüğü için ancak emsalinin artmasıyla daim olabilir. Zaman ilerledikçe iman da artmaktadır. Taftazani bu anlayışı da eleştirmiştir. ²¹³ Sabûnî, *a.g.e.*, s. 204 (2013); Taftazânî, *a.g.e.*, 224.

²¹⁴ Sabûnî, *a.g.e.*, 2013, s. 174; Taftazânî, *a.g.e.*, 224.

kıyasla amellerin terkinde de imanının zatında bir eksilme söz konusu olamayacağını dile getirmiştir.²¹⁵

Eş'arî âlimleri arasında da Maturiler'in görüşlerine benzer yaklaşımlar söz konusudur. Eş'arîler arasında imanın artması ve eksilmesi düşüncesi İmam Şafî'ye(ö.204/820) dayandırılmaktadır. O, ameli imandan sayması hasebiyle imanda artma ve eksilmeyi mümkün görmüştür. Bu görüşlerini Kur'an'ı Kerim'in şu ayetleriyle delillendirmişlerdir:

"Onlar öyle kimselerdir ki, halk kendilerine, "İnsanlar size karşı ordu toplamışlar, onlardan korkun" dediklerinde, bu söz onların imanını artırdı ve "Allah bize yeter, O ne güzel vekildir!" dediler."²¹⁶, "Mü'minler ancak o kimselerdir ki; Allah anıldığı zaman kalpleri ürperir. O'nun âyetleri kendilerine okunduğu zaman (bu) onların imanlarını artırır. Onlar sadece Rablerine tevekkül ederler."²¹⁷

"Herhangi bir sûre indirildiğinde, içlerinden, (alaylı bir şekilde) "Bu hanginizin imanını artırdı?" diyenler olur. İman etmiş olanlara gelince, inen sûre onların imanını artırmıştır. Onlar bunu birbirlerine müjdeliler."²¹⁸

"O, inananların imanlarını kat kat artırmaları için kalplerine huzur ve güven indirendir. Göklerin ve yerin orduları Allah'ındır. Allah, hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir."²¹⁹

Eş'arîler'e göre ayetlerde imanın artmasının mümkün olduğu açıkça ifade edilmiştir ve artma söz konusu olduğu gibi eksilme de imkân dâhilindedir.²²⁰ Adududdin el-İci'ye (ö. 756/1355) göre imanın hem zatı hem de ilgili olduğu şeyler(amel gibi) konusunda artma ve eksilme mümkündür. Şayet imanın artmadığı ve eksilmediği kabul edilirse, Hz. Peygamber'in imanı ile İslam ümmetinden herhangi günahkâr bir kişinin imanı ile eşit görülüş olacaktır ki bu da yanlış bir yaklaşımdır. İcî delil olarak:

²¹⁵ Pezdevi, *a.g.e.*, s. 219-220.

²¹⁶ Âl-i İmran 3/173.

²¹⁷ Enfal 8/2.

²¹⁸ Tevbe 9/48.

²¹⁹ Fetih 48/4.

²²⁰ Sabûnî, *a.g.e.*, 2013, s. 174Yörük, *a.g.m.*, s. 53 ; Akkuş, Süleyman, "Ebû'l-Muîn En-Nesefî'ye Göre Mahiyet, Artma ve Azalma Yönüyle İman", *SÜİFD*, 15/2007, s.84.

"Hani İbrahim, "Rabbim! Bana ölüleri nasıl dirilttiğini göster" demişti. (Allah ona) "İnanmıyor musun?" deyince, "Hayır (inandım) ancak kalbimin tatmin olması için" demişti. "Öyleyse, dört kuş tut. Onları kendine alıştır. Sonra onları parçalayıp her bir parçasını bir dağın üzerine bırak. Sonra da onları çağır. Sana uçarak gelirler. Bil ki, şüphesiz Allah mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir."²²¹ ayetini ileri sürerek yakînin farklı seviyelerde olabileceğini ve imanda artmanın söz konusu olacağını vurgulamıştır.²²² Eş'ari âlimlerinden biri olan Bâkılânî ise artma ve eksilmenin amel ve sözde olacağını imanın ise tasdikten ibaret olduğunu ileri sürmüştür. Hz. Peygamber'in, Cebrail'in veya Hz. Ebu Bekir'in imanı ile herhangi bir müminin imanının aynı olamayacağını ifade etmiştir. Fakat bunun sebebinin tasdik açısından değil de imanının fazileti, mükemmeliyeti açısındandır. Bu yaklaşım Maturidi âlimlerinde de hâkimdir.

Râzî'ye göre imanın artması ve eksilmesi farklı şekillerde izah edilebilir. Tasdik manasındaki imanının artması meselesinde en çok ileri sürülen fikir, Hz. Peygamber döneminde nazil olan her ayetin tasdik edilmesidir. Örneğin, sahabe ilk başta Allah'ın varlığı ile emrolundu ve bunu tasdik ettikler daha sonra Allah, peş peşe farklı mükellefiyetler yükledi; onlara da iman ettiler. Bu şekilde tasdik söz konusu olduğundan dolayı imanda artmadan söz edilmiştir. Diğer bir yaklaşım ise Fetih 48/4. ayetinde geçen Allah'ın kullarına 'sekine' indirmesiyle onlar sabretmişlerdir. Sahabe öncesinde yakîni ilimle bildikleri ilahi yardımı; bu sefer ayne'l yakîn müşahede etmiş oldular. Yani, gayba dayanan imanlarını müşahedeye dayanan imanlarına kattıklarından dolayı imanlarını katmerleştirmişlerdir. Farklı bir açıklama olarak ileri sürdüğü açıklama, insanların itikâdî konuların dışında ameli ve ahlakî kurallara iman etmeleriyle de imanlarını arttırmış olacaklarıdır.²²³

Nesefî imanın artmasını, ayetlerin okunması ile insanların daha net ve güçlü bir şekilde gerçeği görebildiğini ve kavradığını ya da ayetlerin kendilerine anlatılmasıyla iman etmiş olduklarını ve inançlarını da pekiştirerek imanlarının artırdığı şeklinde yorumlamıştır. Çünkü insanlar imanın artması ile ilgili ayetlerde geçen hükümlere önceden iman etmediklerinden dolayı ayetlerin nüzülü ile iman

²²¹ Bakara 2/260.

²²² Memiş, *a.g.e.*, s. 369; Yörük, *a.g.m.*, s. 53.

²²³ Râzî, *a.g.e.*, XI/246-247; VII/215; XX/138.

etmiş olduklarını ifade etmiştir. Yani imanın artması bir nevi Müslümanların daha net gerçeği gördüklerini vurgulamaktadır.²²⁴ Neseî, Fetih 48/4. ayetinde geçen Allah'ın kullarına 'sekine' indirmesini yakînleri artmasıyla ilişkilendirmiştir. Böylece sahabenin ilme'l-yakîn bildiği gerçeklerin ayne'l yakîn bilinmesiyle imanları artmış olacaktır.²²⁵

İki ekolün açıklamalarını göz önünde bulundurduğumuzda genel olarak birbirine çok yakın görüşler hâkimdir. Mezheplerin kendi içerisinde farklı izahlar bulunmuş olsa da temel olarak üzerinde durulan imanın faziletinin, nurunun artması yönündedir. Bu konuda Pezdevî'nin ileri sürdüğü izah daha tatmin edici ve ayırt edici görünmektedir. İmanın zatı ve nitelikleri olarak iki kısımda ele alınması iki ekolün görüşlerini bir araya getirmektedir. İmanın zatında artma ve eksilmenin olmayacağı fakat niteliği bakımından farklılık arz edebileceği görüşü makul bir görüş olduğu kanaatindeyim. Bunun yanı sıra sahabe dönemine indirgenen nazil olan ayetlere iman edilmesi görüşünün günümüz için de düşünebiliriz. İslam dinine yeni giren biri için her Kur'an-ı Kerim'e iman etmiş olsa da hükümleri zamanla öğrenecek veya bilecektir. Her geçen gün de imanının niteliği artabilecektir. Müslümanlar için de aynı şey geçerli olduğu kanaatindeyim. Gördüğümüz veya yaşadığımız bir şey bizi daha ileriye taşıyabilecektir. Toplum arasında insanı hayrete düşüren ve kifayetsiz bırakan bir durum karşısında 'bir kez daha iman ettim' ifadesi az önce zikrettiğimiz düşüncenin ürünü gibi durmaktadır.

2.1.3. İmanda İstisnâ

İstisnâ, Müslüman bir kişinin imanını nasıl ifade edeceğiyle ilgili bir meseledir. İnsan 'ben müminim' ifadesine inşallah kelimesini ekleyerek şartlı bir söylem halinde imanını dile getirebilir mi? İşte Ehl-i Sünnet içerisinde ihtilafa sebep olan iman ile ilgili hususlardan biri de böyle bir ifadenin câiz olup olmadığıdır.

²²⁴Neseî, *a.g.e.*, II/451; IV/380.

²²⁵ Neseî, *a.g.e.*, IX/524.

Genel olarak ifade edecek olursak Maturidiler, bir kulun ‘Allah dilerse(inşallah) müminim’ söylemini doğru kabul etmemektedirler. Eş’ariler’e göre ise imanda istisnâ söz konusu olabilir.²²⁶

Mâturîdîlerin istisnâyı câiz görmemelerinin en önemli sebebi ‘*inşallah*’ ifadesinin şüphe, zan kavramlarını beraberinde getirmesiyle alakalıdır. Ebu Hanife’nin bu konuya yaklaşımı müminin gerçekten mümin olduğu; kâfirin ise gerçekten kâfir olduğu ve bu bağlamda imanın şüphe götürmeyeceği yönündedir. Maturidî âlimleri de İmam Âzam’ın bu görüşünü temel alarak fikirlerini beyan etmişlerdir. Zikredildiği gibi istisnânın bir nevi şüphe ve zannı ifade etmesi dolayısıyla iman için kullanılması uygun değildir. Çünkü şek ve şüphenin karıştığı bir iman gerçek iman olamaz. Kesinlik ifade etmemesinden dolayı ‘*inşallah*’ tabirinin kullanılması sakıncalı görülmüştür. Çünkü Allah’u Teâlâ "işte onlar gerçek müminler..."²²⁷, "... işte onlar gerçekten kâfirlerdir..."²²⁸ buyurmasına istinaden kişinin de imanında şüphe etmemesi gerektiği ileri sürülmüştür. İmam Maturidi halkın istisna ifadesini kesin bilgi alanında kullanmadığını; bu tarz ifadelerin olduğu cümlelere insanların temkinli yaklaştığını beyan ederek "*iman edenler ancak, Allah'a ve Peygamberine inanan, sonra şüpheye düşmeyen, Allah yolunda mallarıyla ve canlarıyla cihad edenlerdir. İşte onlar doğru kimselerin ta kendileridir.*"²²⁹ ayetiyle de Allah’ın şüphe konusunda insanları uyarmış olduğunu dile getirmiştir.²³⁰ Kesin bir dille imanı ifade etmenin övgüye mazhar kılındığını şu ayet-i kerime ile vurgulanmışlardır: " *Deyin ki: "Biz Allah'a, bize indirilene (Kur'an'a), İbrahim, İsmail, İshak, Yakub ve Yakuboğullarına indirilene, Mûsâ ve İsa'ya verilen (Tevrat ve İncil) ile bütün diğer peygamberlere Rab'lerinden verilene iman ettik. Onlardan hiçbirini diğerinden ayırt etmeyiz ve biz ona teslim olmuş kimseleriz.* Bu yaklaşım tarzından farklı olarak hukuki sahada meseleyi değerlendirmeye çalışan Mâturîdîler, ikrar, akid, vaad gibi benzeri hususlarda istisnânın kullanılması halinde meydana gelen durumu iman meselesinde de aynı görmektedirler. Kısaca açıklayacak olursak Mâturîdî’ye göre iman bir akiddir. Toplumsal yaşamda ‘*inşallah*’ tabiri tüm

²²⁶ Şeyhzâde, *a.g.e.*, s. 50-51.

²²⁷ Enfâl 8/4.

²²⁸ Nisâ 4/151.

²²⁹ Hucurât 59/15.

²³⁰ Maturidi, *a.g.e.*, s. 506.

sözleşmeyi batıl duruma düşürdüğü gibi müminin imanını batıl kılar. Çünkü iman kulun Allah'a verdiği sözü ifade etmektedir, dolayısıyla şarta bağlandığı vakit bu akid bozulacaktır.²³¹ Aynı şekilde şart ifadeleri gelecekte gerçekleşmesi beklenen bir durum için kullanıldığından dolayı mümin olan kişinin de hâlihazırda iman içerisinde olduğunu vurgulayan Mâturîdî, tekrar 'inşallah' tabirinin kullanılmasını uygun bulmamıştır. Bu anlayışını *"Hiçbir şey hakkında sakın "yarın şunu yapacağım" deme! Ancak, "Allah dilerse yapacağım" de. Unuttuğun zaman Rabbini an ve "Umarım Rabbim beni, bundan daha doğru olana ulaştırır de."*²³² ayetini temel alarak görüşünü ileri sürmüştür. Sâbunî, mümin olan kişinin son nefesinde dünyadan nasıl ayrılacağını ve Allah katında nihai durumunu bilmemesi hasebiyle de 'ben inşallah müminim' tabirini kullanmasının doğru olmadığını savunmuştur. Çünkü ân itibari ile iman o kişi de mevcut olduğundan dolayı Allah indinde de mümindir. Allah o kişinin daha sonra kâfir olacağını bilse bile durum değişmeyecektir.²³³

Eş'arî âlimlerine göre mümin bir kimsenin 'ben müminim inşallah' demesi câizdir. Onların olaya bakış açıları Maturidiler'den farklılık göstermektedir. Eş'ariler meseleye şüphe merkezli bakmak yerine kişinin son nefesteki durumunu dikkat almışlardır. Çünkü kişi ölürken imanla mı yoksa küfür üzere mi gideceğini bilemeyeceğinden dolayı gelecek kaygısıyla bu şekilde istisnâ ifadesi kullanabilir.²³⁴ Bâkılani geçmiş ve şimdiki zamana nispet edilerek istinâdan kaçınılması gerektiğini vurgulayarak ve akabinde şu *"Hiçbir şey hakkında sakın "yarın şunu yapacağım" deme! Ancak, "Allah dilerse yapacağım" de..."*²³⁵ ayetine istinaden geleceğe dâir söylemlerinin istisnâsız ifade edilmemesi gerektiğini ileri sürmüştür. Böyle bir zaman ayırımına gidilmesindeki sebep, kişinin şu anından veya geçmişinden bahsederken kullandığı şart cümleleri şüpheyi içereceğinden dolayı bu durumlarda istisnadan uzak durulması; geleceği bilemeyeceğimizden dolayı da inşallah demeden hiçbir şey hakkında kesin cümleler kullanılmaması gerektiğini belirtmek

²³¹Bulut, Zübeyir, "Kelam'da 'İmanda İstinâ' Tartışmaları", *İslamî İlimler Dergisi*, 2996, sayı 1-2, s. 211.

²³² Keyf 18/23-24.

²³³ Sâbunî, *a.g.e.*, 1982, s. 183; Memiş, *a.g.e.*, s. 371.

²³⁴ Yüksel, *a.g.e.*, s. 123.

²³⁵ Keyf 18/23-24.

içindir.²³⁶Taftazânî ise meseleyi biraz daha farklı yorumlayarak; bir kişide tasdik ve ikrar bulunduğunda *'ben hakikaten müminim'* demesinin doğru olacağını ileri sürmüştür; *'inşallah müminim'* demesini ise uygun görmemiştir. Eğer kişi böyle ifade ile konuşuyorsa ve bunun sebebi şüphe ise o kişi kâfirdir. Fakat bu tarz konuşmalar, edepten ötürü bütün işleri Allah'ın iradesine bırakmak veya nefsi temize çıkarmak veyahut da kendini beğenmişlikten uzak kılma gibi mülahazalardan dolayı ise de kullanılmamasının daha iyi olacağını dile getirmiştir. Çünkü bu tarz ifadeler şüphelenme izlenimine yol açacaktır. Dikkat çekici bir husus da istisnâ için *'câiz değildir'* yerine *'uygun değildir'* ifadesinin kullanılmasıdır. Çünkü sahabe ve tabiûna varıncaya kadar seleften pek çok kimsenin istisnâyı câiz görmesi hasebiyle Teftazanî, *'uygun değildir'* sözünü kullanmayı tercih etmiştir.²³⁷ Görüldüğü gibi Eş'ariler içerisinde görüş ayrılığı söz konusudur.

Râzi bu konuda genel Eş'ari anlayışını kabul ederek imanda istisnâyı câiz görmüştür. *'Inşallah müminim'* ifadesine yapılan izahları dile getirerek kendi görüşünü bu şekilde kuvvetlendirmeye çalışarak konuyu ele almıştır:

- İman etme bir insan için en şerefli bir sıfattır ve kişi *'ben müminim'* deyince sanki kendisini methetmiş olur. Bununla birlikte kişinin kalbinde kendini beğenmişlik duygusunu kırmak için *'inşallah'* kelimesinin kullanılması gerekir.
- Allah'u Teâlâ Enfâl 8/2-4. ayetlerinde müminde bulunması gereken beş sıfatı belirtmiştir. Bunlar: a) Allah'tan korkmak b) Allah'ın dininde samimi ve ihlâslı olmak c) Allah'a dayanıp tevekkül etmek d) Allah'ın rızası için namaz kılmak e) Allah rızası için zekât vermek. Bu bağlamda kişinin bu beş vasfın kendisinde bulunduğu dair kesin söz söylemesi imkânsız olduğu için *'inşallah ben müminim'* demesi daha uygundur.
- Kur'an'ı Kerim mümin olan herkesin cennetliklerden olduğunu ifade etmektedir. Bir kimsenin kesin ifadelerle mümin olduğunu söylemek o kişinin cennetlik olduğunu da kesin olarak söylemek demektir. Hâlbuki bunu

²³⁶ Memiş, *a.g.e.*, s. 372.

²³⁷ Taftazânî, *a.g.e.*, s. 229.

söylemek mümkün değildir. Bu yüzden istisnâ bu bağlamda da dile getirilmesi gerekmektedir.

- İman, tasdik ve bilgiden ibaret olduğu için kişi ancak tasdik ve bilginin kalbinde olmasından ve bunu aklından çıkarmadığı sürece gerçekten mümin olur. Bu sebeple iman vasfının devamı ve bu süreçte herhangi bir gafletin zuhur etmemesi için inşallah tabirini kullanılmalıdır.
- Kişinin bulunduğu anda mümin olmasının şartı, ancak ölüm anında meydana gelir. Önceden ölüm anı bilinmeyeceği için bu durum bilinemez. Bilinmeyeceği için de kesin ifadelerden kaçınarak *'inşallah ben müminim'* denilmesi daha uygun olur.
- İnşallah sözü kesinliğe ve kat'iliğe ters düşmemektedir. *"Andolsun, Allah, Peygamberinin rüyasını doğru çıkardı. Allah dilerse, siz güven içinde başlarınızı kazıtmış veya saçlarınızı kısaltmış olarak, korkmadan Mescid-i Haram'a gireceksiniz. Allah, sizin bilmediğinizi bildi ve size bundan başka yakın bir fetih daha verdi."*²³⁸ ayetinde Allah, Resul'ünün rüyasını hak olduğunu tasdik etmiştir. Diğer türlü Allah için mümkün değildir. Burada da işlerin Allah'a havale edilmesinin daha evla olduğudur. Bu anlayışla kelimenin bereketiyle imanda devamlılık hâsıl olacaktır.
- *"İşte onlar, gerçek müminlerin ta kendileridir"* ayetinde zikredilenler Allah'ın ilmine ve hükmüne göre mümin olanlardır. Bu ayet hem böyle olanlar hemde bu nitelikte olmayan kimselerin varlığına da delalet etmektedir. Kişi *'inşallah ben müminim'* ifadesinin bereketiyle Allah onu ilk grupta zikredilenlerden kılar.²³⁹ Râzi, muhaliflerin görüşlerini aklî ve naklî deliller sunarak fikirlerini çürütmeye çalışmıştır.

Nesefî istisnâ konusunda ilgili ayetlerin tefsirinde genel olarak Maturidi görüşlere yer verdiği gibi Râzi'nin zikrettiği Eş'ari âlimlerinin görüşlerine de yer vermiştir. Nesefî, Enfâl 8/4. ayetinde geçen *'İşte onlar gerçek müminlerdir'* cümlesi üzerinde gramere dayalı kısaca anlam tahlili yapmış ve akabinde Hasan Basrî'nin bir rivayetine değinmiştir. Rivayet göre, adamın biri Hasan Basrî'ye *'sen mümin misin'* diye bir soru yöneltir. O da bu soruya "eğer bana Allah'a, meleklerine, kitaplarına,

²³⁸ Fetih 48/27.

²³⁹ Râzî, *a.g.e.*, XI/249-252 ayrıntılı bilgi için bkz; XV/23-26.

peygamberlerine, ahiret gününe, cennete, cehenneme öldükten sonra dirilmeye, hesap günündeki hesaba iman edip etmediğimi soruyorsan, evet ben bu manada gerçekten müminim, bunlara iman etmiş kimseyim." Gerçek müminlerden bahseden ayeti dikkate alarak soruyorsan gerçekten ben onlardan mıyım değil miyim bilemem diye cevap vermiştir. Maturidi anlayışa yönelik ise Abdullah b. Mübarek'in (ö. 128/798) Ahmed b. Hanbel'e karşı delil olarak yönelttiği soruyu nakletmiştir. Kısaca mevzu şöyle cereyan etmiştir: Abdullah b. Mübarek, Ahmed b. Hanbel'e 'senin adın nedir' diye soru yöneltir, o da 'Ahmed' der. Bu defa da 'O halde sen, 'ben gerçekten Ahmed'im veya inşallah Ahmed'im, diyebilir misin?' diye ikinci bir soru yöneltir. Ahmed b. Hanbel de 'ben gerçekten Ahmed'im' der. Bu cevabın akabinde Abdullah b. Mübarek şöyle karşılık verir: ' Baban sana nasıl isim vermiş ise, sen onda istisnâye gitmeksizin, doğrudan 'ben gerçekten Ahmed'im' dediğin halde, Allah sana Kur'an'da mümin adını vermiş, onda istisnâya gidiyorsun, bu nasıl iş? Bu misallerde vurgulanan istisnânın şüphe ifade etmesi dolayısıyla bu kavramın iman için söz konusu olamayacağıdır. Neseî, bu örneklerin yanı sıra başka görüşlere de değinmiştir. Fakat kendi görüşlerini bu bölümde açıkça ifade etmemiştir.²⁴⁰ Kehf 18/23-24. ayetlerinin tefsirinde Ebu Hanife'den ve Hasan Basrî'den nakilde bulunmuş fakat iman üzerine yapılan tartışmalara değinmemiştir. 'İnşallah' tabirinin unutulduğu vakit, daha sonra hatırlandığında dile getirilmesine yönelik açıklamalar yapmıştır.²⁴¹ Bunun yanı sıra Neseî, gerçek müminlerden bahseden ve devamında onların şüpheye düşmeyeceğini vurgulayan ayette²⁴² imanın şüphe barındırmayacağı hususunda kısa açıklamalarda bulunmuştur.²⁴³ Netice itibari ile bu konuda net ifadeler kullanmasa da üslubundan anladığımız kadarıyla Maturidi ekolüne biraz daha yakın durmaktadır.

