

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

KONYALI MEHMED VEHBİ EFENDİ’NİN
ULÛHIYYET ANLAYIŞI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Hazırlayan
Harun TURANOĞLU

İĞDIR - 2014

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

KONYALI MEHMED VEHBİ EFENDİ'NİN
ULÛHIYYET ANLAYIŞI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Hazırlayan
Harun TURANOĞLU

Danışman
Doç. Dr. Resul ÖZTÜRK

İĞDIR - 2014



T.C.
IĞDIR ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEZ KABUL TUTANAĞI

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Doç. Dr. Resul ÖZTÜRK danışmanlığında, Harun TURANOĞLU tarafından hazırlanan bu çalışma 12. / 02 / 2014 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı'nda Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Doç. Dr. Resul ÖZTÜRK

İmza: 

Jüri Üyesi : Prof. Dr. Mevlüt ÖZLER

İmza: 

Jüri Üyesi : Yrd. Doç. Dr. İsmail BULUT

İmza: 

Yukarıdaki imzalar adı geçen öğretim üyelerine aittir. 12. / 02. / 2014



Yrd. Doç. Dr. Fatih ÖZKAN
Enstitü Müdürü

ÖZET

KONYALI MEHMED VEHBİ EFENDİ’NİN ULÛHIYYET ANLAYIŞI

Harun TURANOĞLU

İnsanların, Tanrı anlayışlarındaki sapma nedenleri, gerek nefis ve hevasını tanrı edinmeleri, gerek menfaatlerinin doğru bir Tanrı anlayışlarıyla çelişiyor oluşları, gerek soyut anlayış kabiliyetlerinin yeterince gelişmemiş olmasından (mecazı hakikate hamletmeleri nedeniyle) kaynaklanıyor olsun, bu sapkınlıkları düzelten o kadar nebi ve kitap gelmişken, hâlâ insanların aynı yerde dönüp durmaları elbette acı verici bir durum ve düşünülmesi gereken bir hakikattir.

Bu çalışmamızda, genelde Ulûhiyyet anlayışlarını, özelde ise Mehmed Vehbi Efendi’nin Ulûhiyyet anlayışını ele aldık. Mehmed Vehbi Efendi, burada geleneğe bağlı kalarak, Ulûhiyyet anlayışını, kelamcı ve filozoflardan örnekler vererek, akli deliller ile anlatmaya çalışmış, yüce Allah’ın varlığını ispat sadedinde, evrenin bir fail-i muhtar’ın seçimi olduğu üzerinde ısrarla durmuş, sonunda görüşünü ayet ile desteklemiş, Kur’an’dan delillendirmeye çalışmıştır.

ABSTRACT

KONYALI MEHMED VEHBİ EFENDİ'S UNDERSTANDING OF GODHEAD

Harun TURANOĞLU

There are several reasons for deviations in mankind's understanding of God, such as making their personal desires their god, that a true understanding of God does not fit into their own agenda, and simply not having an innate sense of the divine reality. Whichever the reason, people insist on their mistakes and deviations although many prophets and books were sent to correct them. This is certainly an upsetting situation and a reality to deeply reflect on.

In this work, I aim to analyze various understandings of Godhead in general and the understanding of Mehmed Vehbi Efendi in particular. Mehmed Vehbi Efendi tries to explain his thoughts through intellectual evidence by following the traditional path, using examples from scholars of creed and philosophers. With the purpose of proving the existence of the almighty God, he persistently stresses the fact that the universe is a choice of God who does what he desires, then supports his views with verses from the Qur'an to prove them.

ÖNSÖZ

Ulûhiyyet, Allah'ın birliğini, mahiyetini ve bu mahiyetin varlıkla olan ilişkisini ifade eden bir kavramdır. Ulûhiyyet meselesi, İslam düşüncesinin merkezinde yer alır. Kalam ilminin diğer bütün meseleleri Ulûhiyyet ile bir şekilde ilişkilidir.

Ulûhiyyet meselesi, sadece kelamın değil, aynı zamanda felsefenin de meselesidir. Dünya düşünce tarihinde duru bir Uluhiyyet anlayışı ortaya koyan düşünürler olduğu gibi inkârı tercih edenler de olmuştur.

“Dünyanın bütün çelişkilerini üstlenen bir yaratıcının yerine yaratıcısız bir dünya düşünmek benim için daha kolaydır”¹ diyen **Simone BEAUVOİR**, inkârı önceden seçmiş gibidir. Kötülükleri öne sürüp, “Eğer Allah olsaydı, bunca kötülüğe izin vermezdi” şeklinde düşünüp inkâra sapanlar, bu kötülüklerde kendi payını inkârın yanında iradeyi de inkâr ettiklerinin farkında değil miydiler? Tanrı varsa ve sana “Neden bana inanmadın” diye sorarsa ne cevap verirsin? Şeklindeki bir arkadaşının sorusuna, Bergson şöyle cevap verecektir: “Bana kendini açık bir şekilde neden göstermedin derim.” Bilimin mantık ve ilkelerini inanç alanına sokmanın ne derece yanlış olduğunu filozofumuz bilmiyor muydu acaba?

Filibeli Ahmet HİLMİ'ye göre, ilim ve fen demek; olaylar arasındaki münasebet ve bağıntılardan ibaret olan kanunlar, sebepler ve benzerlikler demektir. Şu halde, ilim ve fen kısmen birleştirilmiş insanlık bilgisi demektir. Fakat böyle bir birliği mümkün ve meşru saymak için, nihai bir birliğe, kanunları dahi götürebilecek “Sebepten müstağni bir sebebe, bir Vucud-ı mutlak”a ihtiyaç vardır. Bu ihtiyaç ret ve inkâr edildiğinde, ilim ve fennin temeli yıkılmış, insanlığın iftihar ettiği kültür ve medeniyet hiçe indirilmiş, şüphe yolu açılmış, bütün kültür hezeyan derecesine indirilmiş olur.²

Çalışmamızın **Giriş Bölümü**'nde, Vehbi Efendi'nin hayatını, şahsiyetini, hocalarını, ilmini ve eserlerini ve XIX. asrın ikinci yarısıyla, XX. Asrın ilk yarısında yaşamış olan Mehmed Vehbi Efendi'nin yaşadığı dönemin siyasî, sosyal ve ilmî

¹ Etienne Gilson, *Ateizmin Çıkmazı*, çev. Veysel Uysal, İstanbul: 1991, s. 31.

² Filibeli Ahmed Hilmi, *Allah'ı inkâr mümkün mü?* İstanbul: 2001, s. 21.

durumuna değindik. Çalışmamızın **Birinci Bölümde**, İslam düşüncesinde Ulûhiyyet tartışmalarının doğuşu, Ulûhiyyet tartışmalarına genel bakış, İslam Düşüncesinde Ulûhiyyet anlayışı, ispat-ı vacip delilleri, **İkinci Bölümde** ise tezimizin ana çatısını oluşturmaya çalıştık. Vehbi Efendi'nin Ulûhiyyet anlayışını anlatmaya gayret ettik. Çalışmamızdaki ayet mealleri, Doç Dr. Halil ALTUNTAŐ ve Dr. Muzaffer ŐAHİN'in hazırladığı Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınlarınca basılan mealden alınmıştır.

Bu alışmamızda engin görüşleriyle bize yol gösteren başta danışmanım ve değerli Hocam Doç Dr. Resul ZTRK Beyefendi'ye ve eserlerinden büyük lde müstefit olduğum tüm müelliflere teşekkür etmeyi üzerime görev bilirim.

Gayret bizden, başarı Yüce Allah'tandır.

İğdır / Őubat – 2014

Harun TURANOğLU

İÇİNDEKİLER

TEZ KABUL TUTANAĞI	ii
ÖZET	iii
ABSTRACT	iv
ÖNSÖZ	v
İÇİNDEKİLER.....	vii
KISALTMALAR.....	x
GİRİŞ	1
1. KELAM TARTIŞMALARINDA ELE ALINAN KONULAR	1
a) Bilgi ve Varlık	1
b) Ulûhiyyet.....	2
c) Nübüvvet	3
d) Ahiret	4
e) Kader	5
2. KONYALI MEHMED VEHBİ EFENDİ’NİN HAYATI, HOCALARI, ŞAHSİYET VE ESERLERİ	7
a) Hayatı.....	7
b) Hocaları.....	10
c) Şahsiyeti	10
d) Eserleri	12
3. KONYALI MEHMED VEHBİ EFENDİ HAKKINDA YAPILMIŞ ÇALIŞMALAR.....	16
4. KONYALI MEHMED VEHBİ EFENDİ’NİN ÇAĞDAŞI OLAN SON DÖNEM KELAM ÂLİMLERİ VE FİKİRLERİ	17

BİRİNCİ BÖLÜM

İSLAM DÜŞÜNÇESİNDE ULÛHIYYET

1.1. ULÛHIYYET KAVRAMI	19
1.1.1. İslâm Düşüncesinde Ulûhiyyet Tartışmalarının Doğuşu	22
1.1.1.2. İslâm Kelâmında ve Semavi Dinlerde Ulûhiyyet Anlayışları	30
1.1.1.2.1. Teşbihî-tecsimî ulûhiyyet anlayışı	30
1.1.1.2.2. Tenzihî Ulûhiyyet Anlayışı	32
1.1.1.2.3. Mutezilî Ulûhiyyet Anlayışı	32
1.1.1.2.4. Sünnî Ulûhiyyet Anlayışı	36
1.1.1.2.5. Yahudilik, Hıristiyanlık ve Diğer Dinlerin Ulûhiyyet Anlayışı.....	38
1.1.1.2.6. Kur'ân'da Ulûhiyyet	39
1.2. İSBÂT-I VÂCİB KONUSUNDA KELAMCILARIN DELİLLERİ.....	45
1.2.1. Hudûs Delili.....	45
1.2.1.1. İmkân Delili	47
1.2.1.2. Gaye ve Nizam Delili	52
1.2.1.3. Kabûl-i Âmme (Fıtrat Delili).....	55
1.2.1.4. Dini Tecrübe Delili (Tasavvuf Metodu).....	56

İKİNCİ BÖLÜM

MEHMED VEHBİ EFENDİ'NİN ULUHİYYET ANLAYIŞI

2.1. MEHMET VEHBİ EFENDİ'YE GÖRE AKAİD İLMİ'NİN GAYESİ.....	61
2.1.1. İsbat-ı Vacipte Birinci Yol (Kelamcıların Yolu)	62
2.1.2. İsbat-ı Vacipte İkinci Yol (Filozofların Yolu).....	63
2.2. ALLAH'IN SIFATLARI.....	76
2.2.1. Selbî Sıfatlar	79
2.2.1.1. Kıdem-Beka	79
2.2.1.2. Kıyam bi Nefsihi.....	80
2.2.1.3. Vahdet.....	80

2.2.1.4. Muhâlefetü'n lil havâdis	81
2.2.2. Zatî Sıfatlar	82
2.2.2.1. Hayat	82
2.2.2.2. İlim	83
2.2.2.3. Kudret	84
2.2.2.4. İrade	85
2.2.2.5. Kelam	86
2.2.2.6. Semi	87
2.2.2.7. Basar	88
2.2.2.8. Tekvin	88
2.2.3. Allah'a Nispet Edilmesi Caiz Olan Sıfatlar	90
2.3. ALLAH'IN GÖRÜLMESİ MESELESİ (RU'YETULLAH)	90
2.4. HÜSÜN-KUBUH MESELESİ	92
2.5. ALLAH'IN KULLARINA TEKLİFİ	95
2.6. MAKTULUN ECELİYLE ÖLMESİ	96
2.7. RIZIK MESELESİ	97
SONUÇ	99
BİBLİYOGRAFYA	102

KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı geçen eser
a.g.m.	: Adı geçen Madde
a.e.	: Aynı eser
a. s.	: Aleyhi selam
Ans.	: Ansiklopedi
Bkz.	: Bakınız
c.c.	: Celle Celalühü
C	: Cilt
Çev.	: Çeviren
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
DİBY	: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları
h.	: Hicri
Haz.	: Hazırlayan
Hz.	: Hazreti
İst.	: İstanbul
MÜİFAV	: M.Ü İlahiyat Vakfı
Nş.	: Neşriyat
r.a.	: Radıyallahu anhü (anha)
s.	: Sayfa
s.a.v.	: Sallallahü Aleyhi vesellem
Tar.	: Tarih
Terc.	: Tercüme
TBMM	: Türkiye Büyük Millet Meclisi
Thk.	: Tahkik
trz.	: Tarihsiz
vb.	: Ve benzeri
vs.	: Vesaire
Yay.	: Yayınları

GİRİŞ

1. KELAM TARTIŞMALARINDA ELE ALINAN KONULAR

a) Bilgi ve Varlık

Bilginin kaynağı olarak, duyular, nakil ve akıl yürütmeyi kabul eden kelimâ âlimleri, bu konunun doğruluk ve sağlamlığı üzerinde durmuşlardır. Kelamcılar hem aklî bilgiyi hem de vahyî bilgiyi delil olarak kullanmışlar; aklî bilgiyi de kendiliğinden meydana gelen (zarurî) ve fikrî bir çaba sonunda oluşan (kesbî, nazari) şeklinde ikiye ayırmışlardır.

Nesne ve olayların gerçekliklerinin (hakaiku'l-eşya) bilinmesine götüren yollar, idrak, haberler ve istidlâlden ibarettir,³ demişler, bunlardan başka bilgi türü de kabul etmemişlerdir.

İslam düşüncesine baktığımız zaman “varlık” konulu tartışmaların; varlığın tanımı, varlığın çeşitleri ve varlık-mahiyet ilişkisi vb. hususlar etrafında şekillendiğini görmekteyiz.

“Varlık” ve “var olan” kavramları, Arapçada aynı kök kelimedenden gelmektedir. Bu da “v-c-d” köküdür. Bu kelime lügatte; bulmak, elde etmek, zengin olmak, başkasına muhtaç olmayacak şekilde varlıklı olmak, bir şeye sahip olmak anlamlarına gelmektedir.⁴

Allah'ın mutlak sonsuz ve ezeli ilim ve kudreti karşısında sonlu, sınırlı ve yaratılmış bir âlem tasavvuru söz konusudur. Tabiat canlı ve cansız olmak üzere iki kısımdır. Ondaki her canlı kendi başlangıcını bilemediği gibi güç ve yetkinlik bulduğu dönemde bile benzerini icat etmek ve bünyesinden bozulan kısımları düzeltmekten acizdir. Böylece onun başkası sayesinde varlık kazandığı ortaya çıkmış olur. Cansız tabiat ise bu özelliklere daha layık bir konumdadır.⁵

³ Mâturîdî, *Kitabü't- Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu, Ankara: 2009, s. 9.

⁴ İbn Manzûr, Ebu'l- Fadl Cemalüddin Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut: 1956, III/445.

⁵ Mâturîdî, *Kitabü't- Tevhîd*, s. 29.

Bu noktada kelâmın “mevcuda” bakışı, felsefenin “mevcuda” bakışından farklı olarak, “mutlak var olması” itibariyle “var olan mevcut” şeklindedir. Aslında bu noktada kelâm ile felsefenin, hatta bazı pozitif ilimlerin konuları çakışmış gibi görünse de, Sünnî Kelâm bu noktada felsefeden, sırf “aklın ilkelerine öncelik tanıma” yerine, “İslâm’ın temel ilkelerine öncelik tanıma” ile ayrılır. Öte yandan diğer pozitif ilimlerden de “mevcut olanı” konu edinenler vardır. Ama bunların mevcut olanı inceleme tarzı, “onun, şu anda tabiatta bulunduğu şekil” üzeredir. Lakin Kelâm ilmi’nin yaklaşım tarzı bunlardan çok farklıdır ve epistemolojik açıdan “var olanların” “varlığının mutlaklığını” ispat etmek suretiyle, “mutlak varlığı” ispat etmek ve “varlığın var oluş sebebi ve gayesini” inceleme şeklindedir.⁶

b) Ulûhiyyet

Allah ismi, ilah kelimesinin başına, harfî tarif getirilmek suretiyle teşekkül etmiş özel bir isimdir. İlah kelimesi, “kulluk etmek” manasındaki elehe, ye’lehu veya “hayret veya şaşkınlık içinde kalmak, gönülden bağlanıp sığınmak” anlamındaki elihe, ye’lehu ve velihe, yevlehu kökünden ism-i mef’ûl manasında masdar olup, “ibadet edilen, yüce bir varlık olması sebebiyle karşısında hayrete düşülen, gönülden bağlanılıp sığınılan” manalarına gelmektedir. “Gizlenmek, duyu organlarının idrakinin üzerinde olmak” anlamında lâhe, yelihu kökünden türemiş olup, duyuların idrakinin ötesinde bulunan varlık olarak kullanıldığı gibi, cahiliye araplarının putlarından olan el-Lât veya Aramîce elâhâ kelimelerinden de türetilmiş olduğunu iddia edenler bulunmaktadır.⁷

Fakat, “Allah” kelimesinin hiçbir kökten türetilmediği, aksine bunun, Mabud-i Hakk’ın ismi hassı, daha doğrusu, ismi zât ve ismi alemi olduğunu kabul edenler de bulunmaktadır.⁸ Buna göre, “Allah” ismi, isbat ve nefy yoluyla bütün kemâl ve ulûhiyyet sıfatlarını kendinde toplayan, Cenab-ı Hakk’a mahsus (özel) bir isimdir. Çünkü, “en güzel isimler O’nundur.”⁹

⁶ Bekir Topaloğlu, *Kelam İlmi -Giriş*, İstanbul: 1991, s. 50–51.

⁷ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, c. 1, s. 467-469.

⁸ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, İstanbul: 1982. c. 1, s. 18.

⁹ Haşr, 59/24.

Diğer bir ifadeyle, "Allah", bütün esma-i hüsnânın mânâlarını kendisinde toplayan Hak ilah'ın, bütün sıfat ve fiillerini içeren Yüce Yaraticının en kapsamlı ismidir.¹⁰

Ulûhiyyet, Allah'ın varlığını, mahiyetini ve bu mahiyetin varlıkla olan ilişkisini ifade etmek üzere kullanılan bir terimdir. Allah'ın varlığı-birliği meselesi kelam kitapları içerisinde ispat-ı vâcip adı altında genişçe yer almıştır. Allah'ın varlık ve birliğinin ispatı konusuna "ispat-ı vacip" denilmesinin sebebi, Allah'ın varlığıyla birlikte bir oluşunu da ispat etmeyi kastetmekten dolayıdır.¹¹

Ulûhiyyet, aynı zamanda zât ve mahlukât arasındaki engeli/fasılayı tanımlayan, zât ve mahlûkât arasındaki farklılığı en mükemmel bir biçimde anlatan bir kavram olmaktadır. Mahlûkat da, zâtı ancak bu engel vasıtasıyla bilebilmektedir.¹²

Ehl-i Sünnet ile Mutezile arasında sıfatlar konusunda ihtilaf olmasına karşın, varlığının delilleri konusunda önemli bir anlaşmazlık yoktur. Allah'ın varlığını ispat noktasında, yakın dönemde imkân, fitrat ve nizam delillerine daha fazla yer verilmiştir.

c) Nübüvvet

Nebi, haber getiren anlamında N-B-E kökünden türemiş bir kelimedir. Hem yükseklik hem de haber anlamları kelimenin etimolojisinde bulunmaktadır. Bu durumda ise kelime "yüce yerden haber getiren" anlamına gelmektedir.¹³

Peygamberliğin lüzumlu olmadığına inanan Sümeniyye ve Berahime gibi akımlar da vardır. Onlar, aklın güzel gördüğünü güzel olarak, kötü gördüğünü kötü olarak bildirecekse, peygamber göndermenin bir anlamı olmadığı görüşündedir. Kelam âlimleri, onların bu görüşlerine karşı çıkararak peygamberin lüzumlu ve Allah'ın peygamber göndermesinin mümkün ve caiz olduğunu kabul etmişlerdir.¹⁴

¹⁰ Süleyman Uludağ, *Tasavvufî Terimler Sözlüğü*, İstanbul: 1991, s. 42.

¹¹ Şerafettin Gölcük & Süleyman Toprak, *Kelam*, Tekin Kitabevi, Konya: 1998, s. 148-149.

¹² Suad el- Hakim, *el- Mu'cemu 's- Şufî*, Beyrut: 1981, c. I, s. 86.

¹³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. I. 162-163.

¹⁴ Pezdevî, *Ehli Sünnet Akâidi*, çev. Şerafeddin Gölcük, İstanbul: 1994, s. 131.

“Akıl sahibi insanlara, Allah’ın nebi göndermesi, O’nun hikmetine uygun değildir” görüşüne karşı, kelim âlimleri nübüvvetin gerekliliğini işlerken, aklı istidlaller ve tarihi gerçeklerden hareket etmişlerdir.

Mucizeyi reddedenler olduğu gibi, mucizenin imkânı üzerinde duran kelim âlimleri de olmuştur. Bütün Müslüman bilginler gibi, Mâturîdîlere göre de Peygamberlik müessesesi lüzumludur ve insanların bazı şeyleri bilme konusunda peygamberlere ihtiyacı vardır. İlahî hikmet bunu gerektirmektedir.¹⁵

d) Ahiret

“İlk” ve “önce” manasındaki evvel kelimesinin mukabili ve “son” anlamındaki “ahirin” müennes şekli olup “dünya hayatından sonra başlayıp ebediyen devam edecek olan ölüm sonrası hayat” diye tanımlanır.¹⁶ Mead ise, dünya hayatının son bulmasıyla ebedi olan Ahiret hayatının başlayacağı dönemin adıdır.¹⁷

Müslüman filozofların meâd konusundaki fikirleri, itikâdî sonuçları da olan bir mesele olduğu için kelamcılarının ilgisini çekmiş ve filozoflar, kelamcılar tarafından tenkit edilmişlerdir. Filozoflara bu konuda en büyük itiraz, cismânî haşri inkâr ettikleri gerekçesiyle Gazâlî (ö.505/1111) tarafından gelmiş, Fârâbî ve İbn Sînâ’yı küfür ile itham etmiştir.¹⁸

Kelamcılar söz konusu hayata geçiş mead, bu hayatın kendisine de Ahiret adını vermişlerdir. Kelamcılar, yeniden dirilmenin imkânı ve ispatı ile Ahiret hayatının keyfiyeti ve Haşrin cismani olup olmayacağı üzerinde durmuşlardır. Cehennem azabının ebedi olmasının, Allah’ın hikmetine uygun düşüp düşmeyeceği konusu ihtilafli konular arasında yer almıştır.¹⁹

¹⁵ Mâturîdî, *Kitabü't- Tevhîd*, s. 176–177; Pezdevî, *Akâid*, s. 129.

¹⁶ Bekir Topaloğlu & İlyas Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: 2010, s. 18.

¹⁷ Topaloğlu & Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, s. 70.

¹⁸ Gazâlî, *Tehâfutü'l-Felâsife*, tahk. Süleyman Dünya, nş. Dâru'l-Maarif, Kahire: 1987, s. 307-308.

¹⁹ M. Sait Özervarlı, *Kelamda Yenilik Arayışları*, İsam Yayınları, İstanbul: 1998, s. 134.

e) Kader

Kader, “gücü yetmek, planlamak, ölçülü bir şekilde yapmak, bir şeyin şeklini ve niteliğini belirlemek, kıymetini bilmek” gibi anlamlara gelmektedir.²⁰

Terim olarak, Maturidilere göre, “Allah’ın bütün nesne ve olayları ezeli ilmiyle bilip belirlemesi”²¹ demektir. İrade hürriyeti problemi, kaza ve kader problemi içerisinde mütalâa edilmiştir. Konuya “şer” problemi de eklenmiş, kötü fiillerin Allah tarafından yaratılıp yaratılmadığı, daha geniş ifadeyle “hüsün ve kubuh” meselesi de münakaşalara mevzu teşkil etmiştir.²²

Müslümanlar arasında çıkan iç savaşlarda hayatını kaybedenlerin durumu konusunda tartışmalar olmuştur. Öldüren de öldürülen de müslümandır. Katl (Adam öldürme) İslâm’da büyük günahdır. Öyleyse kefire işleyen (mürtekeb-i kefire) bir müminin iman durumu nedir? Katl gibi bir fiili işleyen insan bu fiili işlerken hür bir iradeye sahip midir? Yoksa kader-i ilahinin mecburi bir tatbikçisi midir?²³

Kader konusunda ilk münakaşaları başlatan Ma’bed el-Cüheni (80/699) olduğu kabul edilmektedir. Kader probleminin ortaya çıkışı ve bu konuda yapılan münakaşalar İslâm’da siyasi ve dini gelişmelerden neşet etmiş ve bizzat İslâm’ın kendi bünyesinden, yani dahilî sebeplerden doğmuştur. Bununla birlikte her ne kadar, problemin doğuşunda harici sebeplerin, yabancı unsurların birinci derecede bir tesiri yoksa da, onun daha sonraki tarihlerde gelişip derinleşmesinde ve çeşitli şekillerde formüle edilmesinde, hem doğu Hıristiyan İlahiyatının hem de Yunan Felsefesinin büyük ölçüde etkisinin olduğu inkâr edilemez.²⁴

Mutezile mensuplarıyla Ehl-i Sünnet kelâmcılarının Cebriye kavramına yükledikleri anlamlar önemli ölçüde birbirinden farklıdır. Mutezile’ye göre Cebriye, kullara ait bütün fiillerin önceden belirlenmiş bir plan (kader) dâhilinde gerçekleştiğini ve bu tür fiillerin, kulun kısmi tesiri söz konusu olsa bile, ilahi irade ve kudretten bağımsız olarak meydana gelmesinin mümkün olmadığını kabul eden grupların adıdır. Ehl-i Sünnet kelâmcıların çoğunluğuna göre ise insanlara ait

²⁰ Topaloğlu & Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, s. 173.

²¹ Topaloğlu & Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, s. 173.

²² M. Saim Yeprem, *irade Hürriyeti ve İmam Maturidi*, İstanbul: 1984, s. 143.

²³ Yeprem, *irade Hürriyeti ve İmam Maturidi*, s. 155.

²⁴ Yeprem, *irade Hürriyeti ve İmam Maturidi*, s. 155.

fiillerin, kendilerinin hiçbir etkisi olmaksızın yalnız ilâhi irade ve kudretin tesiriyle gerçekleştiğini ve insanların gerçek anlamda herhangi bir fiilin sahibi olmadıkların iddia edenlere Cebriyye denir.²⁵

Cebriyye'ye göre, insanın hiçbir irade hürriyeti yoktur. Her şey önceden Allah tarafından takdir edilmiştir. Kul takdir edilen bu fiili yapmaya mecburdur. İnsanlar bir robot gibidir. Başka bir deyişle Allah'ın mutlak iradesi karşısında insanlar havada rüzgâra tabi olarak oraya buraya sürüklenen bir tüy gibidir.²⁶

İnsan, ahlâki sorunların temel unsurları olan irade hürriyeti ve yapma gücünü ona vermediği halde yine de onu kendinden çıkan fiillerinde sorumlu tutmakla Allah'ın adaletine gölge düşüren cebrî görüş ile ahlâkî hürriyet adına insan fiilleri sahasına Allah'ı mutlak kudretle kapatarak onu sınırlandıran kaderci görüş İslâm ümmetinin büyük çoğunluğu tarafından kabul görmemiştir. İlâhi adalet ve kudrete insanın sorumluluğu ilişkisine rasyonel bir açıklama ve onu dengeli bir zemine oturtma çabasına Mutezile'nin büyük bir çoğunluğu ilâhi kudret yerine ilâhi adaleti öne çıkararak insanın sorumluluğu üzerinde ısrarla durma eğilimi göstermişlerdir. Böylece, muhaliflerin onları itham ettikleri gibi, büyük ölçüde kaderci görüş hattında kalmışlardır.²⁷ Ehl-i Sünnet bilginleri hem Cebriyye'yi hem de Kaderiyye'yi hatalı bulmuşlardır. Çünkü Cebriyenin ileri sürdüğü birinci görüş, Allah'ın yaratıklarına zulmettiği neticesini doğurmaktadır. Kaderiyenin savunduğu ikinci görüş ise, yüce Yaratıcının iradesini yaratıkları arasında yürütememesi gibi bir acz ifade etmektedir. Hâlbuki gerek zulüm, gerek acz, bu iki sıfatın hiçbiri onun şanına layık değildir.²⁸

Kelam tarihinde ele alınan konular, çeşitli mahfillerde tartışılmış, konuyla ilgili farklı görüşler ve ekoller ortaya çıkmıştır. Ele alınan konulardan özellikle; Nübüvvet, ahiret ve kader meselesi iyi anlaşıldığı takdirde, Ulûhiyyet meselesinin daha doğru anlaşılacağı açıktır.

²⁵ Talat Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, Ankara: 1989, s. 58.

²⁶ Yeprem, *irade Hürriyeti ve İmam Maturidi*, s. 197.

²⁷ Kasım Turhan, *Kelam ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*, İstanbul: 2003, s. 60.

²⁸ Topaloğlu, *Kelam İlmi- Giriş*, s. 287.

2. KONYALI MEHMED VEHBI EFENDİ'NİN HAYATI, HOCALARI, ŞAHSİYET VE ESERLERİ

a) Hayatı

Mehmed Vehbi (Çelebi) Efendi, 1861 yılında, Konya'nın Hadim İlçesine bağlı, Kongul (Fonkol) Köyünde doğmuştur.²⁹ Babası ilimle de uğraşan Çelik Hüseyin Efendidir. Babasının lakabı sebebiyle Çelik soyadını almış, ilçesine izafeten Hâdimî (Hâdimli) nisbesiyle de anılmıştır.³⁰

Mehmed Vehbi Efendi, ilk tahsiline doğduğu köyün mektebinde başlamış ve Anbarlızâde Mehmet Efendi'den Kur'ân-ı Kerim'i hatmederek, kıraat ve tecvid dersleri almıştır. Tokmakzâde Mehmed Efendi'den Emsile ve Binâ okumuş, 1877 yılında da Hadim Medresesine kaydolmuştur. Hadim Medresesinde Hafız Ahmed Efendi'den sarf ve nahiv'in yanında diğer ilimleri de okumuştur. Hafız Ahmed Efendi'nin Bardas köyüne Müderris olması üzerine Mehmed Vehbi Efendi de tahsiline devam etmek için hocası ile birlikte, o zaman Bozkır'a bağlı Bardas köyüne gitmiştir. 1879 yılında tekrar Hadim Medresesine dönmüş, orada bir yıl kaldıktan sonra da 1880 yılında Konya'da bulunan Şirvaniye medresesine gitmiştir. Burada Konya Müftüsü Hacı Hüseyin Efendiden Arapça, Tavaslı Osman Efendiden de Fıkıh ve Usul derslerini okuyup icazet almıştır.³¹ 1888 yılından itibaren Konya Medreselerinde ders okutmaya ve icazet vermeye başlayan Mehmed Vehbi Efendi, gösterdiği liyakat üzerine 1899 yılında Mahmudiye medresesi müderrisliğine tayin edilmiştir. 1901 yılında ise Konya Hukuk Mahkemesine üye tayin edilince müderrislik vazifesinden istifa etmiştir. Hukuk Mahkemesi üyeliğinde iki yıl kaldıktan sonra da Konya'da yeni açılan Mekteb-i Hukuk'a Vesâyâ (veraset ve intikal) müderrisi tayin edilmiştir.³²

1908 yılında II. Meşrutiyetin ilanı dolayısıyla İstanbul Meclisine, Konya Mebusu olarak katılmıştır. Hiçbir partiye mensup olmayan Vehbi Efendi, 1911 yılında Meclis'in dağılması üzerine Konya'ya gelerek Türkçe bir tefsir yazmaya ve

²⁹ Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, DİBY, Ankara: 1955, s. 607.

³⁰ Remzi Ateşyürek, "Mehmed Vehbi Efendi" DİA, Ankara: 2003, c. 28, Remzi Ateşyürek, *Vehbi Efendi'nin Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu*, On dokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, Samsun: 1994. s. 45.

³¹ Ateşyürek, , "Mehmed Vehbi Efendi", DİA, c. 28, s. 540.

³² Ateşyürek, , "Mehmed Vehbi Efendi", DİA, c. 28, s. 540.

tedrisle meşgul olmaya başlamıştır. Fakat bu sırada I. Dünya Savaşının çıkması üzerine tedrisle uğraşmaktan vazgeçmiş ve bütün vaktini tefsirinin tamamlanmasına hasretmiştir. “Hülâsatü’l-Beyan fi Tefsîri’l-Kur’ân” adlı 15 ciltlik eserini, 1915 yılının sonunda tamamlamış ise de malî durumu müsait olmadığından basımını gerçekleştirememiştir.³³

Birinci Dünya Savaşı sırasında her iki tarafa mensup devletler, birer antlaşma ile harpten çekilmişlerdi. Osmanlı Devleti de Mondros Mütarekesini imzalamıştı. Fakat Yunanlıların 1919 yılında İzmir’e asker çıkarması ile memleket, tehlikeli bir duruma düşmüştü. Bu yüzden memleketin muhtelif yerlerinde, “Kuvayi Millîye” teşekkül etmişti. Doğu Anadolu’da Erzurum ve Sivas Kongreleri yapılmış, memleketin muhtelif yerlerinde de çete teşkilatı kurulmuştu. Böyle bir anda Konyalı Mehmed Vehbi Efendi millî kuvvetler lehinde konuşmalar yapmış ve bazı subaylarla temasa geçmiştir. Ancak bu görüşmelerden sakınan Konya Valisi Cemal Bey, Hadimli Hoca’yı göz hapsine almış ise de Vehbi Efendi yılmamış, vatanın selâmeti hususunda ilgilileri uyarmaktan geri durmamıştır. Valinin kaçması üzerine İngiliz ve İtalyan temsilcileri ile 1500 kadar silahlı İtalyan askeri, Konya’yı almayı düşünmüşlerdi. Bu haberin kısa zamanda halk arasında yayılmış olması ve Kuvayi Milliye’nin o zaman Beyşehir’deki kumandanı Miralay Nazım Bey’in, Konya Meclis’i-Umumîsi vasıtasıyla, ordunun Mehmed Vehbi Hoca hakkındaki güven ve arzusunu bildirmesi üzerine, Konya ulema ve eşrafı toplanarak, Mehmed Vehbi Hocayı, Vali vekâletine seçmişlerdi. Bu sırada İstanbul Hükümeti, Kuvayi Milliye’nin ileri gelenleri ile anlaşarak, Suphi Bey’i Konya’ya vali tayin etmişti. Mehmed Vehbi Efendi de 1919 yılında tekrar İstanbul Mebusan Meclisi’ne Konya’dan mebus seçilmişti.

23 Nisan 1920’de Mehmed Vehbi Efendi, Ankara’da açılan Büyük Millet Meclisi’ne Konya Mebusu olarak iştirak etmiş ve bir müddet Meclis Reisliği’nde de bulunmuş, bilahare Fevzi Paşa Kabinesinde Şer’iyye ve Evkaf Vekili olmuştur. Sultan Vahdettin’in İngilizlerin himayesinde İstanbul’dan ayrılmasından sonra, onu

³³ Veli Ertan’ın Giriş’i, *Hülâsatü’l-Beyân fi Tefsîri’l -Kur’ân*, İstanbul: 1966, c. I, s. 12.

padişahlıktan ve halifelikten azleden meşhur fetvayı da Mehmed Vehbi Efendi vermiştir.³⁴ Aynı fetva gereğince hilafet makamına Abdülmecit getirilmiştir.

Mehmed Vehbi Efendi, bir müddet siyaseti bırakarak Ankara’da kalmıştır. Bu esnada Şemseddin Günaltay’ın teşvikiyle hazırlamış olduğu “Hülâsatü’l-Beyân fî Tefsîri’l-Kur’ân” adlı onbeş ciltlik tefsirinin basımına karar vermiştir. Eserin basılması hususunda Konya’nın eşraf ve tacirlerinden Hacı Kaymakzâde, Hacı Mahmud ve oğlu Kasım Efendinin maddî yardımlarıyla tefsirin basımına muvaffak olunmuştur. Tefsiri okumak isteyenlere bir kolaylık olması için konulan işaretler hakkında malumat verildiğini, tercüme ve tefsir edilen Kur’ân ayetlerinin parantez içinde; ayetlerin tercümeleri, köşeli parantezler içerisinde; ibare arasında geçen Hadis-i Şeriflerin de parantez içine alındığı bildirilir. Tefsirin bütünü, Kethüda Camii imamı Hafız İbrahim Efendi tarafından tetkik edilmiş, mevcut hataların doğruları ayrıca bir cetvel halinde eserin sonuna ilave olunduğu beyan edilmiştir.³⁵

Vehbi Efendi, siyasî hayatında herhangi bir partiye girip girmeme konusunda zamanın ileri gelenleri ile görüş alışverişinde bulunmuştur. Birinci TBMM’nin feshinden sonra milletvekili olmamasına rağmen gözetim altında bulundurulmuştur. Vehbi Efendi, basılmakta olan ve bir taraftan da satışı çıkarılan tefsirin 1000’e yakın nüshasını eski bir talebesi olan ve Balıkesir’de imamlık yapan Necmeddin Hoca’ya götürmüş, sonra diğer ciltlerinin de basım işlerini kontrol etme üzere İstanbul’a gelmiştir. Bir gün Köprü’de eski Canik Mebusu Nafiz Bey’e rastlar ve Nafiz Bey ile birlikte Erzurum Mebusu Hüseyin Avni Bey’in Karaköy’de bulunan yazıhanesine giderler. Orada otururken İzmir suikastına adı karışanlardan Ziya Hurşid de yanlarına gelir. Vehbi Efendi, ilk Büyük Millet Meclisi’nden arkadaşı olması nedeniyle hasbihalde bulunur. Bu sebepten Vehbi Efendi, İzmir suikastından dolayı 1927’de Konya’da tevkif edilir, bir hafta kadar nezarete kaldıktan sonra bir emirle ilmiye kisvesinden tecrit edilmek suretiyle Ankara’ya gönderilir. 10 gün kadar nezarete kaldıktan sonra yapılan araştırma neticesinde suikast ile hiçbir ilgisi olmadığı anlaşılır ve İstiklâl Mahkemesi’ne sevk edilmesine gerek kalmadan serbest bırakılır. Mehmed Vehbi Efendi, 15 Nisan 1923 tarihinde milletvekilliği vazifesinden ayrılır

³⁴ Ateşyürek, “*Mehmed Vehbi Efendi*” DİA, c. 28, s. 540.

³⁵ Veli Ertan, *Tarihte Şer’iye ve Evkaf Vekilleri, Mehmed Vehbi (ÇELİK) Efendi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi, 1969, c. 8 sayı, 80–81.

ve 1683 sayılı Tekâüt Kanunu'nun 25. maddesi mucibince kendisine emekli maaşı bağlanır. 27 Kasım 1949'da 88 yaşında Hakkın rahmetine kavuşur. Kabri Konya'da, Ankara yolu üzerinde Musalla Kabristanındadır. Mezar taşında şu cümleler yazılıdır:

“El mağfur bütün mevcudiyeti ile İslâmlığa ve bütün varlığı ile vatanına hizmet eden, Tefsîr-i Kur'ân sahibi, Şer'îye Vekili, Konya'nın öz evladı, Hadimli Hoca Mehmed Vehbi Çelik ruhuna fatiha.”

Alt kısmında da Afyonkarahisarlılar'ın Hoca Vehbi Efendi hakkında son bir cemile ve hürmetlerinin nişanesi olmak üzere bizzat kendileri yazıp mermer üzerine kazdırarak kabrine taliki için hediye ettikleri şu yazı vardır:

“Hüve'l Bâkî Eyledi Üstâd-ı Kül Vehbi Efendi irtihâl/ Bir eşi gelmez ferîd-i asr idi bî-istibâh

Geldi bir hatif esefle söyledi tarihini/ Son müfessir Hadimî Vehbi Efendi göçtü ah.”³⁶

Allah'ın rahmeti, cümle müminlerin üzerine olsun...

b) Hocaları

- 1- Anbarlızade Mehmed Efendi
- 2- Tokmakzâde Mehmed Efendi
- 3- Hafız Ahmed Efendi
- 4- Konya Müftüsü Hacı Hüseyin Efendi
- 5- Tavashlı Osman Efendi

c) Şahsiyeti

Vehbi Efendi, disiplinli ve azimli bir kişidir.³⁷ O, kuvvetli bir irade sahibi idi. Şer'îye ve Evkaf Vekili bulunduğu sırada Vekâlet'in resmî atlı arabasına bir gün bile binmemiş, mebusluğunda olduğu gibi vekilliğinde de evi ile meclis arası üç km.

³⁶ Veli Ertan'ın Giriş'i, *Hülâsatü'l-Beyân fi Tefsîri'l -Kur'ân*, c. I, s. 11–15.

³⁷ Mümin Çevik, “*Müellifin Tercüme-i Hal*” yazısı, *Ahkâm-ı Kur'âniyye*, İstanbul: 1971.

mesafe olmasına rağmen her gün yaya gidip gelmiştir. Vekilliği sırasında ve diğer zamanlarda ne sarığında ve ne de giydiği mest ve lastiğinde en küçük bir değişiklik yapmamıştır. Sıhhatli idi. Sohbetleri gayet tatlı ve nüktedandı. Sevdikleri ile şakalaşmaktan hoşlanırdı. Bir gün bile hasta olarak yatağında yattığı görülmemiştir. Mehmed Vehbi Efendi, cesaret ve dirayet sahibi bir kimseydi. Daima vicdanî kanaatleriyle hareket etmiş, etki altında kalmamış ve düşüncelerinden taviz vermemiştir. Osmanlı Meclis-i Mebusanında ve Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde hiçbir gruba bağlı kalmamış, yanlış gördüğü uygulamalara karşı çıkmış ve baskılara boyun eğmemiştir. Meclisteki bütçe müzakerelerinde mutlaka söz alıp konuşmuştur.

Bir gün Meclis'te hükümetin öncelikli olarak çıkarması gereken önemli bir konu müzakere edilirken, Mehmed Vehbi Efendi söz ister. Konuşmak üzere kürsüye yaklaştığı esnada, Mustafa Kemal Paşa onun kolundan tutarak "hocam, mühim işimiz var, sözünden vazgeç" der. Mehmet Vehbi Efendi de onun kolundan tutar ve der ki: "Paşam bu beytülmal meselesidir, konuşacağım," diyerek kürsüye çıkıp konuşmasını yapar.³⁸

Yine bütçe görüşmelerinin birinde, milletvekillerinin harcırah miktarlarını artırmak amacıyla kanunda yapılmak istenen değişikliklere şiddetle karşı çıkar ve fakir fukaranın hakkının gözetilmesi gereğini vurgular. Vehbi Efendi bakan olmasına rağmen bir Anadolu insanı gibi yaşar. Karakterli bir âlim olan Vehbi Efendi, meslek sahibi âlimler arasında entelektüel birikime sahip bir kişiliktir. Dış siyaset hakkında da malumat sahibidir. Yani yalnız din işleri değil, dünya işlerini de yakinen takip eder. Doğru bildiğini yapmaktan hiç çekinmeyen eski medrese ulemasının o devirdeki canlı bir timsalidir. Vehbi Efendi kelimenin tam manasıyla milletin vekilidir. Fikir özgürlüğünü ve vicdanını hiçbir menfaat karşısında feda etmeyecek derecede karakter sahibidir. Bu sebeple hiç kimsenin tesiri altında kalmamış hiçbir siyasi oluşuma da katılmamıştır.³⁹

³⁸ Mahir İz, *Yılların İzi*, İstanbul: 1975, s. 77.

³⁹ İz, *Yılların İzi*, s. 77.

d) Eserleri

• Hülâsatü'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân

1911–1915 yılları arasında Konya’da yazılan eser, 15 cilt olarak iki ayrı zamanda basılabılmıştır. Daha sonraki yıllarda çeşitli baskıları yapılan eserin Latin alfabesiyle ilk neşri 1966–1969 yıllarında gerçekleştirilmiştir. Tefsir ilmi bakımından bazılarınca yeterli bulunmayan eser,⁴⁰ bazı özellikleri sebebiyle halk nezdinde rağbet görmüştür.