Meseleyi kısaca değerlendirecek olursak Maturidiler, imanın şüphe barındırmayacağı yönünü vurgularken Eş'ariler, kulun ölüm anındaki iman durumu açısından ele almışlardır. İnsanlarda çoğunlukla edeben her işlerini Allah'ın iradesine bırakma düşüncesi hâkim olduğundan kesin ifadeler kullanmaktan kaçınılmaktadır.

²⁴⁰ Neseî, *a.g.e.*, IV/381-385.

²⁴¹ Neseî, *a.g.e.*, VII/436-437.

²⁴² Hucurat, 49/15.

²⁴³ Neseî, *a.g.e.*, IX/576-577.

Eş'ariler'in görüşlerinde de bu düşüncelerin hâkim olduğu açıktır. Kanaatimizce kişi imanın temeli olan tasdiki yerine getirdikten sonra '*ben müminim*' demesinde teorik olarak bir sorun görünmemektedir. '*Gerçek mümin*' ifadesinin geçtiği ayetlerde mümine atfedilen niteliklerin insanda ne derece olup olmadığını neticede sadece Allah bilmektedir. Ekoller arasında konunun çıkış noktalarındaki farklılık, meselede değişik yerlere yapılan vurgu bizi lafızda bir ihtilafın varlığına sevk etmektedir.

2.1.4. Amellerin Geri Gelmesi

Bu başlık altında inceleyeceğimiz mesele, dinden dönen kişinin daha sonra iman etmesi ile eski amellerinin geçerli sayılıp sayılamayacağıdır. Konunun içeriğinin Fıkıh alanıyla da alakası olduğu için âlimler meseleyi ele alırken bu alan diliyle açıklamalarda bulunmuşlardır.

Mâturîdîlere göre eğer bir mümin dinden çıkıp, sonra tekrar iman ederse önceki amelleri boşa çıkacaktır.²⁴⁴ Bu görüşlerine delil olarak Maturidiler şu âyet-i kerimeyi öne sürmüşlerdir: "*... Her kim de inanılması gerekenleri inkâr ederse, bütün işlediği boşa gider. Ahirette de o, ziyana uğrayanlardandır.*"²⁴⁵ Maturidiler amellerin boşa gitmesinin bizzat küfürle ilişkilendirmişler ve aynı şekilde "*Andolsun ve senden önceki peygamberlere şöyle vahyedildi: "Eğer Allah'a ortak koşarsan elbette amelin boşa çıkar ve elbette ziyana uğrayanlardan olursun."*"²⁴⁶ âyetinde bahsi geçen amellerin boşa gitmesini bizzat ortak koşmaya(şirke) bağlamışlardır. Her iki ayette vurgulanan amellerin boşa çıkmasının temel sebebi dinden dönmektir. O kişi daha sonra tevbe bile etse amelleri geri gelmeyecektir. Aynı şekilde ölüm anında dinden dönme durumunda olan kişinin hükmü de hâlihazırdaki durumu ile aynıdır. Yani kişi dinden dönmüş ise sonucunda amelleri boşa gidecektir ve bu durum ölüm esnasında da geçerli olacaktır.²⁴⁷ Dinden çıkma ve ölüm esnasında inkâr üzere olma

²⁴⁴ Şeyh zâde, *a.g.e.*, s. 60.

²⁴⁵ Mâide 5/5.

²⁴⁶ Zümer 39/65.

²⁴⁷ Pezdevi, *a.g.e.*, s. 201-202.

hallerinde amelden söz edilemez. Çünkü dinden çıkışla ameller ziyan olacaksa ölüm anında boşa gidecek bir şey kalmayacaktır. Bu iki hal için hüküm verme mutlak-mukayyed²⁴⁸ ilişkisiyle ortaya konmaktadır. Mâtûrîdîler delil olarak ileri sürdükleri Maide 5/5. ayetini mutlak olarak kabul etmişlerdir ve bu anlayışla görüşlerini beyan etmişlerdir. Yani amellerin boşa gitmesi dinden dönme ile gerçekleşmektedir.

Eş'arilere göre dinden çıkan bir kişi küfür üzere ölmedikçe amelleri boşa gitmez. Ayrıca bu kişi(dinden dönen) tekrar iman etse amelleri muteber sayılır. İbadetleri sabit kalır. Eş'ariler bu görüşlerine delil olarak "*...Sizden kim dininden döner de kâfir olarak ölürse, öylelerin bütün yapıp ettikleri dünyada da, ahirette de boşa gitmiştir. Bunlar cehennemliklerdir, orada sürekli kalacaklardır.*"²⁴⁹ ayetini ileri sürmektedirler. Eş'ariler amellerin boşa gitmesini Maturidiler gibi dinden dönmeye değil de aksine ölüme bağlamışlardır. Buradan anlaşılıyor ki hâlihazırdaki durumu değerlendirmeden ziyade akıbetteki durumu değerlendirmeden bahsedilebilir. Yani bir kişinin amellerinin boşa gitmesi ölüm anında küfür içerisinde olmasıyla alakalıdır. Şayet tevbe edip tekrar iman ederse o vakit amelleri kendine geri dönmez. Eş'ariler ileri sürdükleri Bakara 2/217. ayetini mukayyed olarak kabul etmeleri hasebiyle böyle bir görüşü benimsemişlerdir ve mutlağı mukayyede haml ederek hüküm vermişlerdir.²⁵⁰ Bu sebeple ölüm küfür üzerine ziyade olarak ifade edilmiştir.²⁵¹ Yani dinden dönme sonucu amellerin boşa gitmesi ölüm ile sınırlandırılmıştır. Görüldüğü gibi ihtilafa sebep olan aslında ilgili ayetlerin nasıl anlaşılacağı yönündedir.

²⁴⁸ Mutlak, "medlûlü, belli bir kapsam ve belirleme olmaksızın kendi cinsinin fertleri arasında ortak olan şeydir." Yani, fertlerin tamamını kapsamaz; tayin ve tahsise de delalet etmez. Mukayyed, "delalet ettiği şeyi, herhangi bir yönden ortak kullanımdan çıkaran lafızdır." Mesela; 'Arap atı' denildiğinde 'at' lafzı 'Arap' kelimesi ile sınırlandırılmış olur. Fakat bununla birlikte ortak kullanım başka yönden devam eder; o da 'Arap at'ları arasındaki ortak kullanımdır ve bu lafza nispetle mutlak olarak kalır. Netice itibari ile mutlaklık ve mukayyetlik görecelilik ifade eder. Ayrıntılı bilgi için bkz. Hanbelî, Şakir, *Fıkıh Usûlü*, ter. Mustafa Yıldırım, İİFVY, İzmir, 2010, s.102.

²⁴⁹ Bakara 2/217.

²⁵⁰ Konunun daha net anlaşılabilmesi için bir misâl vererek açıklamaya çalışalım: Biri 'bana bir at al' dese ve akabinde 'bana bir arap atı alma' dese, ilk cümle mutlak, ikinci cümle ise mukayyedlik ifade eder. Her birinin hükmü farklıdır. Çünkü ilk cümle almanın, ikinci cümle almamanın hükmünü bildirmektedir. Fakat ikinci ifade, atın Arap cinsi olmaması özelliğiyle birinciyi takyide delalet ettiği için 'at' mukayyede hamlolunur. Yani Arap cinsinden olmayan bir atın alınması gerekir. (Hanbelî, *a.g.e.*, s. 104).

²⁵¹ Şeyhzâde, *a.g.e.*, s. 60.

Razî, ilgili ayetleri açıklarken mutlak-mukayyed üzerinde durarak açıklamalarda bulunarak ekolüyle aynı görüşleri paylaşmıştır. Mürtedin amellerinin boşa gitmesinin ölüm ile mi boşa gideceği yoksa dinden dönme ile mi gerçekleşeceği konusunda Razi, mutlak olanın mukayyede haml edilmesi gerektiğini savunarak ölüm ile birlikte amellerin boşa gideceğini ifade etmiştir. Razi'ye göre burada ifade edilmeye çalışılan hükmün bir veya iki şartta bağlanması cihetinden değildir. Çünkü hükmün şartlardan birine bağlı olması, diğer şartın bağlanmasına da mani olmadığı zamanda doğru olur. Hâlbuki bu mevzuda sadece dinden dönmeyi amellerin boşa gitmesinde etkin görmek, mürted olarak ölmenin amelleri boşa çıkarması hususunda hiçbir tesiri kalmayacaktır. İşte bu sebeple mesele mutlakın mukayyede haml edilmesi bakımından ele alınmalıdır.²⁵²

Nesefî, amellerin boşa gitmesini Mâturîdîler gibi dinden dönmeye bağlamıştır. O, Eş'arilerin küfür üzere ölmeden amellerin boşa gitmeyeceğine değinerek ekolünün görüşü ile kıyaslama yapmıştır. Kendi görüşlerinin doğru olduğu savunarak Maide 5/5. ayetini öne sürmüştür. Nesefî bu konudaki ihtilafı kısaca dile getirerek mutlak-mukayyed kavramları açısından da konuyu ele almıştır. Nesefî, Mâturîdîlerin temel dayanağı 'mutlak olan bir şeyin kayıt(mukayyed) altına alınmamasıyken; Eş'ariler'in dayanağı, 'mutlak olan bir şey mukayyed olana hamledilmesi' şeklindedir tarzında yorum yapmış ve bu meselenin buna göre değerlendirildiğini ifade etmiştir.²⁵³

Görüldüğü gibi mesele ileri sürülen ayetlerin ne şekilde anlaşıldığı yönündedir. Genel olan bir ifadenin daha sonra özele indirgenmesi konusunda fikir ayrılığına düşülmüştür. Maturidiler mutlak olan ayetler ile düşüncelerini ileri sürerken; Eş'ariler ise mukayyedi esas almışlardır. Küfür içinde ölen kişinin hiçbir şekilde geri dönme şansı ve amellerinin geri gelmesi gibi bir durum söz konusu olmayacaktır. O kişinin yapıp ettikleri boşa gidecektir. Yaşarkenki hayatının bir döneminde küfre düşen bir kişinin bütün amellerinin boşa gitmesi tekrar dine dönmesini zorlaştırmaktadır. Ancak imandan sonra küfre giren bir insan işlediği bu büyük günahın ağır sorumluluğunu taşıyacaktır. Kişi psikolojik olarak hissedeceği bu

²⁵² Râzî, *a.g.e.*, VI/103-104; VII/483.

²⁵³ Nesefî, *a.g.e.*, II/31-32.

ağır hisden ötürü hayatı boyunca daha duyarlı, bilinçli ve sorumlu bir müslüman olarak yaşamaya çalışacaktır. Fakat yine de kişinin dinden dönüp tekrar iman ettiğinde önceki amellerinin geri geleceği kanaatinde değilim. İmanı terk etmesinin karşılığını görmesi gerekmektedir ki yoksa iman etmiş olanlardan bir farklı kalmayacaktır.

2.1.5. Kâfirlerin Sorumluluk Alanı

Din itikadî hükümler, amelî ve ahlakî olarak üç kısma ayrılır. İnanç sisteminin en temel yapı taşı inanç boyutudur. İslamiyet'in hicret öncesi dönemine bakıldığında ağırlıklı olarak inanç konuları üzerinde durulduğu görülmektedir. İlk olarak tüm insanlar Allah'a iman ile mükellef tutulmuştur. Peygamberlerin en önemli vazifesi olan tebliğ, Allah'ın varlığını ve birliğini insanlara beyan etmeyi içermektedir. Tüm insanların iman ile muhatap olduğu şu ayetle sabittir:

"(Ey Muhammed!) De ki: "Ey insanlar! Şüphesiz ben, yer ve göklerin hükümranlığı kendisine ait olan Allah'ın hepinize gönderdiği peygamberiyim. O'ndan başka hiçbir ilâh yoktur. O, diriltir ve öldürür. O hâlde, Allah'a ve O'nun sözlerine inanan Resûlüne, o ümmî peygambere iman edin ve ona uyun ki doğru yolu bulasınız." 254

Peki, ibadet alanından tüm insanlar sorumlu mudur? Soruyu biraz daha daraltacak olursak; kâfirler de inananlar gibi ibadetleri yerine getirmekle mükellef midir? Yoksa inanmadıkları için sadece iman ile mi sorumlu tutulmaktadır? Bu konu da Ehl-i Sünnet içerisinde ihtilafa sebep olmuştur. Eş'ariler kâfirlerin ibadetlerden de sorumlu olduğunu ileri sürerken; Maturîdîler ibadetleri terk etmelerinden ziyade itikadî hükümleri terk etmeleri hasebiyle kâfirlerin ahirette cezalandırılacağını savunmuşlardır.²⁵⁵

²⁵⁴ A'raf 7/158.

²⁵⁵ Şehzâde, *a.g.e.*, s. 61.

Mâturîdîlerin bu konudaki dayanakları Hz. Peygamber'in Muaz b. Cebel'i Yemen'e gönderirken söylediği hadis-i şeriftir:

*"Onları Allah'tan başka ilah olmadığına getirmeye çağır. Eğer sana icabet ederlerse onlara, Allah'ın beş vakit namazı farz kıldığını bildir."*²⁵⁶

Hz. Peygamber'in bu sözü üzerine namazın farzıyeti tevhid inancının kabul edilmesine bağlanmıştır. Bu sebeple şahadete icabet etmeyen kişi ibadetlerden sorumlu değildir ve bunun için ayrıca cezalandırılmayacaktır.²⁵⁷ Cehennemdeki dereceleri de küfürleri sebebiyle artmaktadır.²⁵⁸ Maturidiler aklî gerekçe olarak Allah'ın, kâfirlerin ahiretteki hükmünü cehennemlik olarak tayin etmesi, onun sevap işlemeye ehil olmadığı şeklinde yorumlanmıştır. Bir başka gerekçeye göre ise ibadetle ilgili emirlerin inanmayan insanların gücünü aşan teklifi ifade etmez. Böyle bir teklif ise dinen ve aklen câiz değildir.²⁵⁹ Bir insan ateist olabilir fakat bu onun ahlakî davranışlar sergilemesine engel değildir. Böyle bir kişi evrensel ahlak yasaları çerçevesinde hareket edebilir ve insanlar gözünde inanan insanlara kıyasla bile daha ahlaklı bir insan olduğu düşünülebilir. Bu da inanmayan insanların ahlaken aynı mertebeye olmadığına göstergesidir. Çünkü ahlaken farklılık söz konusudur. Bu anlayış da bizi ahirette inanmayanların aynı muameleye maruz kalmayacağı fikrine götürmektedir. Allah'ın sadece ateistlerin değil insanların tamamının ahiretteki durumunu bilmesi onların amellerini engellememektedir. Teklif meselesinde ise kâfirin ibadetle ilgili sorumlu tutulması onun gücünü aşan bir durum olarak görmemekteyiz. Çünkü kâfir kendi seçimi ile küfür içerisindedir. Kendi elinde olan bir husustan dolayı takatini aşan bir durum olarak değerlendirilmesi pek mantıklı görünmemektedir.

Eş'ariler'e göre kâfirler ahirette küfürlerinden dolayı cezalandırıldıktan sonra ibadetleri terk etmelerinden ötürü de hesaba çekilecektir. Bu görüşlerinin delili şu âyet-i kerimedir:

²⁵⁶ Müslim, iman, 132; Dârimî, Sünen, hadis no: 1655.

²⁵⁷ Yüksel, a.g.e., s. 138.

²⁵⁸ Pezdevi, a.g.e., s.196.

²⁵⁹ Memiş, a.g.e., s. 387-388.

"Onlar cennetlerdedirler. Birbirlerine suçlular hakkında sorular sorarlar ve dönüp onlara şöyle derler: "Sizi Sekar'a (cehenneme) ne soktu?" Onlar şöyle derler: "Biz namaz kılanlardan değildik."²⁶⁰

Eş'ari âlimleri, cehenneme girme sebebini namazın terk edilmesine bağlamışlardır. Maturidiler ise "biz namaz kılanlardan değildik" ifadesine "namazın farz olduğuna inananlardan olmadık" şeklinde mana vermiştir. İleri sürülen diğer naklî delil : "De ki: "Ben de ancak sizin gibi bir insanım. Fakat bana ilâhınızın yalnızca bir tek ilâh olduğu vahyediliyor. Artık O'na yönelin ve O'ndan bağışlanma dileyin. Allah'a ortak koşanların vay hâline!" Onlar zekâtı vermeyen kimselerdir. Onlar ahireti de inkâr ederler."²⁶¹ Ayetlere istinaden inanmayanların ibadetlerden sorgulaya çekileceği vurgulanmaktadır. Eş'ariler'e göre, Allah'ın ilmi ile kâfirin iman etmeyeceğini bilmesi onu, ibadetlerden sorumlu tutmayacağı anlamına gelmez. Misâl; namaz kılmayacağını bildiği halde bütün müslümanlara namazı emrettiği gibi kâfirlere de emreder. Buradaki hikmet emrin ahirette cezaya yönlendirmesidir.²⁶²

Râzi, Eş'ariler'in bu konudaki anlayışına katılarak ileri sürdükleri Müddessir 74/40-47. ayetlerini tefsir ederken şu hususları vurgulamıştır: Kâfirlere neden cehenneme düştükleri sorulduğunda verdikleri cevaplar; kendilerinde bulunan dört özelliği bizlere göstermiştir.²⁶³ Bu özellikler:

- 1) Namazı kılmazlar ⇒ "Biz namaz kılanlardan değildik."
- 2) Zekatı vermezler ⇒ "Yoksula yedirmezdik."
- 3) Batıl-asılsız şeyler ⇒ "Batıla dalanlarla birlikte biz de dalardık."
dalarlar
- 4) Ahiret gününü ⇒ "Ceza gününü de yalanlıyorduk."
yalanlarlar

²⁶⁰ Müddessir 74/40-43.

²⁶¹ Fussilet 41/6-7.

²⁶² Memiş, a.g.e., s.386-387; Yüksel, a.g.e., s. 138; Taftazânî, a.g.e.,s. 160.

²⁶³"Onlar cennetlerdedirler. Birbirlerine suçlular hakkında sorular sorarlar ve dönüp onlara şöyle derler: "Sizi Sekar'a (cehenneme) ne soktu?" Onlar şöyle derler: "Biz namaz kılanlardan değildik." "Yoksula yedirmezdik." "Batıla dalanlarla birlikte biz de dalardık." "Ceza gününü de yalanlıyorduk." "Nihayet ölüm bize gelip çattı."..

Râzi, namaz ve zekâtın farz olarak anlaşılması gerektiğini ifade etmiştir. Çünkü farziyeti olmayan şeylerin yapılmaması durumunda cezaya çarptırılması câiz değildir. Bu dört özelliğin en çirkini ise ahiret gününü yalanlamaktır. Peki, ‘niçin en son kısımda zikredilmiştir?’ sorusuna Râzi’nin cevabı kâfirlerin ilk üç sıfatla muttasıf olduğunu ceza gününü yalanmanın ise daha büyük günah olduğunu vurgulamak için son kısımda zikredilmiştir. Diğer delil olarak sunulan ayetin²⁶⁴ yorumunda ise insanlar için en büyük taatin tevhid inancı olduğunu ifade ederek; şirkin ise derecelerin en aşağısı ve adi olması hasebiyle uzak durulması gerektiğini vurgulamıştır. İnsanlara karşı davranışların en efdalî ise şefkatli davranmaktır. Şefkatli olmaktan kasıt; bütün kötülükleri insanlardan uzaklaştırmaya ve her türlü hayrı onlara ulaştırma çabası içersinde olmaktadır. Bu anlayıştan dolayı amellerin en kötüsü ve aşağısı zekât vermemektir. Çünkü zekâtı vermemek insanlara şefkat duymanın tersi bir harekettir. Bir önceki ayette ifade edildiği gibi şirk koşanlar, zekâtı vermeyenler ve ahireti inkâr edenlerin ‘vay haline’ denilerek Allah’ın şiddetli azabı bir kez daha hatırlatılmıştır. Bu ayete binaen de kâfirlerin dinin fur’u kısımlarından da sorumlu olduğu ortaya çıkmaktadır.²⁶⁵

Nesefî, Eş’ariler’in ileri sürdüğü ayetleri Mâturîdîler gibi yorumlamıştır. Örneğin: "*Biz namaz kılanlardan değildik.*" ifadesini namazın farziyeti; aynı şekilde "*Onlar zekâtı vermeyen kimselerdir.*" ifadesini de zekâtın farz olduğuna inanmayanlar olarak tefsir etmiştir. Nesefî, zekât ile kâfirlerin bir arada zikredilmesini ise şöyle açıklamıştır: İnsanın en sevdiği şey maldır ve kişi Allah yolunda malını harcarsa bu, o kişinin doğru yolda olduğunun en büyük delili olur. Zekât vermek Allah yolundaki samimiyetinin ve dürüstlüğünün bir göstergesidir. O kadar önemlidir ki zamanında bazı kimseler zekât vermemekte direnerek dinden dönmüşlerdir.²⁶⁶ Nesefî, kâfirlerin cezalandırılması konusunda bir açıklama getirmemiştir. Fakat onun özellikle farziyet üzerinde durması Mâturîdîlerin kâfirlerin inanmadıkları için cezalandırılacağı fikrini kabul etmiş olduğunu göstermektedir.

İnanç boyutunda tevhid, İslam dininin temelini oluşturmaktadır. Muamelat ve ahlak onun tamamlayıcı parçalarıdır. Çekirdeği oluşturmadan çevresini donatmanın

²⁶⁴ Fussilet 41/6-7.

²⁶⁵ Râzi, *a.g.e.*, XXII/275; XIX/350-351.

²⁶⁶ Nesefî, *a.g.e.*, IX/215; X/467.

bir anlamı kalmayacaktır. İnsan inanmayarak en kötü ve en aşağı durum içerisinde. Allah-u Teâlâ Kur'an-ı Kerim'de insanların inanmadığı takdirde yaptıkları şeylerin boşa gitmiş olacağını ifade etmiştir.²⁶⁷ Yani inanmayanlar ne kadar iyi amellerde bulunursa bulunsun onlara bir fayda vermeyecektir. O vakit ölçüt Allah'a imandır. Fakat terk ettikleri ibadetlerden dolayı da cezalandırılacaklardır. Hz. Peygamber döneminde ayetler peyder pey nazil olduğundan insanlar gelen vahiyler çerçevesinde mükellef tutulmuşlardır. Fakat şuan öyle bir durum söz konusu değildir ve insanlar her emir ve yasaktan sorumludur. Elbette bir insanın ilk olarak emirlerine riayet edecek bir yaratıcıya inanması gerekmektedir. Aksine misal namaz kılmanın bir mantığı kalmayacaktır. Fakat bu demek değildir ki ahirette sadece imanı terkenden dolayı ceza görecektir. Çünkü '*inanmayanlar sadece Allah'a iman ile mükelleftir*' şeklinde bir ayırım yapılmamıştır. Ne kadar üzerinde kelimeler edilse de ahiret hayatı ile ilgili bir mesele olduğundan kesin şeyler söylemek de mümkün değildir.

2.2. TEVFİK-HIZLÂN

Tevfik ve hızlân meselesi insan fiilleri içerisinde değerlendirilse de 'kudret' kavramı ile sıkı bir ilişkisi bulunmaktadır. Çünkü ekollerin konuyu ele alış şekilleri hayır ve şer bağlamında kudretin yorumlanması ile ilgilidir. Tabii bunun sonucu bizleri 'Allah dilerse...' ifadesinin tartışma alanına da götürebilir. Fakat bizler tevfik ve hızlân mevzusuna bağlı kalarak âlimleri ihtilafa düşüren noktaları ele almaya çalışacağız. Ehl-i Sünnet içerisinde görüş ayrılığına sebep olan, kavramların algılanış biçimidir. Maturidiler'e göre tevfik, kolaylaştırma ve yardım iken; Eş'ariler'e göre Allah tarafından kulun itaati için kudretin yaratılmasıdır.²⁶⁸

²⁶⁷Bu gün size temiz ve hoş şeyler helâl kılındı. Kendilerine kitap verilenlerin yiyecekleri size helâl, sizin yiyecekleriniz de onlara helâldir. Mü'min kadınlardan iffetli olanlarla, daha önce kendilerine kitap verilenlerden olan iffetli kadınlar da, mehirlerini vermeniz kaydıyla; evlenmek, zina etmemek ve gizli dost tutmamak üzere size helâldir. Her kim de inanılması gerekenleri inkâr ederse, bütün işlediği boşa gider. Ahirette de o, ziyana uğrayanlardandır. Mâide 5/5.

²⁶⁸ Şeyhzâde, *a.g.e.*, s. 26.

Mâturîdîlerin konuya yaklaşımı insanın iki zıt hareketi(taat-masiyet) yerine getirebilme gücüne sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Yani insanda bulunan kudret, hayır ve şer işleme açısından mahiyet olarak aynı konumdadır. Eğer insan kendi iradesi ile iyiyi seçerse Allah da bu yolda o kişiye lütuf ve ihsanı ile yardımcı olur. İşte Maturidiler, Allah'ın bu yardımına 'tevfik' demişlerdir. Tevfik'in zıttını ifade eden hızlân ise kulun tercihini şerden yana kullanması sebebiyle Allah'ın kulunu kendi haline terk etmesidir.²⁶⁹ Pezdevi'ye göre itaat ve masiyet iki farklı eylemdir. Ancak onlardan biri yasakken diğeri emredilmiştir, mübahtır. Bu eylemlerin ortaya çıkmasına sebep olan kudrettir. Yani hareketler ne kadar farklı veya birbirine zıt olsa da oluş sebepleri tektir. İkisi arasında fark, eylemlerin yasaklanmış veya emredilmiş olmasıdır.²⁷⁰ Maturidiler'in bu konudaki delili "*Şu'ayb, şöyle dedi: "Ey kavmim! Söyleyin bakayım, ya ben Rabbimden gelen açık bir delil üzere isem ve katından bana güzel bir rızık vermişse!. Ben size yasakladığımı kendim yapmak istemiyorum. Ben sadece gücüm yettiğince (sizi) düzeltmek istiyorum. Başarım ancak Allah'ın yardımı iledir. Ben sadece O'na tevekkül ettim ve sadece O'na yöneliyorum."* ²⁷¹ ayetidir.

Eş'ariler'e göre tevfik taat için kudretin yaratılmasıdır. Hızlân ise mâsiyet için kudretin yaratılmasıdır. Çünkü kulun gücü zıt iki eylemi gerçekleştirmeye elverişli değildir. Onları bu görüşe sevk eden gücün fiille beraber olduğu düşüncesidir. Bu anlayışlarından ötürü aynı anda iki zıt şey bir yerde bulunamaz. Yani küfür halindeki kişide itaat gücünün olması, mümin olan kişide ise küfür gücünün olması mümkün değildir. Eş'ariler de, Mâturîdîlerin ileri sürdükleri Hûd 11/88. ayetini delil getirmişlerdir. Onlar ayette geçen tevfik, Allah'ın kulun taati için kudreti yaratması şeklinde yorumlamışlardır. Gazâlî'ye göre bu iki kavram üzerinde yapılan tartışmalar lafız merkezlidir ve bilinmesi gereken bir mevzu da değildir.²⁷²

Râzi, Eş'ariler'in tevfik ve hızlân konusunda şu âyet-i kerimeleri de kendilerine delil olarak aldıkları söylemektedir: "*Onun için kim (elinde bulunandan) verir, Allah'a karşı gelmekten sakınır ve en güzel sözü (kelime-i tevhidi) tasdik*

²⁶⁹ Maturidi, *a.g.e.*, s. 301; Yüksel, *a.g.e.*, s. 143.

²⁷⁰ Pezdevi, *a.g.e.*, s. 176.

²⁷¹ Hûd 11/88.

²⁷² Memiş, *a.g.e.*, s.302, 303; Yüksel, *a.g.e.*, s.143.

ederse, biz onu en kolay olana kolayca iletiriz. Fakat, kim cimrilik eder, kendini Allah'a muhtaç görmez ve en güzel sözü (kelime-i tevhidi) yalanlarsa, biz de onu en zor olana kolayca iletiriz. "²⁷³ Ayette 'biz onu en kolay olana kolayca iletiriz' ifadesi tevfiğin, sadece müminlere has kılındığının bir delilidir. Tefvik, ilk ayetlerde ifade edilen kişiler için Allah'ın taat olan şeyleri, günah olan şeylerden daha tercih edilir hale getirmesini ifade etmektedir. Son ayete binaen de hızlânın sadece kâfirlere has kılınmış olduğu vurgulanmıştır ve hızlân, Allah'ın bu kulları için günah olan şeyleri taatlardan daha tercih edilir hale getirmesidir. Ayetler tercih yapma gerçeğine de delalet etmektedir.²⁷⁴ Râzi, meseleyi kâfir-mümin şeklide kategorize ederek yorumlamış ve kavramları bu bağlamda değerlendirmiştir. Bu iki kavram eşit konumdadır; kul bunlardan tercih eder ve Allah bu tercihe göre kuluna (taat veya masiyet yönünden) yardımcı olur. Râzi'nin konuyu ifade ediş biçimine istinaden Maturidi ekolünün görüşleriyle daha uyum içerisinde olduğu kanaatindeyim.

Nefesî, mensubu olduğu Mâturîdî ekolünün bu konudaki görüşlerine paralel açıklamalarda bulunmuştur. Tefvik kavramını, Allah'ın yardımı olarak yorumlayarak, kişinin başarıya ve doğruya ulaşabilmesi için ancak O'nun desteğine ihtiyacı olduğunu vurgulamıştır. Başka şekilde başarıya ulaşmak mümkün değildir. Neseî, bunun dışında herhangi bir açıklama da bulunmamıştır.²⁷⁵

Mâturîdîler meseleyi cüz'i irade yönünden ele alırken Eş'arîler, iki zıt fiilin aynı yerde bulunamayacağı anlayışları doğrultusunda değerlendirmişlerdir. Eş'arîlerin *teklif-i mâ-lâ yutak* meselesine bakış açıları da bu anlayışları doğrultusundadır. Mâturîdîler kudreti bir bütün olarak görmekte ve olumlu veya olumsuz meydana gelebilecek her hareketin insan iradesi bağlamında bir tek kudretten sadır olacağını ileri sürmektedir. Mesele, Gazâlî'nin de ifade ettiği gibi lafzî boyutta kalmaktadır. Ekollerin konuyu işleme ve yorumlama tarzları asıl görüşlerini arka plana itmektedir. Özellikle kavramlar üzerinde oluşmuş ihtilafların özünde farklılığın bulunmadığı görüyoruz. Mâturîdîlerin olaya yaklaşımı daha düz bir mantık iken Eş'arîler'in yaklaşımı daha çok giriftli bir yapıdadır. Tefvik konusunun

²⁷³ Leyl 92/5-10.

²⁷⁴ Râzî, *a.g.e.*, XXIII/187.

²⁷⁵ Neseî, *a.g.e.*, V/374.

ciddi bir tartışma konusu olmadığını düşünerek Mâturîdîlerin sade yaklaşım biçiminin meselenin anlaşılmasında daha etkin olduğu kanaatindeyim.

2.3. TEKLİF-İ MÂ LÂ YUTAK

Güç yetirilemeyen teklif meselesi hikmet bağlamında tartışılan konulardan biridir. Ekoller tartışma konusunu incelerken istitaat meselesiyle de konuyu ilişkilendirmişlerdir. Maturidi teklif konusunu ele alırken Mu'tezilî âlim Ka'bi'nin konuyla ilgili görüşleri üzerinden tahlillerde bulunmuş, eleştiriler yapmıştır. Fakat biz ihtilaf noktası bağlamında konuyu ele alacağımız için istitaat meselesi üzerinden yeri geldikçe değinmeye çalışacağız. İki ekol arasındaki farklılığa bakacak olursak; Allah'ın, yerine getirmeye güçlerinin yetmeyeceğini bildiği halde kullarına bir şeyi emretmesinin caiz olup olmadığı hususudur. Bu fikri tartışmanın yanı sıra *teklif-i mâ lâ yutak*'ın meydana gelip gelmediği konusu da sorgulanmıştır.

Mâturîdîler bu konuda kulun güç yetiremeyeceği şeyle sorumlu tutulmasını caiz görmemişlerdir.²⁷⁶ Ekolün bu anlayışında dikkat edilmesi gereken önemli bir ayrıntıyı ifade edecek olursak; güç yetirilemeyen şeyin kula yüklenmesi câiz görülürken bundan dolayı kulun sorumlu tutulması câiz görülmemiştir.²⁷⁷ Mâturîdîlere göre teklif(mükellef tutma), Allah'ın imtihan için kuluna emretmesi demektir ve kulun bunu yerine getirdiğinde mükâfatlandırılacağı, aksine davrandığı vakit cezalandırılacağı durumlarda düşünülebilir. Sorumlu tutma da insanın ancak güç yetirebileceği durumlarda söz konusu olabilir yoksa "körü bakmakla, kötürümü yürümekle mükellef tutmakta olduğu gibi âcizi teklif altında bulundurmak hikmetten uzaktır."²⁷⁸ "Eğer teklifin konusu men edildiğimiz bir şeyse, burada tekliften bahsedilmez. Men edilmediğimiz kendi meşgalelerimiz sebebiyle yitirdiğimiz bir şeyse, burada teklif söz konusudur. Örneğin, kâfir kendisine kuvvet verildiği halde, o bunu başka yerde kullandığı için zâyî ederse, ona yapılan teklif, güç yetirilemeyen

²⁷⁶ Şeyhzâde, *a.g.e.*, s. 27.

²⁷⁷ Memiş, *a.g.e.*, s.276-277; İzmirli, *a.g.e.*, s. 72.

²⁷⁸ Yüksel, *a.g.e.*, s. 75; Sâbuni, *a.g.e.*, 1982, s. 145.

teklif olmaz."²⁷⁹ Bu açıklamada görüldüğü gibi teklif meselesine bakışın ne yönde olması gerektiğini, olayın nasıl değerlendirilebileceğinin ölçütleri ortaya koyulmaya çalışılmıştır. Çünkü güçten noksan bırakılan kişinin sorumlu tutulması Maturidi'ye göre aklen tutarsızdır. Gücünü zayı eden ise elbette ki sorumlu tutulacaktır.²⁸⁰ Allah'ın, kuluna gücü dâhilinde olmayan bir şeyi teklif etmeyeceğini ileri süren Maturidiler şu ayetleri delil getirmişlerdir:

*"Allah, bir kimseyi ancak gücünün yettiği şeyle yükümlü kılar. Onun kazandığı iyilik kendi yararına, kötülük de kendi zararınadır. (Şöyle diyerek dua ediniz): "Ey Rabbimiz! Unutur, ya da yanılırsak bizi sorumlu tutma! Ey Rabbimiz! Bize, bizden öncekilere yüklediğin gibi ağır yük yükleme. Ey Rabbimiz! Bize gücümüzün yetmediği şeyleri yükleme! Bizi affet, bizi bağışla, bize acı! Sen bizim Mevlâmızsın. Kâfirler topluluğuna karşı bize yardım et."*²⁸¹ ve *"Allah uğrunda hakkıyla cihad edin. O, sizi seçti ve dinde üzerinize hiçbir güçlük yüklemedi. Babanız İbrahim'in dinine uyun. Allah, sizi hem daha önce, hem de bu Kur'an'da müslüman diye isimlendirdi ki, Peygamber size şahit (ve örnek) olsun, siz de insanlara şahit (ve örnek) olasınız. Artık namazı dosdoğru kılın, zekâtı verin ve Allah'a sarılın. O, sizin sahibinizdir. O, ne güzel sahip, ne güzel yardımcıdır!"*²⁸²

Mâturîdîler bu ayetlere dayanarak Allah'ın kuluna yükleyeceği emirlerin onun gücü dâhilinde olduğunu vurgulayarak kulun emir karşısındaki tutumuna göre mükâfat veya cezaya tabi tutulacağını ileri sürmüşlerdir.

Eş'ariler bu konuda Allah'ın böyle bir durum karşısında sınırlamaya gidilemeyeceğini, O'nun üzerine hiçbir şeyin vacip olmadığı fikri ile insanın güç yetiremeyeceği şeyle sorumlu tutulabileceğini ileri sürmüşlerdir. Eş'ariler konuya Mu'tezile'nin 'aklî çirkinlik' prensibine cevaben "Allah'u Teâlâ'dan olan hiçbir şey çirkin olmaz" esasına dayanarak bu sorumlu tutmayı mümkün görmüşlerdir. Bu anlayışlarında Eş'ariler Allah'tan olan her şeyin bir hikmet dâhilinde zuhur ettiğini vurgulayarak teklif konusunda da aynı düşüncenin hâkim olduğu fikrini

²⁷⁹ Memiş, *a.g.e.*, s. 277.

²⁸⁰ Maturidi, *a.g.e.* s. 340.

²⁸¹ Bakara 2/286.

²⁸² Hacc 22/78.

benimsemişlerdir.²⁸³ Eş'ariler'e göre böyle bir durum vuku bulmamış ise de *teklif-i mâ lâ yutak* imkân dâhilindedir ve câizdir. Eş'ari, bir kulun küfre gireceğini bildiği halde Allah'ın o kişiyi teklif ile mükellef tutabileceğini kabul etmektedir. Örneğin Allah'ın beş şey teklif ettiğinde küfre gireceğini iki teklifte bulunduğu ise iman edeceğini bildiği halde o kişiye beş teklifte bulunmasını mümkün görür. Bu düşüncelerde Eş'ari, insana ait olan sorumluluğun Allah'ın ilminden bağımsız olduğu anlayışına dikkat çekmektedir. Allah'ın kâfiri iman ile mükellef kılmasına Eş'ari olumlu bakmış ve kâfirin gücü dâhilinde iman edebileceğini dile getirmiştir. Allah'ın insanı gücü yetmediği ile mükellef kılmasını ifade ederken dikkat çekici bir üslup kullanmıştır. Bir kişi ya aczinden dolayı bir şeye güç yetiremez ya da teklif tutulan şeyin zıttı ile meşgul olduğu için güç yetiremez. Yani kâfirler imanı terk edip küfür ile meşgul oldukları için iman etmeye güç yetiremezler. Eş'ari'nin bu konudaki düşüncesi ikinci kısımda belirtmeye çalıştığımız açıklamalar doğrultusundadır.²⁸⁴ Anladığımız kadarıyla insanın iki zıt şey ile aynı anda meşgul olması mümkün değil. Yani bir kişi iman ile meşgul ise aynı anda küfre güç yetiremez. İman veya küfür ile meşgul olması ise Allah'ın bilmesi ile değil kulun kendi seçimi ile gerçekleşmektedir. O sebeple Eş'ariler'e göre böyle bir teklifte bulunulması imkân dâhilindedir çünkü kulun kendi seçimidir. Taftazani de bu konuda 'kâfirlerin iman', 'âsinin itaat' haline dönmesi gibi konularda teklifin vuku bulması konusunda bir ihtilafın olmadığını ifade etmiştir. Çünkü kişinin gücü dâhilinde bir mevzudur.²⁸⁵ Mâturîdîlerin ileri sürdükleri ayetleri görüşleri istikametinde Eş'ariler de delil olarak ortaya koymuşlardır.²⁸⁶ Mâturîdîler farklı olarak "*Allah, Âdem'e bütün varlıkların isimlerini öğretti. Sonra onları meleklere göstererek, "Eğer doğru söyleyenler iseniz, haydi bana bunların isimlerini bildirin" dedi.*"²⁸⁷ ayetine istinaden Allah'ın, meleklerinden eşyanın isimlerini bilmedikleri halde eşyanın isimlerini haber vermelerini emretmesini teklife delil olarak gösteren Eş'ariler'e karşılık, Maturidiler ayette emredilen şeyin bir emir sigası içermediğini oradaki maksadın meleklerin o

²⁸³ Yüksel, *a.g.e.*, s. 76; Taftazânî, *a.g.e.*, s. 19.

²⁸⁴ Aydın, *a.g.e.*, s. 336-337.

²⁸⁵ Taftazânî, *a.g.e.*, s. 176.

²⁸⁶ Bakara 2/286; Hacc 22/78.

²⁸⁷ Bakara 2/31.

konudaki aczini göstermek için dile getirilmiş bir hitap olduğu yönünde bir açıklama yapmışlardır. Yine aynı şekilde Eş'ariler;

"Zekeriya, "Ey Rabbim! Bana ihtiyarlık gelip çatmış iken ve karım da kısır iken benim nasıl çocuğum olabilir?" dedi. Allah, "Öyledir, ama Allah dilediğini yapar" dedi."²⁸⁸, "...Şüphesiz Allah istediği hükmü verir."²⁸⁹ "O gün cehennemi; gözleri Zikr'ime (Kur'an'a) karşı perdeli olan ve onu dinleme zahmetine dahi katlanamayan kâfirlerin karşısına (bütün dehşetiyle) dikeriz!"²⁹⁰ gibi ayetlerle de kulun güç yetirilemeyen şeylerle mükellef tutulmasını caiz görmüşlerdir. Ayetler gösteriyor ki, Allah'ın dilediğini yapması teklif konusunu da içine almaktadır. Biyolojik olarak çocukları olma ihtimali yokken Hz. Zekeriya'nın çocuk sahibi olması böyle bir sorumluluğun atfedilmesine bir delil olarak ileri sürülmüştür fakat kanaatimce bu ayet *teklif-i mâ lâ yutak* meselesinin özüne delil olacak nitelikte değildir. Ayette vurgulanan şey olması imkânsız gibi görünen böyle bir durumun Allah'ın dilemesi ile gerçekleşebileceği ve O'nun kudret sahibi olduğunun ortaya konulmasıdır. Aksine bahsi geçen ayette Zekeriya ve karısının güç yetirilemeyen bir teklif ile sorumlu tutulduğuna dair bir işaret bulunmamaktadır. Son ayette zikredilen kâfirlerin buldukları durumun kendi seçimlerinin bir sonucu olması teklif konusuna bizi götürebilir. Çünkü Eş'ariler'in deyimiyle kâfirler küfür ile meşgul olduklarından dolayı iman ile hemhal olamamaktadır.

Râzi konuyla ilgili Ehl-i Sünnet'in öne sürdüğü delillerin başında gelen Bakara 2/286. ayetinde uzunca *teklif-i mâ lâ yutak* meselesini ele almıştır. Konuyu incelerken Mu'tezile ekolünü muhatap alarak açıklamalarda bulunmuştur. O, ifade ettiğimiz ayeti Mu'tezile'nin teklif-i mâ lâ yutağın olmadığı hususunda açık bir delil olarak sunduğunu beyan ederek aksine "âlimlerimiz" tabirini kullanarak böyle bir teklifin vaki olabileceğine delalet ettiğini ifade etmiştir. Râzi, Cenâb-ı Hakk'ın ilgili ayeti 'takat getiremeyeceğimiz şeyi bize teklif etme' şeklinde değil de 'takat getiremeyeceğimiz şeyi bize yükleme' şeklinde buyurduğuna dikkat çekmiştir. 'Tahmil' etmek, yüklemek kişinin gücü yetmeyeceği şeyi onun üzerine koymaktır diyerek buradaki amacı azâb olduğunu kastetmiştir. Teklif etme, mükellef kılma

²⁸⁸ Âl-i İmran 3/40.

²⁸⁹ Mâide 5/1.