Ömer Nasuhi Bilmen’in “Büyük Tefsir Tarihi” adlı eserinde 14. Tabakayı oluşturan müfessirler arasında zikrettiği⁴¹ Mehmed Vehbi Efendi, son derece sade ve güzel bir Türkçe ile yazdığı “*Hülâsatü'l-Beyan fî Tefsîri'l-Kur'ân*” adını verdiği tefsîri ile haklı bir şöhrete kavuşmuştur. Mehmed Vehbi Efendi, az-çok, okur-yazar her müslümanın istifade edebileceği bir tarzda güzel bir Türkçe ile tefsir yazmıştır. Bu tefsirde ayetlerin evvelce Türkçe mealleri verilmiş, sonra da bu mealler daha geniş birer ibare ile bir nevi tekrar edilmiştir.

Bunun yanında birçok ayetin esbab-ı nüzulü yazılmış; ayetlerin ve surelerin aralarındaki insicam ve tenasüp gösterilmiş, ayat-ı celîleden birçoklarının ihtiva ettiği nüktelere, faidelere işaret olunmuş, açık bir tarzda birçok faydalı şeyler de ilave

⁴⁰ M. Ertuğrul Düzdağ, *Üstad Ali Ulvi Kurucu Hatıralar-1*, s, 181–182. 1955’te Hasan Basri Çantay merhum, Vehbi Efendi’nin tefsirine dair şahit olduğu hatırasını şöyle anlatmıştır: Vehbi Efendi, Ankara’da Şer’iye Vekili idi. 1923 yılının ilk ayları, beni çağırdı. Dedi ki: “Ben bir tefsir yazdım. Şer’iye Vekâleti adına bastırmak istiyorum. İmkânlar var. Akif Bey’e götür de, bir gözden geçirsin. Münasip görürse bastıralsın. Ben Akif Bey’in hem edebî şahsiyetini, üslûbunu, şairliğini hem de ilmini ve Arapçaya olan vukufu ile tercüme kabiliyetini bilirim ve takdir ederim. Fikirlerine de hürmetim vardır. Akif Bey ne derse onu yapacağım.” Bunun üzerine tefsiri aldım. Akif Bey’e götürdüm. Merhum, tefsiri gözden geçirdikten sonra şöyle dedi: “Üslûp ve ifade, tefsir üslûbu ve ifadesi değil. Ayrıca edebî ve akıcı da değil. Eğer bugünkü nesle, imanını tazelesin, sarsılan manevi cephesi kuvvet kazansın diye yazacaksak; bu tefsirin Şer’iye Vekâleti namına basılması doğru olmaz. Bir de bizim şu meşguliyet içinde buna vaktimiz de yok. Basılmadan önce, kayınbiraderi Arif Bey de bir gözden geçirsin.” Vehbi Efendi’ye ben durumu yumuşatarak söyledim: Efendim Akif Bey sizi seviyor. Şer’iye Vekâleti’ne falan kendisini muhtaç etmesin. Allah kendisine imkân versin de, kendisi bastırsın, diyor. Bir de kayınbiraderiniz Mehmet Arif Bey’in, kitabı bir kere gözden geçirerek, size yardımcı olmasını münasip görüyor.” Dedim. Vehbi Efendi, olgunluk gösterip: “ Bu tavsiyeyi Akif Bey gibi bir dosttan geldiği için aynen kabul ederim. Mehmet Arif Bey’e verelim gözden geçirsin, sonra bastırırız.” dedi. Tefsir bilahare üzerinde çalışılarak Kitapçı Şakir Efendi tarafından bastırılmıştır.

⁴¹ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, s. 615.

edilmiştir. Fakat ayetler ve ayetleri teşkil eden mübarek kelimeler ayrıca tahlil ve tavih edilmemiştir.⁴²

“*Hülâsatü'l-Beyan fî Tefsîri'l-Kur'ân*”ın diğer bir özelliği, İslâm Âlemi'nde geçmişte yazılan en muteber tefsirlerden hülâsalar naklederek tefsir mevzuunda daha çok görüş belirtmiş olmasıdır. *Kadî Beydavî, Fahri Razî, Hazin, Medârik, Ebussu'ûd Efendi, Nimetullah Efendi, İbn Cerîr et-Taberî, Nişaburî ve Siddık Han* gibi pek çok müfessirlerin görüşleri nakledilmiştir. Diğer bir hususiyeti de o zamanda Türkçe neşredilen tefsirler içinde en geniş olanıdır. 15 cilt olan bu büyük eserde ayetler izah edilirken derinliklerine kadar inilmiş; ayetler toplu şekilde değil de, teker teker ele alınmış ve tefsiri yapılmıştır. Eserin yazıldığı dönem temel alınırsa dili çok sadedir. Herkesin anlayabileceği şekilde selis bir üslupla yazılmıştır.⁴³

• **el-Akâidü'l-Hayriye fî Tahrîri Mezhebi'l-Fırkatı'n- Nâciye ve Hüm Ehlü's- Sünne ve'l-Cema'a ve'r-Redd alâ Muhâlifihim**

Arapça olarak hazırlanan bu eserde, inanç konularıyla ilgili 133 mesele incelenmiştir. 1919'da tamamlanan kitap, müellif tarafından “Akâid-i Hayriye Tercümesi” adıyla Türkçeye de çevrilmiştir.⁴⁴ Yazma nüshası Konya Yusuf Ağa Kütüphanesinde.⁴⁵ Ayrıca 1340-1343 yıllarında Ahmet Kâmil Matbaası tarafından Osmanlıca olarak basılan eser, 144 sahifeden ibarettir. İsminden de anlaşılacağı gibi eski ve yeni bozuk itikatların, günümüz insanının inanç, ibadet ve ahlâkında olumsuz etkiler yapması üzerine, Müslümanlara bu alanda yarar sağlamak için kaleme alındığını belirten Mehmet Vehbi Efendi, eserini bir mukaddime, üç bab ve bir hatime'den oluşturduğunu beyan eder.⁴⁶

Mehmed Vehbi Efendi, Akaid-i Hayriye adlı eserinin mukaddimesinde eseri yazış gayesini şöyle belirtmiştir. “Âlem hak-batıl kavgasından hiçbir zaman uzak kalmamıştır. Hak ehli, kendi zamanındaki batıl itikatlara ait cevapları kitaplarında yer vermiştir. Çünkü hareket, çağın gerektirdiği amel üzerine bina edilir. Gerçek akait, tüm nebilerin şeriatlarında değişmeden korunmuştur. Değişim sadece amel

⁴² Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, s. 616.

⁴³ İzzettin Pak, *Konyalı M. Vehbi Efendi ve Tefsirdeki Metodu*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara: 2007, s. 53.

⁴⁴ İstanbul: 1921, 1924, 1925.

⁴⁵ 3506 No'lu kayıt.

⁴⁶ Mehmed Vehbi Efendi, *el-Akâidü'l-Hayriyye*, Ahmed Kâmil Matbaası, İstanbul: 1340 -1343, s. 4.

boyutunda olmuştur. Ancak son asırda; fitne, fesat, hevâ ve hevese meyil çoğaldığı cihette, birtakım bozuk inançlar zuhur etmiştir. İşte, bu zamanın gereklerine göre, batıl fikirleri ret, şer cephesinin cevaplarını ve muhaliflerin ilzamını kapsayan kitaplar yazılmak lazım gelir.”⁴⁷ Mehmed Vehbi Efendi, işte bu yüzden, İslam milletine yardım emeline matuf olarak, “*Akaid-i Hayriye*” adlı eserini vücuda getirmiştir.

• Ahkâm-ı Kur’âniyye

160 ana başlıkta, 482 hükmün yer aldığı eserde konular, alfabetik sıraya göre ele alınmıştır. Bu eserin de Konya Yusuf Ağa Medresesi’nde bir yazma nüshası bulunmaktadır. (No:170).⁴⁸ İtikat, ibadet, ahlâk ve sosyal konularla ilgili Kur’ân hükümlerinin vazıh bir şekilde ifade edildiği bu eser, eski ve yeni harflerle basılmıştır.⁴⁹

Mehmed Vehbi Efendi, eserine Besmele-i şerifenin hükmü ile başlar, onun Neml suresinde nazil olduğunu beyan ederek her hayırlı işin başında besmelenin okunması gerektiğine işaret eder. Zira besmele nazil olmadan önce Rasulullah, yazdığı ahitname ve mektuplara “Bismike Allahümme” lafzıyla başlardı. Bu da gösteriyor ki emr-i hayrın evvelinde ism-i İlâhî ile başlamak gerekir.⁵⁰

• Sahih-i Buhârî Tecrid-i Sarih Muhtasarı Tercümesi

Bu eser, Türkiye Büyük Millet Meclisi’nce de kabul görüp on iki cilt olarak Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından neşredilmiştir. Birinci, ikinci ve üçüncü ciltleri merhum Ahmed Naim tarafından, dördüncü ciltten on ikinci cilde kadar da Prof. Dr. Kâmil Miras tarafından izahlı bir tarzda dilimize çevrilmiştir.⁵¹ Aynı eseri Konyalı

⁴⁷ Vehbi Efendi, *el-Akâidü'l-Hayriyye*, s. 2.

⁴⁸ Ateşyürek, “*Mehmed Vehbi Efendi*” DİA, c. 28, s. 540.

⁴⁹ Vehbi Efendi, *Ahkâmı Kur’âniyye*, İstanbul: 1971.

⁵⁰ “Hanefî Mezhebi’ne göre, besmele, Fatiha’dan bir cüz olmadığından namazda cehren kıraat olunmaz. Şafîî Mezhebinde ise Fatiha’dan bir cüz kabul edildiğinden namazda cehren kıraat edilir. Yine Şafîî ininde besmele her sureden bir cüzdür. Hanefî ininde ise sure evvelinde bulunan besmele hiç birinden cüz değildir, teberrüken ve sureleri birbirinden ayırt etmek üzere yazılmıştır. Hülâsa, insan için işlenmesi lazım olan bilumum farz, vacip, sünnet, müstehap ve mübah olan işlerin evvelinde teberrüken besmele ile başlamak İslâm düsturudur ve besmele, Din-i İslâm’ın alametindedir.” Yukarıda görüldüğü gibi Vehbi Efendi, Kur’an ayetlerindeki bir hükmü açıklarken önce ayetten anlaşılan manayı sunuyor, ardından kastedilen hükmü ortaya koyuyor, sonra ilgili diğer ayetlerle o hükmü destekliyor, daha sonra da ilgili hadisleri sunuyor, varsa Mezhep İmamları’nın görüşlerini belirtiyor; sonra da “**hülâsâ**” diye başlayarak ayetten anlaşılması gereken inanç, ibadet, ahlâk ya da sosyal konularla ilgili hükmü ortaya koymaya çalışıyor.

⁵¹ Veli Ertan’ın yazısı, *Sahih-i Buhârî ve Tecrid-i Sarih Tercümesi*, DİBY. 5. Baskı, c. IV, s. 4.

Mehmed Vehbi Efendi de dört cilt olarak tercüme etmiştir. Toplam 111 ana başlıkta 1646 hadisi ele alıp incelemiş ve hadislerin işaret ettiği hükümleri dile getirmiştir.

Eserin önsözünde Mehmet Vehbi Efendi, Allah'a hamd, Resulü'ne ve ashabına da salât- ü selâmdan sonra hadis ve hadis ilmiyle ilgili bazı temel bilgiler verir. Ona göre hadis, "Peygamber'den sadır olan şeydir."⁵² Hz. Peygamber'den sadır olan her şey ise ilâhî vahye dayanır. Bu görüşünü de Kur'ân'a, dayandırır.⁵³ Yani Peygamber, söylediği sözü boş yere değil, vahye dayanarak söyler, görüşündedir. Vahyi, 'zahiri' ve 'Batini' olmak üzere iki kısımda ele aldıktan sonra mütevatir hadis, meşhur hadis ve haber-i ahad'ın kısaca tanımını yaparak; kavli, fiilî ve takrîrî hadisler hakkında bilgi verir.

Peygamberler için içtihadın caiz olup olmadığı yolunda usûl-i hadis bilginleri arasında ihtilaf olsa da, Konyalı Mehmed Vehbi Efendi, peygamberlerin içtihadının caiz olduğunu belirtir. Zira peygamberlerin hata üzerine karar kılmayacaklarına işaret eder.

Eserde her bölüm, besmele ile başlar. "Niyet Hadisi"nin tercümesi ile başlayan Vehbi Efendi, önce hadis-i şerifi cümle cümle Türkçeye çevirir; daha sonra söz konusu hadisten çıkarılabilecek itikadî, fikhî veya ahlâkî hükmü ortaya koyar. Varsa ravileri hakkında bilgi verir ve hadis-i şerifin sebep-i vürudunu nakleder. Bunun yanında dil açısından önem arz eden ifadeler ve lafızlara dikkat çekerek, böylece işaret olunan manaları da okuyucunun dikkatine sunar. Örneğin; "Ameller niyete göredir..." hadisi'nin izahında, "kadınların şerrinden sakınmanın her şeyden fazla gerektiğine işaret için Rasulullah, "mer'e" yi yani kadını zikretmiştir ki kadınlardan gelebilecek fitneden hazeri (sakınmayı) ümmetine tavsiye etmiştir," der. "Niyet Hadisi"nin izahını şöyle tamamlar: "Niyetin meşruiyetinden maksat, ibadetleri adetlerden ayırt etmektir. Çünkü yememek ve içmemek; perhiz, tedavi veya yemeğe ihtiyaç duymamak için olacağı gibi oruç için de olabilir. Bunları birbirinden ayıran niyettir. Yine mescitte oturmak; kışın soğuktan, yazın sıcaktan korunmak veya dinlenmek için olacağı gibi ibadet ve itikaf için de olabilir. İşte bunları ayırt edecek ancak niyettir."⁵⁴ Vehbi Efendi, hadis metinlerinin tahlilinde ve hadislerden çıkarılabilecek fikhî, içtimaî ve ahlâkî hükümlerde, Buhârî'nin şarihi Aynî'nin "Umdetü'l-Karî"sinde de sıkça faydalanmıştır.

⁵² Vehbi Efendi'nin Önsözü, *Sahih-i Buhârî Tecrid-i Sarih Tercemesi*, İstanbul: 1966.

⁵³ Necm, 53/3-4.

⁵⁴ Vehbi Efendi, *Sahih-i Buhârî Tecrid-i Sarih Muhtasarı Tercemesi*, c. I, s. 6-7.

• Avâmil-i Umran

“Avâmil-i Umran” isimli 52 sayfalık Osmanlıca kaleme aldığı eserinde, memleketin iç ve dış işleriyle ilgili, söz söylemenin çok önemli olduğuna işaret ederek, Meclis’e seçilmiş insanların huzurunda, devleti ve milleti ilgilendiren konularda, bu konuşmaların lüzumuna dikkat çeker. Bu gibi konularda fikir beyan etmenin hatadan uzak olamayacağını ve yine de bu hususlarda söz söylemenin gerekliliğini belirtir.⁵⁵ Bu risalede Taksim’deki bir kışlanın ve müstemilâtının satımı (özelleştirilmesi), maddî ve manevî değeri üzerinde mütalaaları gündeme getirerek hukukî yönlerine dikkatleri çeker. Ayrıca bu risalede ilim ve amelin birlikte düşünülmesi gereğine işaret ederek sadece ilmin ya da amelin yeterli olamayacağına, Almanya ve İngiltere Parlamentosu’ndaki bazı uygulamaları örnek göstererek memleketimizde de teori ile pratiğin birleştirilerek görev ve sorumluluk verilmesinin lüzumuna işaret eder.⁵⁶ Eserin bir nüshası, 103885 demirbaş kaydıyla TDV İslâm Araştırmaları Merkezi Kütüphanesi’ndedir.

3. KONYALI MEHMED VEHBİ EFENDİ HAKKINDA YAPILMIŞ ÇALIŞMALAR

- 1- **Yüksek Lisans:** Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı (Danışman: Prof. Dr. Mehmet Zeki Duman) “*Konyalı Mehmed Vehbi Efendi’nin ‘Ahkâm-ı Kur’aniyye’ ve Muhammed Ali Es-Sabuni’nin ‘Revaiu’l-Beyan’ adlı Eserlerinin Mukayesesi*”, Haz. Arslan Karaoğlan
- 2- **Yüksek Lisans:** Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı, (Danışman: Prof. Dr. Süleyman ATEŞ) “*Mehmed Vehbi Efendi’nin Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu*”, Haz. Remzi ATEŞYÜREK
- 3- **Yüksek Lisans:** Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı (Danışmanı: Prof. Dr. Şevki SAKA) “*Konyalı Mehmed Vehbi Efendi ve Tefsirdeki Metodu*”, Haz. İzzettin PAK

⁵⁵ Vehbi Efendi, *Avâmil-i Umran*, İstanbul: 1327/1911.

⁵⁶ Vehbi Efendi, *Avâmil-i Umran*, s. 6, 12.

4. KONYALI MEHMED VEHBİ EFENDİ'NİN ÇAĞDAŞI OLAN SON DÖNEM KELAM ÂLİMLERİ VE FİKİRLERİ

19. yüzyılda İslam âlemindeki başarısızlıklar, ilim adamlarını “inkıraz” başlıklı yazılar yazmaya sevk etmiştir. İslam âlimlerinin eserlerindeki muhteva ve usullerinin, ihtiyaca cevap veremediği şeklindeki yaygın kanaat, “tecdit ve ıslah” fikrini gündeme getirmiştir.

Modern dönemde Osmanlıların kelam ilmiyle ilgili ortaya attıkları projelerden birincisi, **Abdullatif HARPUTÎ** ve **İsmail Hakkı İZMİRLİ** tarafından savunulan “*yeni ilm-i kelam*” hareketidir. Bu hareket, kelam ilminin geleneksel yapısını bozmadan onu güncelleştirme amacını taşımaktadır.

Kelam konularının yenilenmesi ile ciddi bir şekilde uğraşanlardan biri, **Abdullatif HARPUTÎ**'dir (1842–1914). O, Fizik ve astronomi ile ilgilenmiş, objektif kriterler esas alındığında hiçbir ilimden, İslam dinine aykırı verilerin çıkmayacağını savunmuştur.

Mehmed Şerafeddin'in, “*İctimaî İlm-i Kelâm*” adıyla teklif ettiği ikinci bir projede ise Kelam ilmi Batı'nın modern felsefe veya tabii bilimleri yerine, sosyal bilim teorileriyle uzlaştırılmak istenmiştir. Ancak bu projede pozitivist hedefleri olan bir teorinin metodolojisi esas alınarak kelam ilminin geleneksel hüviyeti değiştirildiği için Yeni İlm-i Kelam hareketi ile önemli farklılıklar arz etmektedir.⁵⁷

“*Yeni akaid*” adıyla bir risale neşreden **Filibeli Ahmet HİLMİ** (1865–1914) de bu konuyla ilgilenenler arasındadır. O, taklitçi aydınları, “yarım âlim ve sathi mütefekkir” olarak niteleyip bu kişilerin halka kötü tesirde bulunmak suretiyle insanı ve hayatı yozlaştırabileceklerini düşünür.⁵⁸ Ona göre her dönem insanının, eskinin mantık ve bilgileriyle ikna edilmesi mümkün değildir. Dolayısıyla İslam Toplumunun, ciddi bir düşünce devrimine ve yenilenmeye ihtiyacı vardır.

⁵⁷ Özervarlı, *Kelamda Yenilik Arayışları*, s. 57.

⁵⁸ Ahmet Hilmi, *Allah'ı inkâr mümkün mü*, s. 3–4

Bu çizginin Türkiye'deki diğer önemli bir ismi **Mehmet Akif**'tir (1876–1936). Safahat'ı, Siyasi ve iktisadi gelişme için maneviyattan vazgeçmeksizin bilim ve teknolojinin alınmasını teşvik eden şiirlerle doludur.⁵⁹

Baticılara karşı ortaya çıkan muhafazakâr yaklaşımın başında kalıcı ortak duygulara dayanmayan, tarihsel birikim ve geleneklerden çok, insan aklının çelişkili ve kesinliği kuşkulu bir ürünü olan bilimsel verilerin tek referans olamayacağını vurgulayan **Said Halim Paşa** (1863–1921) gelir. Ona göre biri maddi refaktan, diğeri de içtimai saadetten mahrum olan İslam ve Batı toplumları birbirlerinden eksikliklerini gidermeye çalışmalıdır.⁶⁰ Kelamdaki yenilenme hareketinin Türkiye'deki en önemli temsilcisi ise, **İzmirli İsmail HAKKI**'dir (1868–1946). “*Yeni ilm-i kelam*” adlı eserinde, kelamın yenilenmesi fikrinde ısrar eder. Kelam ilminin ana konuları ve gayeleri değişmemekle birlikte, kullanılan vasıta, izah ve ispat şekli zaman ve ihtiyaca göre değişir. Muhalif düşünce ve akımların zamanla değişmesi ile kelam da metodunu değiştirir ve geliştirir.

Çağdaşı olan söz konusu âlimlerimizle, **Mehmed Vehbi Efendi**'nin bu konudaki fikir ve çağa göre yeni fikir geliştirme konusundaki gayeleri örtüşmektedir. Mehmet Vehbi Efendi, “*Akaid-i Hayriye*” adlı eserinin mukaddimesinde Kelam İlminin gayesini şöyle belirtmiştir: “Âlem hak-batıl kavgasından hiçbir zaman uzak kalmamıştır. Hak ehli, kendi zamanındaki batıl itikatlara ait cevapları kitaplarında yer vermiştir. Çünkü hareket, çağın gerektirdiği amel üzerine bina edilir. Gerçek akait, tüm nebilerin şariatlarında değişmeden korunmuştur. Değişim sadece amel boyutunda olmuştur. Ancak son asırda; fitne, fesat, heva ve hevese meyil çoğaldığı cihette, birtakım bozuk inançlar zuhur etmiştir. İşte, bu zamanın gereklerine göre, batıl fikirleri ret, şer cephesinin cevaplarını ve muhaliflerin ilzamını kapsayan kitaplar yazılmak lazım gelir.”⁶¹ Mehmet Vehbi Efendi, işte bu yüzden, İslam milletine yardım emeline matuf, eseri *Akaid-i Hayriye*'yi vücuda getirdiğini ifade etmiştir.

⁵⁹ Mehmet Akif Ersoy, *Safahat, Fatih kürsüsünde*, s. 239.

⁶⁰ Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, İstanbul: 2012, s. 129–130.

⁶¹ Vehbi Efendi, *el-Akâidü'l-Hayriye fî Tahrîri Mezhebi'l-Fırkatı'n- Nâciye ve Hüm Ehlü's- Sünne ve'l-Cema'a ve'r-Redd alâ Muhâlifihim*, Daru İhya-i Kütübi'l-Arabiyye Matbaası, İstanbul: 1921, s. 1-2.

BİRİNCİ BÖLÜM

İSLAM DÜŞÜNÇESİNDE ULÛHIYYET

1.1. ULÛHIYYET KAVRAMI

Allah isminin etimolojisi üzerinde İslam bilginleri ve Arap Dili uzmanları tarafından farklı görüşler ileri sürülmüştür. Kelimenin herhangi bir kökten türemiş olmayıp, sözlük manası taşımadığı ve gerçek mabudun özel adını teşkil ettiği yahut sözlükte bir anlamı olsa bile gerçek mabuda ad olunca bu anlamı kaybettiği çoğunluk tarafından benimsenmektedir.⁶²

Allah, bütün ilâhi sıfatları kendisinde toplayan zata delâlet eden alemdir. Lisan bakımından, lafz-ı celâlin bir takım özellikleri vardır. Bu ismin tesniyesi ve cem'i yoktur. Tenvin kabul etmez. Allah lafzı, bütün Kur'an'da 2697 defa geçmiştir. Ulûhiyyeti ifade etmek için, gerek kaybolmuş gerek yaşayan Sami dillerde ortak bir taraf bulunmaktadır. Bu ortak taraf "El" lafzının kullanılmasıdır.⁶³

Atay, 'Allah' kavramını şöyle özetlemiştir: "Kur'an'a göre Allah tek ve birdir. Bütün kâinat içinde olanları O yaratmıştır. Yaratmada ve yarattığını yönetmede hiçbir yardımcıya ihtiyacı yoktur ve aracı da kullanmaz. O'nun soyu soppu, babası ve oğlu da yoktur. Yaratıklarından hiçbirine benzemez. İnsanın aklına gelebilecek herhangi varlıktan başkadır. İnsanlardan herhangi biri O'na yücelmek veya ulaşmak isterse, hiçbir vasıtaya ihtiyaç duymadan, doğrudan doğruya, kalbi, zihni ve bütün varlığı ile samimi bir şekilde ona yönelmesi, O'na bağlanması ve teslim olması yeterlidir."⁶⁴

Ulûhiyyet, kulluk etme, birini koruma, himaye etme, hayranlık duyma, korkudan birine sığınma; üstün bir güç, olağanüstü bir varlık karşısında aciz kalma, gizlenme, saklanmak maksadıyla başkalarına karşı kendini göstermeme, örtünme,

⁶² Bekir Topaloğlu, "Allah", DİA, İstanbul: 1989, c.II, s. 471-497.

⁶³ Suat Yıldırım, *Kur'an'da Ulûhiyyet*, İstanbul: 1987, s.100-106.

⁶⁴ Hüseyin Atay, *Kur'an'a göre İslam'ın Temel Kuralları*, İstanbul: 1994, s. 2.

ibadet etme, kulluk etme manasına gelen “alehu” fiili, ismi mef’ul olarak alındığında kendisine ibadet edilen varlık, mabud anlamında Kur’ânî ve İslâmî bir terimdir.⁶⁵

Ulûhiyyet, inançta Allah’ı birlemek, bütün ibadeti ona hasretmek, bunları yalnızca Allah için yapmaktır. Nitekim Allah bunu Kur’an-ı Kerimde şöyle anlatmaktadır: “*De ki: “Şüphesiz benim namazım da, diğer ibadetlerim de, yaşamam da, ölümüm de âlemlerin Rabbi Allah içindir.”*”⁶⁶

Ulûhiyyet, kelime olarak yukarıdaki değişik anlamları bir arada toplayan “ilah”ın, mastar halidir ve “ilahlık, tanrılık” anlamına gelmektedir.⁶⁷

İslâm inancının temeli olan “Lâ ilâhe illâllah” cümlesi, Allah’ın dışında hiçbir ilah ve tanrı kabul etmez; Kur’an-ı Kerim bunu şöyle tekid eder:

*“Sen Allah ile beraber başka bir ilâha ibadet etme. O’ndan başka hiçbir ilah yoktur. O’nun zatından başka her şey yok olacaktır. Hüküm yalnızca O’nundur ve kesinlikle O’na döndürüleceksiniz.”*⁶⁸

Ancak, insanların Allah’tan başka varlıkları da kendilerine “ilahlar” edinmeleri bir realite olduğundan, insanların kendi kafalarından doğan bu düzmece ilahların ilahlıklarını inkâr masadıyla Kur’ân-ı Kerim’de Allah (c.c) onlardan “sahte ilahlar” olarak söz etmiştir.⁶⁹

Sahte ulûhiyyetin iki yönü vardır. Birincisi; kendileri de diğer varlıklar gibi bir yaratık oldukları halde Allah’ın yarattığı, hiç bir güçlerinin olmadığını, ölümlü olduklarını bile bile diğer canlılar üzerinde üstünlük iddiasıyla onları kendisine boyun eğdirmeye çalışan, Allah’ın yeryüzündeki egemenliğini kendinde toplamayı hedefleyen ve ikna ya da hile, korkutma, baskı veya daha başka metotlarla kendisinin yeryüzünde itaat edilmeye layık “ilâh” olduğunu kabul ettirdiği İnsanlara ilâhlık taslayan kişiler ulûhiyyet’in özneleridir.

⁶⁵ İbn Manzur, “elh”, *Lisânu’l-Arab*, c. I, s. 84.

⁶⁶ En’am, 6/162.

⁶⁷ A. Nedim Serinsu, *Dini Terimler Sözlüğü*, Ankara: 2009, s. 164.

⁶⁸ Kasas, 28/88.

⁶⁹ İbn Manzur, *Lisânu’l-Arab*, I/118.

İkincisi, kendileri ilahlık taslamayıp, Allah'ın yeryüzündeki egemenliğini gasp eden sahte ilahlara boyun eğerek onların ilahlıklarını onaylayan veya cinlere, şeytanlara, meleklere, gök cisimlerine, ateşe, değişik hayvanlara, üstün insanlara, kahramanlara, peygambere, atalarına, din adamlarına, bilginlere, siyasetçilere ibadet edercesine tapan; onları sanki Allah'ın sıfatlarını kendilerinde topluyormuşçasına ululayan; Allah'ı bırakıp söz konusu varlıklara veya kendi heva ve heveslerine uyan kişiler, ulûhiyeti Allah'tan başkalarına vermekle “müşrik” konumuna düşmekte; tek Allah'ın hakkı olan ulûhiyet sıfatını çeşitli varlıklara layık görmektedir.⁷⁰

İslâm'ın ilk yıllarında Hz. Peygamber de kavmini Allah'ı birlemeye yani tevhide davet ettiğinde, kavmi bunu çirkin görmüş ve bunu kabul etmeyip kibirlenmişti. Allah, bu konuda onların şöyle dediklerini haber vermektedir: “*O ilâhları bir tek bir ilâh mı yaptı? Gerçekten bu çok tuhaf bir şey!*”⁷¹

Ulûhiyet aynı zamanda egemenlik ve mülk anlamlarını da kapsamaktadır. Bu anlamlarıyla da Allah'a herhangi bir şekilde ortak koşmamak tevhidin gerekleri arasındadır. Kur'an'ın, Allah'tan başkasının ilahlığını reddetmede ve yalnızca O'nun ilahlığını ispatlamada tüm gücünü sarf ettiği kavram egemenlik kavramıdır.⁷²

O halde ulûhiyetin temel esası egemenliktir. Bu egemenlik, ister kâinat nizamı üzerinde olağanüstü bir nitelik arz eden bir anlamda düşünölsün; isterse dünya hayatında, insanın onun hükmü altında olduğu ve yalnızca o hükümlere uymak zorunda bulunduğu manasında alınsın, değişmez.⁷³

Ulûhiyet, ubudiyeti gerektirir. Ubudiyet, kulluk, itaat, boyun eğme, ibadet etme, aşırı bağlılık demektir.⁷⁴ Kur'an, bunu şöyle anlatmaktadır: “*Hâlbuki onlara, ancak dini Allah'a has kılarak, hakka yönelen, kimseler olarak O'na kulluk etmeleri, namaz kılmaları ve zekâtı vermeleri emredilmişti. İşte bu dosdoğru dindir.*”⁷⁵

⁷⁰ Fedakar Kızmaz, “*Ulûhiyet*”, Şamil İslam Ansiklopedisi, VIII/118.

⁷¹ Sâd, 38/5.

⁷² el-Mevdudi, *Kur'an'a Göre Dört Terim*, İstanbul: 1994, s. 33.

⁷³ el-Mevdudi, *Kur'an'a Göre Dört Terim*, s. 32.

⁷⁴ Serinsu, *Dini Terimler Sözlüğü*, s. 371.

⁷⁵ Beyyine, 98/5.

1.1.1. İslâm Düşüncesinde Ulûhiyyet Tartışmalarının Doğuşu

Kabilecilik temeline dayanan bir siyasal yapı içinde doğan İslâm, getirmiş olduğu evrensel ilkelerle, ilk Müslümanları kabilecilik düşüncesinden uzaklaştırmış olsa da, İslâm'a girmelerinde dolaylı etki ettiği kişi ve kabilelerde ise bu düşünce, pek o kadar da etkili olamamıştır.

Hız. Peygamberin ve vahyin otoritesini kabul ediyorlardı şüphesiz; ama onun vefatından sonra vahiy ve nübüvvet sona erdiğine göre, yerleşik geleneklere dönmekte hiçbir sakınca yoktu. Oysa şimdi eski gelenek ilga ediliyor ve yerine seçimle veya ümmetin biatiyle yönetici seçme işi ikame edilerek merkezî bir otorite tesis ediliyordu. Ortaya çıkan bu yeni siyasal yapı karşısında, Hız. Peygamberin sağlığında kabilecilik temeline dayanan hiçbir iş yapmadığını gözden kaçıran kişi ve kabileler bir tür şok geçiriyorlardı.⁷⁶

Hız. Peygamberin ölümünden sonraki ilk dönemlerde her şeye rağmen siyasî birlik sağlansa da Hız. Osman (ö.35/656)'ın şehit edilmesiyle işler yavaş yavaş çığırından çıkmaya başlamıştı.

Bunun ardından yaşanan Cemel, Sıffin ve Tahkim olayları ise toplumdaki siyasî ayrılıkları geri dönülmez biçimde iyice perçinledi. Başından beri betimlemeye çalıştığımız siyasal yapı tahkim tartışmaları nedeniyle Hız. Ali'nin ordusundan ayrılan Haricilerle ilk meyvesini vermiş oldu. Ne var ki, Haricîlerin hem Hız. Ali'yi hem de Muaviye'yi tahkim dolayısıyla dinden çıkmakla suçlamaları, yaşanan tartışmalara bir de inanç boyutu kazandırdı. Bundan sonra yapılacak her tartışma, siyaset ve itikat sarmalını beraberinde getirdi. Toplum vicdanında tam bir meşruiyet kazanamamış Emevî yöneticilerinin yapmış oldukları baskı ve zulmü, Allah'ın dilemesine bağlamaya çalışmaları ise itikadî tartışmalara farklı bir boyut kazandıran bir başka etken oldu. Çünkü onlar halife veya Allah'ın vekili olduklarından, yaptıkları her şeyin Allah tarafından irade edilmiş bir tesirle yaptıklarını söylüyorlardı.⁷⁷ Bu ise sorumluluk ve eleştiriden kaçmanın en kolay yoluydu.

⁷⁶ Ahmet Akbulut, *Sahabe Devri Siyasî Hadiselerinin Kelâmî Problemlere Etkileri*, İstanbul: 1992, s. 14 vd.

⁷⁷ Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, İstanbul: 2010, s. 114.

Emevilerin siyasallaşmış kader doktrinine tepki olarak doğan Kaderiye, Mürcie bilginleri tartışmalara katılarak konuya değişik boyutlar kazandırdılar.⁷⁸

İnsan özgürlüğünü merkeze alarak “Emevî kader doktrinini” reddeden ve Emevilerin zulümlerinin Allah tarafından takdir edilmediğini söyleyen ilk kişinin Ma’bed el-Cühenî (ö. 80/699) olduğunu dikkate alırsak ulûhiyyet tartışmalarının h.1. asrın sonlarına doğru ortaya çıkmaya başladığını söyleyebiliriz. Kaldı ki, Abdullah b. Ömer (ö. 73/692), Cabir b. Abdillâh (ö.78/697), Ebû Hureyre (ö.59/679), Abdullah b. Abbas (ö. 68/687), Enes b. Malik (ö. 93/712), Abdullah b. Ebî Evfâ (ö.86/705), Ukbe b. Amir el-Cühenî (ö. 58/677–8) gibi sahabeden önemli kişiler bu tarihlerde henüz hayattadır.⁷⁹

Öte yandan İslam coğrafyasının genişlemesiyle birlikte karşılaşılan yerli kültürlerin ulûhiyyet anlayışları ile İslamî ulûhiyyet anlayışı arasında meydana gelen uyumsuzluklar da bir yerde tartışmaların hız kazanmasında etkili olmuştur. Bu duruma Yahudi ve Hristiyanların, antropomorfik (Teşbihçi, insan-biçimci tanrı anlayışı) ulûhiyyet anlayışları ile daha Hz. Ali döneminde şekillenmeye başlayan Sebeiyye’de olduğu gibi, yabancı inanç unsurlarının İslamî kimliğe büründürülmeye çalışıldığı oluşumları örnek olarak verebiliriz.⁸⁰

Dinlerin de bir düşünce kategorisi olarak ele alındıklarında, diğer düşünceler gibi bazı evreler geçirdiğini öngörmek mümkündür. Bu evrelerin her birinde dindarların din anlayışları, tanrı tasavvurları, dünyayı algılayış biçimleri birbirinden farklıdır. Dolayısıyla öyle veya böyle değişik dönemlerin değişik ulûhiyyet tasavvurlarına tanık olacağını beklemek gerekir. Bu durumu dile getirmek üzere Behiy, “Her dinin iki aşaması vardır: *Birincisi*, dinde açıklama yapmaktan kaçınma ve onu insanî yorumlardan korumaya çalışma dönemi, *ikincisi* ise dinin mensupları tarafından açıklanıp yorumlanması devridir. Bu iki aşamadan birincisi, dine güçlü bir imanla bağlanıldığı veya dinî davetin yayımına kişinin kendini adadığı dönemdir. Bu dönem imanın yücelik-yükseklik dönemidir. İkinci aşama, insanın dini gözler önüne serip açıkladığı ve yorumladığı, didik didik ettiği dönemdir. Bu dönem dine

⁷⁸ Geniş bilgi için bkz. Resul Öztürk, *Cebri Düşüncenin Yaygınlaşmasında Siyasal İktidarın Etkisi*, Ankara Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi. Ankara, 2002; Akbulut, *Sahabe Devri Siyasî Hadiseleri*, s. 284.

⁷⁹ Akbulut, *Sahabe Devri Siyasî Hadiselerinin Kelâmî Problemlere Etkileri*, s. 284.

⁸⁰ Abdülkahir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, Ankara: 2011, s. 177 vd.

bağlılığın zayıfladığı ve insanın dünyada dinden yararlanmaya çalıştığı dönemdir” der.⁸¹

Ortaya çıkış gerekçesi ne olursa olsun çeşitli ulûhiyyet tasavvurları, Kur’ân ve Sünnete uygunluğu ölçüsünde ümmetin onayını almış ve varlığını sürdürmüş, diğer türü ise tarihî süreç içinde yok olup gitmiştir.

Allah’ın varlığı-birliği meselesi ispat-ı vacip adı altında genişçe yer almıştır. Allah’ın varlık ve birliğinin ispatı konusuna “ispat-ı vacip” denilmesinin sebebi, Allah’ın varlığıyla birlikte bir oluşunu da ispat etmeyi kastetmekten dolayıdır.⁸²

Her asırda insanlar, varlık ve olaylara bakarak evreni yaratan ve yöneten üstün bir kudretin mevcudiyetini kavramaya ve kanıtlamaya çalışmışlardır. Bu amaçla başvurulan delillerden biri ‘varlık ve olayların bir yokluğun ardından yaratıldığı’ öncülüne dayanarak âlemin olması için bir var edicinin (muhtesib) ve yaratıcının bulunmasının aklî bir zorunluluk olduğu şeklindeki istidlâldir. Kelâmcılar, âlemi bir “aklî imkân alanı” olarak algılamış, meydana gelmesi aklen zorunlu değil de mümkün olan bu âlemin, kendisi gibi mümkün olma özelliği taşımayan, ezeli, vacip bir varlık (Vâcibü’l-vücûd) belirleyici bir prensip ve muhassıs (tahsis edici) tarafından meydana getirildiğini kabul etmişlerdir.

İslâm âlimleri, filozofların ittifakla kabul ettikleri imkân delilinin bazı yönlerine itiraz etmek dışında, asıl eleştirilerini âlemin kıdemi, Allah’ın sıfatları ve ilk varlıktan, başka varlıkların nasıl meydana geldiği gibi konulara yöneltmişlerdir. Kindi dışındaki diğer meşşâî filozoflar, bir taraftan Allah’ın zorunlu varlık, ilk illet ve ilk sebep olduğunu kabul ederlerken, diğer yandan âlemin ezeli oluşu konusunda Aristo’nun etkisinden kurtulamamışlardır.

İlk İslam filozofu olan Kindi, felsefeyi ve kavramları tanımlamış, akılcı bir yol izlemiştir. O felsefenin konularına İlahî ilimler, Tanrı bilgisi ve erdemi dâhil etmiştir. Ona göre felsefenin amacı her şeyi gerçekleriyle bilmektir. Kindi, Allah’ın varlığını çeşitli biçimlerde ispatlamıştır. Her şeyden önce cismin sonlu olduğunu, sonlu varlığın ise kendi kendini yaratmaya yetmeyeceğini, netice olarak sonlu

⁸¹ Muhammed el-Behiy, *İslâm Düşüncesinin İlahî Yönü*, çev. Sabri Hizmetli, Ankara: 199, s. 71.

⁸² Gölcük & Toprak, *Kelam*, s. 148–149.

âlemleri yaratan Yüce Allah'ın varlığını kabul etmek gerektiğini söylemiştir. Kindi, ayrıca cisimde birlik ve çokluğun bir arada bulunmasının nedeninin cisim olamayacağını, çünkü bu nedenleri cisimde aradığımız zaman cismin sınırına gelineceğini, cisimde birlik ve çokluğu meydana getiren sınırsız bir varlığın yani Yüce Allah'ın varlığını kabul etmek gerektiğini, evrendeki düzenin rastlantı sonucu olamayacağını söyleyerek de Allah'ın varlığını hatırlatmıştır.⁸³

Fârâbî Aristo'nun "âlemin kadim oluşu" prensibini kabul ettikten sonra, İslâm akidesinden de çıkmamış olmak için, kıdem anlayışı ile İslâm'ın "her şeyi Allah yaratmıştır" genel prensibini uzlaştırmak için araya 'akılı' koymuştur. Buna göre, zorunlu varlık olan ilk varlık, yani Allah, zaman içinde olmaksızın önce ilk akılı yaratır. Sonra da bütün kâinat bu ilk akıldan doğar. Fârâbî eserlerinde Allah'ın varlığı, hikmetleri ve sıfatları üzerinde durmuştur. Birçok düşünür gibi o da kâinatın düzenini tesadüfi olamayacağını ve bu sebeple Allah'ın varlığını kabul etmek gerektiğini anlatmıştır. Ayrıca kozaliteyi de kullanarak Allah'ın varlığını ispatlamıştır. Başka bir deyişle, "her şeyin bir sebebi olduğunu, kâinatın var olmasının da bir sebebi olması gerektiğini ifade etmiştir." Eğer bir ilk sebepte durmazsak insan düşüncesinin saçmalıklar içinde kalacağını belirtmiştir.⁸⁴

İbn Sina, vacip ve mümkünin tarifinden hareket ederek, Allah'ın varlığını ispatlamıştır. Ona göre, varlık hakkında üç modalite söz konusudur: Zorunlu (vacib), olurlu (mümkün) ve imkânsız (mümteni): İmkânsız, var olması mümkün olmayan; zorunlu, var olmaması imkânsız olan; olurlu, var olması veya var olmaması imkânsız/zorunlu olmayan biçiminde tanımlanabilir.⁸⁵

İbn Sina'ya göre, var olan mümkünler vacibe muhtaçtır, bu mümkünler sonsuz olamazlar, mümkünlerin kendileri de varlıklarına sebep olamazlar. O halde mümkünler bir yaratıcıya muhtaçtır. Teselsül de imkânsızdır. Bütün nedenlerin dayanağı vardır. Başlangıcı olmayan nedenler dizisi saçmadır. Değişmeyen mutlak bir nedende durmak gereklidir. Bu neden de Allah'tır. İbn-i Sina, Sonsuz cisim imkânsızdır. Maddeye hudusu veren ilk muharriktir. Bu ilk muharrik de Yüce

⁸³ İbrahim Agâh Çubukçu, *İslam Düşünürleri*, Ankara: 1971, s.16.

⁸⁴ Çubukçu, *İslam Düşünürleri*, s.16.

⁸⁵ İbn Sina, *Şifâ*, thk. G. C. Anawati, S. Zayed, Kahire: 1960, s. 35.

Allah'tır der. İbn Sina, böylece hareketsiz bir muharrrik fikrini filozoflardan tevarüs etmiştir.

İbn Rüşd, Allah'ın varlığını inayet ve ihtira delili ile ispatlamaya çalışmıştır.