²⁹⁰ Kehf 18/101.

manasına hamledildiği takdirde ise mecazi anlamı olacağı ve bu sebeple de hakikati ifade edenin birinci anlamın olduğu kanaatine varmıştır.²⁹¹ Kehf 18/100-101 ayetlerinde geçen ‘kâfirlerin (Kur’an-ı) dinlemeye tahammül edemezler’ ifadesine binâen ‘istitaanın’ fiille beraber olduğuna delil getirmiştir. Yani kâfirler o derece küfür içerisindeydiler ki sağırlıktan ileri bir durum halindeyken aynı anda Allah Kelam’ını dinlemeye güçleri yoktur. Çünkü Eş’ari’nin ileri sürdüğü gibi aynı anda iki zıt şeye güç yetiremez.²⁹² "*Allah, Âdem'e bütün varlıkların isimlerini öğretti. Sonra onları meleklere göstererek, "Eğer doğru söyleyenler iseniz, haydi bana bunların isimlerini bildirin" dedi.*"²⁹³ ayetini Eş’ariler *teklif-i mâ lâ yutağın* caizliğine delil olarak ileri sürerken Râzi bu ayetten böyle bir mananın çıkarılamayacağını ve bu anlayışın zayıf olduğunu belirterek ekolüyle ihtilafa düşmüştür.²⁹⁴

Nesefî, Râzi kadar konuyu uzun uzadıya ele almamış fakat o da Mu’tezile’ye göndermeler yapmış ve bu konudaki fikirlerini birkaç cümleyle de olsa eleştirmiştir. İhtilaf konusuna sebep olan Bakara 2/286 ayetinde Nesefî bu konuda Zemahşeri’den alıntılar yaparak fikirlerini beyan etmeye çalışmıştır. Meseleyi çok ayrıntılı incelemeyen insanın kaldırabileceği yükün ona zor gelmeyen sıkıntıya sokmayan şekilde olduğunu ve ayette bu manaya geldiğini açıklamıştır. Bunun yanı sıra "*...Ey Rabbimiz! Unutur, ya da yanılırsak bizi sorumlu tutma! Ey Rabbimiz! Bize, bizden öncekilere yüklediğin gibi ağır yük yükleme...*" ayetinde geçen ‘tahmil’ kelimesini ‘yükleme’ anlamına geldiğini; teklifin ise zor ve ağır kelimeleri ile istiare yoluyla zikredilmiş olduğunu ifade etmiş ve ‘*bizden öncekilere yüklediğin gibi*’ ifadesinden de geçmiş toplumların başına gelen cezalar ve belaları kastedilmiş olduğunu beyan etmiştir.²⁹⁵

Teklif konusunda ileri sürülen ihtilaf tartışması hakikatte bulunmadığı kanaatindeyim. Çünkü Eş’ariler’in görüşlerini ele alırken ifade ettiğimiz gibi konuya bakış açıları ve üslup farklılığından kaynaklanan küçük bir nüansı göz ardı edersek konunun anlaşılması tamamen değişmektedir. Hâlbuki bu konuda Eş’ari’nin ileri

²⁹¹ Râzî, *a.g.e.*, VI/96-116.

²⁹² Râzî, *a.g.e.*, XV/261-262.

²⁹³ Bakara 2/31.

²⁹⁴ Râzî, *a.g.e.*, II/266.

²⁹⁵ Nesefî, *a.g.e.*, II/197-199.

sürdüğü Maturiler'in görüşlerinden mahiyeti açısından farklı değildir. Eş'ari teklif-i mâ lâ yutak meselesini kulun iradesi ile ilişkilendiriyor. Örneğin Ebu Leheb, Ebu Cehil gibi kimselerin küfürde olmaları Allah'ın ilminden kaynaklanan bir şey değildir; tam aksine kendi seçimleri ile alakalı bir durumdur. Diğer türlü cebr ifade eder ki bu durumda kulun bir seçim hakkı olmaz ve cebr altında olan kulun sorumluluk altında olmasının da hiçbir anlamı kalmaz. İnsan cebr altında olmadığına dair birçok ayet mevcuttur.²⁹⁶ Allah'ın bilmesi insanın bu bağlamdaki sorumluluğunu ortadan kaldırmamaktadır. Konuyu biraz toparlarsak, fiil halinde (örneğin kâfir küfür halinde) fiile gücü olmayana(iman etmeme durumu) fiili emretmiştir. Yoksa doğuştan kör olan birine görme eylemi emredilmemiştir.²⁹⁷ Eş'ariler daha çok bu konuyu istitaat kavramıyla ilişkili ele aldıkları için farklı ifade etmişlerdir. Eş'ariler'in bu konudaki görüşlerini daha iyi anlayabilmek için kısaca istitaat konusuna değinmeyi uygun görüyoruz. İstitaat, "insan fiilinin oluşmasını ve meydana gelmesini sağlayan kudrettir ve fiil ile beraber olur." Araz olduğu için zaman itibari ile fiille aynı anda bulunması, fiilden önce bulunmaması zaruridir ve şarttır. İnsan hayır ve iyi fiil yapmak isterse Allah o fiilin kudreti; şer ve kötü bir fiile kasd ederse şer ve kötü fiilin kudretini yaratır. Bu durumda hayır veya şer yapma kulun kendi elindedir Allah ise kulun muradı yönünde kudreti yaratmaktadır. Bu sebeple Eş'ari aynı anda iki zıt şeyin bir arada bulunmayacağını ileri sürerek teklifi bu durumda caiz görür. Kehf 18/101 ayetine istinaden kulun hayır ve iyi fiilleri kendi yapmayarak zayı ettiği için yerilmeyi ve azabı hak etmiştir.²⁹⁸

Sözü edilen ayette geçen;

الَّذِينَ كَانَتْ أَعْيُنُهُمْ فِي غِطَاءٍ عَنِ ذِكْرِي وَكَانُوا لَا يَسْمَعُونَ سَمْعًا

istitaat kavramına mealleri incelediğimizde farklı anlamlar verilmiş olduğunu gördük. 'Tahammül edememe,²⁹⁹ dinlemeye katlanamama, dayanamama³⁰⁰ gibi ifadeler kullanılmıştır. Eş'ariler'e göre Allah'ın üzerine hiçbir şeyin vacip olmaması,

²⁹⁶ Konuyla ilgili ayetler için bkz. Bakara 2/286; Nahl 16/25; Fatır 35/19-21; Zümer 39/41; Keyf 18/29; Müminun 23/62; Rum 30/41-44; Şura 42/30; Müddessir 74/38.

²⁹⁷ Pezdevi, *a.g.e.*, s. 177.

²⁹⁸ Taftazânî, *a.g.e.*, s. 172.

²⁹⁹ Bkz. H.Basri Çantay M., Elmalılı H. Yazır M., A. Fikri Yavuz M., C. Yıldırım M., S. Ateş M., S. Yıldırım M.

³⁰⁰ Bkz. Diyanet M., Yaşar N. Öztürk M., A. Bulaç M.

yaptığı şeylerin kötü veya çirkin gibi nitelendirmelerden uzak olması, istediğini irade ve hükmedebileceği gibi anlayışlarından dolayı da gücünün yetmediği bir şeyi kuluna teklif etmesinin de aklen ve mantıken caiz olduğunu ifade etmişlerdir ki şer'an böyle bir şeyi caiz görmemişlerdir.³⁰¹

2.4. ALLAH'IN KÖTÜLÜKLE NİTELENDİRİLMESİ

Kötülük problemi hem Kelam ilminin hem de Felsefe alanının önemli tartışma konularından biridir. Özellikle teizme karşı kullanılan en eski iddialardan biri olan kötülük, ateistlerin fikirlerine delil olarak getirdikleri aklî dayanakların başında gelmektedir. Tartışmanın tarihi serüveni çok eskilere dayanmaktadır. Birçok filozofun da farklı şekillerde dile getirdiği şu meşhur üç soru problemin temeli oluşturmaktadır:

- " Tanrı kötülüğü önlemek istiyor da gücü mü yetmiyor? Öyleyse O, güçsüzdür."
- " Yoksa gücü yetiyor da kötülüğü önlemek mi istemiyor? Öyleyse O, iyi niyetli değildir."
- "Hem güçlü, hem de iyi ise, bu kadar kötülük nasıl oldu da var oldu?"

Bu sorular inanan- inanmayan her türlü insanı ilgilendirmiş ve cevaplandırılmaya çalışılmıştır. Konu Tanrı'nın ilim, kudret, irade sıfatlarını üzerinde düşünmeye sevk etmektedir.³⁰² Kelam disiplini içerisinde ise kötülük, ekoller arasında özellikle İlahi fiilerin hikmeti bağlamında değerlendirilmekte birlikte, husun-kubuh konusuyla da ilişkilendirilmeye müsait bir konudur. Bizler, Ehl-i Sünnet çerçevesinde konuyu ele alacağımız için felsefi tartışmalara değinmeden ihtilaf noktasına yoğunlaşarak değerlendirme yapmaya çalışacağız. İki ekol arasında kötülük meselesi şu bağlamda tartışma konusu haline gelmiştir:

³⁰¹ Konuyla ilgili ekollerin ileri sürdükleri fikirlere ayrıntılı olarak bkz. Taftazani, *a.g.e.*, s. 168-171.

³⁰² Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, İ.İ.V.Y., İzmir, 2007, s. 151, 215-216; Özdemir, Metin, "Kötülük Problemine Eleştirel Bir Yaklaşım", *CÜİFD*, Sivas, 2000/IV, s. 226.

Allah'ın itaatkâr kullarını cezalandırıp, kâfirleri mükâfatlandırması durumunda ilahi fiillerin kötü olarak nitelendirilmesinin mümkün olup olmadığıdır.

Mâturîdî'nin, kötülük problemine getirdiği yeni anlayış tarzı hikmet kavramı merkezlidir.³⁰³ Maturidiler'e göre itaatkâr kulların cezalandırılmasının ve kâfirlerin de mükâfatlandırılmasının hikmete aykırı olması nedeniyle aklen câiz değildir. Aynı şekilde müminlerin cehennemde kalmaları, inanmayanların da ebedi olarak cennette kalmaları da mümkün değildir. Mâturîdîlere göre hikmet, iyi ile kötü arasındaki farkı belirgin hale getirmelidir. Yani iyilik işleyen biri ile kötülük yapan birine aynı şekilde davranmak hikmete ters bir durumdur. Çünkü Kur'an'da Allah-u Teâlâ *"İyiliğin karşılığı, yalnız iyiliktir."*³⁰⁴, *"Bir kötülüğün karşılığı, onun gibi bir kötülüktür (ona denk bir cezadır). Ama kim affeder ve arayı düzeltirse, onun mükâfatı Allah'a aittir. Şüphesiz O, zâlimleri sevmez."*³⁰⁵ âyetleriyle iyi ve kötünün denk olamayacağını bildirmiştir. Aynı şekilde Allah, iyilik yapanlar ile kötülük işleyenleri aynı hükümle değerlendirenleri şu âyetler ile tenkid etmiştir:

*"Yoksa kötülük işleyenler, kendilerini, inanıp salih amel işleyenler gibi kılacağımızı; hayatlarının ve ölümlerinin bir olacağını mı sanıyorlar? Ne kötü hüküm veriyorlar!"*³⁰⁶, *"Biz müslümanları suçlular gibi kılar mıyız? Size ne oluyor, nasıl hüküm veriyorsunuz?"*³⁰⁷

Ayetlerde vurgulandığı üzere Allah'ın hikmeti gereği herkese işlediğinin karşılığı verilecektir. Özellikle küfür en büyük günahdır ve affedilme ihtimali söz konusu değildir. Aksi durumu aklen mümkün değildir. Çünkü Allah hikmetsiz iş yapmaz ve O'nu zulüm, yalan gibi nitelendirmelerde bulunmak muhaldir.³⁰⁸

Eş'ariler göre ise kâfirlerin ve müşriklerin cezalandırılması, müminlerin mükâfatlandırılması aklî olarak değil ancak haber yoluyla bilinmektedir. Bunun dışında akla gelebilecek her türlü durum Allah'ın lütfü, adaleti ve hikmetidir. Yani Allah'ın, bazılarını nimet vermesi, bazılarını ise nimetten mahrum bırakması,

³⁰³ Pessagno, J. Merio, "Maturidi Düşüncede Kötülük(Kavramının) Kullanımları, çev. Fethi Kerim Kazanç", *OMÜİFD.*, 1998/X, s. 461-463.

³⁰⁴ Rahman 55/60.

³⁰⁵ Şura 42/40.

³⁰⁶ Câsiye 45/21.

³⁰⁷ Kalem 68/35-36.

³⁰⁸ Sâbuni, *a.g.e.*, 2013, s. 164; Memiş, *a.g.e.*, s. 283.

kimilerine elem verirken kimilerine rahatlık nasip etmesi de aynı derecede hikmettir. Bu sebeple aklî olarak da kâfirlerin affedilmesi, cennette ebedi kalmaları mümkündür.³⁰⁹ Görüşlerini dayandırdıkları âyet-i kerimede şöyle buyrulmaktadır:

*"Eğer onlara azap edersen, şüphe yok ki onlar senin kullarıdır. Eğer onları bağışlarsan, yine şüphe yok ki sen mutlak güç sahibisin, hüküm ve hikmet sahibisin."*³¹⁰

Allah'ın günahkârı affetmesi onun lütfu ve keremindedir; cezalandırmak ise günaha karşı hakkıdır. Cezalandırmadığı vakit hikmetsiz iş yapmış anlamına gelmemektedir. Bu sebeple Eş'ariler, ilahi fiillerin kötü olarak nitelendirilemeyeceği görüşündedir. Mantıkî olarak bakıldığında Allah kötü diye tanımlanabilecek şeyleri yapsa bile kabîh olarak vasıflandırılmaz. Mâturîdîlerde Allah'ın kötülükle nitelendirilemeyeceği görüşündedir.³¹¹ Bu konuda iki ekollün de ittifak ettiğini görmekteyiz. Fakat iki zümrenin de Allah'a kötülük isnâd etmeme hususunda yaklaşım tarzı farklıdır. Mâturîdîlere göre yalan söylemek, zulmetmek, aldatmak gibi kötü olarak bilinen fiilleri Allah işlemez. Eş'ariler'e göre ise kötü olduğu aklen bilinen fiiller yoktur. Bu sebeple Allah'ın hiçbir fiili kötü olarak isimlendirilemez.³¹² Eş'ariler'in bu görüşleri, ateistlerin aleyhine teistlerin ileri sürdüğü 'kötülüğün reel varlığını kabul etmeme' iddialarını anımsatmaktadır.³¹³ Elbette meseleyi değerlendirme tarzları farklıdır. Eş'ariler'e göre kötü fiillerin ne olduğu haber yoluyla sabit olacağı için aklî olarak bir davranışı kötü olarak nitelendiremeyiz.

Râzi, her iki ekolün ileri sürdüğü naklî delilleri yorumlarken tartışma alanına pek değinmemiştir. Güzel bir fiil işleyenin karşılığının yine güzel fiil ile mukabelede bulunulacağı ifade eden Râzi, kuldan sadır olan güzel fiillerin kulun kendisinin hoş ve güzel gördüğü şeyler olmadığını; aksine Allah'ın güzel gördüğü şeyler olduğunu

³⁰⁹ Aydın, *a.g.e.*, s. 331.

³¹⁰ Maide 5/118.

³¹¹ Maturidi, *a.g.e.*, s. 279 (Maturidi, Allah'ı sefeh, yalanlama gibi nitelemenin yanlışlığını belirleyecek iki kriterin olduğunu ifade etmiştir: *Birinci kriter*, akıl açısından hem bedîhî hem de istidlâlî çerçevede çirkin olmasıdır. Konuyu derinlemesine incelediğinde çirkinliği ve manasızlığı artacaktır. *İkinci kriter* ise az önce zikredilen kötü niteliklerin sebebi ihtiyaç ve bilgisizliktir. Allah hakkında ise bu tarz şeyler düşünmek mûhaldir ve O böyle nitelermelerden münezzehtir.); Pezdevi, *a.g.e.*, s. 186.

³¹² Memiş, *a.g.e.*, s. 284-285.

³¹³ Aydın, Mehmet, *a.g.e.*, s. 215.

vurgulamıştır. Güzel olan Allah'ın kulundan yapmasını istediği şeydir. Çünkü fasık olanın gözünde kendi durumu güzel görünebilir; oysa bu dinen hoş olan bir şey değildir. Bu bağlamda Râzi, Eş'ariler'in kötü fiilin aklen bilinemeyeceği fikrini onaylamaktadır. Çünkü güzel-iyi olan düşünce kıyas yoluyla kötü-çirkin konusunda da düşünülebilir. Bunun yanı sıra Mâide 5/118. ayetinin sonunda yer alan aziz ve hâkim sıfatları üzerinde duran Râzi, Allah'ın aziz oluşunu, O'nun dilediğini yapıp istediği şekilde hükmedebileceğini ve buna kimsenin itiraz edemeyeceği şeklinde ifade etmiştir. Aziz ve hâkim mağfireti gerektirmez. Buna rağmen (aziz ve hakim) affediyorsa bu O'nun bağışlayıp affetmesini gerektiren gafur ve rahim oluşundaki keremden daha mükemmeldir. Bu sözlerine istinaden aziz olan Allah, isterse bağışlar istemezse aksi yönde de hüküm verebilir. Peki, bu durum kâfirler için geçerli midir? Râzi, âyette geçen 'eğer onlara azap edersen' ifadesinde kastedilenin fâsıklar olduğunu savunmaktadır. Çünkü mükâfata layık olan müminlere azap etmek uygun düşmez. Kâfirler konusunda da Hz. İsa'nın *"eğer onları bağışlarsan, mutlak galip, yegâne hüküm ve hikmet sahibi olan da hakikaten sensin sen..."* sözüne istinaden mümkün olamayacağı söylemiştir.³¹⁴ Anladığımız kadarıyla hikmet konusu bağlamında ilahi fiillere bakacak olursak Râzi, bu hususda Maturidi görüşüne daha yakın durmaktadır. Çünkü Eş'ariler'e göre müminlere azap edilmesi veya kâfirlerin mükâfatlandırılması hikmetsiz bir iş olarak değerlendirilmemektedir.

Nesefî, Allah'ın kötülük ile nitelendirilmesi konusuna hiç değinmemiştir. Sadece itaat eden ile isyan edenlerin eşit sayılamayacağını, herkesin yaptığının karşılığını alacağını ifade etmiştir.³¹⁵ Bu yüzden Nesefî'nin bu konuda meselenin ne tarafında durduğunu net göremiyoruz. Genel olarak konuları yüzeysel olarak değerlendirdiği için felsefi yönü biraz daha ağır olan bu mevzuyu ele almaması da çok normal görünmektedir.

³¹⁴ Râzî, *a.g.e.*, IX/288-289; XXI/145-146.

³¹⁵ Nesefî, *a.g.e.*, IX/ 312, 441; X/104, 350.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

NÜBÜVVET-AHİRET

Nübüvvet ve ahiret İslam inanç ve düşünce tarihinin en önemli temel konularındandır. Ahiret hayatı ile dünya hayatı bir bütünlük arz etmektedir. İki farklı boyut arasındaki ilişkisi birbirini tamamlar niteliktedir. İnsanoğlunun dünyadaki yaşamı ne yönde ise ahiret hayatına o minvalde yön vermiş olmaktadır. Bununla birlikte Allah'ın va'd ve va'idi bu noktada değerlendirilmektedir. Peygamberlik konusunda ise kelimciler genel olarak, nübüvvetin imkânı, gerekliliği, ispatı ve mahiyeti gibi başlıklar altında ele almaktadır. Bu bağlamdaki nübüvvet(imkânı ve gerekliliği) tartışmaları farklı dinî-felesefi akımlar ile Müslümanlar arasında daha çok aklın kendi başına yeterliliği üzerinde cerayan etmektedir. Ehl-i Sünnet içerisinde nübüvvetin gerekliliği ve ispatı yanı sıra peygamberlerin ismeti, erkek olma şartı ve peygamber-melek kıyaslaması gibi konularda farklı görüşler ortaya atılmıştır.

3.1. PEYGAMBER- MELEK KIYASLAMASI

Yaratılanlar arasında hangilerinin üstün/daha üstün derecede olduğu kelam âlimleri tarafından tartışma konusu edilmiştir. Bu tartışmalar Hz. Peygamber döneminden sonra ortaya çıkan imamet ve hilafet meselelerinin bir uzantısı olarak görülebilir. Özellikle efdaliyet sorunu tartışmanın gidişatına sebep olan konuların başında gelir. Kıyaslama konusu Ehl-i Sünnet içerisinde de ihtilaf meselelerinden biri haline gelmiştir. Mâturîdî âlimlerine göre insanların rasülleri meleklerin rasüllerinden daha efdaldır; meleklerin rasülleri ise insanlardan daha üstündür. Takva sahibi müslümanlar seçkin melekler hariç meleklerin umumundan üstündür. Cebrâil, Mikâil, İsrâfil gibi melekler ise insanların umumundan daha faziletlidir. Eş'ariler'

göre insanların rasülleri meleklerden üstündür; melekler de rasül olmayan insanlardan daha efdaldır. Meleklerin umumu insanların avamından üstündür.³¹⁶

Maturidi âlimleri müslümanların meleklerden daha üstün olduğunu savunarak şu ayetleri delil olarak sunmuşlardır:

"Şüphesiz Allah, Âdem'i, Nûh'u, İbrahim ailesini (soyunu) ve İmran ailesini (soyunu) birbirinden gelmiş birer nesil olarak seçip âlemlere üstün kıldı. Allah, her şeyi hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir. "³¹⁷, "Andolsun, biz insanoğlunu şerefli kıldık. Onları karada ve denizde taşıdık. Kendilerini en güzel ve temiz şeylerden rızıklandırdık ve onları yarattıklarımızın birçoğundan üstün kıldık."³¹⁸

"(Ey Muhammed!) Güçlü ve basiretli kullarımız İbrahim'i, İshak'ı ve Yakub'u da an. Şüphesiz biz onları, ahiret yurdunu düşünme özelliği ile (temizleyip) ihlâslı kimseler kıldık. Şüphesiz onlar, bizim katımızda hayırlı, seçkin kimselerdendir."³¹⁹

Pezdevi bu ayetlere istinaden insanoğlundan bir topluluğun üstün kılındığını fakat melekler konusunda böyle bir hususun olmadığını vurgulamakla birlikte aynı düşünce istikametinde âdemoğluna cennetin vaad edildiğini ve Allah tarafından onlara yüksek dereceler verileceğini ileri sürmüştür. Râd 13/22-23 ayetlerinde³²⁰ ise meleklerin cennette insanları ziyaret etmesi hasebiyle Müslümanların meleklerden daha üstün varlıklar olduğu görüşünü kuvvetlendirmeye çalışmıştır. Diğer bir üstünlük değerlendirmesi seçkin Müslüman ve meleklerin diğer insanlara göre konumu üzerinde olmuştur. Seçkin olan zümre avama göre daha üstündür görüşünü ileri süren Maturidiler, *"Mesih de, Allah'a yakın melekler de, Allah'a kul olmaktan asla çekinmezler. Kim Allah'a kulluk etmekten çekinir ve büyüklük taslarsa, bilsin ki, O, onların hepsini huzuruna toplayacaktır." ³²¹, *"O (Kur'an), şüphesiz değerli, güçlü ve Arş'in sahibi katında itibarlı, orada (meleklerce) itaat edilen, güvenilir bir elçinin**

³¹⁶ Şeyhzâde, a.g.e., s. 53-54.