Yüce Allah, bir çok nesneyi ihtira etmiştir, icat etmiştir. Daha açık bir deyimle var etmiştir. ayvanlar, nebatlar ve cansız cisimler bunlara örnektir. Canlı varlıkların oluşu kendiliğinden olamaz. Hayatın ve nesnelere bir muhteri yani icat edeni vardır. Mantık ilkesi olarak da her eserin bir muhteri vardır. Evren de bir eser gibidir. O halde onun da bir muhteri yani yaratıcısı vardır. Bu da Yüce Allah'tır. Bu dünyada var olan her şey insan tabiatına uygundur. İnsan yaşantısına uygun olan bu düzen bir rastlantı sonucu olamaz. O halde her şeyi insana uygun olarak düzenleyen irade sahibi bir varlık vardır. Bu da Yüce Allah'tır. İnayet delilinin hakikati budur.⁸⁶

Eş'ari, inkârcılara karşı Allah'ın varlığını Kur'an'a ve akla dayanarak ispat etmiştir. Bir damla sudan insanın nasıl meydana geldiğine dikkati çekerek Allah'ın İlim, Kudret, İrade, Hayat, Kelam, Sem (işitme) ve Basar (görme) sıfatlarını izah etmiştir. Eş'ari, Yüce Allah'ın Ahirette gözle görüleceğini, Kur'an'ın kadim olduğunu ve insanların fiillerinin Yüce Allah tarafından takdir edildiğini, ancak kulun da cüzi iradesiyle bir fiili kazanma özgürlüğünün bulunduğunu, bu sebeple insanın yaptıkları işlerden sorumlu olduğunu belirtmiştir. Eş'ari, Yüce Allah'ın hiç bir varlığa benzemediğini, doğurmadığı ve doğmadığını izah etmiştir. Eş'ari, Yüce Allah'ın fiilleri için sebep aranmayacağını da şöyle açıklar: "Allah, yaptığından sorumlu değildir. Sorumlu olan kullardır. Allah, fiillerinde cevr ve zulüm olacağını dikkate almadan dilediğini yapar. Çünkü O, kendi mülkünde tasarrufta bulunmaktadır. Hiçbir şeyden dolayı kınanamaz. Allah, kullarına elim azap verse ve devam ettirse, Mü'mini cehenneme, kâfiri cennete koysa yine kınanmaz. Çünkü O, güçlü bir meliktir. Ondan daha yüce O'nu aklayan, O'na emreden, O'nu azarlayan, O'nu zorlayan ve sınırlayan başka bir irade yoktur."⁸⁷ Böylece Eş'arîler, Allah'ın kudret sıfatına hâlel getirir endişesiyle dilediğini yapan bir fail olarak onun yaptıklarında bir hikmetin aranmayacağını savundular. Çünkü O, hiçbir melikin sahip olmadığı kahir bir meliktir. Onun üstünde O'nu denetleyen hiçbir denetleyici,

⁸⁶ İbn Rüşd, *el-Keşf an Menâhici'l Edille*, (Felsefe- Din İlişkileri İçinde), haz. S. Uludağ, İst.: 1985, s. 221.

⁸⁷ el-Eş'ari, *el-İbane an Usuli'd-Diyane*, Medine: tsz, s. 49,51, 53.

emredici, zorlayıcı, O'na sınır koyucu ve hudut belirleyici güç yoktur. Durum böyle olunca O'nu ayıplayacak veya azarlayacak hiçbir şey yoktur.

İmam Maturîdî, kendisinden önceki ve dönemindeki farklı fırkalara mensup mütekellimlerin ulûhiyyet ile ilgili görüşlerini ve uyguladıkları metotları iyi takip etmiş ve onların düştüğü metot hatalarına düşmemiş, netice itibariyle de Kur'an'ın bildirdiği ulûhiyyet telakkisine daha uygun görüşler ileri sürmüştür. Maturîdî'nin herhangi bir sığata ağırlık vermediğini nasslarda geçtiği kadarıyla bütün isimleri ve sıfatları dikkate aldığı, bunun sonucunda Allah-insan ilişkisi bağlamında dengeli görüşlerin ortaya çıkmaktadır.

Maturîdî, Allah'ın mutlak kudreti ve iradesini kabul etmektedir; ama o, Allah'ı kudretini rasgele kullanan zorba biri gibi değil; bilgisi ve hikmetiyle ulûhiyyete yaraşır bir şekilde kullanan bir varlık olarak algılamaktadır.

Mâtürîdî, Eş'ari'den farklı olarak, Allah'ın yarattıklarında hikmetin olduğunu, kullarına güçlerinin yetmeyeceği şeyleri teklif etmeyeceği, akıl ile hüsün ve kubuh'un yani iyinin ve kötünün, güzelin ve çirkinin bilinebileceğini, hilafet misyonunu gerçekleştirebilmesi için insana kudret, irade ve eylem yapabilme yetilerinin verildiğini savunması, onun insanı dikkate alan, insana daha yakın bir Allah tasavvuruna sahip olduğunu göstermektedir. Mâtürîdî, Allah'ın varlığının ispatını ağırlıklı olarak evrenin gözlenmesine dayandırır. O aynı zamanda Allah'ın isim ve sıfatlarının mevcudiyetini de aynı yöntemle dayandırarak kanıtlamaya çalışır. Evrende müşahede edilen mükemmel kuruluş ve işleyiş yaratıcısının ilim, Kudret ve irade sahibi olduğunu gösterir.

Mâtürîdî'ye göre Allah'a bazı sıfatların izafe edilmesi, O'nunla, aynı sıfatlarla nitelendirilen yaratıklar arasında benzerlik oluşturması tevhid ilkesini zedelemes. Zahirde bir benzerliğin oluştuğunu söylemek mümkündür. *“Fakat biz insanlar duyulur âlemden elde ettiğimiz izlenimlerle algılayan ve düşünebilen varlıkları, adlandırma ve nitelendirmeyi de aynı çerçevede yapabilmekteyiz. Eğer gücümüz, başka bir varlığın isimlendirilmediği kelime ve kavramlarla O'nu isimlendirmeye kâfi gelseydi elbette öyle yapardık.”*⁸⁸ Aslında buradaki benzeşme

⁸⁸ el-Maturîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 147.

sadece söylemedir; tıpkı Allah'ın âlim, kadir oluşunun çeşitli dillerde ifade edilmesiyle muhtevada bir farklılığın meydana gelmemesi gibi. Buna göre Allah'a nispet edilen isimler zât-ı ilâhiyyeye lâyük bazı mânaları zihinlere yaklaştıran lafızlardan ibarettir. Bu tür nitelemelerde herhangi bir teşbihin oluşmaması için, “Hiçbir şey Allah'ın benzeri değildir”⁸⁹ anlamındaki ilâhî beyan sıfatlar konusunda herkesin benimsediği, insanın kendini ezelf ve ebedî bir varlık olarak görmemesini, böyle bir iddiada bulunan bir kişiyi de doğumundan ve küçüklüğünden itibaren tanıyan kişilerin yalanlayacağını hudûs deliline örnek olarak vermiştir. O, bu konuda şunları söylemiştir: “Âlem cüzlerden ve parçalardan oluşmuştur. Onu teşkil eden parçalardan çoğunun yok iken var olduğu bilinmekte, bunların gelişmesi, hacim kazanması ve büyümesi de fark edilmektedir. Bu mekanizmanın âlemin bütününe hâkim olması gerekir. Çünkü sonlu ve sınırlı parçaların sonsuz statüsünde bulunması bahis konusu değildir.”⁹⁰

Mâtürîdî, Allah'ın varlığını ispat etmek için, evrenin yaratılmışlığı (hadesu'l-ayân) delilini kullanır. Ona göre, yaratılmışlık bilgi vasıtasının her biriyle kanıtlanabilen bir gerçekliktir. Zatında ve sıfatlarında kadim olup, sanatkârane bir yapıya sahip bulunan kâinatın bütün ünitelerini yarattığını ve yönettiğini söyleyen bir varlığın bu haberi elçileri vasıtasıyla insanlara ulaşmıştır. Duyuların idraki yoluyla yapılacak kanıtlama acz ve ihtiyaç esasına dayanır. Evreni oluşturan her bir varlık çeşitli yönlerden kendisini başkasına bağımlı hale getiren ve yaratılmışlığını simgeleyen zaruretlerle kuşatılmıştır. Mesela hiçbir canlı mevcudiyetinin başlangıcından haberdar olmadığı gibi, bilgi ve güç bakımından erginlik döneminde iken bile bedeninin bozulan kısımlarını onarmaya da muktedir değildir. Bütün bunlar değişim ve yok oluş belirtileridir. Hâlbuki kadim olan bir varlıkta bu tür arızaların bulunması mümkün değildir.⁹¹

Gazali'nin İslam bilimine kazandırdığı en önemli hususlardan birisi, bir sonucu ispatlamak için matematik ve mantığı kullanmasıdır. Gazali filozofları eleştirirken görüşlerini sağlam bir mantığa oturtmaktadır.

⁸⁹ Şuara, 42/11.

⁹⁰ el- Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 22.

⁹¹ Sönmez Kutlu, *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*, Ankara: 2011, s. 200 vd.

İslam dünyasında o zamanlar tartışılan en önemli konulardan biri de âlemin ezeliyeti sorunudur. Gazali Tehafütü'nde ele aldığı birinci mesele yeni Plâtoncuların ve Aristo'nun ileri sürdüğü âlemin başlangıcının olmaması sorunudur. Yeni Plâtoncuların Sudur Teorisini benimsemeleri onların tabii İslam'dan ayrılmalarına neden olmuştur. Gazali filozofların âlemin kâdemi konusundaki görüşü reddinde, âlemin Allah'ın ezeli takdiriyle zaman içinde yaratılmış olduğunu savunur. Gazali'ye göre bu iddia herhangi bir ispat temeline dayanmamaktadır ve dogmatik bir görüştür. Gazali, gezegenlerin güneş etrafındaki sabit dönüşünü örnek göstermekte ve bunun sonsuz olduğunu belirtmektedir. İbn Sina'nın "Allah âleme zaman bakımından değil, zat bakımından öncedir." görüşüne ise Gazali zamanın yaratılmış olduğunu desteklemek için kesin bir tavır alır. Âlem yokken Allah vardır ve zamanı da Allah yaratmıştır⁹² der.

Ona göre hiçbir hâdis (sonradan meydana gelme) maddeden bağımsız oluşamaz. Madde hâdis değildir. Hâdis olan maddenin geçirdiği değişimlerdir. Hâsılı, imkân kendi başına kaim bir zat değil, maddenin bir vasfı olarak kabul etmek gerekir. Ona göre, imkân, imtina ve vacib aklın hükümleridir. Bunlar vasıf sayılmak için herhangi bir şeye muhtaç değildirler. Eğer imkân, izafe edilecek bir şeye muhtaç olursa imtinanında izafe edilecek bir mevcuda ihtiyacı vardır. Bu ise imkânsızdır. Gazali, bu cevaplarla filozofların görüşlerini çürütürken ölümden sonra dirilmeyi, cennet ve cehennem varlığını ve ruhun sonsuzluğunu da ispatlamıştır.⁹³

Gazali'nin üzerinde durduğu başka bir konu ise sebep-sonuç arasındaki ilişkidir. Ona göre sebep ile sonuç arasındaki bağlantı *zorunlu* olarak doğmaz. Belli bir sebepten sonra aynı sonucun her zaman olacağı kesin değildir. Yani tabiat olaylarında *kanunlardan* bahsetmek yanlış olur. Tabiat olaylarında Allah hür iradesiyle bazı sebeplerden sonra bazı sonuçlar doğurmuştur. Biz Allah'ın her zaman aynı sebepten sonra aynı sonucu doğurduğuna alıştığımız için zorunlu olarak sebep-sonuç ilişkisi olduğunu zannederiz. Hâlbuki Allah istese bir gün alışılmış bağlantıları başka türlü yaratabilir.⁹⁴

⁹² Hakan Gündoğdu, *Gazali'nin Teolojik Hermenötiğine Yorumlayıcı Bir Bakış*, İslami Araştırmalar Dergisi, 3. sayı, Ankara: 2000, s. 442.

⁹³ İbrahim Agâh Çubukçu, *Gazali ve Şüphelilik*, İstanbul: 1998, s. 85.

⁹⁴ Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi*, İstanbul: 1993, s. 334.

Gazali, *dogmatik ve rasyonel felsefe*'nin, öteki âlemi ve sonsuzluğu keşfedemeyeceğini iddia eder. Ona göre her türlü gerçeğe ancak temizlenmiş bir kalp ile ulaşılabilir. Böylece Gazali bu üslupla kendine has bir gerçeği bulmuştur. Gazali felsefesinde aklın önemi büyüktür. Ona göre aklın dört anlamı vardır:

1. İnsan nazari bilgileri kavramak için doğuştan sahip olduğu akıl; insan bu akıl ile hayvandan ayrılır. Bu, kalbe Allah tarafından atılmış bir nurdur. Bu nur sayesinde eşyaları kavrarız. Gazali bu akıl türüne, “kabiliyet” adını vermektedir.

2. Yetişkin bir çocukta veya normal bir insanda yerleşmiş bulunan zaruri bilgilere de akıl adı verilir. Normal yaşamın devamı için sahip olunması gereken bilgiler bu akıl kategorisi içinde yer alır.

3. Gazali, tecrübeler sonucu elde edilmiş bilgiye bazen akıl adını vermiştir. Bu akıl türünü şöyle ifade eder: Herhangi bir alanda deneyimli ve bilgisi olanlar akıllı, olmayanlara ise cahil deriz.

4. Gazali, işlerin akıbetini bilmek, geçici şehveti yok ederek devamlı saadeti kazanma kabiliyetine de akıl demektedir.⁹⁵

Gazali'nin İslam düşünce dünyasına önemli katkısı felsefeye karşı olanlardan yana olması ve filozofların tutarsızlıklarını felsefi zeminde ispat etmeye kalkışmasıdır ki, onun İslam düşünce tarihindeki önemi de buradadır.⁹⁶

1.1.1.2. İslâm Kelâmında ve Semavi Dinlerde Ulûhiyyet Anlayışları

1.1.1.2.1. Teşbihî-tecsimî ulûhiyyet anlayışı

İslâm coğrafyasında, çeşitli açılardan, Allah'ı insana benzetmeleri ve O'nu cisim kabul etmeleri dolayısıyla Müşebbihe ve Mücessime adıyla anılan bazı gruplar ortaya çıkmıştır. Fakat böyle bir Tanrı anlayışı sadece bu gruplara özgü bir anlayış olmayıp insanlık tarihi boyunca değişik kültürel ve dinî çevrelerde görülen bir husustur. Yahudi ve Hıristiyanların kimi zaman Allah'ı insana kimi zaman ise insanı Allah'a benzetmeleri dolayısıyla insan-biçimci tanrı anlayışı, İslâm öncesi ilâhi

⁹⁵ Çubukçu, *Gazali ve Şüphencilik*, s. 87.

⁹⁶ Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İstanbul: 1992, s. 199.

dinlerde de bir sapma olarak kendini göstermiştir. Onların bu çarpık ulûhiyyet anlayışı, Kur'an-ı Kerim tarafından da şiddetle reddedilip eleştirilmiştir.⁹⁷

Her ne kadar putperest müşrikler, Allah'ın varlığını kabul ederek O'na araçlar kılmak üzere tapındıklarını söyleseler de tapındıkları putlar nedeniyle onları da insan-biçimci tanrı anlayışını kabul edenlere dâhil etmek gerekmektedir.⁹⁸

İslâm toplumundaki insan-biçimciler, Müşebbihe ve Mücessime olarak adlandırılmakta ve İslâm mezhepler tarihinde önemli bir yer tutmaktadırlar. Ama hemen belirtmeliyiz ki, bu düşünce sadece anılan fırkalar arasında değil, bazı Şîî fırkalar arasında da görülen bir durumdur. Hatta Bağdadî (ö. 429/1037)'ye göre teşbihin ilk ortaya çıkışı, Rafizîlerin gulat sınıflarında görülmüştür.⁹⁹

Şîî insan-biçimcilere Sebeiyye, Beyâniyye, Muğîriyye, Mansûriyye, Hattâbiyye, Hulmâniyye, Mukannaiyye, 'Azâfira, Yûnusiyye, Müşebbihe, İbrâhimiyye, Hâbitiyye, Kerrâmiyye, Hişamiyye, Hulûliyye gibi fırkaları örnek verilebilir.¹⁰⁰ Bunlardan Hişâm b. el-Hakem, (ö.195/810) Allah'ın sonlu, sınırlı ve cisim olduğunu söylemiş, yine uzunluğu, genişliği, rengi, kokusu vs. birçok maddî özelliği ile O'nu cismanî bir varlık olarak tanıtmıştır.¹⁰¹

Yine Şia içinde değerlendirilen Abdullah b. Sebe' de, Hz. Ali'nin ilahlığını iddia edecek kadar ileri gitmiştir. Bu sebeple Bağdadî özellikle Sebeiyye'yi "*İslâm mensupları olmadıkları halde İslâm'a nispet edilen fırkalar*" arasında değerlendirmektedir.¹⁰²

Teşbih fikrinin doğmasında sıfatların nefyine karşı tepkiselliğin ve Gulat-ı Şiada olduğu gibi kimi liderleri aşırı yüceltme yoluna giden ve tanrılaştıran tutumların etkili olduğunu, sonuçta bu düşüncenin lafza takılıp kalma, Allah'ı

⁹⁷ Mâide, 5/ 17, 72, 73, 74;Tevbe, 9/30; Kehf, 18/4.

⁹⁸ Yıldırım, *Kur'an'da Ulûhiyyet*, s. 9.

⁹⁹ el- Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 169.

¹⁰⁰ el- Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 169–171.

¹⁰¹ el-Eş'arî, *Makalâtü'l-İslamiyyin* tah: Helmut Ritter, Daru İhyai't-Türasi'l- Arabî, Beyrut: 1963, s. 207.

¹⁰² el- Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 51, 170.

bilmede aklın rolünü inkâr etme ve zihnî yeteneksizlik gibi nedenlerden doğduğunu söyleyen Macit de aynı kanaattedir.¹⁰³

1.1.1.2.2. Tenzihî Ulûhiyyet Anlayışı

Tenzih, “Maddi olan ve olmayan kötü ve hoş olmayan şeylerden uzak olmak” anlamındaki nezahet kökünden tef’îl kalıbında türemiş bir fiil olup, “kusur ve ayıplardan uzaklaştırmak” demektir. Terim olarak, “zat-ı ilahiyenin kusur ve ayıplardan, yaratılmışlara özgü eksikliklerden beri ve yüce olduğunu benimseme ve bunu ifade etme” diye tanımlanır. Tenzih, Allah’a nispet edilmesi caiz olmayan selbi sıfatların benimsenip ifade edilmesi manasında kullanılır. Zaten söz konusu sıfatlara “tenzihi sıfatlar” da denilmektedir.¹⁰⁴

Yöntemleri farklı olsa da, Mutezile ve Ehl-i Sünnet, *tenzihi* uluhiyyet anlayışını benimsemiştir. Bu nedenle onları aynı başlık altında ele almayı uygun görmekteyiz. Mutezile’nin bütünüyle sıfatları reddettiği var sayılarak genellikle nefiyici kategoride değerlendirilmesi ve Muattıla olarak algılanması isabetli bir görüş değildir. Çünkü görüleceği üzere Mutezile bütün sıfatları nefyetmediği gibi, gerek Mâturidî (333/944)’nin hangi yöntemle olursa olsun bir mana ispat eden kimsenin gerçekte ta’tili nefyettiğini söylemesi,¹⁰⁵ gerekse Râzî (ö.606/1209)’nin onların kimi sıfatları reddetseler de en azından mana bakımından bunları kabul ettiklerini belirtmesi¹⁰⁶ de mutlak bir ta’tilden söz edilemeyeceğini göstermektedir.

1.1.1.2.3. Mutezilî Ulûhiyyet Anlayışı

Mutezile’nin doğuşu, muhtemelen fikrî bir evveliyata dayanmasına rağmen, Hasan el-Basrî (ö.110/728)’ye büyük günah işleyen kişinin durumu sorulduğu zaman, daha kendisi cevap vermeden, öğrencilerinden Vasıl b. Atâ (ö.131/748)’nın konu hakkında hocasından önce ve ona aykırı bir görüş bildirerek Hasan el-Basrî’nin ders halkasından ayrılması (i’tizal) olayına dayandırılmaktadır.¹⁰⁷

¹⁰³ Nadim Macit, *Kur’ân’ın İnsan-Biçimci Dili*, İstanbul: 1996, s.121.

¹⁰⁴ Topaloğlu & Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, s. 313

¹⁰⁵ el-Mâturidî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 46.

¹⁰⁶ er-Râzî, *Kelam’a Giriş*, çev. Hüseyin Atay, Ankara: 2002, s. 78.

¹⁰⁷ el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 18.

Vasıl'ın bu düşüncesi ister o anda geliştirilmiş olsun isterse de tarihî bir geçmişe dayansın, İslâm toplumunda yeni bir anlayışı ifade etmektedir. Zira o ana kadar büyük günah işleyen kişi hakkındaki en belirgin görüşler, Mürcî ve Haricî görüşlerden ibaret olduğu bilinmektedir. Mürciler bu kişiyi mümin sayarken, Hariciler tekfir etmekteydiler.¹⁰⁸ Vasıl, büyük günah işleyen kimseyi “*bu ikisi arasında bir yere*” konumlandırarak yepyeni bir açıklama ve çözüm getirmiş oluyordu. Düşüncenin dine uygunluğu, mantıkî tutarlılığı gibi tartışmalar bir yana, var olan düşüncelerden köklü biçimde ayrıldığı ve kendine özgü bir yorum getirdiği ortadadır. Artık büyük günah işleyen kişinin durumu dolayısıyla ortaya çıkan bu düşünce daha da işlenip derinleştirilecek, Vasıl ve takipçilerinin çabalarıyla “*usûl-i hamse*” olarak bilinen beş ilke etrafında şekillenen yöntem İslâm inanç esaslarına dair tüm konulara uygulanacak ve “Mutezilî Kelâm” inşa edilecektir. Bu doğuş öyküsünün de işaret ettiği gibi, Mutezile gerçekten var olan düşünce biçimlerinden apayrı bir sistem geliştirmiş ve sistemi bütünüyle “Allah’ın birliği ve kıdemi” üzerine kurmuştur. Bu nedenle onlar, diğer fırkaların salt düşünsel bir sınıflamadan çok alaycı bir üslûpla verdikleri “*Mutezile-Kaderiyye*” adı yerine; kendilerini, Allah için “aslah” olanı yapmanın zorunluluğuna inandıkları ve O’ndan ilahî sıfatların kıdeminin nefyettikleri için “*Adalet ve Tevhîd Ehli*” olarak nitelemeyi yeğlemişlerdir.¹⁰⁹

Mutezile, bir bakıma kendisi için varlık koşulu olarak gördüğü tevhit ilkesini anlamada ve açıklamada “*tenzihi*” bir dil kullanmıştır. Bu dilin temel tezi “Tanrı bambaşka (*Muhâlefetün li’l-Havâdis*) olduğundan, tabiî ve günlük dilden aldığımız kelimelerle O’nun hakkında “*O şöyledir veya O böyledir*” şeklinde olumlu bir cümle kurmamız mümkün değildir. Her hangi bir şeyi tam anlamı ile Tanrı’ya yüklem olarak atfetmenin hiçbir yolu yoktur”¹¹⁰ şeklinde özetlenebilir.