³¹⁷ Âl-i İmran 3/33.

³¹⁸ İsrâ 17/70.

³¹⁹ Sâd 38/45-47.

³²⁰ *"Onlar, Rablerinin rızasına ermek için sabreden, namazı dosdoğru kılan, kendilerine verdiğimiz rızıklardan gizli olarak ve açıktan Allah için harcayan ve kötülüğü iyilikle ortadan kaldıranlardır. İşte bunlar için dünya yurdunun iyi sonucu vardır. Bu sonuç da Adn cennetleridir. Atalarından, eşlerinden ve çocuklarından iyi olanlarla beraber oraya girerler. Melekler de her bir kapıdan yanlarına girerler (ve şöyle derler): "Sabretmenize karşılık selâm sizlere. Dünya yurdunun sonucu (olan cennet) ne güzeldir!"* Râd 13/22-24.

³²¹ Nisâ 4/172.

(*Cebra'il'in*) *getirdiği sözdür.*"³²² ayetlerini delil olarak ortaya koymuşlardır. Pezdevi, Mâturîdî'nin Hz. Muhammed'i yaratılmışların en üstünü olarak gördüğünü ve bunun akabinde sıralamanın şu şekilde olduğunu beyan etmiştir: İnsanlardan rasüller, meleklerden rasüller, insanlardan nebiler, insanlardan takva sahipleri, müminlerin avamı ve son olarak meleklerin avamıdır.³²³

Eş'ariler'in çoğu peygamberlerin meleklerden üstün olduğu görüşündedir. Eş'ari'ye göre kulluk, itaat ve Allah'a yakınlık bakımından peygamberliğin üstünde bir merteye söz konusu değildir. Bu esasa binaen peygamberler mukarreb meleklerden daha üstündür.³²⁴ Genel olarak bakıldığında peygamberliğin daha üst bir merteye olduğu konusunda ihtilaf gözükmemekle birlikte avam tabaka üzerinde görüş farklılığı söz konusu olmuştur. Bazı Eş'ari âlimleri arasında konuyla ilgili Mu'tezilî görüşü benimseyerek meleklerin insanlardan daha üstün olduğu fikrini savunanlar da olmuştur. Meleklerin peygamberler dâhil insanlardan üstün olduğunu savunanlar Nisâ 4/172 ayetinden hareketle bu neticeye varmışlar ve ikinci kısımda(melekler) zikredilen birinci kısımda zikredilenden(Hz. İsa) daha üstündür düşüncesiyle görüşlerini açıklama yoluna gitmişlerdir. *Ayrıca "Allah katında sizin en hayırlınız takvaca en iyi olanınızdır."*³²⁵ ayetine istinaden meleklerin bu bağlamda insanoğlundan daha üstün olduğunu savunmuşlardır. Ayetin makabline bakıldığında³²⁶ melekler ve insanlar arasında efdaliyet meselesinden söz edilmediği, tam aksine Hristiyanlar'ın itikatta aşırıya gittikleri ve bu tutumlarından kaçınmaları gerektiği vurgulanmaktadır.³²⁷ Görüldüğü gibi ayetleri bağlamlarından soyutlanarak anlam çıkarılmaya çalışıldığında istenilen yönde delil olarak kullanılabilir. Fakat bu yaklaşım biçimi Kur'an'ın doğru anlaşılması açısından yanlış bir usûldür. Genel olarak da bir metnin parçaları ayrı ayrı ele alındığında metnin özünden ve ana fikrinden uzaklaşma oranı artacaktır ve bu şekilde öznenin muradına varma o derece

³²² Tekvir 81/19-21.

³²³ Pezdevi, a.g.e., s. 292-293.

³²⁴ Aydın, a.g.e., s. 354.

³²⁵ Hucurat 49/13.

³²⁶ *Ey Kitab ehli! Dininizde sınırları aşmayın ve Allah hakkında ancak hakkı söyleyin. Meryem oğlu İsa Mesih, ancak Allah'ın peygamberi, Meryem'e ulaştırdığı (emriyle onda var ettiği) kelimesi ve kendisinden bir ruhtur. Öyleyse Allah'a ve peygamberlerine iman edin, "(Allah) üçtür" demeyin. Kendi iyiliğiniz için buna son verin. Allah, ancak bir tek ilâhtır. O, çocuk sahibi olmaktan uzaktır. Göklerdeki her şey, yerdeki her şey O'nundur. Vekil olarak Allah yeter."* Nisâ 4/171.

³²⁷ Yavuz, S. Sabri, "Kelâm'da Efdaliyyet Meselesi Ve İbn Kemal'in "Efdaliyyetu Muhammed" Risalesi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2005, V/1, s. 152-153.

imkânsız hale gelecektir. Ehl-i Sünnet çerçevesinde konuyu ele aldığımız için melekleri daha üstün görenlerin delilleri ve açıklamaları üzerinde daha fazla durmadan Râzi ve Nesefi perspektifinden ihtilaf konusunu incelemeye çalışacağız.

Râzi, melek-peygamber kıyaslaması meselesine genişçe yer vererek özellikle meleklerin üstünlüğünü kabul edenleri merkeze almış ve konuyu bu çerçevede irdelemiştir. İleri sürülen her delile itiraz ederek cevap vermiştir. Biz konunun bu kısmına değinmeden peygamberlerin üstünlüğünü kabul eden Râzi'nin delillerini vermeye çalışacağız:

- Meleklerin Hz. Âdem'e secde etmeleri: Secde boyun eğmenin en ileri derecesidir. En şerefli olanın kendisinden daha aşağı olana boyun eğmekle mükellef tutulması mantıksızdır. Bu sebeple Hz. Âdem daha üstündür.
- Hz. Âdem'in halife olarak yaratılması: Bunun amacı hükmetmeyi üstlenme hilafetidir.
- Hz. Âdem'in ilimde daha ileri olması: İleri sürülen bu iddianın dayanağı şu ayetlerdir: *Melekler, "Seni bütün eksikliklerden uzak tutarız. Senin bize öğrettiklerinden başka bizim hiçbir bilgimiz yoktur. Şüphesiz her şeyi hakkıyla bilen, her şeyi hikmetle yapan sensin" dediler. Allah, şöyle dedi: "Ey Âdem! Onlara bunların isimlerini söyle." Âdem, meleklerle onların isimlerini bildirince Allah, "Size, göklerin ve yerin gaybını şüphesiz ki ben bilirim, yine açığa vurduklarınızı da, gizli tuttuklarınızı da ben bilirim demedim mi?" dedi.*³²⁸
- Allah peygamberleri tüm âlem içinden seçmiştir: *"Şüphesiz Allah, Âdem'i, Nûh'u, İbrahim ailesini (soyunu) ve İmran ailesini (soyunu) birbirinden gelmiş birer nesil olarak seçip âlemlere üstün kıldı. Allah, her şeyi hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir. "*³²⁹*İlgili yerde geçen âlem kelimesi Allah dışındaki tüm varlığı kapsadığı için peygamberler daha üstündür.*

³²⁸ Bakara 2/32-33.

³²⁹ Âl-i İmran 3/33-34.

- Hz. Peygamber'in âlemlere rahmet olması: "*(Ey Muhammed!) Seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik.*"³³⁰ Bir önceki madde de olduğu gibi âlem kelimesi melekleri kapsamı nedeniyle bu ayette de delil olarak sunulmuştur.
- Beşerin kulluğunun zorluğu: Beşerin ibadeti daha zordur. Çünkü günah işlemeye meyilli olması, şeytanın vesveselerine aldanması, özgürlük alanının bulunması vb. özellikleri sayabiliriz.
- İnsanların şehvetin cazibesinde bulunmaları: Allah insanoğluna şehvet ve akli birlikte vermiştir. Bu iki niteliğin doğru yönde kullanılabilmesi, diğer canlılara göre daha ağır bir sorumluluktur.
- Melekler koruyan, insan ise korunandır. Korunmuş olan koruyandan daha kıymetlidir.
- Miraçta Cebrail'in geri de kalması: Hz. Cebrail bazı makamlara gelince Hz. Muhammed'den geri kalarak ayrılarak ona eşlik edememiştir.
- En büyük melekler Hz. Peygamber'in vezirleridir: Bu melekler Cebrail ve Mikâil'dir. Râzi, ekollerin yaptığı diğer kıyaslamalara değinmeden bu şekilde peygamber ve melek bağlamında konuyu değerlendirmiştir.³³¹

Nesefî, Mâturîdîlerin bu hususta delil olarak ileri sürdüğü ayetlerde insanın üstünlüğünün vurgulandığı belirtilmiştir. Meleklerin sadece taat için yaratılmış olduğunu, onlarda şehvet gibi duyguların bulunmadığını gerekçe olarak sunmuştur. Fakat Nesefî, insanların aklını bastırıp şehvetini öne çıkarırsa hayvanlardan daha aşağı düşebileceklerini; aklını şehvetten önde tuttukları sürece de meleklerden üstün olabileceklerini ifade ederek böyle bir ayırmda bulunmuştur. Ayrıca insana verilen akıl, konuşma, yazma, güzel şekil ve surat, hem dünya hem ahiret işleriyle ilgilenme, eşyanın kendi emrine verilmesi gibi özellikler ile de üstün ve saygın kılınmıştır.

³³⁰ Enbiya 21/107.

³³¹ Râzî, *a.g.e.*, II/343-382; Daha fazla bilgi için bkz: VI/ 263-266; XII/ 444; XIV/ 538-544.

İnsanların da kendi aralarında muttakilerin diğer insanlardan daha hayırlı ve seçkin olduklarını da zikretmiştir.³³²

Mesele ile ilgili öne sürülen naklî görüşlerin te'vil ürünü olduğu kanaatindeyim. Özellikle Razî, benimsediği görüşün sahilliğini doğrulamak için akli delillere fazlasıyla yer vermiş, fakat pek doyurucu sonuçlar elde edememiştir. Peygamber-melek kıyaslaması konusunda ihtilafa düşülmüş ise de bu, ciddi bir tartışma alanına sahip değildir. Çünkü kıyaslamaya konu olan iki farklı varlık âlemidir. Ontolojik olarak farklılık arz eden iki grubunun kıyaslamaya tabi tutulması bizleri bir sonuca götürmeyecektir. Her bir varlık âlemi kendi içinde değerlendirilmelidir. Bunun yanı sıra peygamber-melek üstünlük meselesi her ne kadar tartışılırsa tartışılın bu her iki varlık âlemi için yeni bir sonuç vermeyecektir ve sadece bizleri mantık yanlışlığına düşürecektir.

3.2. PEYGAMBERLERİN İSMETİ

Kelam terminolojisinde ismet, peygamberlerin günahlardan korunmuşluğunu bu sebeple de masum olduklarını ifade eden bir kavram olup peygamberlerde bulunması gereken beş şarttan³³³ birini teşkil etmektedir. Kelamcılar peygamberlerin nitelikleri arasında saydıkları ismet sıfatı konusunda hemfikir olmalarına rağmen peygamberliğin öncesinde ve sonrasında günah işleyip işlemedikleri konusunda ihtilafa düşmüşlerdir.

Pezdevi'ye göre Mâturîdîler, Kur'an-ı Kerim'de günah işlemiş peygamberlerin ifade edilmesinden dolayı peygamberlerin günah işlemiş olduklarını kabul etmektedirler; fakat bu günah kasıtlı olarak değil de bilmeyerek işlenmiştir. Aksi takdirde peygamberliğin sıdk, emanet gibi niteliklerinden emin olunamaz ve bu netice peygamberlikten beklenen amacın ortadan kalkmasına sebep olur. Şayet

³³² Nesefi, *a.g.e.*, II/ 255; VI/375; IX/ 49.

³³³ Peygamberlerde bulunması gereken beş nitelik şunlardır: 1) Fetanet: Zeki ve dahi kimseler olmaları. 2) Sıdk: Doğru sözlü olmaları. 3) Emanet: Emin ve güvenilir kimseler olmaları. 4) Tebliğ: Allah'tan aldıkları vahyi insanlara beyan etmeleri. 5) İsmet: Masum ve günahsız olmaları.

peygamberler kasıtlı olarak günaha meylederlerse toplum içindeki konumu sarsılacaktır. Dolayısıyla onların günahları yanılma, sürçme yoluyla bilmeden işlenmiş küçük hatalardır. Bunlar hata, unutmaya şeklidir. Bu görüşlerine delil olarak *"Andolsun, bundan önce biz Âdem'e (cennetteki ağacın meyvesinden yeme, diye) emrettik. O ise bunu unuttu. Biz onda bir kararlılık bulmadık."*³³⁴ ayetini ileri sürmüşlerdir. Pezdevi, peygamberlerin vahiy almadan önceki yaşamlarında büyük günah işlemelerinin mümkün olmadığını savunmuşlardır. Mâturîdîler, bazı peygamber kıssalarında bahsi geçen günahları kendi görüşleri doğrultusunda te'vil ettikleri için işlenen hatayı büyük günah olarak değerlendirmemişlerdir. Peygamberler için büyük günah söz konusu olamaz çünkü büyük günah câiz olursa küfür de peygamber için câiz olur. Kıssalarda günahlarından söz edilen peygamberlerden birkaç örnek vererek konuyu biraz daha somutlaştıralım:

*"Mûsâ, halkın habersiz olduğu bir sırada şehre girdi. Orada biri kendi tarafından, diğeri düşmanı tarafından; kavga eden iki adam gördü. Kendi tarafından olan, düşmanına karşı ondan yardım istedi. Mûsâ da ona bir yumruk indirip onu öldürdü. Mûsâ, "Bu şeytanın işidir. O, gerçekten apaçık bir saptırıcı düşmandır" dedi."*³³⁵ ayetine binaen Hz. Musa'nın o kişiyi öldürmesi hata olmakla birlikte zulmü ortadan kaldırmak için vurmaya mubah olarak görülmüş hatta vacib hükmündedir. Hz. Musa Allah'tan izin gelmeksizin bu fiili gerçekleştirmesine rağmen mubah bir davranış sergilemiştir. Pezdevi, bu bağlamda gerçekleşen hatayı büyük günah olarak görmemiştir. Aynı şekilde Hz. Adem'in isyanı:

*"Bunun üzerine onlar (Âdem ve eşi Havva) o ağacın meyvesinden yediler. Bu sebeple ayıp yerleri kendilerine göründü ve cennet yaprağından üzerlerine örtmeye başladılar. Âdem, Rabbinin isyan etti ve yolunu şaşırdı."*³³⁶ ayetinde vurgulanan isyanın kasıtlı olarak değil tam aksine unutarak gerçekleştiği şeklinde yorumlanmıştır.³³⁷ Taha 20/115. ayetinin son kısmında geçen *'...Biz onda bir kararlılık bulmadık'* ifadesi bahsi geçen hata üzerinde ısrarcı olmadığını bu eylemin

³³⁴ Taha 20/115.

³³⁵ Kasas 28/15.

³³⁶ Taha 20/121.

³³⁷ Pezdevi, a.g.e., s. 244-247.

istem dışı gerçekleştiğinin bir başka göstergesidir.³³⁸ Bu kıssaların yanı sıra Hz. Yusuf'un kardeşlerinin durumu,³³⁹ Hz. Davud'un hadisesi,³⁴⁰ Hz. İbrahim'in putları kırdıktan sonrası cereyan eden konuşmaları³⁴¹ da bu minvalde yorumlanmıştır. Maturidiler, söz konusu günahların peygamberlikten önce gerçekleştiğini savunan görüşleri doğru kabul etmemişlerdir. Çünkü peygamber yaratıldığında peygamber olarak yaratılır. Şerefli bir varlık olan nebi "(*Ey Muhammed!*) *Güçlü ve basiretli kullarımız İbrahim'i, İshak'ı ve Yakub'u da an. - Şüphesiz biz onları, ahiret yurduunu düşünme özelliği ile (temizleyip) ihlâslı kimseler kıldık. Şüphesiz onlar, bizim katımızda hayırlı, seçkin kimselerdendir.*"³⁴² ayetlerine istinaden şirk, küfür ve büyük günahlardan Allah tarafından korunmuştur. Sâbunî, peygamberlerin ismetini farklı bir açıdan da ele alarak Maturidi'nin şu ifadesini dile getirmiştir: "Masumiyet imtihana tabi tutulmayı kaldırmaz." ifadesinden anlaşılacağı üzere peygamberlerin günahattan korunmuş olmaları onları cebre sokmaz. Netice itibari ile peygamberler de bir beşer oldukları için onların da iradeleri mevcuttur. İrade sahibi varlıklar günah işlemekten aciz değildir. İsmet, Allah'ın bir lütfudur ve peygamberi hayra sevk ettiği

³³⁸ Peygamberlerin vahiy gelmeden önce de günah işlemeyeceğini savunan âlimler Hz. Adem'in yasak meyve kıssasına farklı izahlar getirerek görüşlerini savunmuşlardır. Örneğin: Âsi davranmak emre aykırı gelmektir. Fakat bu bazen vacip bazen mendup olan bir emirdir. Hz. Âdem ise mendup olan bir emri terk etmiştir ve 'âsi' olarak nitelenmiştir. Yine bu görüşe paralel olarak; Bakara 2/35. ayetinde geçen '*siz ikiniz şu ağaca yaklaşmayın*' ifadesini, Hz. Âdem ağaca tek tek yaklaşabileceğinin câiz olduğunu sanması sonucu bir hata işlemiştir. Çünkü nehiy ikisini birden kastetmiştir. Diğer yorumlar için bkz: Yıldırım, Zeki, "Kur'an'da Peygamberlerin İsmeti", *AÜİFD*, 2003/XIX.

³³⁹ "*Onlar da, "Andolsun biz kuvvetli bir topluluk iken onu kurt yerse (o takdirde) biz gerçekten hüsrana uğramış oluruz" dediler. Yusuf'u götürüp kuyunun dibine bırakmaya karar verdikleri zaman biz de ona, "Andolsun, (senin Yusuf olduğunun) farkında değillerken onların bu işlerini sen kendilerine haber vereceksin" diye vahyettik.*" Yusuf 12/14-15 (Bazı âlimler Hz. Yusuf'un kardeşlerini peygamber olarak görmüşler ve bir peygamber olarak günah işlemeleri söz konusu olamayacağı için te'villerde bulunulmuştur. Pezdevi, *a.g.e.*,s. 243-244).

³⁴⁰ "*Davud dedi ki: "Andolsun, senin koyununu kendi koyunlarına katmak istemek suretiyle sana zulmetmiştir. Esasen ortakların pek çoğu birbirine haksızlık eder. Ancak iman edip salih ameller işleyenler başka. Onlar da pek azdır."* Dâvûd, *bizim kendisini imtihan ettiğimizi anladı. Derken Rabbinden bağışlama diledi, eğilerek secdeye kapandı ve Allah'a yöneldi.*" Sâd 38/24 (Hz. Davud yanında bulunan kişinin sözüne itimat ederek diğer şahsının sözünü haksızlık olarak isimlendirmiştir. Hâlbuki o kişinin haksızlık ettiği kesin değildir. Bu yüzden Hz. Davud hata etmiştir ve Allah tarafından uyarılmıştır.).

³⁴¹ "*(İbrahim gelince) "Sen mi yaptın bunu ilâhlarımıza ey İbrahim" dediler. Dedi ki: "Hayır! Bunu şu büyükleri yapmıştır. Konuşabiliyorlarsa, onlara sorun bakalım!"* Enbiyâ 21/62-63 (Pezdevi'ye göre bu kıssada Hz. İbrahim yalan söylememiştir. Kelamını üstü kapalı ifade etmiştir. Hâlbuki sözü geçen putun konuşamayacağını herkes bilmektedir. Hz. İbrahim bu ifadeleriyle putların bir şey yapamayacaklarını aslında ordaki kişilere göstermeye çalışmıştır lakin onlar anlayamamıştır.)

³⁴² Sâd 38/45-47.

gibi kötülükten de alıkoyar. Sâbûni'ye göre vahiyden önce peygamberlerin günah işlemesi nadir olmakla birlikte mümkündür.³⁴³

Eş'ari'ye göre büyük ve küçük günahlar peygamberlikten önce mümkündür fakat peygamberlik sonrasında günah işlemenin imkân dâhilinde olduğuna dair herhangi bir nas bulunmamaktadır. O, Hz. Âdem'in durumunu ifade eden "*Âdem, Rabbine isyan etti ve yolunu şaşırdı.*" ayetinde bahsi geçen günahın onun nübüvveti öncesine gerçekleşmiş olduğu kanaatindedirler. Eş'ari'nin ismet meselesini nübüvvet öncesi ve sonrası şeklinde ele almaları peygamberlik konumu üzerine insanların zihninde meydana gelebilecek olumsuz düşünceleri bertaraf etme çabası olarak görülebilir. Nübüvveti esnasında kasıtlı olarak günah işleyen bir elçi toplum gözünde güvenilir bulunmayacaktır ve tebliğ görevini yerine getirirken sözünde yalan barındırabileceği ihtimal dâhilinde olacaktır.³⁴⁴ Taftazâni bu mesele ile ilgili görüşleri şu şekilde tasniflemiştir:

1) Peygamberler, vahiy gelmeden önce de sonra da şirk ve küfür günahından korunmuşlardır. Bu konu da ittifak mevcuttur.

2) Çoğunluğa göre peygamberler bilerek büyük günah işlemekten de masumdurlar.

3)Yine âlimlerin çoğuna göre peygamberler hata ile büyük günah işlemeleri imkân dâhilindedir.

4)Bazıları ise nebilerin kasıtlı olarak küçük günah işlemelerini mümkün görmüştür.

5) Nebilerin küçük günahları hata ile işlemeleri konusunda ittifak söz konusudur. Bazıları bu tarz günahlara 'zelle' adı vermişlerdir. Allah, peygamberlerini işlemiş oldukları zelle karşısında uyarır ve onlar da bu hatalarından vazgeçerler.³⁴⁵ Taftazâni'ye göre tüm bu anlatılanlar vahiy sonrası için geçerlidir. Çünkü öncesine

³⁴³ Sâbuni, *a.g.e.*, 2013, s. 110-111.

³⁴⁴ Aydın, *a.g.e.*, s.355-356; Memiş, *a.g.e.*, s.401; Sinanoğlu, Mustafa, "Kelamcıların İsmet Anlayışının Kur'an Açısından Değerlendirilmesi", *Dini Araştırmalar*, 2000, III/VIII, s.177-178.

³⁴⁵ Abese 80/1-11 ayetlerinde Hz. Muhammed'in yanına gelen bir âmâya sırtını dönmesi nedeniyle uyarıldığı anlatılmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz: Akgün, Muhittin, "Hz. Peygamberin İsmetiyle İlgili Bazı Ayetlerin Yorumu", *Diyanet İlmî Dergi*, Ankara, 2003, s.255-257.

dair büyük günahın imkânsız olduğuna delalet eden herhangi bir delil bulunmamaktadır.³⁴⁶

Râzi, peygamberlerin ismeti hususunda âlimlerin ihtilaf ettiklerini belirterek bu konudaki ihtilaflarının dört kısma ayrıldığını beyan etmiştir. Bunları kısaca aktaralım:

- 1) **İtikadi olanlar:** Peygamberlerin küfre ve şirke götürecek şeylere inanmaları, müslümanların çoğuna göre câiz değildir. İmamiyye Şia'sı peygamberlerin takiyye yaparak küfür izhar etmelerini câiz görmüştür. Harici gruplarından Fudayliyye³⁴⁷ ise nebilerin günah işlediğini savunmuştur. Bu zümreye göre günah işlemek küfre ve şirkettir. Bu ifadelerinden çıkarımla peygamberlerde günahlarından dolayı küfre düşmüştür.
- 2) **Tebliğ ile ilgili olanlar:** Bütün Müslümanlar peygamberlerin tebliğ görevinde yalan söylemekten ve onu tahrif etmekten korunduğu konusunda ittifak etmiştir.
- 3) **Ahkâm ve fetva ile ilgili olanlar:** Âlimlere göre peygamberlerin kasıtlı olarak günah işlemeleri câiz değildir. Nebilerin sehven hata işlemeleri bir grup âlime göre mümkünken, bir kısmına göre mümkün değildir.
- 4) **Peygamberlerin fiil ve hareketleri ile ilgili olanlar:** Bu hususta âlimler beş grubu ayrılmış bulunmaktadır:
 - A) Haşeviyye³⁴⁸ peygamberlerin kasten günah işlemelerini mümkün görmüştür.
 - B) Mu'tezile'nin çoğunluğuna göre nebilerin büyük günah işlemeleri câiz değildir. Fakat onlar, yalan söylemek, tartıda hile yapmak gibi

³⁴⁶ Taftazânî, *a.g.e.*, s.240.

³⁴⁷Hariciler'in gruplarından biri olan Fudayliyye'nin en belirgin özelliği peygamberlerin ismeti ile ilgili görüşleridir. Ehl-i Sünnet dışı gruplardan biri olarak kabul edilmektedir.

³⁴⁸Haşeviyye kavramı Haşviyye şeklinde de telaffuz edilmiştir. Kelimenin manası, anlamsız ve boş sözler söyleyenler anlamına gelmektedir. Karakteristik özellikleri aklın önemini ve değerini reddederek nakle ve ispata sarılmaktır. Ayetleri tamamen zahiri manasıyla anlayarak en doğru yaklaşımın bu olduğuna inanmaktadırlar. Haşeviyye fırkasının oluşum sürecinin başlangıç noktası olarak Hasan Basri(v. 110/728) görülmektedir. (Ramazan, Altıntaş, "Haşviyye'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri", *CÜİFD*, Sivas, 1999/III, s. 61).

insanların nefret edeceği fiiler dışında kasten küçük hatalar yapabileceklerini mümkün görmüşlerdir.

- C) Ebu Ali el-Cübbai(v.303/915) ve onun fikrini paylaşanlara göre peygamberlerin bilerek büyük veya küçük günah işlemesi câiz değildir. Fakat içtihadları sebebiyle hataya düşebileceklerini savunmuşlardır.
- D) Peygamberlerden sehven günahın sadır olabileceğini ve günahlarından dolayı ümmetlerinin değil kendilerinin sorumlu olacaklarını savunanlar da mevcuttur.
- E) Rafiziler³⁴⁹e göre ise nebilerden ne sehven ne de kasten günah sadır olabilir. Ayrıca yanılma ve içtihadı olarak da hata işlemleri mümkün değildir.

Râzî, peygamberlerin ismetinin ne vakit başladığını açıklamaya çalışırken ederken bu konuda üç farklı görüşün olduğunu ifade etmiştir. Bu farklılıkları şöyle sıralayabiliriz:

- 1) Nebilerin doğduklarından itibaren masum olduklarını söyleyenler. Bu Rafiziler'in görüşüdür.
- 2) Peygamberlerin ergenlik çağına girdikten sonra korunmuş olduğuna inanıp, peygamberlik öncesinde küfür ve büyük günah işlemlerinin câiz olmadığını savunanlar. Bu görüş, Mu'tezilî âlimlerin birçoğuna aittir.
- 3) Peygamberlerin korunmuşluğunu vahiy geldikten sonra başladığını savunup, vahiy gelmeden önceki hayatlarında günah işleyebileceklerini mümkün görenler. Bu görüş Ehl-i Sünnet'in çoğunluğuna ve Mu'tezilî âlimlerinden Ebu Huzeyl(v. 235/849-50[?]) ve Ebu Ali el-Cübbai'ye aittir.

³⁴⁹Rafizî, Şia'nın kollarından biri olan Zeydiyye grubuna verilen bir isimdir. İmam Zeynelabin'in oğlu Zeyd'e uyduklarıyla için bu isim verilmiştir. Bir hadisede cereyan eden bir durumdan olayı Zeyd'in taraftarları kendisini terk ederler ve o günden beri o isim ile hitap edilmektedir. Fakat kendileri bu ismi kabul etmemekle birlikte, aşağılayıcı bir lakab olarak görülmüştür. İmamet ve efdal-mefdül konusunda diğer Şia gruplarından ayrılmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz: Fığlalı, Ethem Ruhi, *Günümüz İslam Mezhepleri*, İVY, İzmir, 2008, s. 270-278.

Râzî, ele aldığı bu görüşlerden peygamberlerin, nübüvvetten sonra günah işlemedikleri görüşünü tercih ettiğini beyan ederek, peygamberlikten sonra onlardan büyük-küçük hiçbir günahın sadır olmayacağı kanaatinde olduğunu dile getirmiştir. Bu görüşün doğru olduğuna delalet eden birçok hususun olduğunu savunmuştur. Bir iki örnek verecek olursak: şayet onlar günah işlemiş olursa ümmetin en âsileri konumunda olacaklardır. Bu ise icma ile câiz değildir. Çünkü peygamberler son derece yüce ve şerefli mertebededirler. Farklı bir açıdan bakılacak olursa misal; Hz. Muhammed günah işleseydi ona uymak bizlere vacib olurdu. Çünkü bu yönde ayet bulunmaktadır.³⁵⁰ Bu düşünce bizi haram ile vacibi birleştirmeye götürür ki bu, imkânsızdır. Ayrıca Râzî, peygamber kıssalarında bahsi geçen hataların nübüvvet öncesine ait olduğunu ifade etmiş ve nebilerin hatalarından dolayı âsi olduklarını söylemenin mümkün olmayacağını ileri sürmüştür. Çünkü hatalarının akabinde peygamberler tevbe etmiştir ve hatalarında ısrarcı olmamışlardır.³⁵¹

Nesefî, ismet üzerine yapılan tartışmalara neredeyse hiç değinmemiştir. İleri sürülen ayetler incelendiğinde peygamberlerin masumiyeti hakkında bile herhangi bir açıklamada bulunmamıştır. Hz. Âdem'in isyanı meselesinde 'zelle' kavramı üzerinde durmuştur. Nesefî, isyanın Allah'ın emir veya nehyine ters bir harekette bulunulması durumunda vaki olacağını belirtmiştir. Bir fiil kasıtlı olarak yapıldığında günah; bilmeyerek yapıldığı takdir de ise zelle olmaktadır. Hz. Âdem'in davranışı için zelle kavramını kullanmıştır. Hz. Adem bilmeyerek unutarak hata işlemiştir, fakat peygamberler nisyanları sebebiyle de kınanmaktadır. Nesefî, insanların Hz. Âdem'in bu kıssasından ibret almaları gerektiğine dikkat çekmektedir. Ne tür günah olursa olsun sakınılması gerektiğini dile getirerek, Nesefî bir masum peygamberin zellesinin bile bu şekilde teşhir edilmesine karşın insanların daha duyarlı olması gerektiğini ifade etmiştir. Bu kısımda masum ifadesi kullanılmış olmasına rağmen hiçbir açıklama yapılmamıştır.³⁵² Nesefî, bu konuda ihtilaf noktalarını ele almadığı için net bir şeyler söylemek çok zordur. Sadece dile getirdiği kadarıyla peygamberler bilmeyerek hata işlemişlerdir. Peygamberler sınındıklarını anlayarak hemen

³⁵⁰ Âl-i İmran 3/31.

³⁵¹ Râzî, *a.g.e.*, II/396-399; XVI/66-68, 167-168.

³⁵² Nesefî, *a.g.e.*, VII/81, 84; IX/30-31.

hatalarının akabinde Allah'a sığınmışlardır. Ayrıca Neseî, büyük günah-küçük günah tartışmalarına değinmemiştir.

İki ekol çerçevesinde konuyu değerlendirmeye çalışırsak; peygamberlerin vahiy almadan önceki durumlarında günah işlemiş olabilecekleri fikri daha tutarlı görünmektedir. Aynı şekilde nübüvveti esnasında da bilmeyerek küçük hatalar işlemişlerdir. Çünkü peygamberler de bizim gibi beşerdir. İnsanoğlu irade sahibi olarak yaratılmıştır ve peygamberler de hata işlemekten korunmuş değildir. Nübüvvet öncesi korunmuş olduklarına dair herhangi bir nass da mevcut değildir. Peygamberlerin nübüvvet öncesinde günah işlemediklerini savunanlar bu yaklaşımları peygamberliğin insanların gözündeki konumunun yıkılmaması, peygamberlere olan inancın, güveninin zedelenmemesinden kaynaklanmaktadır. Fakat bu amaçla ilgili ayetleri te'vil ederken âlimlerin çok uç noktalara gittikleri kanaatindeyim. Sırf peygamberleri günahlarından soyutlamak için bu tarz zorlama yorumlara ihtiyaç yoktur. Ayrıca mantıkî olarak hiçbir peygamber kasıtlı olarak günah işlemez. Allah'ı Teâlâ nübüvvet öncesinde de peygamberini ahlaki özelliklere bürümüş ve yaşadıkları toplum içinde saygın, güvenilir, dürüst vb. niteliklerle donatmıştır.³⁵³ Peygamberler şirkten ve küfürden korunmuştur; bu konuda kelamcılar ittifak içindedir. Tebliğ görevleri yönünden hata işleme ihtimalleri söz konusu değildir. Çünkü peygamberin beyanlarına yalan karışırsa toplum onlara olan inancını yitirir ve etrafında kimse kalmaz. Tevhid ve tebliği bir binanın temeli olarak tahayyül edersek, temelde ciddi sorunlar yaşandığı takdirde her ihtimalde binanın zarar görmesi kaçınılmaz olacaktır. Bunun dışında peygamberler fiili uygulamalarda yanılarak, unutarak, bilmeyerek hata işlemiştir ve akabinde hemen uyarılmıştır. Bu bağlamda Râzi'nin tasnifi meselenin daha net ve tutarlı değerlendirilebilmesi açısından bizlere yol göstermektedir.

³⁵³ Hüd 11/62; Kasas 28/26

3.3. PEYGAMBERLİKTE ERKEK OLMA ŞARTI

Kelam tarihinde peygamberlerin nitelikleri hakkında yapılan tartışmalardan biri de erkek olma şartının var olup olmadığıdır. Ehl-i Sünnet içerisinde peygamberlerin cinsiyeti konusunda bir ihtilaf söz konusudur. Maturidiler bu konuda peygamberlerin erkek olmasını bir şart olarak görürken Eş'ariler bunu bir zorunluluk olarak görmemiş ve kadınlardan da peygamberlerin geldiğini öne sürmüşlerdir.³⁵⁴ Bu konu çeşitli izahlara başvurulmuş fakat biz konumuz sınırlarını aşmamak için klasik ihtilaf meselesine ve ekollerin genel görüşlerine değinmeye çalışarak konuyu ele alacağız.

Mâturîdîler peygamberlikte erkek olma şartını "*Biz senden önce de, memleketler halkından ancak kendilerine vahyettiğimiz birtakım erkekleri peygamber olarak gönderdik. Yeryüzünde dolaşıp da, kendilerinden önce gelenlerin akıbetlerinin nasıl olduğuna bakmadılar mı? Elbette ahiret yurdu Allah'a karşı gelmekten sakınanlar için daha iyidir. Hâlâ aklınızı kullanmıyor musunuz?*"³⁵⁵ ayeti ve benzeri ayetlerle³⁵⁶ delillendirmişlerdir. Mâturîdî'ye göre ayette geçen 'ricâl' kelimesinden ilk olarak peygamberlerin insan olma özelliği vurgulanmaktadır. Yani ayette gönderilen peygamberlerin melek veya cinlerden olmadığı bizzat kendileri gibi bir insan oldukları ifade edilmektedir. Bu ayet Hz. Muhammed'in bu yönden Allah'ın elçisi olamayacağını savunanlara bir cevap olarak nazil olmuştur. Bunun dışında 'ricâl' kelimesi peygamberin sadece erkeklerden gönderildiğinin kadınlardan peygamber gönderilmediğinin açık kanıtı olarak görülmüştür. Mâturîdî âlimlerine göre peygamberlik işlevselliği gereği kadına uygun değildir. Onlar, bu fikirlerini de aklî çıkarımlara dayandırarak peygamberlerin erkek olarak gönderilmesindeki hikmetlere değinmişlerdir. Tebliğ görevini yerine getirebilmek için insanların arasında bulunarak açık ve gizli görüşmeler yapmak, uzak yerlere davet için seyahat etmek, muhaliflerinin kötü muamelelerine karşı göğüs germek ve buna karşılık savaş

³⁵⁴ Şeyhzâde, *a.g.e.*, s. 52-53; İzmirli, *a.g.e.*, s.72; Sâbuni, *a.g.e.*, 1982, s. 111.

³⁵⁵ Yusuf 12/109.

³⁵⁶ "*Senden önce de ancak kendilerine vahyettiğimiz birtakım erkekleri peygamber gönderdik. Eğer bilmiyorsanız ilim sahiplerine sorun.*"(Enbiya 21/7) "*Senden önce de ancak, kendilerine vahyettiğimiz birtakım erkekleri peygamber olarak gönderdik. Eğer bilmiyorsanız ilim sahiplerine sorun.*" (Nahl 16/43).

durumlarında ordu hazırlayıp onu komuta etmek, bu durumdaki tüm sıkıntılara katlanmak ve bunların akabinde gerçekleşebilecek zorluklara dayanabilmek kadınlardan ziyade erkeklerin fitratına daha uygundur. Kadın, yaratılışı gereği erkeğe nazaran fiziki ve ruhî yönden daha nazik ve hassastır. Bu yönden birçok hususta sıkıntıya düşecektir. Bunların yanı sıra peygamber olacak kişi yeri geldiği zaman yönetim ve yargı işleri ile ilgilenmek durumundadır fakat birçok kavim sırf bu yüzden bir kadının liderliğine tabi olmak istemeyebilirdi.³⁵⁷ Kadınların yaratılış gereği bazı durumları belki de en önemlisi annelik vasfı bu görev için fazlasıyla meşakkatli durmaktadır.³⁵⁸ Görülüyor ki Mâturîdîler meseleyi daha çok bu işin gerektirdiği bireysel ve toplumsal vazifeler bağlamında ele almışlardır.

Eş'ariler'in konuya yaklaşımı biraz daha farklıdır. Onlara göre kadınlardan da peygamber gelmiş olması ihtimal dâhilindedir. İleri sürdükleri deliller ve açıklamalara göre bu durum vuku bulmuştur. Konuyu ele alışlarındaki en önemli nokta resul ile nebi kavramlarıdır. Bu iki kavramı birbirinden farklı olarak görmektedirler. Eş'ariler bu bağlamda kadınların resul değil fakat nebi olarak gönderildiklerini vurgulamaktadır. Maturidilerin delil olarak öne sürdükleri Yusuf Suresi 12/109. ayeti kadınların sadece resul olarak gönderilmediklerinin göstergesidir.³⁵⁹ Resul ve nebi kavramları hakkında kimileri bir ayırım yapmazken kimileri farklı farklı tanımlamalara gitmişler.³⁶⁰ Yaygın olarak kabul edilen şekli ile "resul kendisine tebliğ ettiği bir şeriatın olması, Nebi'ye ise tebliğ etmediği bir şeriatın vahyedilmesidir." Nübüvvet umumi, risalet ise hususidir. O sebeple her resul nebidir fakat her nebi resul değildir. Diğer bir taraftan Eş'ariler "*Mûsâ'nın annesine, "O (çocuğu)nu emzir, başına bir şey gelmesinden korkuyorsan (bir sandık içinde) onu suya bırak, korkma, üzülme biz onu tekrar sana geri vereceğiz ve onu elçilerden yapacağız." diye vahyettik.*"³⁶¹ ayetini ileri sürerek vahiy olayının gerçekleşmiş olduğuna istidlal etmişlerdir. Bu "*biz sadece erkeklerden peygamber gönderdik..*"

³⁵⁷ Özarlan, Selim, "Peygamberlerin Özelliklerinden Erkek Olmak ve Düşündürdükleri", *CÜİFD*, X/2, 2006, s. 112-113.

³⁵⁸ Şu ayet bu görüşlerini destekler niteliktedir. "*...Allah kullarına karşı zulm edici değildir.*" Hacc 22/10.

³⁵⁹ Memiş, *a.g.e.*, s. 394; Özarlan, *a.g.m.*, s. 114.

³⁶⁰ Bkz. Adam, Hüda verdi, "Nübüvvet'e Dair İki Mesele Nebi ile Rasul Arasındaki Fark ve Kadın'ın Peygamberliği", *SÜİFD*, 1996 sayı 1. s. 76-94.

³⁶¹ Kasas 28/7; (Sen doğduğun zaman,) Annene vahyedilene vahyetmiştik.(Taha 20/38).

ayeti kadar açık ve kesindir. Bunun yanı sıra "(Ey Muhammed!) *Kitap'ta (Kur'an'da) Meryem'i de an. Hani ailesinden ayrılarak doğu tarafında bir yere çekilmiş ve (kendini onlardan uzak tutmak için) onlarla arasında bir perde germişti. Biz, ona Cebrail'i göndermiştik de ona tam bir insan şeklinde görünmüştü.*"³⁶² ayetinde geçen ruh adı verilen meleğin Cebrail olması hasebiyle ve peygamberlere gönderilen bir melek olduğu için Hz. Meryem de bir nebiyedir. Maturidiler ise bu şekilde gelmiş olan vahiyleri nübüvvet vahyi değil "*Rabbin, bal arısına şöyle ilham etti: "Dağlardan, ağaçlardan ve insanların yaptıkları çardaklardan (kovanlardan) kendine evler edin.*"³⁶³ olduğu gibi *ilham* şeklinde anlamışlardır. Bu ancak Allah tarafından nasip edilmiş bir lütuf ve ihsandır. İlham ise umûm için bilgi kaynaklarından sayılmamaktadır. İlham sahibi için bir amel gerektirmektedir.³⁶⁴ Diğer bir anlayışları ise melek ile karşı karşıya gelerek konuşma, haberleşme tarzında olmadığıdır. Eş'ariler'e göre ayet gayet açıktır ve bu şekilde te'vile gitmeye gerek yoktur. Bu ayetler ve benzeri ayetlerde³⁶⁵ geçtiği gibi kadınlardan da peygamber gelmiştir. Onlar, Hz. Meryem, Asiye, Sâre, Hâcer, Havva, Musa'nın annesini nebi olarak görmektedirler.³⁶⁶ Onlara göre ise Maturdiler'in istidlal ettikleri Yusuf 12/109. ayeti peygamberlerin insanlardan gönderilmiş olduğunun kanıtıdır.³⁶⁷

Râzi ise bu konuda Mâturîdî âlimleri gibi düşünerek kadınlardan peygamber gelmediğini savunmuştur. Kadın hüküm vermeye, imam(ve devlet başkanı) olmaya İmam-ı Şafii de örnek vererek kadının kendi kendini evlendirmeye salahiyeti olmadığı halde böyle bir durumdan nasıl bahsedileceğini sorgulamaktadır. Dahası o, kadından peygamber olamayacağını ve buna delil olarak da Enbiya 21/7.³⁶⁸ ayetini öne sürmektedir. Akabinde Kur'an'da vahiy kelimesinin hep peygamberlik manasını ifade etmeyeceğini ifaderek "*Rabbin, bal arısına şöyle ilham etti: "Dağlardan,*

³⁶² Meryem 19/17.

³⁶³ Nahl 16/68.

³⁶⁴ Bu anlayış harikulâde olaylar içerisinde kabul edilen 'kerâmet' ile ilişkilendirilmiştir. Kerâmet, "herhangi bir meydan okuma olmaksızın ve nübüvvet iddiasına bağlı olmaksızın Allah tarafından velinin elinde gösterilen harikulâde bir hârikâdır." Ehl-i Sünnet'e göre Kur'an, sünnet ve icmâ ile naklen sabittir. Kur'an-ı Kerim'den Hz. Musa'nın annesi, Hz. Meryem buna birer örnektir. Bkz. Karadeniz, Osman, *İlim ve Din Açısından Mucize*, Marifet Yay., İstanbul, 1999, s. 61-62.