Şüphesiz Mutezile’nin bu dili kullanmasındaki asıl amaç tevhidin bütünüyle açığa çıkarılmasıdır. Fakat işin başında son derece anlaşılır olan bu amaç, büyük oranda Allah Teâlâ’dan sıfatların soyutlamasıyla sonuçlanmıştır.¹¹¹ Onlar burada şöyle bir akıl yürütüyorlar: Eğer Allah’a zatına zait, hakiki sıfatlar verirsek, bunlar ya

¹⁰⁸ eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal* tah: Muhammed Seyyid Kılanî, Beyrut: Daru’l Ma’rife, c. I, s. 48.

¹⁰⁹ eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, c. I, s. 43.

¹¹⁰ Turan Koç, *Din Dili*, İstanbul: 1998, s.59.

¹¹¹ Bu durumu göstermesi açısından Vasıl’ın şu sözü aktarılabilir: “*Kim iki mana sıfat ispat ederse iki ilah ispat etmiş olur.*” Bkz. Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, c. I, s. 46.

O'nun zatının aynı olur ya da gayrı. Aynı olursa bunlara sıfat denemez. O'ndan gayrı olurlarsa hâdis veya kadîm olmak üzere yine iki ihtimal karşımıza çıkar. İlahi sıfatların hâdisliği kabul edersek, Bârî Teâlâ'nın zatı hâdislere mahal olamayacağı için bu seçenek muhaldir. Kadîmdir dersek bu defa da Allah'ın şahsına özel sıfatı dışında başka kadîmler ispat etmiş oluruz ki, bu durumda da ilahları çoğaltmış oluruz. Kısacası onların gözünde kadîm sıfat ispat etmekle iki ilah ispat etmek arasından bir fark yoktu.¹¹² Ama diğer taraftan da Allah'ın görücü, bilici vs. oluşunu da reddetmenin imkânı olmadığı bilincindeydiler. Bu durumda onlara göre çözüm, Allah'ın zatından bağımsızlık çağrıştıran mana sıfatlarını reddetmek, ama ondan bağımsızlık ifade etmeyen ve yapı bakımından da sıfat sığasında olanları zata indirgeyerek kabul etmektir. Bu akıl yürütmenin sonucu somut olarak şuydu: Allah Hay'dır ama hayat sıfatı yoktur, Âlim'dir ama ilim sıfatı yoktur. Diğer sıfatlar için de durum aynıdır.¹¹³ Öyleyse "Allah zatıyla âlimdir" cümlesinde olduğu gibi, zattan ayrı düşünilemeyen sıfatlar verilmeli; "Allah'ın ilmi vardır" cümlesinde olduğu gibi zattan bağımsız bir mana ifade edenleri ise Allah'a nispet etmekten sakınılmalıdır. Tevhîd adına Mutezile'nin yaşamış olduğu bu ikilem onları, Cenab-ı Hak'tan mana sıfatlarının soyutlanması sonucuna ulaştırmış ve sorun Ehl-i Sünnetin, "ilahî sıfatlar Allah Teâlâ'nın ne aynı ne gayrıdır" formülüne kadar çözümsüz kalmıştır.

"Dinî bir sorun oluşturan, ilahî sıfatların Allah Teâlâ'dan soyutlanması problemini bir kenara bıraksak bile insan zihni, dile getirdiği şeyin doğruluğundan çok, dile getiriş tarzı olarak "evetleyici" dile daha yakın ve yatkındır. "Bir varlığı bütün olumlu nitelilerden soyutlayarak tanımlamak kişiyi ancak o varlığa ilişkin kavramsal bir boşlukla karşı karşıya bırakabilir."¹¹⁴ Çünkü değillemelerle o varlığın ne olmadığı ortaya konabilir ama; hala ne olduğuna dair bir şey söylenmiş değildir. Bu nedenle İslâm inanç esasları açısından doğru olsa bile, kullanmış oldukları dil sebebiyle, Mutezile kelamcılarının İslâm toplumu tarafından öyle kolay kabullenildiklerini söylemek zordur. Kaldı ki, bu dil bütün Müslümanların titizlikle üzerinde durdukları tevhit hakkında kullanılmaktadır. Dolayısıyla Mutezili ulûhiyyet anlayışı özündeki doğruluktan çok, bu yöntem farklılığı nedeniyle sürekli sorun

¹¹² eş-Şehristânî, el-Milel ve'n-Nihal c. I, s. 46.

¹¹³ el-Kâdî Abdül-Cabbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, haz: S. Mustafa Debâb, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türasi'l-Arabî, s. 131.

¹¹⁴ M. Sait Rençber, *Tanrıyı Bilmenin İmkân ve Mahiyeti*, Ankara: 2004, s. 62.

olagelmıştır. Onların hem bahsettiğimiz anlama ve açıklama yöntemini hem de toplu olarak ulûhiyyet anlayışlarını göstermesi bakımından Eş'arî'nin şu tespitlerini burada vermek uygun olacaktır. O, "Mutezile, Allah'ın bir olduğu üzerine ittifak eder" der. Eş'arî diğer ittifak noktalarını ise şöyle sıralar:

"O'nun bir benzeri yoktur. O işitendir, görendir. O cisim, gölge, ceset, şekil, et, kan, kişi, cevher ve araz değildir. Rengi, tadı, kokusu, dokunması, sıcaklığı, soğukluğu, yaşlığı, kuruluğu, uzunluğu, genişliği, derinliği, toplanması ve ayrılması, hareketi ve sükûnu, parçalara bölünmesi yoktur. O'nun bölüm ve parçası; vücut organları yoktur. Yönleri; sağ, solu, önü, arkası, altı, üstü yoktur. O'nu bir mekân kuşatamadığı gibi üzerinden zaman geçmiş de değildir. Bir şeyin O'na dokunması, O'ndan ayrılması ve bir mekâna hulul etmesi mümkün değildir. O yaratılmışların yaratılmışlık belirtilerini taşıyan hiçbir sıfatla nitelenemez. Sonlulukla, çeşitli yönlere gitmekle vasıflandırılmaz. O sınırlandırılmış da değildir. O, ne doğurmuş ne de doğmuştur. O'nu hiçbir büyüklük çevreleyemez ve hiçbir örtü gizleyemez. O'nu duyular algılayamaz. O insanlarla kıyaslanamaz ve hiçbir şekilde yaratılanlara benzemez. O'na afetler ulaşamaz ve hastalıklar erişemez. O hatıra gelen ve hayalde beliren her şeyden uzaktır, onların hiçbirine benzemez. O ilk'tir, önce'dir, var edilmişlerden öncedir. Yaratılmışlardan önce vardır. O ezelden beri Âlim'dir, Kadir'dir, Hay'dır, ve daima da öyle olacaktır. Gözler O'nu göremez, bakışlar kavrayamaz. Hayaller O'nu kuşatamaz. O kulakla işitilemez. O şeydir fakat diğer şeyler gibi değil. Âlim, Kadir ve Hay'dır ama diğer âlim kadir ve hay'lar gibi değil. O tek başına Kadîm'dir ve O'ndan başka kadîm yoktur. Mülkünde O'na ne bir ortak ne de yetkisini paylaşan bir yönetici vardır. Yaptığı bir şeyi yaparken ya da yarattığı bir şeyi yaratırken O'na bir yardımcı da yoktur. Yarattığı şeyleri bir örneğe göre de yaratmış değildir. O'na bir şeyi yaratmak, diğer bir şeyi yaratmaktan ne daha kolaydır ne de daha zordur. O'na bir menfaat sağlanamayacağı gibi bir zarar da ulaştırılmaz. O sevinç ve hazdan, mutluluk ve kederden uzaktır. O'nun sonu olan bir sınırı yoktur. O'nun yok olması da caiz değildir. O acizlik ve eksiklikten uzaktır. O, kadınların dokunmasından, eş ve çocuk edinmekten de münezzehtir.¹¹⁵

¹¹⁵ el-Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, çev. Mehmet Dalkılıç & Aydın Ömer, İstanbul: 2005, s. 154.

1.1.1.2.4. Sünnî Ulûhiyyet Anlayışı

“Dinler iman esasları, ahlak anlayışları, dünya görüşleri ve ibadet şekilleriyle kendi kendilerine yeterli görünürler. Çünkü insanlığın çoğunluğu dinin kutsallık cihetine, zevahirine ve merasim yönüne kapılırlar. Bunda dinin bizzat kendisini kabul ettirici gücünün yanında, onun en etkili toplumsal bir fenomen (görüngü) olması da rol oynar.”¹¹⁶ Bu durum kendini, ilk kez İslâm’la bu denli siyasal birlik ve güce, sosyal bütünlüğe kavuşmuş Arabî toplumda açıkça hissettirmiştir. Zira onlara göre sahip oldukları bu şeyleri İslâm sayesinde kazanmışlardı ve İslâm’ı terk etmekle kaybedebilirlerdi. Bu nedenle hiçbir şekilde İslâm’ın bozulup değiştirilmesine tahammülleri yoktu. Yine onlara göre İslâm; Kitap, Sünnet ve sahabenin yaşayışında vücut bulmuş haliyle İslâm’dı. Onların yukarıdaki kaygılarında Kur’ân ayetleri de bir ölçüde etkili olmuştur. Çünkü Kur’ân Yahudi ve Hıristiyanların kendilerine gönderilen dinlerini çeşitli yollarla nasıl tahrif ettiklerini haber vermekte ve onları bu konuda şiddetle kınamaktadır.¹¹⁷

Böyle değişik kültürel birikimlere sahip çevrelerce başlatılan çeşitli dinî tartışmalar, özellikle de ulûhiyyeti konu edinen tartışmalarda bu kültür ve tartışma yöntemlerine yabancı olanlarca tutunulabilecek en sağlam dal Kur’ân ve Hadisti. Onlara göre bu iki kaynak muarızları susturmak için fazlasıyla yeterliydi. İşte, dinî hassasiyetlerle birleşmiş bu geleneksel tavır Selefiyye olarak düşünce tarihinde yer edinmiştir. Selefiyye inanç konularında ayet ve hadislerde bildirilenlerle yetinerek bunları aynen kabul edip, teşbih ve teccîme düşmeyen ancak te’vil yoluna da gitmeyen ehl-i sünnet topluluğu olarak tanımlanmıştır.¹¹⁸ Selefiyye, akâid konularında akla yer vermemeyi ilke olarak benimsemişti. Onlar bu ilkeye bağlı kalarak geliştirdiği yöntem, söz gelimi Allah Teâla’dan her türlü noksan sıfatları tenzih etmenin yanı sıra nasslarda geçen müteşâbihatın manasının bilinemeyeceğini itiraf etmeyi, müteşâbihatın manasını sormamayı ve onlar üzerinde yorum yapmamayı hatta kalben dahi meşgul olmamayı öneriyordu.¹¹⁹ Selefiyye bu ulûhiyyet anlayışıyla konjonktürel olarak belli ölçüde İslâm inanç esaslarının

¹¹⁶ Necip Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, İstanbul: 1997, s. 15.

¹¹⁷ Bakara, 2/ 41, 75, 79, 85;174; Mâide, 5/12-13-14, 41, 44; Tevbe, 9/ 29-30-31.

¹¹⁸ Gölcük &Toprak, *Kelam*, s. 51; Topaloğlu, *Kelam İlmi- Giriş*, s. 113.

¹¹⁹ Selefiyyenin metodu hakkında geniş bilgi için bkz. İ. Hakkı İzmirli, *Yeni İlmi- Kelâm*, Ankara: 198, s. 61- 62; Yusuf Ziya Yörükan, *İslam Akaid Sisteminde Gelişimler ve Ebu Mansur Matürîdî*, s.129 vd.; Topaloğlu, *Kelâm İlmi- Giriş*, s.114 vd.; Gölcük &Toprak, *Kelam*, s. 51 vd.

yozlaşmasına engel olmuşsa da takip ettiği yöntem bakımından artık belli bir entelektüel seviyeye ulaşmış kesimleri ikna etmekten oldukça uzaktı. Şüphesiz Selefiyye'nin İslâm toplumu üzerinde saygın bir otoritesi vardı ve onların 'teşbihten kaçınma endişesiyle te'vilden sakınışını ve müteşâbihatın zahirleri üzere bırakışını' yanlış anlayan gruplar, teşbih ve tescime yönelme konusunda onların bu tavrından cesaret alıyorlardı.¹²⁰

İslâm dünyasında, h.2. asırdan itibaren bir taraftan akla dayalı felsefî ilimler tercüme ve telif yoluyla yayılırken¹²¹ bir taraftan da akla dayalı bir kelâm metodu geliştirmiş olan Mutezile mezhebi hızla yayılıyordu. Akla karşı nakli ve teslimiyeti ilke edinmiş Selefiyye'nin yöntemleriyle bu yeni akımlara karşı koyabilmek imkânsızdı. Bu nedenle İslâm inanç esaslarını Kur'ân ve Sünnete bağlı kalarak ama bir o kadar da aklî değerlendirmelere yer vererek açıklayıp tespit edecek yeni bir yönetime ihtiyaç vardı.¹²² Bu ihtiyacın farkında olan iki büyük Sünnî temsilcinin çalışmalarıyla gerek Kelâm ilmi gerekse Sünnî ulûhiyyet anlayışı yeni bir aşama kaydetmiştir. Bunlardan ilki Irak'ta çalışmalarını sürdüren Ebû'l Hasan el-Eş'arî (ö. 324/936), diğeri ise Mâverâünnehir'de sistemini kurup geliştiren Ebû Mansur el-Mâtürîdî (333/944), olmuştur. Mâtürîdî eserlerinde aklî delillerin en güzel örneklerini sergilemiştir.

“Âlemin gözlenebilen kısmında herhangi bir şeyin kendi kendine birleşip ayrıştığı görülmediğine göre bu hususun kendi dışındaki bir faktörle vücut bulduğu sabit olur. Kâinat kendi kendine vücut bulsaydı, bir zaman parçasının diğeri zaman parçasından, bir halin diğeriinden ve bir sıfatın diğeri sıfattan kendisi için şayanı tercih ve daha zaruri olması gündeme gelmezdi. Evren şu anda çeşitli zamanlara bağlanmış, değişik hal ve sıfatlara bürünmüş olduğuna göre onun kendi başına vücut bulmadığı kanıtlanmaktadır. Eğer öyle olsaydı oradaki her şey kendisi için en güzel ve en hayırlı konumlara ve niteliklere sahip olur, böylelikle de âlemdeki şerler ve çirkinlikler ortadan kalkardı. Fakat realitede bunların varlığı evrenin kendi dışındaki bir faktörle vücut bulduğunu kanıtlamıştır. Tabiat canlı ve cansız olmak üzere iki

¹²⁰ Topaloğlu, *Kelam İlmi- Giriş* s. 114.

¹²¹ İslâm dünyasında tercüme faaliyetlerinin başlaması, ilk tercüme ve mütercimler, bu tercümelemin İslâm düşüncesine etkileri hakkında bkz., Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İstanbul: 1996, s.11 vd; Mehmet Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara: 1998, TDV Yay. s, 36 vd.

¹²² Topaloğlu, *Kelam İlmi- Giriş*, s. 120.

kısımdır. Ondaki her canlı kendi başlangıcını bilemediği gibi, güç ve yetkinlik bulduğu dönemde bile benzerini icat etmek ve bünyesinden bozulan kısımları düzeltmekten de acizdir. Böylece onun başkası sayesinde varlık kazandığı ortaya çıkmış olur.¹²³

1.1.1.2.5. Yahudilik, Hıristiyanlık ve Diğer Dinlerin Ulûhiyyet Anlayışı

Kur'an'ın nazil olduğu dönemde Arabistan'ın Teymâ, Fedek, Hayber, Vâdi'l-Kurâ, bölgelerinde Yahudiler bulunuyorlardı. Yahudiler ilahlarına *Yahova* demektedirler. Yahova tektir ve yaratıcıdır.¹²⁴ Ancak, onlar Tanrıya yakışmayacak nitelikler isnad ederler. Meselâ, Tanrı Yahova Hz. Yakub ile güreşir ve Yakub O'nu yener.¹²⁵ Yahudilerde Milli bir tanrı anlayışı vardır. Yahova, yalnız kendilerinin tanrısıdır. Onlar kendilerini Allah'ın evlatları, seçkin kulları ve sevgilileri olarak kabul ederler.¹²⁶

Kur'an-ı Kerim, onların buzağıya taptıklarını, Üzeyir'e Allah'ın oğlu dediklerini, din adamlarını Rab edindiklerini ve Allah'a cimrilik isnadında bulduklarını belirterek, onların ulûhiyete yakışmayacak bu iddialarını reddeder.¹²⁷

Hıristiyanlık, her şeyden önce “Kudretli bir Baba, göğün ve yerin Yaratıcısı” olan bir tek Tanrı'nın varlığını kabul etmektedir.¹²⁸

Mecâzî-müteşâbih manadaki Baba, Tanrı'nın şefkat, muhabbet ve himayesini,¹²⁹ oğul da mecâzen sevilen, himaye edilen kul manasını ifade ederken; Hz Meryem'in, Hz. İsa'ya Cebrail vasıtasıyla hamile kalıp, onu babasız doğurmasından, Hıristiyanlar, fitneye tutularak zamanla bunları hakiki manaya aldılar. Böylece teslise kapı açtılar.¹³⁰ Allah'a hakiki manada baba, Hz. İsa'ya da Allah'ın oğlu dediler. Baba ile oğlun yanında bir de *Rûhu'l- Kudüsü* ilah kabul ederek, teslisi tamamladılar. Rûhu'l- Kudüs, ancak IV. Asırda oğul kavramından ayrı bir kişi haline geldi. Baba ne yaratılmış, ne de doğmuştur. Oğul babadan doğmuştur.

¹²³ el- Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 29.

¹²⁴ Tekvin, 1, 1, bkz., Veli Ulutürk, *Kur'an-ı Kerim Allah'ı Nasıl Tanıtıyor*, İstanbul: 2007, s. 26.

¹²⁵ Tekvin, 32, 22-32.

¹²⁶ Maide, 5/18.

¹²⁷ Bakara, 2/92-93; Tevbe, 9/30; Âl-i İmran; 3/64; Maide, 5/64.

¹²⁸ Markos, 12, 29.

¹²⁹ Yuhanna, 1, 14.

¹³⁰ Veli Ulutürk, *Kur'an-ı Kerim Allah'ı Nasıl Tanıtıyor*, s. 27.

Rûhu'l- Kudüs ise babadan ve oğuldan çıkmadır.¹³¹ Kur'an-ı Kerim Hıristiyanların teslis akidesini küfür olarak nitelemektedir.¹³²

İran'daki Zerdüştlük, her şeyin yaratıcısı, insanlara iyilik yapan, Âhuramazda denilen bir tek ilah kabul ediyordu. Ancak bu dinde tek tanrıcılık uzun zaman asıl şeklini koruyamamıştır. Yeni Avesta'da bazı eski tanrılar yine kabul edilmiştir ki bunlar, Yazata, Mitra, Anathia, Ateş-Atar, Rüzgâr- Vayu gibi tanrılardır.¹³³

İskender'in İran'ı fethinden sonra Zerdüştlük bir müddet silinmiş, sonradan Sâsâniler devrinde *Mazdeizm* adıyla yeni bir canlılık kazanmıştır. Mülkte ve kadında ortaklığı ileri süren Mazdeizm'de,¹³⁴ tanrı anlayışı açık bir düalizm şeklini almıştır. Giderek sonunda da Mecusî ateşperestliği haline gelmiştir.

Hindistan'a hâkim olan dinler arasında Hinduizm ise hadiselerin yaratıcısı yerine, hadiselere tapma yüzünden, tapılanların tapanlardan çok olduğu, bir putçuluk halinde idi. Hint panteonunda 400 milyon put mevcuttu.¹³⁵

Dinî problemlerle çok az ilgilenmiş olan Konfüçyüs, eski ahlaki gelenekleri disiplin ve kaide haline getirerek Çin milletinin bozulmasını önlemek istemiştir.¹³⁶ Sonraları kendisine tapılmış, kurduğu sistem din halini almıştır.¹³⁷

1.1.1.2.6. Kur'ân'da Ulûhiyyet

Kur'an, insanlara Allah'ı anlatırken müşahhasan mücerrede (somuttan soyuta) doğru bir seyir takip etmiştir. Çünkü içine indiği cemiyet müşahhas tanrılara tapıyordu. Onların anlayacağı bir şekilde hitap etmeye başlamış ve onları tedricen mücerret Allah kavramına yükseltmiştir.¹³⁸ İslamiyet'in gayesi her türlü teşbihten münezze, mekânsız, zamansız, ezeli, ebedi ve külli mutlak bir varlık olan Allah fikrini ortaya koymaktır. Bu Kur'an'da çeşitli üslup ve ifadelerle açıklanmıştır.

¹³¹ F. Challaye, *Dinler Tarihi*, İstanbul: 1963, s. 259.

¹³² Maide, 5/73.

¹³³ Challaye, *Dinler Tarihi*, s. 140.

¹³⁴ Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, çev. M. Sait Mutlu, c.1, s. 23.

¹³⁵ Hamidullah, *İslam Peygamberi*, c. 1, s. 20.

¹³⁶ Challaye, *Dinler Tarihi*, s.111.

¹³⁷ Mehmet Taplamacıoğlu, *Din Sosyolojisi*, Ankara: 1975, s. 356.

¹³⁸ Hüseyin Atay, *Kur'an'da İman Esasları ve Kader Sorunu*, İstanbul: 2009, s.181.