³⁶⁵ Al-i İmran 3/42-43; Hûd 11/71-73; Tâhâ 20/38.

³⁶⁶ Taftazânî, *a.g.e.*, s. 38.

³⁶⁷ Yüksel, *a.g.e.*, s. 123-124; Taftazânî, *a.g.e.*, s. 37-38; Özarslan, *a.g.m.*, s.117.

³⁶⁸ *Senden önce de ancak kendilerine vahiyettiğimiz birtakım erkekleri peygamber gönderdik. Eğer bilmiyorsanız ilim sahiplerine sorun.*

*ağaçlardan ve insanların yaptıkları çardaklardan (kovanlardan) kendine evler edin."*³⁶⁹ ve *"Hani bir de, "Bana ve Peygamberime iman edin" diye havarilere ilham etmiştim. Onlar da "İman ettik. Bizim müslüman olduğumuza sen de şahit ol" demişlerdi."*³⁷⁰ ayetlerini örnek vermiştir. Hz. Musa'nın annesine vahyedilmesi ayetine istinaden âlimlerin bu ayeti altı farklı şekilde izâh ettiklerini belirtmiştir ki etmiştir ki bu ifadeler Maturidiler'in açıklamalarıyla uyumludur. Bu izahları kısaca şu şekilde sıralayacak olursak;

- Rüya,
- Kalbe bir anda düşen kesin bir karar,
- İlham,
- Hz. Şuayb ve benzeri bir peygambere vahyederek daha sonra o peygamberin bildirmesi,
- Önceki peygamberlerin bu konu hakkında bilgi vermesi,
- Hz. Meryem'de olduğu gibi bir melek göndermiştir.³⁷¹

Râzi de Nesefi gibi ilgili ayetleri, Allah'ın insanlara meleklerden bir peygamber göndermediğine, kendileri gibi insan olan bir elçi gönderdiğine delil olarak göstermiştir.³⁷²

Nesefî bu konuda Mâturîdîlerin benimsedikleri görüşleri teyit eder durumundadır. İleri sürülen Yusuf 12/109. ayetini öncelik olarak peygamberin melekler arasından değil, insanlar içinden erkeklerden gelmiş olduğu şeklinde yorumlamıştır. Hatta tek bir kadın bile peygamber olarak gönderilmemiştir diyerek bu görüşünü özellikle vurgulamıştır.³⁷³ O, Eş'ariler'in delil olarak gösterdikleri "(*Sen doğduğun zaman, Annene vahyedilene vahyetmiştik: Onu sandığa koy, suya at; su onu sahile bıraksın; onu benim de düşmanım onun da düşmanı olan biri alacaktır. "Gözümün önünde yetiştirilmen için senin üzerine benden bir sevgi koydum (görenler senin üzerine koyduğum bu sevgiden ötürü sana meftun oldular).*"³⁷⁴ ayetinde geçen

³⁶⁹ Nahl 16/68.

³⁷⁰ Mâide 5/111.

³⁷¹Râzî, *a.g.e.*, XV/505-506; Konuyla ilgili ayetlerin için Âl-i İmrân 3/ 42-43. ayet tefsirine bkz. VI/304-306.

³⁷²Râzî, *a.g.e.*, XIV/225.

³⁷³ Nesefî, *a.g.e.*, V/554.

³⁷⁴ Tâhâ 20/38-39.

vahyin bir ilham yoluyla veya rüya yoluyla gerçekleşmiş olacağı ve buradaki vahyin söz manasında olduğunu ifade etmiştir. Maksat, suyun onu sahile atacağını haber vermektir. Yani bir peygambere gelen vahiyle aynı anlamda değildir.³⁷⁵

Kanaatimizce mesele genel olarak ele alındığında Maturdiler'in görüşü daha tutarlı görünmektedir. Kadının yaratılış özelliklerinden kaynaklanan sebepler de etkilidir tabi ki fakat öncelik olarak ilgili ayetlerde âlimlerin de tartışmış olduğu vahiy, konun anlaşılmasında daha güçlü bir etken olarak görünmektedir. Peygamber ve resul kavramları arasında ayırım yapılarak öne sürülen görüşlerin bu mevzu da zayıf kaldığı düşüncesindeyim. Allah, peygamberlerin dışında arza³⁷⁶, bal arısına³⁷⁷, meleklerle³⁷⁸, peygamber olmayan bazı kişilere³⁷⁹ vahyetmiş olduğu gibi şeytanlar da birbirine vahyetmiştir³⁸⁰. Peki, Allah'ın peygamberlerine ve peygamber dışındakilere vahyetmesi bir gerçek olduğunu göre Allah'ın peygamberleri ile arasındaki iletişimi nasıl meydana gelmiştir? Bu bağlamda vahiy ifadelerindeki farklılık nedir? Elbette az önce zikrettiğimiz vahiy, peygamberin Allah ile diyalogu şeklinde değildir. Bu peygamber olmayan kişilere gelen ilhamdan doğan bilgilerdir veyahut telkin, fısıldama, işaret etme şeklinde meydana gelmiştir.³⁸¹ Razi'nin bu konuda sıraladığı vahyin tanımları meseleyi daha da netleştirmektedir. Peygamber olduğu düşünülen kadınların zikredildiği ayetlerde geçen vahiy ifadesi bu bağlamda peygamber olarak değil; ilham etme, işaret etme şeklinde anlaşılması gerektiği kanaatindeyim.

³⁷⁵ Neseî, *a.g.e.*, VII/28

³⁷⁶ Fussilet 41/12; Zilzal 99/55

³⁷⁷ Nahl 16/68

³⁷⁸ Enfâl 8/12

³⁷⁹ Taha 20/37-38; Kasas 28/7

³⁸⁰ *"İşte böylece biz her peygambere insan ve cin şeytanlarını düşman kıldık. Bunlar aldatmak için birbirlerine yaldızlı laflar fısıldarlar. Rabbin dileseydi, bunu yapamazlardı. O hâlde, onları iftiralariyle baş başa bırak."* En'am 6/112, 121

³⁸¹ Yavuz, S.Sabri, *İslam Düşüncesinde Nübüvvet*, Pınar Yay., İstanbul, 2012, s. 64-65

3.4. ALLAH'IN VA'İDİNDEN DÖNMESİ

Mu'tezile ekolünün beş esasından³⁸² birini teşkil eden va'd ve va'id ilkesi meselenin daha çok Ehl-i Sünnet'in Mu'tezile'ye karşı ele aldığı ve değerlendirmelerini yaptığı bir konudur. Mesele hüsün-kubuh, adalet, şefaet, büyük günah gibi mevzularla da ilişkilendirildiği için geniş bir yelpazeyi oluşturmaktadır. Fakat biz zikrettiğimiz konularla va'id meselesini ilişkilendirmeden Ehl-i Sünnet arasında sözü edilen ihtilaf meselesine değinmeye çalışacağız.

Allah tarafından verilen mükâfata va'd, cezaya ise va'id denilmiştir. Diğer bir ifade ile Allah'ın müminlere verdiği söz için va'd, kâfirler hakkında verdiği söz için va'id kelimeleri kullanılmıştır. Yani her iki durumda da söz verme ifadesi önem arz etmektedir.³⁸³ Genel itibari ile ihtilaf noktasını oluşturan kısım şudur; Mâtûrîdîlere göre Allah'ın va'dinden dönmesi mümkün olmadığı gibi va'idinden de dönmesi söz konusu olamaz; Eşariler'e göre ise Allah günahkâr kullarını affedebilir, va'idinden dönebilir.³⁸⁴ Eş'ari ve Mâtûrîdî arasında va'dden dönmeme konusunda ittifak mevcutken, şu ayetlerle "*Rabbimiz! Peygamberlerin aracılığı ile bize va'dettiklerini ver bize. Kıyamet günü bizi rezil etme. Şüphesiz sen, va'dinden dönmezsin.*"³⁸⁵, *Bir de senden acele azap istiyorlar. Hâlbuki Allah asla va'dinden caymaz. Şüphesiz Rabbinin nezdinde bir gün, sizin saydığınız bin yıl gibidir.*"³⁸⁶ va'id konusunda ekoller fikir ayrılığına düşmüşlerdir. Ehl-i Sünnet'e göre Allah için bu durum vacip değildir.³⁸⁷ Konuyu incelerken dikkatimizi celb eden va'idde söz konusu olan zümrenin veya kişinin isimlendirilmesinde veya tanımlanmasında yaşanan problemdir. Kaynaklarda büyük günah işleyenler mi kâfirler mi yoksa günah işlemiş

³⁸² 1- Tevhid 2- Adalet 3- Va'd-Va'id 4-el- Menzile beyne'l-menzileteyn 5-Emr-i bi'l-ma'ruf nehy-i ani'l-münker. Esaslar hakkında ayrıntı bilgi için bkz. Fığlalı, Ethem Ruhi, *a.g.e.*, s. 570; Kadı Abdülcebbar, *Mu'tezile'de Din Usûlü(el-Muhtasar fi Usûli'd-Din)*, çev. Murat Memiş, İz Yay. İstanbul, 2011, s. 23.

³⁸³ Aktepe, Orhan, "Mutezile Ve Ehl-İ Sünnet'e Göre Va'd ve Va'id İlkesi", *Kelam Araştırmaları*, 2011, 9/1, s. 158; Memiş, *a.g.e.*, s. 287; Yüksel, Emrullah, "İlahi Fiillerde Hikmet", *AÜİFD*, Erzurum, 1988, s. 145.

³⁸⁴ Şeyhzâde, *a.g.e.*, s. 30-31.

³⁸⁵ Âl-i İmran 3/194.

³⁸⁶ Hacc 22/47.

³⁸⁷ Aktepe, *a.g.m.*, s. 170.

müminler mi asi olarak kabul edildiği net değildir. Âlimler arasında da bahsi geçen zümrelerden hangisinin kastedildiği üzerinde bir ittifak söz konusu değildir.

Mâturîdîler Allah'ın va'dinden dönmesi söz konusu olmadığı gibi va'idinden dönmesinin de *"Benim katımda söz değiştirilmez ve ben kullara zulmedici değilim."*³⁸⁸ ayetine istinaden söz konusu olamayacağını ifade etmişlerdir. Bu ayetin yanı sıra *"İnsan için ancak çalıştığı vardır. Şüphesiz onun çalışması ileride görülecektir. Sonra çalışmasının karşılığı kendisine tastamam verilecektir."*³⁸⁹, *"Kıyamet günü için adalet terazileri kuracağız. Öyle ki hiçbir kimseye zerre kadar zulmedilmeyecek. (Yapılan iş) bir hardal tanesi ağırlığınca da olsa, onu getirip ortaya koyacağız. Hesap görücü olarak biz yeteriz."*³⁹⁰, *"Bir mü'minin bir mü'mini öldürmesi olacak şey değildir. Ancak yanlışlıkla olması başka..."*³⁹¹ - *"Şüphesiz Allah, kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz. Bunun dışında kalan (günah)ları ise dilediği kimseler için bağışlar. Allah'a şirk koşan kimse, şüphesiz büyük bir günah işleyerek iftira etmiş olur."*³⁹² ayetlerini de bu düşüncelerini delillendirmek için ileri sürmüşlerdir. Maturidi âlimleri va'id kavramını sözünden dönmek şeklinde anlamışlar ve böyle bir şeyin mümkün olamayacağını savunmuşlardır. Çünkü aksi halde Allah için yalancılık, sözünü yerine getirmeme, sefeh, eksiklik gibi anlamları ifade edecektir ki bu tarz tabirler O'nun için muhaldir. Mâturîdîler günahkâr müminlerin, ahirette günahlarından dolayı ceza görmelerini veya Allah tarafından affedilebileceğini mümkün görmektedirler.³⁹³ Mâturîdî *Kitâbü't-Tevhîd* adlı eserinde va'ide müminlerin dâhil olmadığı, 'sahibini imandan çıkararak mümin vasfını kendisinden düşüren günahkârlar için' söz konusu olduğunu beyan etmiştir.³⁹⁴ Çünkü ayetlerden³⁹⁵ anlaşılıyor ki âsi ve günahkâr olan şahıslara mümin kelimesi

³⁸⁸ Kaf 50/29.

³⁸⁹ Necm 53/39-41.

³⁹⁰ Enbiya 21/47.

³⁹¹ Nisâ 4/92.

³⁹² Nisâ 4/48.

³⁹³ Memiş, a.g.e., s. 289; Yüksel, a.g.e., 148.

³⁹⁴ Maturidi, a.g.e., s. 429.

³⁹⁵ *"Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında size kısas farz kılındı." (Bakara 2/178); "Ey iman edenler! Allah'a içtenlikle tövbe edin. Umulur ki, Rabbiniz sizin kötülüklerinizi örter, peygamberi ve onunla birlikte iman edenleri utandırmayacağı günde Allah sizi, içlerinden ırmaklar akan cennetlere sokar." (Tahrim 66/8); "Eğer inananlardan iki grup birbirleriyle savaşarlarsa aralarını düzeltin. Eğer biri ötekine karşı haddi aşarsa, Allah'ın buyruğuna dönünceye kadar haddi aşan tarafa karşı savaşın. Eğer (Allah'ın emrine) dönerse, artık aralarını adaletle düzeltin ve (onlara) adaletli davranın. Çünkü Allah, adaletli davrananları sever." (Hucurat 49/9).*

kullanılmakta ve kullanılabileceği ifade edilmektedir.³⁹⁶ Ayrıca bu görüşte olan âlimler, Allah'ın va'idden dönmesinin câiz görülmesi halinde bunun günahkârın cezasını onaylamak ve bir başkasını günaha teşvik etmek olacağı düşüncesiyle va'idden dönmeyi kabul etmemişlerdir. Taftazânî, bu düşüncüyü ileri sürenlere karşı "sırf affi câiz ve mümkün görmek 'ceza görülmeyecektir' şeklinde bir zannı ortaya çıkarması icap ettirmez." ifadesiyle cevap vermiştir. Ayrıca ayetlerde son derece korkutucu ve tehdit içeren ifadelerin kullanılmasının kişinin ceza görmeyeceğim gibi bir hisse kapılmasını engelleyici nitelikte olduğunu vurgulamıştır.³⁹⁷

Eş'ariler'e göre Allah Teâlâ'nın günah işleyeni cezalandırması mümkün olduğu gibi dilediği takdirde affetmesi de mümkündür. Çünkü va'dinden dönmesi bir eksiklik olarak görülürken va'idden dönmesi eksiklik değil; Allah'ın kerem ve lütfundandır. Allah isterse günahkâr kulunu affeder. Bu ihsanından dolayı Allah'ı Teâlâ yalancılık ile nitelendirilemez. Savundukları düşünceye delil olarak *"De ki: "Ey kendilerinin aleyhine aşırı giden kullarım! Allah'ın rahmetinden ümidinizi kesmeyin. Şüphesiz Allah, bütün günahları affeder. Çünkü O, çok bağışlayandır, çok merhamet edendir."*³⁹⁸, *"Şüphesiz Allah, kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz. Bunun dışında kalan (günah)ları ise dilediği kimseler için bağışlar. Allah'a şirk koşan kimse, şüphesiz büyük bir günah işleyerek iftira etmiş olur."*³⁹⁹ ayetlerini ileri sürmüşlerdir. Onlar va'd kulun hakkı olarak görürlerken va'id Allah'ın insanlar üzerindeki hakkı olarak görmüşler ve bu hakkı Allah'ın istediği yönde kullanabileceğini savunmuşlardır.

Râzî, *'benim katımda söz değişmez'*⁴⁰⁰ ayetini Mürchie'ye karşı bir delil olarak ileri sürerek Allah'ın va'dinden caymayacağı gibi va'idinden de dönmeyeceğini belirtmiştir. Çünkü Mürchie'ye göre va'id ile ilgili ayetler sadece korkutma ifade etmektedir ve Allah onlardan hiçbirini uygulamayacaktır. Kâfirler ve şirk koşanlar konusunda hüküm değişmeyecektir.⁴⁰¹ Râzî, *"Şüphesiz Allah, kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz. Bunun dışında kalan (günah)ları ise dilediği kimseler*

³⁹⁶ Taftazânî, *a.g.e.*, s. 211.

³⁹⁷ Taftazânî, *a.g.e.*, s. 213.

³⁹⁸ Zümer 39/53.

³⁹⁹ Nisâ 4/48.

⁴⁰⁰ Kaf 50/29.

⁴⁰¹ Râzî, *a.g.e.*, XX/289-292.

için bağışlar. Allah'a şirk koşan kimse, şüphesiz büyük bir günah işleyerek iftira etmiş olur."⁴⁰² ayetini Ehl-i Sünnet âlimlerinin büyük günahların affedilebileceği konusunda en büyük delili olarak görmüş ve Allah'ın lütfuyla günahkâr kulunu affedebileceğini ifade etmiştir. Burada va'idden dönme söz konusu değildir çünkü ayette açık şekilde şirk ve küfrün dışında kulun bağışlanabileceği ifade edilmiştir. Ayette özellikle şirkten bahsedildiği için onun dışındaki tevbe edilmemiş günahlar dâhil tüm büyük-küçük günahların bağışlanabileceğinin göstergesi olarak anlaşılmıştır. Ayrıca Râzi ilgili ayetlerle Mu'tezile'nin görüşlerini tenkit etmiştir.⁴⁰³

Nesefî'de Râzî ile aynı görüşleri paylaşarak bir kulun şirk koşarak öldüyse asla bağışlanmayacağını dile getirmiştir. Bunun yanı sıra şirk ve küfrün dışında kalan günahların tevbe edilmese bile bağışlanabileceğini ifade etmiştir. Hz. Peygamber'in " *kim Allah'a hiçbir şey ortak koşmaksızın kavuşursa, o kimse cennete girecektir. Onun işlediği hataları ona bir zarar vermez*" hadisiyle de görüşlerini kuvvetlendirmeye çalışmıştır. Konuyla ilgili başka bir ayette, Allah'ın kâfirleri cehenneme sokacağını ve bu sözünden caymayacağını ayrıca değişmesini ummanın boşa olduğunu vurgulamıştır.⁴⁰⁴

İki ekol arasında konu incelendiğinde her iki zümrenin de aynı fikirleri farklı şekillerde ifade ettikleri anlaşılmaktadır. Çünkü Maturidiler va'idden dönmenin câiz olmadığını kâfirler için kullanırken; Eş'ariler günah işlemiş müminler için va'idden dönmenin câiz olduğunu savunmuştur. Hâlbuki Maturidiler günah işlemiş müminin ahirette cezasını göreceğini aynı zamanda Allah dilerse o kulu affedeceğini câiz görmüştür.⁴⁰⁵ Aynı şekilde Eş'ariler'de "Şüphesiz Allah, kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz."⁴⁰⁶ "Ancak Allah'tan gelenleri tebliğ edebilirim ve O'nun vahiylerini açıklayabilirim. Kim Allah'a ve Resûlüne karşı gelirse, şüphesiz onlar için, içinde ebedî kalacakları cehennem ateşi vardır."⁴⁰⁷ ayetlerine istinaden şirk ve küfrün bağışlanmayacağını kabul etmişlerdir.⁴⁰⁸ Anladığımız kadarıyla özellikle

⁴⁰² Nisa 4/48.

⁴⁰³ Râzi, *a.g.e.*, VIII/74-78, 327, 423-424; XIX/273.

⁴⁰⁴ Nesefî, *a.g.e.*, III/57; IX/593.

⁴⁰⁵ Pezdevi, *a.g.e.*, 198-199; Aktepe, *a.g.m.*, s. 170.

⁴⁰⁶ Nisâ 4/48.

⁴⁰⁷ Cin 72/23.

⁴⁰⁸ Elik, Hasan, "Kur'an'da İnsanın Sorumluluğu, Va'd- Va'id Ve İlâhi Af", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 2004, s. 71-72; Taftazânî, *a.g.e.*, s. 212-214; Yüksel, *a.g.e.*, 146.

Eş'ariler'in beyan ettikleri fikirler ve kullandıkları üslup Mu'tezile ekolüne göre şekillenmiştir. Çünkü görüldüğü üzere bu meselede Ehl-i Sünnet arasında bir anlaşmazlık söz konusu değildir. Fakat büyük günah meselesinde Mu'tezile'nin görüşleri⁴⁰⁹ Ehl-i Sünnet'ten daha farklı olduğu için onlara karşı fikirlerini temellendirmeye çalışmışlardır.

⁴⁰⁹ Mu'tezile'ye göre Allah va'dinden dönmeyeceği gibi va'idden de dönmez. Bu O'nun üzerine vaciptir. Beş temel ilkesinden biri olan el- menzile beyne'l-menzileteyn ile ilişkisi olan va'id meselesi büyük günah işleyen kulların durumu konusunda ele alınmıştır. Mu'tezile'ye göre büyük günah işleyen kişi ne kâfirdir ne de mümindir. İki arasında bir konumdadır. Mu'tezile bu grup için fâsık kavramını kullanmıştır. Büyük günah konusunda ihtilaf edilmiş fakat bir hadise göre dokuz adet olduğu söylenmiştir. (1- Şirk 2- Haksız yere adam öldürmek 3- Namuslu kadına iftira etmek 4- Savaşta firara etmek 5- Sihir yapmak veya yaptırmak 6- Yetim malı yemek 7- Müslüman anne-babaya itaatsizlik etmek 8- Mescid-i Haram'da günah işlemek 9- Ebu Hureyre ribayı, Hz. Ali hırsızlık yapmayı ve şarap içmeyi de eklemiştir.) Bu kişiler öldüğünde yeri cehennemdir ve Allah bu sözünden dönmez. Bu anlayışları da Adalet ilkelerinden kaynaklanmaktadır. (Işık, Kemal, "Mu'tezile'nin İlk Kurucusu Vasıl b. Ata ve Büyük Günah Meselesi", *AÜİFD*, Ankara, 1990/XXIV, s. 393-394; Taftazânî, *a.g.e.*, s. 209; Aktepe, *a.g.m.*, s. 161-163; Elik, *a.g.m.*, s.70.