İnsanı yarattığını ve ona şah damarından daha yakın olduğunu,¹³⁹ üç kişi gizli buluştuğu zaman dördüncüsünün; beşi buluştuğu zaman altıncısının kendisi olduğunu, bundan az veya çok nerede bulunurlarsa bulunsunlar mutlak surette onlarla beraber mevcut bulunduğunu,¹⁴⁰ akılların, zihinlerin kendisini kavrayamayacağını¹⁴¹ ortaya koyar. Allah'ın varlığının mutlak ve mücerret olduğunu açıkça ifade eden şu ayettir. *“O, ilk ve sondur. Zahir ve batındır. O, her şeyi hakkıyla bilendir.”*¹⁴² Birbirinin tam karşısı olan bu sıfatlar Allah'ın mutlak varlığını açıklar. Allah'ı bu tarzda anlamak için oldukça derin ve metafizik düşünceye ihtiyaç vardır.¹⁴³

Kur'an-ı Kerim'in tanıttığı Mutlak Varlığın, her kemali, ulûhiyyet niteliğinde toplanarak ancak Allah'ta birleşmiştir. Ulûhiyyet yani en büyük sevgi, en büyük korku ve saygı, her türlü övgü ve yüceltme ile ibadete hak sahibi demek olan mabutluk, ancak Allah'a mahsustur.¹⁴⁴ Kur'an-ı Kerim'de, Allah'tan başka ilâh olmadığı gerçeği, vahyin her safhasında ve değişik tonlarda anlatılır. Çünkü Rubûbiyyet, yani Rab oluş, yalnız Allah'ın şanındandır. Rubûbiyeti olmayana ulûhiyyet verilemez. Diğer bir ifade ile Ulûhiyyet, Rubûbiyeti gerektirir.¹⁴⁵

Şu halde Kur'an, Ulûhiyyeti Rubûbiyyetin tabîî neticesi olarak takdim eder, asırlar boyu insanlığın zihnini bulandıran çeşitli tanrıların şaşkınlığından kurtarır, âdeta bir formül üslûbu içerisinde tek Allah'a ibadeti (tevhid) ispat eder.

*“İşte Rabb'iniz olan Allah budur. O'ndan başka tanrı yoktur. Her şeyin yaratıcısıdır. O'na kulluk edin. O her şeye vekildir.”*¹⁴⁶

Bu ayette dört müteradif haber birbiri arkasına gelir.¹⁴⁷ Bunlar, bu Allah'tır, Allah Rab olur. Rab'dan gayri ilah olmaz, ilah ise her şeyin yaratıcısı olur. O halde

¹³⁹ Kaf, 50/16.

¹⁴⁰ Mücadele, 58/7.

¹⁴¹ En'am, 6/103.

¹⁴² Hadîd, 57/3.

¹⁴³ Atay, *Kur'an'da İman Esasları ve Kader Sorunu*, s. 184–185.

¹⁴⁴ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, IX/6296.

¹⁴⁵ ed- Devci, *“Tevhidü'r- Rubûbiyye ve Tevhidü'l-ulûhiyye”*, Nuru'l- İslam dergisi, sayı 4, s. 255–260.

¹⁴⁶ En'am, 6/102.

¹⁴⁷ Ulutürk, *Kur'an-ı Kerim Allah'ı Nasıl Tanıtıyor*, s. 38.

O'na ibadet ediniz, yani O'nu Tanrı tutunuz. Ulûhiyyeti O'na tahsis ediniz demektir.¹⁴⁸

Kur'an'ın anlattığı ulûhiyyete, yani en yüksek kemaldeki Zat'a boyun eğmek ve ibadet etmek bir şereftir. Bu konuda ayette şöyle anlatılmaktadır: “*En yüksek sıfatlar Allah'ındır. O, öyle üstün, öyle hikmet sahibidir.*”¹⁴⁹

Kur'an-ı Kerim'in ortaya koyduğu tanrılık tek yönlü değildir. Cenab-ı Hakk, eski tanrılarına duydukları müthiş korkudan başka bir şeyle yola gelmeyecek zalim putperestlere “Cebbar, Kahrî, müntakim” isimleriyle dünya malını isteyenlere “Muğnî, Vehhâb, Vâsî, Nâfî” sıfatlarıyla; ilâhi muhabbetle fânî olmak isteyenlere “Vedûd, Müheymîn, Mü'min, Selam, Ra'ûf, Rahmân, Rahîm,” isimleriyle tecelli eder. İşte Kur'an'ın tanıttığı ilâh o yüce Allah'tır ki, ululuk ve büyüklüğün ne kadar görüntüsü varsa hepsini eşsiz Zât'ına hasretmiştir. Nasıl ki, hayali tanrılara karşı ibadet maksadıyla yapılan fiil ve hareketlerin en güzel ve insana yakışanlarını, İslam dininin öğrettiği ibadetler toplamışsa, cahillerin, müşriklerin, putperestlerin o hayali tanrılarda var olduğunu sandıkları en yüce isim ve sıfatları da Allah Kur'an'da kendi Zatında toplamıştır.¹⁵⁰

İslam'ın bir tevhit dini olduğu dikkate alındığında, Kur'an'ın başlıca rehberliğinin Allah'ın varlığı ve birliği konusunda olacağı şüphesizdir. Bu nedenle Kur'an, müminin zihnini inşa etmeye Allah'a imanla başlar. Şüphesiz bu inşada kullanılan üslûp ve bilgi düzeyi yine kendine özgüdür. Kur'an bilgiden bahsederken, herhangi bir epistemik paradigmaya denk düşecek bir yöntem izlemez. Yine ispat biçimi, bütün öncül ve sonuçları tek tek ortaya konmuş önermeler dizisini takip etmez. Ancak yine de, akıl ilkelerini ve mantıkî diziyi terk ediyor değildir. Kur'an'ın defalarca insan aklına göndermede bulunması da bunu göstermektedir.¹⁵¹ İşte Kur'an'da bilgi ve akletmeye bu denli önem verilmesi dolayısıyla, Allah'ın varlığı ve birliği konusunun da bilgi temelinde ısrarla işlenebilmesi mümkün olmuştur. Şunu da açıkça belirtmeliyiz ki, Kur'an'da daha çok Allah'ın birliği ve sıfatları ele alınmıştır.

¹⁴⁸ Ulutürk, *Kur'an-ı Kerim Allah'ı Nasıl Tanıtıyor*, s. 38.

¹⁴⁹ Nahl, 16/60.

¹⁵⁰ Abbas Mahmud el- Akkad, *Allah*, Mısır: trz. s.153.

¹⁵¹ Kur'an'da akletmeye ilgili ayetlerin geçtiği sûre ve âyetlerin detayı için bkz. Muhammed Fuâd, Abdü'l- Bâkî, *el-Mu'cemü'l-Müfehres li elfâzi'l-Kur'ani'l-Kerîm*, Beyrut: 2000, Dâru'l- Fikr, s. 594 vd.

Zira girişte bahsettiğimiz üzere, insanda inanma ihtiyacı ve Allah fikrinin fitrî olması ve Kur’ân’ın ilk muhataplarından müşriklerin, şirklerine rağmen Allah’ı kabul ediyor olmaları dolayısıyla bu yol seçilmiştir. Fakat bir şeyin bir olması ve bazı sıfatlar yüklenebilmesi için öncelikle var olması gerekir. Dil ve mantık açısından baktığımızda, bir şey hakkında konuşmakla o şeyin varlığını da zımnen ikrar etmiş olacağımız açıktır. Bu bakımdan Allah’ın birliğinin tartışıldığı ve ispatlandığı her yerde, öncelikle varlığının da ispatlandığını söyleyebiliriz. Kur’ân, isbât-ı vâcibe, öncelikle insanın kendi potansiyellerini, düşünme ve akletme yeteneklerini harekete geçirerek işe başlar. Örneğin şöyle der: *“Biz onlara dış âlemde de, kendi öz varlıklarında da ayetlerimizi göstereceğiz.”*¹⁵²

*“Yeryüzünde, içlerinde hiçbir şüphe duymadan inananların görebileceği (Allah’ın varlığının) işaretleri vardır. Tıpkı kendi kişiliğiniz üzerinde de bulunduğu gibi.”*¹⁵³

*“De ki, size gökten ve yerden kim rızık veriyor? Ya da gözlere ve kulaklara kim kadir olabilir? Ölüden diriye kim çıkarıyor, yaratma işini kim yönetiyor? “Allah”, diyeceklerdir.”*¹⁵⁴ Bunu ise insanın kendisi üzerine düşünerek “bilinçli bir Yaraticının varlığına tanıklık eden kendi ruhunun derinliklerini kavraması ve kâinatın ihtişamına daha derin ve kapsamlı bir şekilde bakması suretiyle”¹⁵⁵ gerçekleşeceği açıktır. Kur’ân, Fussilet 41/53’te geçen orijinal ifadesiyle “enfüs” ve “âfâk” esprisine dayalı olarak hemen her fırsatta pek çok şeyi insanın dikkatine sunarak ondaki inanma kabiliyetini uyandırmayı denemektedir. Şu da bir gerçektir ki, Kur’ân’ın muhatabı olan insanlar, sadece belli bir eğitim düzeyine sahip kimseler değildir. Dolayısıyla, onun kullandığı üslup ve kanıtlar da muhatabın seviyesine göre farklılıklar gösterebilmektedir. Bu duruma işaret eden İbn Rüşd (ö.595/1198), “insanlar tasdik konusunda farklı tabiatlara sahiptirler. Kimisi burhan ile tasdik eder, kimisi de burhan sahibinin burhan ile tasdik ettiğini, cedelî (diyalektik) sözlerle tasdik eder. ... Kimi de, hitâbî sözlerle tasdik eder”¹⁵⁶ demektedir.

¹⁵² Fussilet, 41/53.

¹⁵³ Zâriyât, 51/20–21.

¹⁵⁴ Yunus, 10/31.

¹⁵⁵ Muhammed Esed, *Kur’an Mesajı*, çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, İstanbul: 996, c. III, s. 981.

¹⁵⁶ İbn Rüşd, *Faslu’l-Makâl*, çev. Bekir Karlığa, İstanbul: 1992, s. 74.

İsbât-ı vâcib delillerini konu alan ayetlerin tasnifi dikkate alındığında bu durum daha da belirginleşmektedir. Büyük bir kudret, ilim ve hikmet eseri olan insanın yaratılışı, vücut yapısı, uzuvlar ve fonksiyonları ve bunlara bağlı olarak insana lütfedilen sayısız nimetler verildiğini bildiren ayetler. Yürüyen, uçanı, sürüngeni, iki ve dört ayaklıları ile sonsuz bir kudretin eseri olan hayvanların yaratılışını ve insanın hizmetine verilişini konu alan ayetler. Bozulması ve aksaması olmayan mükemmel tabiat nizamı, yeryüzündeki dağlar, denizler, ırmaklar vb. ile göklerin ve yerin ahenkli çalışması gibi konuları içine alan ayetler. Yeryüzünde meydana gelen coğrafi olaylar (yağmur, rüzgâr, bulutlar vb.) ve bunların arkasındaki ilahî kudreti vurgulayan ayetler. Gece, gündüz, güneş sistemi gibi kozmik olayları dikkatlere sunan ayetler.¹⁵⁷ İlgili ayetler detaylıca incelendiğinde, İslam Kelâmcıları ve Filozoflarına, isbat-ı vacib konusunda cesaret ve ilham verdiği görülecektir.

Aydın'ın, "İslam âlimlerinin kullandıkları bütün deliller, ortaya koydukları mantıkî şekilleri nasıl olursa olsun, ilham ve gücünü Kur'ân'dan almaktadır"¹⁵⁸ şeklindeki tespiti ve Kutluer'in Kur'ân ayetlerinin "İslâm entelektüellerini hayranlıkla cezbeden deliller"¹⁵⁹ ihtiva ettiğini söylemesi de aynı duruma işaret eder.

İsbât-ı vâcib konusunu işleyen ayetlerde bu durumu görmek mümkündür. "De ki: Kimin yer ve ondaki bütün varlıklar biliyor musunuz? Allah'ındır diyecekler. O halde düşünmüyor musunuz siz? De. Kim o yedi göğün Rabbi? Ve o büyük arşın Rabbi? De. Allah'tır diyecekler. O halde Allah'tan sakınmaz mısınız?" Kimdir o, her şeyin mülkü elinde olan? Kim o koruyan fakat kendisini koruyan bulunmayan? Eğer biliyorsanız söyleyin, de! Yine Allah'tır diyeceklerdir. O halde nasıl olup büyükleniyorsunuz?"¹⁶⁰

Kur'andaki İsbât-ı vâcib delillerinin genel özelliklerini ise şöyle sayabiliriz:

- a) Kur'ân delilleri ikna edicidirler. Kur'ân insanları ikna etmek için mucizeden çok akla hitap eder.
- b) Kur'ân delillerinin hiçbir zaman devri geçmez, apaçık, bedihî ve umumîdir.

¹⁵⁷ Bekir Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı*, Ankara: 1998, s. 23.

¹⁵⁸ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 66.

¹⁵⁹ İlhan Kutluer, *Akıl ve İtikad*, İstanbul: 1998, s. 149.

¹⁶⁰ Mü'minûn, 23/84-89.

c) İnsanların fitratına uygundur.

d) Kelâmcıların ve İslam filozoflarının kaynağıdır.¹⁶¹

Kelâm ilmi, birinci hicri asırda ortaya çıkan ve her biri kendi görüşlerinin doğru, gerçek olduğunu savunan ve bunu ayet ve hadislerle ispatlamaya çalışan fırkalar karşısında, Kur'ân ve hadise en doğru manayı vermek, onu anlamak ve sınırları çok genişlemiş olan İslam ülkesindeki bütün Müslümanlara Kur'ân ve hadisle bildirilen inanç esaslarını anlayabilecekleri şekilde açıklamak ve anlatmak,¹⁶² İslâm dinine dıştan ve içten yönelen itirazlara ve tenkitlere makul ve mantikî cevaplar vererek dinî düşünceyi savunmak zaruretinden doğmuştur.¹⁶³ Bu ihtiyaca binaen doğan Kelâm, selefîn aksine muhataplarını akıl zemininde karşılamayı denemiştir. Böylece Kelâm'ın yöntemi ve bilimsel yapısı da şekillenmiştir. Ancak Kelâm, doğuşundan günümüze kadar çeşitli yöntem ve içerik değişikliklerine de uğramıştır.¹⁶⁴ Yine de bu süreçte isbat-ı vacib konusunda klasikleşmiş deliller ortaya koymayı başarmıştır. İslam düşüncesinde isbat-ı vacib çalışmasının, İslam vahyi ile birlikte başladığını söylemek mümkünse de, konunun ele alınışı, Müslümanların farklı din ve kültürlerle karşılaşarak, onlarla fikri mücadele gereğinin ortaya çıkmasıyla sistematik bir yapıya kavuşmuştur. Topaloğlu, Fetihlerin genişlemesiyle İslam dünyasının sınırları içine giren çeşitli fikir akımları Allah'ın varlığı konusunu da tartışma gündemine getirmiş olmalıdır ki, hicri II. (VIII.) yüzyılın başlarından itibaren bilginler meseleye önem vermeye başlamışlardır. Bilinen ilk çalışmalar yüzyılın hemen başlarında Mutezile bilginlerinden Ca'd b. Dirhem (ö.118/736) ve Cehm b. Safvan (ö.128/745)'a daha sonra da Ebû Hanife'ye aittir der.¹⁶⁵

İsbat-ı vacib konusuyla, Kelâmcılar kadar filozoflar da ilgilendiği için, her iki mesleğin kendine özgü delilleri olduğu gibi; ortak kullandıkları deliller de vardır. Bu delilleri temel yapıları açısından kozmolojik, metafizik, ahlaki-vidani deliller olarak tasnif etmek mümkündür.¹⁶⁶

¹⁶¹ Gölcük &Toprak, *Kelam*, s. 191.

¹⁶² Gölcük &Toprak, *Kelam*, s. 42.

¹⁶³ Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, İstanbul: 1999, s. 108.

¹⁶⁴ Gölcük &Toprak, *Kelam*, s. 60; Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, s. 75 vd.

¹⁶⁵ Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı*, s. 69.

¹⁶⁶ Gölcük &Toprak, *Kelam*, s. 150, Şemseddin Günaltay, *Felsefe-i üla*, İstanbul: 1994, s. 84.

1.2. İSBÂT-I VÂCİB KONUSUNDA KELAMCILARIN DELİLLERİ

I. Hudûs Delili

II. İmkân Delili

III. Gaye ve Nizam Delili

IV. Kabûl-i âmme (Fıtrat Delili)

V. Dini Tecrübe Delili (Tasavvuf Metodu)¹⁶⁷

1.2.1. Hudûs Delili

Hudûs delilini ilk defa kullanan Ca'd b. Dirhem olmuştur. Delil, Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Safvan aracılığıyla Mutezile'ye geçmiş ve Ebû'l-Huzeyl el-Allâf (ö.235/850) tarafından bu delilin dayandığı mukaddimeler geliştirilmiştir.¹⁶⁸ Allah'ın varlığını ispat konusunda kelamcıların klasik delili haline gelen hudûs, Kindî (ö.252/866)'nin de matematiksel aksiyomlara dayalı olarak âleme uyguladığı ve âlemin sonluluğu fikrine ulaştığı bir ispat yöntemi olarak da karşımıza çıkmaktadır.¹⁶⁹

Hudûs, sonradan meydana gelmek, yok iken sonradan var olmak,¹⁷⁰ var olmak için başkasına muhtaç olmak demektir. Kelam literatüründe ise Allah'ın varlığını kanıtlamak üzere başvurulmuş kozmolojik delillerden biri için kullanılan terimdir. Bir varlığın, hatta bütünüyle evrenin varlığından önce yokluğunu, bir zamanlar yokken sonradan var edildiği olgusunu ifade eder.¹⁷¹ Hudûs özelliği taşıyan varlığa “hâdis” denir. Hâdisin zıddı ise “kadîm”dir. Kadîm, varlığının başlangıcı olmayan, varlığında bir başkasına muhtaç olmadığı gibi, onun var olmadığı bir zaman düşünilemeyen varlık demektir.¹⁷²

¹⁶⁷ Günaltay, *Felsefe-i üla*, s. 83 vd.; Aydın, *Din Felsefesi*, s. 29.

¹⁶⁸ Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı*, s. 80; Bekir Topaloğlu, *DİA*, “Hudûs” maddesi, İstanbul: 1998, c. XVIII, s. 305; Gölcük & Toprak, *Kelam*, s. 153.

¹⁶⁹ Kindî, *Felsefî Risaleler*, çev. Mahmut Kaya, İstanbul: 1994, s. 77 vd.; Kindî bu konuya farklı risalelerinde temas eder. bkz. *Âlemin Sonluluğu Üzerine*, s.77, *Sonsuzluk Üzerine*, s. 83; *Allah'ın Birliği ve Âlemin Sonluluğu Üzerine*, s. 87.

¹⁷⁰ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 28, el-Cürcânî, *et-Ta'rifât*, tah: İbrahim el- Ebyarî, Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l- Arabî, s. 113

¹⁷¹ Topaloğlu, “Hudûs”, *DİA*, s. 304.

¹⁷² el- Cürcânî, *Tarifât*, s. 576, Gölcük & Toprak, *Kelam*, s. 151.

Bilindiği üzere Kelamcılar, âlemin hâdis olduğunu, dolayısıyla onu var edecek birisine ihtiyaç duyduğunu söyleyerek, o var edicinin de âlem cinsinden olmayan bir kadîmin olabileceğini savunarak Allah'ın varlığını ispat ederler. Temelde bu düşünce onların varlık tasavvuruna dayanmaktadır ve onlara göre varlık; vacib ve mümkün olmak üzere ikiye ayrılır. Âlem bir mümkünler topluluğudur; cevher ve arazlardan oluşmaktadır. Cevherler birleşerek cisimleri oluşturmakta, cisimler ise araz dediğimiz bir takım geçici sıfatlar yüklenmek durumundadırlar. Tanım gereği cevherdeki birleşme ve ayrışma özelliği, yine cismin cevher ve arazdan teşekkül edişi ve arazların cevherlere muhtaç oluşu gibi hususlar âlemin sonradan olma özelliğini açıkça ortaya koymaktadır. Âlem yapısında taşıdığı bunca eksiklik ve ihtiyaca rağmen kendi varlığının sebebi olamaz. Öyleyse onun var edicisi ilim ve kudretle donanmış bir varlık olmalıdır. Kelamcılar cevherlerin, arazların veya her ikisinin de hudûsunu birlikte ele almak suretiyle konumuz hakkında üç yöntem kullanırlar. Ancak özü itibarıyla her üç yöntem de bizim yukarıda kısaca özetlemeye çalıştığımız gibidir.¹⁷³

İster cevherlerin veya arazların hudûsundan hareket edelim isterse her ikisini de birlikte ele alalım, elde edeceğimiz sonuçlar şunlardır:

i. Âlem bütün parçalarıyla hâdistir (sonradan olmuştur).

ii. Her hâdisin (sonradan olanın) bir muhdise ihtiyacı vardır.

iii. O halde bu âlemin de bir muhdise ihtiyacı vardır ki, O da hâdis olmayan, Vâcibü'l-Vücûd olan Allah'tır.¹⁷⁴ Burada, önermeleri sırasıyla doğrulamak gerekirse, “âlemin bütün parçalarıyla hadis oluşu” yukarıda geçtiği üzere onu oluşturan cevher ve arazların incelenmesinden elde edilecek bir sonuçtur. Hâdis varlığın, onu meydana getirecek bir muhdise muhtaç olacağı hem hâdisin tanımı gereğidir, hem de aklî zarurettir. Bu öncüllerin zorunlu sonucu olarak ise âlemin kendi cinsinden olmayan bir kadîm tarafından meydana getirilmiş olması gerektiği açıktır. Âlemin

¹⁷³ Kelamcıların âlemin hudûsü için kullandıkları cevher, araz ve cevher-araz yöntemleri hakkında geniş bilgi için bkz. Neseî, *Tabsiratü'l-Edille*, c. I, s. 86 vd., Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı*, s. 82 vd.

¹⁷⁴ el- Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, çev. Mehmet Ali Müftüoğlu, İstanbul: 1981, c. I, s. 313, Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı*, s. 80; İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 207-208, Gölcük & Toprak, *Kelâm*, s. 152, Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, s. 46 vd.

kendinden bir parça tarafından meydana getirildiği söylenecek olursa bu devre yol açar. Âlemin kendisi gibi bir hâdis tarafından meydana getirildiği kabul edilirse, bu defa da onu meydana getiren bir muhdisin olması kaçınılmazdır. Bu durumda devam eden teselsül dolayısıyla varlığa temel teşkil edecek bir ilk varlığa ulaşmak imkânsızdır. Hem devir, hem de teselsülde mantikî çelişki açıktır ve bunlara dayanarak tutarlı bir ispat ortaya koymak mümkün değildir.¹⁷⁵ Dolayısıyla bu iki ihtimal de batıl olduğuna göre, âlemin kadîm olan Allah tarafından yaratılmış olduğu açığa çıkmıştır.