SONUÇ

Bu çalışmamızda bahsi geçen meseleleri ele alırken ekollerin kendilerine ait görüş ve yaklaşımları olduğu hal üzere vermeye çalışarak birbirleriyle olan münasebete değinmeye çalıştık. Fakat bunu yaparken görüş ve yaklaşımları ekollerin genel düşünce sistemi içerisinde değerlendirerek günümüz gerekleri ve sorularına da cevap bulmayı hedefledik. Bu gaye ile Ehl-i Sünnet içerisindeki farklılaşmayı Razi-Nesefî örneği üzerinden ele alarak meseleleri netleştirmeye ve durum tahlili yapmaya gayret ettik.

Ehl-i Sünnet içindeki farklılaşmayı konu edinen eserleri göz önünde bulundurduğumuzda bunlarda genel olarak ekollerin görüşlerinin nakledildiği dikkatimizi çekmektedir. Yani bu konuda kaleme alınan çalışmalar tekrar niteliği taşımakta ve kullanılan dil dâhil yazıldığı dönemi yansıtmakta güçlük çekmektedir. Netice itibari ile her çalışma yapılırken sadece bilimsel perspektif ile düşünülerek değil, topluma indirgeme gayesini de taşıması gerektiğini düşüncesindeyiz. Bu nedenle toplumda hâkim olan dili, bilimsel olarak kullanmak bizleri daha verimli sonuçlar elde etmeye sevk edecektir. Çünkü bu yüzyıla kadar ekoller hakkında birçok eser verilmiş olmasına rağmen Müslümanlar genelinde ciddi mana da bilgisizlik hâkimdir. Bunun yanı sıra dikkatimizi çeken diğer bir husus ekollerin görüşleri değerlendirilirken tarihi sürecin göz önünde bulundurulmadığı ve düşünce sistemlerinin anlaşılmasında sıkıntı yaşandığıdır. Bu sebeple mezhepler üzerinde çalışma yapacak araştırmacıların ifade etmeye çalıştığımız sorunlara daha duyarlı yaklaşımlar geliştirmeleri kanaatindeyiz.

‘Mâturîdî-Eş’arî ihtilafı’ insan zihninde keskin çizgiler ile birbirinden ayrılmış bir durumu gibi algılanmaktadır. Bu algı ‘ihtilaf’ kavramına atfedilen *olumsuz anlamlardan* kaynaklanmaktadır. Fakat çalışmamız süresince gördük ki ihtilaf olarak öne sürülen meselelerin birçoğunda ekoller içindeki bazı âlimler aynı düşünceyi paylaşmaktadır. Bazı mevzularda aynı hedefe farklı yolları kullanarak ulaştıklarını ve özellikle kavramlara yüklenen farklı anlamların söz konusu olduğu dikkatimizi çekmektedir. Çoğu meseleye geniş bir perspektiften bakıldığında ihtilafın

olmadığı; aksine bütünsellikten uzak parçacı okumaların bilginleri eksik veya yanlış değerlendirmeye sevk ettiğini görülmüştür. İhtilaf adı altında illa iki ekolü birbirinden ayırma çabası varılacak sonucun en başından sağlıklı olmadığını kanıtıdır. İki ekol arasında elbette ki görüş farklılığı da bulunmaktadır. Fakat olması gereken ve en tabii olan bu durumdur. Bu Sünnilik içinde bir nevi fikrî çeşitlilik. Çeşitlilik ve bu düşünce farklılığı bizleri tek tip olmaktan uzaklaştıracak ve yeni fikirler üretmeye teşvik edecektir. Bu sebeple Eş'ariliği ve Mâturîdîliği birbirine karşıymış gibi görmek ve ötekileştirmeye çalışmak Ehl-i Sünnet anlayışının özünü kavramamış olduğumuzu gösterir.

Mâturîdîlik Eş'ariliği muhatap alarak görüşlerini beyan etmemiştir. Mâturîdîliğin ortaya çıktığı bölge Eş'ariliğe göre daha dar bir alanı kapsamaktadır. Onlar fikhî alanda daha ileri olan ve kalamî meselelere pek rağbet gösterilmeyen bir coğrafyada görüşlerini ifade etmişlerdir. Maturidîler nass-akıl dengesi üzerine kurulmuş bir metod benimseyerek orta yolu bulmaya çalışmışlardır. Eş'ariliğin temellerinin atıldığı dönemde siyasî etkenler düşünce sahasını olumsuz etkilemiştir. Özellikle Mu'tezile mezhebinin çok etkin konumda olması ve idarecilerin belli görüşleri topluma zorla dayatması Eş'ariliği de fazlasıyla etkilemiştir. Çalışmamız esnasında bir kez daha gördük ki Eş'ariliğin ileri sürdükleri düşüncelerin ve kullandıkları üslubun temel kaynağı Mu'tezile ekolüdür. Meseleleri incelerken çoğu yerde ifade ettiğimiz gibi Eş'ariler Mu'tezile'ye karşı görüşlerini delillendirmeye çalışmış ve onlara karşı cevap verme çabasında olmuştur. Bu hakikati göz ardı etmek Eş'ariliği ve ileri sürdükleri görüşlere bir nevi haksızlık olacaktır. Görüyoruz ki Eş'ariler birçok konuda Mâturîdîlerden daha fazla te'vil ve istidlal yoluna gitmiştir. Fakat bu özellikleri Mu'tezile'ye karşı takındıkları tutum kendilerini daha nakilci gibi göstermiştir. Hâlbuki Eş'ariliğin tarihi süreci göz önünde bulundurulduğunda Gazâlî ile birlikte daha farklı bir Eş'arilik anlayışı hâkim olduğu bir gerçektir. Felsefenin etkisiyle bulunduğu çizgiyi aşan Eş'arilik tasavvufun etkisiyle de daha geniş kitlelere ulaşmıştır. Maturidîliğe nazaran daha çok benimsenmiş ve etkili olmuştur. Belli bir döneme kadar etkin bir ekol olan ve önemli simaların öncülük ettiği Eş'ariliğin görüşleri günümüzde biraz arka planda bırakılmış ve sadece orta

yolu takip eden Maturidîlik mezhebiymiş gibi bir izlenim oluşmuştur. Fakat toplumun geneline baktığımızda Eş'ari anlayışı çok hâkimdir.

Araştırmamızın önemli bir bölümünü oluşturan Razî ve Neseî tefsirlerini ihtilaf meseleleri bağlamında değerlendirdiğimizde söz konusu âlimlerin tefsirlerinde ekollerin birbirinden ziyade farklı mezheplere karşı öne sürülen açıklamalar yer almaktadır. Razî özellikle Mu'tezile'ye karşı aklî ve naklî delilleri bir bütün halinde uzun uzadıya ortaya koymaya çalışmıştır. Tefsiri dikkat çekici ölçüde kapsamlı bir kelam kitabı niteliğindedir. Razî bazı noktalarda Maturidîliler ile aynı görüşleri benimsemiştir. Bu durumdan çıkardığımız sonuca göre her ne kadar ekolüne sıkıca bağlı olsa da Razî saf bilginin ve aklî çıkarımların peşinden giderek bizatihî görüşlerini savunmaktan beri durmamıştır. Çok güçlü bir filozof ve kelamcı olduğunu da bir kez daha vurgulamak gerekmektedir. Neseî de dikkat çeken tefsirinin hacim olarak küçük olmasıyla birlikte tartışma konularına çok az değinmiş olmasıdır. Konuları ele alırken ihtilaf meselesi altında ele almamıştır. Maturidîlik mezhebine dair ifadeler kullanmadan Ehl-i Sünnet adı altında genel ifadeler kullanmıştır. Kendi ekolünün en önemli tefsir çalışması olsa da kelamî açıdan biraz zayıf kalmıştır. Genellikle filolojik bağlamda açıklamalar yaparak özellikle Zemahşeri'den nakillerde bulunmuştur. Ayrıca Neseî'nin bazı açıklamalarında tasavvufun etkisi dikkat çekicidir. Neseî'nin görüşlerinde de Razi'nin fikirleri kimi zaman daha etkili olmuştur. Görüyoruz ki genelde ekoller özelde mukayese ettiğimiz âlimler arasında ihtilafa dair özel bir malumat mevcut değildir. Konular yer yer ayrıntılı bir şekilde değerlendirilmiş ise de ekoller birbirlerini muhatap almamışlardır. Kısaca bir kez daha vurgulamak gerekirse ihtilaf kavramı bizleri en baştan olumsuz düşüncelere sevk etmektedir. Bu ön yargıdan uzak durarak daha esnek bir şekilde ekolleri değerlendirmeliyiz. İnanç konuları üzerinde insanlar öne sürülen deliller doğrultusunda aklî çıkarımlarla kendisine en makul olanı seçebilirler.

KAYNAKÇA

Abrahamov, Binyamin, Bi-Lâ Keyfe Doktrini Ve İslâm Kelâmındaki Temelleri, çev. Orhan Ş. Koloğlu, UÜİFD, 2002, 11/2.

Adam, Hüdaverdi, "Nübüvvet'e Dair İki Mesele Nebi ile Rasul Arasındaki Fark ve Kadın'ın Peygamberliği", SÜİFD, 1996/1.

Ak, Ahmet, Büyük Türk Âlimi Mâturîdî ve Maturîdîlik, Yeni Zamanlar Dağıtım, İstanbul, 2008.

Akgün, Muhittin, "Hz. Peygamberin İsmetiyle İlgili Bazı Ayetlerin Yorumu", Diyanet İlmî Dergi, Ankara, 2003.

Akkuş, Süleyman, "Ebû'l-Muîn En-Nesefî'ye Göre Mahiyet, Artma ve Azalma Yönüyle İman", SÜİFD, 15/2007.

Aktepe, Orhan, "Mutezile Ve Ehl-İ Sünnet'e Göre Va'D ve Va'îd İlkesi", Kelam Araştırmaları, 2011, 9/1.

Altıntaş, Ramazan, "Haşviyye'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri", CÜİFD, Sivas, 1999/III.

Ardoğan, Recep, "Taklidi İmanın Geçerliliği", AÜİFD, 2009, 50/2.

Arıcı, Müstakim, "İslam Düşüncesinde Fahreddin er-Râzî Ekolü", İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî, İsam Yayınları, İstanbul, 2013.

Aslan, Abdülgaffar, Kur'an'da Vahiy, Ankara O. Yayınları, Ankara, 2000.

Aslan, İbrahim, "Sözün Mahiyeti ve Bu Bağlamda Bir Söz Olarak Kelamullah(Dilbilimsel Yaklaşım)", Kelam Araştırmaları, 3:1, 2005.

Aydın, Hüseyin, Ebu'l-Hasen El-Eş'ari'de Nazar ve İstidlal, Fecr Yayınları, Ankara, 2012.

Aydın, Mehmet S., Din Felsefesi, İİVY, İzmir, 2007.

- Baltacı, Burhan, "Yunus 10/26. Ayette Yer Alan "Ziyade" Kelimesinin "Ruyetullah" Olarak Anlaşılmasında Ehl-i Sünnet İncancının Etkisi", *Dinî Araştırmalar*, VII/XXIV.
- Bardakoğlu, Ali, "Hüsün ve Kubuh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Maturidî", *EÜİFD*, Kayseri, 1980/4.
- Bulaç, Ali, *Nüzul Sırasına Göre Kur'an- ı Kerim'in Türkçe Anlamı Meal ve Sözlük*, Çıra Yayınları, İstanbul, 2003
- Bulut, Zübeyir, "Kelâm'da 'İmanda İstisnâ' Tartışmaları", *İslâmî İlimler Dergisi*, 1996/1-2.
- Câbirî, M.Âbid, "Gazâlî Düşüncesinin Temel Unsurları ve Çelişkileri", çev. Mesut Okumuş, *AÜİFD*, 2003, XLVI/I.
- Coşkun, İbrahim, "Klasik Kelâmî Anlayışta İnsanın Eylem Yapma Gücü ve Hürriyeti-İnsanın Yeryüzü Serüvenine Dair Klasik Kelâmî Yorumların Modern Akıl Işığında Yeniden Değerlendirilmesi-", *DÜİFD*, 2001, III/II.
- Çalışkan, Mehmet, "Kur'an'da Hikmet Kavramı", *ÇÜİFD*, 1/2, Temmuz-Aralık 2001
- Çantay, H. Basri, *Kur'an- ı Hakim ve Meal- i Kerim*, Risale Yayıncılık, İstanbul, 2011.
- Çelebi, İlyas, "Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh", *MÜİFD*, İstanbul, 1998-1999/16-17.
- Çetiner, Bedreddin, *Ebu'l-Berakât en-Nesefî ve MedârikTefsîri*, MÜİFVY, İstanbul,1995.
- Dağ, Mehmet, "Eş'arî Kelâmında Bilgi Problemi", *AÜİFD*, Ankara, 1980/4.
- Dârimî, Sünen- i Darimi Tercemesi, ter. Abdullah Parlıyan, Konya Kitapçılık, Konya, 2011.
- Demir, Abdullah, "Ehl-İ Sünnet ve Mu'tezile'ye Göre Mukallidin İmanı", *Diyanet Dergisi*, 2008, 44/2.
- Duman, M. Zeki, "MüteşabihâtınTe'vili", *Bilimname IX*, 2005/3.

- Diyanet İ.B., Kur'an- ı Kerim Meali, komisyon: Halil Altıntaş; Muzaffer Şahin, İstanbul, 2005.
- Elik, Hasan, "Kur'an'da İnsanın Sorumluluğu, Va'd- Va'id Ve İlahi Af", Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi, 2004.
- Erdemci, Cemalettin, "Kelâm İlminde Vahiy", İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi, İstanbul, VIII/I, 2011.
- Fığlalı, Ethem Ruhi, Günümüz İslam Mezhepleri, İzmir İlahiyat Vakfı. Yay., İzmir, 2008.
- Gölcük, Şerafettin; Toprak, Süleyman, Kelâm, Tekin Kitabevi, Konya, 2012.
- Gümüšoğlu, Hasan, "İmanın Artması-Eksilmesi Meselesi ve Amel İle İlişkisi", Diyanet İlmî Dergi, 2008, XLIV/2.
- Hanbelî, Şakir, Fıkıh Usûlü, ter. Mustafa Yıldırım, İFVY, İzmir, 2010.
- Hussain, MohammedYusoff, "Eş'ari'nin İnsan Fiilleri Doktrini", çev. Hamdi Gündoğar, ŞÜİFD, 2010, I/I-II.
- Işık, Kemal, "Mu'tezile'nin İlk Kurucusu Vasıl B.Ata ve Büyük Günah Meselesi", AÜİFD, 1990/XXIV.
- Izutsu, Toshihiko, "Kur'an'da Tanrı ve İnsan, çev. Kürşad Atalay", Pınar Yayıncılık, İstanbul, 2012.
- İzmirli, İsmail Hakkı, Yeni İlm-i Kelam, hzl.Sabri Hizmetli, Umran Yayınları, Ankara, 1981.
- Kadı Abdülcebbar, Mu'tezile'de Din Usûlü(el-Muhtasar fi Usûli'd-Din), çev. Murat Memiş, İz Yayıncılık.,İstanbul, 2011.
- Karadeniz, Osman, İlim ve Din Açısından Mucize, Marifet Yayınları, İstanbul, 1999.
- Karagöz, Nail, "Allah'ın İradesi ve Kötü Fiiller", ÇÜİFD, Adana, 2006, VI/II.
- Kasar, Veysel, "Kur'an'da Müteşabihat'tan "İstivâ" Kavramı", HÜİFVD, Şanlıurfa, 1997.

- Kuşeyri, Abdulkerim, Kuşeyri Risalesi, çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1981.
- Maturidi, Kitabü't-Tevhîd Tercümesi, çev. Bekir Topaloğlu, İsam Yayınları, Ankara, 2003.
- Memiş, Murat, "Allah'a İzafesi Bakımından Kur'an'da İrade ve Meşiet Kavramları", DEÜİFD, İzmir, 2010.
- Memiş, Murat, Ehli-i Sünnet'te Farklılaşma, Tıbyan Basım, İzmir, 2011.
- Müslim, Sahih- i Müslim Tercüme ve Şerhi, ter. Ahmet Davudoğlu, Işık Yayınları, İstanbul, 2013.
- Nesefi, Ebu'l-Muin, Bahrü'l- Kalam, ter. Ramazan Biçer, Gelenek Yayınları, İstanbul, 2010.
- Nesefi, Ebu'l-Berekât, Medâriku't-Tenzil (Nesefi Tefsiri), çev. Harun Ünal, Ravza Yayıncılık, İstanbul, 2003.
- Özarlan, Selim, "Peygamberlerin Özelliklerinden Erkek Olmak ve Düşündürdükleri", CÜİFD, X/2, 2006.
- Özcan, Hanifi, Epistemolojik Açıdan İman, MÜİFVY, İstanbul, 2002.
- Özcan, Hanifi, Maturîdîde Bilgi Problemi, MÜİFVY, İstanbul, 1998.
- Özdemir, Metin, "Kötülük Problemine Eleştirel Bir Yaklaşım", CÜİFD, Sivas, 2000/IV.
- Öztürk, Y. Nuri, Kur'an-ı Kerim Meali, Yeni Boyut Yayıncılık, İstanbul, 2013.
- Pessagno, J. Merio, "Maturidi Düşüncede Kötülük(Kavramının) Kullanımları", çev. Fethi Kerim Kazanç, OMÜİFD, 1998/X.
- Pezdevi, İmam Ebu Yusr Muhammed, Ehli Sünnet Akâidi, ter. Şerafeddin Gölcük, Kayıhan Yayıncılık, İstanbul, 1994.
- Rahman, Fazlur, Ana Konularıyla Kur'an, çev. Alparslan Açıkgenç, Ankara Okulları Yayınları, Ankara, 2005.
- Rahman, Fazlur, İslamî Yenilenme Makaleler III, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2010.

- Râzî, Fahrüddîn, Tefsîr-i Kebîr Mefatîhu'l-Gayb, ter. , Huzur Yayıncılık, İstanbul, 2008.
- Sâbuni, Nureddin, Maturidiyye Akâidi, çev. Bekir Topaloğlu, DİB, Ankara, 1982.
- Sâbuni, Nureddin, Maturidiyye Akâidi, çev. Bekir Topaloğlu, DİB, İstanbul, 2013.
- Sarikaya, M. Saffet, İslam Düşünce Tarihinde Mezhepler, İstanbul, 2011.
- Sami, Şemseddin, Kâmûs-ı Türkî, Çağrı Yayıncılık, İstanbul, 2007.
- Sinanoğlu, Abdulhamit, "Kur'an-ı Kerim'de Allah'a İfade Edilen İrade ve Meşiet Kavramlarına Yüklenen Geleneksel Anlamlar Hakkında Teolojik Bir Değerlendirme", KSÜİFD, K.Maraş, 2009, VII/XIII.
- Sinanoğlu, Mustafa, "Kelamcıların İsmet Anlayışının Kur'an Açısından Değerlendirilmesi", Dini Araştırmalar, 2000, III/VIII.
- Kutlu, Sönmez, "Soruşturma", Marife 5/3-Ehl-i Sünnet-, Konya, 2005.
- Şehzâde, Abdürrahim b. Ali, Nazmu'l-Ferâid ve Cem'u'l-Fevâid, İstanbul, 1871.
- Taftazânî, Kelam İlmi ve İslâm Akâidi(Şerhu'l-Akâid), çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2010.
- Tunçbilek, H. Hüseyin, "İlâhî Sıfatların İsbatı, Sayısı, Kısımları ve İsim-Sıfat İlişkisi", HÜİFD, Şanlıurfa, 2006 11/15.
- Türcan, Galip, "Kelamda İnsan Fiillerinin Yaratılması Problemi: Yaratma Kavramı Bağlamında Bir Değerlendirme", SÜİFD, 2005/2, II.
- Uludağ, Süleyman, Fahrettin Râzî(Hayatı-Fikirleri-Eserleri), Harf Eğitim Yayınları, Ankara, 2014.
- Ünverdi, Mustafa, "Klasik İslam Geleneğinde Taklidî İmanın Değeri", Kelam Araştırmaları, 2012, 10/1.
- Watt, W. Montgomery, Günümüzde İslâm ve Hıristiyanlık, çev. Turan Koç, İz Yayıncılık, İstanbul, 2012.

- Yavuz, A. Fikri, Kur'an- ı Kerim ve İzahlı Meal- i Alisi, Sahhaflar Kitap Sarayı, İstanbul, 2008.
- Yavuz, S. Sabri, "Kelâm'da Efdaliyyet Meselesi Ve İbn Kemal'in "Efdaliyyetu Muhammed" Risalesi", Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, 2005, V/1.
- Yavuz, S.Sabri, İslam Düşüncesinde Nübüvvet, Pınar Yayınları, İstanbul 2012.
- Yavuz, Y. Şevki, "Ehl-i Sünnet", DİA, İstanbul, 1994, X.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Eş'ariyye", DİA, 1995, XI.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Mâtüridiyye", DİA, 2003, XXVIII.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Müteşâbih", DİA, 2006, XXXII.
- Yıldırım, Zeki, "Kur'an'da Peygamberlerin İsmeti", AÜİFD, 2003/XIX.
- Yılmaz, H.Kâmil, Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar, Ensar Neşriyat, İstanbul 2009.
- Yılmaz, Sabri; İlhan, Mehmet, "Cüveyni'ye Göre Kelamullah ve Kelâm-ı Nefsî", Kelam Araştırmaları, 9:1, 2011.
- Yazır, Elmalılı Hamdi, Açıklamalı Kur'an- ı Kerim Meali, Huzur Yayınları, İstanbul, 2012.
- Yıldırım, Celal, Tefsirli Kur'an- ı Kerim Meali, Anadolu Yayınları, İstanbul, 2002.
- Yıldırım, Suat, Kur'an- ı Hâkim ve Açıklamalı Meali, Define Yayınları, İstanbul, 2012.
- Yörük, İsmail, İmanın Artması Eksilmesi Meselesi, Diyanet İlmi Dergi, 1993, XXIX/2.
- Yücedoğru, Tevfik, "Ehl-i Sünnet Kelamcılarında Tekvin Tartışması", UÜİFD, 2/2, 1987.
- Yücedoğru, Tevfik, "Mukallidin İmanı", UÜİFD, 2005, 14/1.
- Yüksel, Emrullah, "İlahi Fiillerde Hikmet", AÜİFD, Erzurum, 1988.
- Yüksel, Emrullah, Mâtüridiler ile Eş'ariler Arasındaki Görüş Ayrılıkları, Düşün Yayıncılık, İstanbul, 2012.