Mâtürîdî, âlemin hudusunu ispat konusunda cevher ve araz yöntemlerinden haberdardır. Çünkü ona göre, varlıkların çeşitli unsurlarının kendilerinde toplanmasına rağmen cevherlerin değişik konumlarda bulunmaları, onların, arazların etkisi altında olduklarını ve arazlar tarafından halden hale çevrildiklerini göstermektedir. Yine arazların kendi başlarına bulunamadığı ve nesnelere etki edemediği bilinen hususlardandır. Şu halde cevher ve arazların kendilerindeki bu özellikleri bilen bir varlık tarafından var edildikleri anlaşılmaktadır.¹⁷⁶

1.2.1.1. İmkân Delili

İmkân delili, âlemin yokluğunun düşünülmesi durumunda, aklî bir çelişkiye düşülmeyeceği, dolayısıyla âlemin mümkün bir varlık olduğu temeline dayanmaktadır. Mümkün; var olduğu halde, yokluğunun da düşünülmesi aklî bir çelişki doğurmayan varlıktır. Zatı itibariyle zorunlu olmayandır. Yine varlığı da yokluğu da zorunlu değildir.¹⁷⁷ Bir başka ifadeyle “varlığı ve yokluğu zatına nispetle eşit olan ve var olmak için mutlaka bir illete, sebebe muhtaç olan varlıktır.”¹⁷⁸ Etrafımızda birçok varlık müşahede etmekte olduğumuz gibi, onların gerçekliklerinden de şüphe etmiyoruz. Ancak, onların yokluklarını düşünmemiz halinde de aklî bir çelişkiye düşmüyoruz. Bu da onun mümkün varlıklar toplamından ibaret olduğunu göstermektedir. Âleme muhal diyemeyiz çünkü varlığı akıl, his ve müşahedeye bağlı olarak ispatlanabilmektedir. Kendinden vacip de diyemiyoruz,

¹⁷⁵ Devr ve teselsül için bkz. Râzî, *Kelam'a Giriş*, çev. Hüseyin Atay, Ankara: 2002, s. 150 vd., Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul:1999, s. 135, Gölcük &Toprak, *Kelam*, s.153.

¹⁷⁶ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 218.

¹⁷⁷ el-Cürçânî, *et-Ta'rifât*, s. 296.

¹⁷⁸ Gölcük &Toprak, *Kelam*, s. 155.

çünkü varlığı zatının bir muktezası değildir. Yokluğunu düşünmekte aklî bir çelişkiye düşmüyoruz. Dolayısıyla âlem, vacip ve muhal arasında (imkân) bir varlık statüsüne sahiptir ki, o da mümkündür. Bu değerlendirmeler ışığında mümkün varlığın varlığını yokluğuna tercih edecek bir müreccih olmadan var olması mümkün olamamaktadır. Mümkün varlığın bu yapısı bize Vâcibü'l-Vücud'a ulaşma imkânı sağlamaktadır ve delil de bu ana fikir üzerine kurulmaktadır. Eğer bu düşünceyi önermeler mantığına dökerek olursak;

i. Âlem mümkünler topluluğudur.

ii. Mümkün var olabilmek için, varlığını yokluğuna tercih edecek bir müreccihe muhtaçtır.

iii. O halde, bu âlem de var olabilmek için böyle bir müreccihe muhtaçtır, O da

Vacibu'l-Vücûd olan Allah'tır.¹⁷⁹ Birinci önermenin doğruluğunu, âlemi gözlemlediğimiz zaman açıkça görüyoruz. Zira şurada bu masa olmayabilirdi. Oysa bu düşünce, onun parçası olduğu, âlem açısından bir eksiklik olmadığı gibi, kendisiyle izafet halindeki varlıklar açısından da bir eksiklik sebebi değildir. Bu örneğin, daha net anlaşılabilmesi için, aynı düşünce biçimini vacibe uygulayalım. Vacibin yok olması halinde kendisine izafet halindeki varlıkların da olması imkânsızdır. Bu vacip Allah Teâlâ olduğunda ve O'nun yokluğunu düşündüğümüzde, O'na izafetle var olan âlemin de yok olması gerekir. Oysa âlemin varlığını aklen de, hissen de kabul ediyoruz. Bu durumda illetsiz bir malul kabul etmiş oluruz ki, bu da aklî bir çelişkidir. Kaldı ki, tanım gereği vacibin varlığı zatı itibariyle zorunludur. Âlemin bir mümkünler topluluğu olduğu anlaşıldığına göre, onun varlığını yokluğuna tercih edecek bir müreccihe ihtiyaç duyacağı açıktır. Bu aşamada tespit ettiğimiz müreccihin âlem cinsinden bir mümkün olması düşünülemez. Düşünüldüğü takdirde o mümkün için de bir müreccihin olması gerekir ve bu durum teselsülü doğurur. Âlemin varlığını yine kendinden bir unsura da bağlayamayız. Çünkü bu düşünce de bizi devre götürür. Öyleyse devr ve teselsül sarmalından kurtulmak için âlemin müreccihinin Vâcibü'l-Vücûd olması zorunludur. Zira daha önce geçtiği üzere, devir ve teselsüle dayanarak tutarlı bir akıl yürütme

¹⁷⁹ Gölcük & Toprak, *Kelam*, s. 154; İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 211–214.

yapmak mümkün değildir. Mümkün olan bir şeyin farklı durumlarda bulunmaya elverişli olduğunu söyleyen Mâtürîdî, buna kanıt olarak onun halden hale değişebilmesini ve hakkında kesin bir kararın (vacib ve mümteni' gibi) verilemeyeşini gösterir.¹⁸⁰ Bu da bütün tabiat nesnelere ortak özelliği olduğuna göre “herhangi bir tabiat nesnesinin yaratıcısız var olması mümkün değildir. Çünkü nesneye göre varlık ve yokluk aynı şeydir. Bir şekillendirici olmadan şeklin meydana geldiği, (bir değiştirici olmadan) mevsimlerin yaz, kış olarak değiştiği bilinmemektedir. Öyleyse varlıkların kendi dışında bir varlık sayesinde varlık kazandıkları ortaya çıkmıştır.”¹⁸¹

Hudûs ve İmkân delilleri yapıları itibarıyla birbirlerine yakınlıkları ve âlemin yaratılış özelliklerinden hareket ettikleri için kozmolojik deliller olarak da adlandırılmaktadırlar. Bu nedenle burada değerlendirme yaparken her ikisini de birlikte ele almayı kolaylaştırmak için kozmolojik deliller olarak bahsetmeyi daha uygun buluyoruz. Kozmolojik delillere yöntem açısından eleştiri, İbn Sina'dan gelmektedir. Zira ona göre seçkin insanlar Rableri için başka şeyleri (cisimlerin yaratılmışlığını) şahit getirmezler, bilakis gerçeklerin ispatı için bizzat Rablerini şahit tutarlar.¹⁸² İbn Sina böyle söylemekle bu delili bütünüyle dışlıyor değildir. O, “kâinatın Allah'ın varlığına delil olabileceğini ve bir kısım insanların böyle hareket ettiğini, fakat en sağlam ve üstün yolun, kâinatın varlığına Allah'ın delil sayılmasının gerektiğini” ifade etmektedir.¹⁸³ Filozof isbat-ı vacib konusundaki bu temel yaklaşımı nedeniyle, “varlık delili” diye anılan ispat şeklini sistemleştiren kişi olmuştur.¹⁸⁴

Delillere İbn Rüşd (ö.595/1198) ve İbn Teymiyye (ö.728/1350)'nin yönelttikleri tenkitler ise “bu delillerin Kur'an metoduna uymayı, kullanışlı olmayışı, kesinlik arz etmeyen önermelerden meydana geliş noktalarında”¹⁸⁵ yoğunlaşmaktadır. Esasen Kelâmcıların hudûs ve imkânla tam olarak ifade etmeye

¹⁸⁰ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 282.

¹⁸¹ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 190.

¹⁸² Topaloğlu, “Allah”, DİA, s. 476.

¹⁸³ Hüseyin Atay, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, Ankara: 2001, s. 180.

¹⁸⁴ İbn Sina'daki varlık delilinin detayı için bkz. Hüseyin Atay, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, s. 175, vd., Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, s.196 vd., el-Behiy, *İslâm Düşüncesinin İlahî Yönü*, Ankara: 1992, s. 358.

¹⁸⁵ Topaloğlu, “Allah”, DİA, s. 476; krş. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 56.

çalıştıkları şey “âlemin sonradan ve yoktan -la min şey- yaratılmışlığı”dır. Kendi aralarında daha sonra ma’dûmun şey olup olmadığı tartışmasını doğuracak olan “yok” ve “yoktan yaratma kavramları doğrudan Kur’an’da geçmemektedir ancak, Allah’ın kendisine nispet ettiği “halk”, “ibda”, “inşa”, “fatr” ve “icad” gibi fiillerin etimolojik yorumundan elde edilen bir sonuçtur.¹⁸⁶ Meşşâî filozoflarına göre âlem, hiç olmazsa ezeli ve hâdis olmalıdır. Şöyle ki, hâdis, kendinden başka bir şey aracılığı ile ve kendinden başka bir şey sonucu (fail sebep) var edilen bir mevcuttur. Kadîm ise, kendinden başka bir şey aracılığı ile ve kendinden başka bir şey sonucu var olmayan ve kendinden önce zamanın da geçmediği bir mevcuttur. Bu ikisi arasında kalan bir mevcut türü de vardır ki, bu; kendinden başka bir şey aracılığı ile olmayan ve kendisinden önce zaman da geçmeyen bir şey sonucu (fail sebep) var olandır ve işte bu âlemdir. Âlemdaki bu özellik nedeniyle, ondaki muhdes özelliğini kadim özelliğine tercih edenler, hâdis; kıdem özelliğini hâdis özelliğine tercih edenler kadim kabul etmişlerdir. Bu nedenle âlem zatı bakımından hâdis olsa da zamanî bakımdan ezeli kabul edilmelidir.¹⁸⁷

Filozoflar içinde Kelâmcılara en yakın görüş İhvân-ı Safâ’ya aittir. Zira İhvân-ı Safâ’ya göre “Tanrı için eşyayı hazır bulan, “Vâcidü’l-Eşyâ” denemez. Aksine O’na eşyayı var eden “Mûcidü’l-Eşyâ” denir.¹⁸⁸ Tanrı-âlem ilişkisi İhvan’a göre terkip değil, ibdaî ve ihtiraîdir. Yokluktan (ademden), varlığa (vücuda) getirmektir.”¹⁸⁹

Tanrı’ya “Mûcid” değil de “Vâcid” niteliğini uygun görmek durumunda eşya kıdem ve ezellik kazanmış olacak, aynı zamanda varlık daha önce O’nun bilgi ve idrakinin dışında kalacaktır. Ama Tanrının “Mûcidü’l-Eşyâ” olarak kabul edilmesi bu tür sorunları ortadan kaldırmaktadır.¹⁹⁰ Tartışmanın temelde, her iki grubun Allah tasavvurlarına dayandığını söylemek mümkündür. Çünkü Kelâmcılara göre Allah, “fâil-i muhtar” (failun bi’l-ihdiyâr) dir. Meşşâî filozoflarına göre ise Allah “mûcibun bi’zzât”tır. Allah fâil-i muhtardır dediğimizde “kendi iradesi ve seçme hürriyeti ile

¹⁸⁶ Hüseyin Aydın, *Yaratılış ve Gayelilik*, Ankara: 2004, s. 69.

¹⁸⁷ İbn Rüşd, *Faşlu’l-Makâl*, s. 85 vd.

¹⁸⁸ Enver Uysal, *İhvan-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, İst.: 1998, s. 93, Taylan, *Din Felsefeleri*, s. 91.

¹⁸⁹ Taylan, *Din Felsefeleri*, s. 91.

¹⁹⁰ Uysal, *İhvan-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, s. 94.

bir fiili eylem haline dönüştüren, gerçekleştiren”¹⁹¹ bir Allah’a inanmış olmaktadır. Allah mûcibun bi’zzât’tır dediğimizde ise, “özü gereği, gerektirici, özüyle gerektiren”¹⁹² bir Allah kabul etmiş oluyoruz. Doğal olarak kelamcıların, Allah’ın irade, ihtiyar sıfatlarını nefyedecek böyle bir görüşü kabul etmeleri beklenemez.¹⁹³

Eşyanın tamamen Allah’ın ilim, irade ve ihtiyarına dayalı olarak yaratıldığını ısrarla dile getiren Mâtürîdî de Allah’ın zatıyla gerektirici (tab’an) olduğu düşüncesine karşı çıkar. Çünkü ona göre “zatıyla gerektiricilik zorunluluktur. Şanı varlıkları yoktan yaratma derecesine ulaşmış bir varlığın fiilin zorunlu olması mümkün değildir. Yine bir şeyin zorunlu olarak varlık kazanması demek onun (var edicisinin) başkasının egemenliği altında kalması, varlığın imkân dâhilinde yaratılmaktan uzak olması demektir. Bu ise Yüce Rabbimizin münezzeh olduğu yaratılmışlık (mahlukiyyet) ve acizlik (acziyyet) belirtisidir.”¹⁹⁴

Allah’ın tab’an fiil işlemediğini gösteren bir diğer husus da O’nun yoktan yaratması, yarattığını yok etmesi, yok ettiğini tekrar icat etmesi, bozduğunu düzeltmesi gibi olaylardır. Çünkü kendisinden tab’an fiil sudur eden birinin böyle yokken var etmesi, varken yok etmesi vs. gibi eylemlerde bulunması mümkün olamaz.¹⁹⁵

Yine tabiattaki olayların bir amaca yönelerek, belli bir düzen içinde cereyan etmesi, deneme-yanılma yoluyla ortaya konulması mümkün olmayacak şekilde, eşyanın doğasının belirlenmiş olması gibi konular da, Allah’ın zatı gereği yaratıcı değil; ilim, irade ve ihtiyara dayalı olarak yaratıcı olduğunu göstermektedir.¹⁹⁶

Tüm bu değerlendirmelerden sonra şunu söyleyebiliriz ki, kozmolojik delillere yöneltilen yöntem ve içerik eleştirileri, bu delilleri tümüyle geçersiz kılmamakta, aksine delillerin zayıf ve eksik yönlerini göstererek daha mükemmel hale gelmelerini temin etmektedir.

¹⁹¹ Abdurrahim Güzel, *Karabaği ve Tehafütü*, Ankara: 1991, s. 247.

¹⁹² Güzel, *Karabaği ve Tehafütü*, s. 253.

¹⁹³ Fail-i muhtar ve mucibun bizzat tartışması için bkz. Râzî, *Kelam’a Giriş*, s. 78, Güzel, *Karabaği ve Tehafütü*, s. 58 vd.

¹⁹⁴ el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 71, Kelamcı düşünürlerin zorunluluk fikrine karşı çıkış nedenleriyle ilgili genel bir değerlendirme için bkz. İlhan Kutluer, *İbn Sinâ ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İstanbul: 2002, s. 15.

¹⁹⁵ el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd* idî, s. 71.

¹⁹⁶ el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 72.

1.2.1.2. Gaye ve Nizam Delili

“Gayelilik, kâinatın var oluşunun ve içinde oluşan olayların sıradüzeni ve tâbi oldukları kanunluluğun bir plana, bir programa, dolayısıyla bir gayeye göre var olması demektir.”¹⁹⁷

Âlemdeki bu düzen ve gayelilikten hareketle, ona bu düzen ve gayeyi veren varlığı araştırarak, Vâcibu’l-Vücûd’a ulaşma esasına dayanan Gaye ve Nizam Delili, tarihi itibariyle Yunan Felsefesi’ne kadar geri götürülebilmektedir.¹⁹⁸ Delilin bu kadar eskiye dayanması, kendisine gösterilen rağbet bakımından anlamlıdır. Çünkü Gaye ve Nizam Delili, diğer delillere göre daha çok tecrübe ve müşahedeye dayanmakta, dolayısıyla, önermenin doğruluğu asgarî bir çabayla hemen anlaşılabilir. Delilin yapısındaki bu kolay anlaşılabilirlik, hem filozofları, hem de kalamcıları cezp etmiş görünüyor. Özellikle İslam kalamcılarının bu delile rağbetini sağlayan pek çok Kur’ân ayeti olduğunu da belirtmek gerekir. Mesela, “*Muhakkak, göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbirini takip etmesinde, insanlara yararlı şeylerle denizde yüzüp giden gemilerde, Allah’ın gökten su indirerek ölmüşken yeri onunla diriltmesinde, yeryüzünde her nevi hayvanları dağıtmasında, rüzgârları her taraftan estirmesinde ve yerle gök arasında emre amade duran bulutta akıl sahibi bir ulus için elbet (Allah varlığına dair) deliller vardır.*”¹⁹⁹

“*Şüphesiz, göklerle yerin yaratılışında ve gece ile gündüzün birbiri ardınca gelişinde akıl sahipleri için deliller vardır.*”²⁰⁰

“*O geceyi, gündüzü, güneşi ve ayı sizin hizmetinize verdi. Diğer yıldızlar da Allah’ın emriyle hareket eder. Şüphesiz ki bunlarda, düşünen bir ulus için pek çok deliller vardır. Yeryüzünde sizin için rengârenk yaratıklarında da öğüt alan bir ulus için büyük bir ibret vardır.*”²⁰¹

¹⁹⁷ Aydın, *Yaratılış ve Gayelilik*, s. 129.

¹⁹⁸ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 67.

¹⁹⁹ Bakara, 2/164.

²⁰⁰ Al-i İmran, 3/190.

²⁰¹ Nahl, 16/12–13; Ayrıca bkz., Bakara, 2/22; Al-i İmran, 3/191–192; Yunus, 10/5–6; Ra’d, 13/2–4; Enbiya, 21/16, 32; Ankebût, 29/22, 44; Lokman, 31/10; Duhan, 44/38; Mülk, 67/3–4.

Delille ilgili Kur'ân'dan örnekler çoğaltılabileceği gibi, dikkatlere sunulacak ve ibret alınacak şeyler de âlemin sahip olduğu bütün varlıkların sayısı kadar çoğaltılabilir. Bu nedenle delilin önermeler halinde dile getirilişine geçmek daha pratik bir yol olacaktır. Buna göre;

- i. Kâinat, birbirine uygun bir sebepler ve gayeler manzumesi arz eder.
- ii. Sebepler ve gayeler manzumesi olan her şey, âlim ve akıllı bir illetin sebebidir.
- iii. O halde kâinat da âlim ve akıllı bir illetin eseridir. O da Cenâb-ı Allah'tır.²⁰²

Önermelerin doğruluğuna değinmek gerekirse, birinci önermenin doğruluğu için, gözlem ve deney yeterlidir. Zira etrafımızdaki varlıkları incelediğimizde, büyük bir düzen ve uyum gözlemlemekteyiz. Öyle ki bu düzen bir yandan canlı ve cansız varlıklar arasında olduğu gibi, varlıkların kendi içyapılarında da varlığını göstermektedir. En basitinden canlıların yaşadıkları ortamlarla solunum sistemleri arasındaki uyumu ele alalım. Her ikisi de canlı organizmanın ihtiyaç duyacağı oksijeni kullanmakta fakat su canlıları bunu solungaç sistemiyle sağlarken, kara canlıları akciğer sistemiyle elde etmektedir. İkinci önerme ise, sebep-sonuç bakımından bir gerekliliktir. Zira bunca uyum ve düzenin bilgisiz bir varlık tarafından oluşturulduğunu söylemek mümkün değildir. Üçüncü önermeye gelince, âlemin bu uyum ve düzeni tesadüfen elde etmiş olamayacağı gibi, kendi cinsinden bir varlıktan da almış olamaz. Öyleyse bu Vâcibü'l-Vücûd Allah Teâlâ olmalıdır. Mâturidî de Gaye ve Nizam Delilini yine hudûsta olduğu gibi yaratılmış âlemi gözlemleyerek temellendirir. Ona göre âlem akıllara durgunluk verecek sanatkârane bir mükemmellikte yaratılmış, yaz ve kış gibi mevsimler ile güneş, ay ve yıldızlar gibi kozmik olaylar birbiriyle uyumlu işleyen sistemler olarak düzenlenmiş, tabiatları itibariyle aralarında uyumsuzluklar olması beklenen cisimler uzlaştırılmıştır. Bütün bunlar ilimsiz ve hikmetsiz olamayacağına ve bu ilim ve hikmetin de tabiatın kendinde bulunamayacağına göre tüm bunlar haricî bir âlim ve hikmet sahibi yaratıcının eseri olmalıdır ki, O da Allah Teâlâ'dır. Düşünüre göre bir fiilin hikmetten yoksun olması için ya hikmetin bilinmemesi ya da hikmet gözetildiği vakit başka bir yararın kaybedilmesi gibi durumların olması gerekir ki, Allah Teâlâ bu gibi

²⁰² Gölcük & Toprak, *Kelam*, s. 157; İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 205–207.

eksiklik ve ihtiyaçlardan münezzehe olduğuna göre O'nun fiillerinde hikmetsizlik olamaz.²⁰³ O hikmeti “ *her şeyi yerli yerine koymak*” olarak tanımlar ve adalet ile isabet kavramlarını da hikmetin diğer anlamları olarak görür.²⁰⁴

Mâtürîdî'nin bu konuda verdiği örneklerden biri de boyalarla ilgilidir: “Boyalarla boyanacak eşyalar kendi başlarına bırakılacak olsalar bozuk ve çirkin bir görüntü ortaya çıkar. Demek ki bunlar her şeyi yerli yerine koyan, âlim ve hikmetli biri sayesinde düzen almaktadır.”²⁰⁵ Varlıkların yapısındaki zıtlıklar da bu konuda Mâtürîdî'nin dikkatini çeken hususlardandır. Çünkü ona göre bunları bir arada tutan üstün bir güç olmadan bu kadar zıtlığın bir arada bulunması mümkün değildir, hatta zıt şeyler doğası gereği bir birini reddedip iteeceğinden varlıkların yok olup gitmesi söz konusudur. Varlıklar yok olup gitmek bir yana mevcudiyetlerini uyum içinde sürdürdüklerine göre bu durum kudretli bir yaratıcıyı kanıtlamaktadır.²⁰⁶

Gaye ve Nizam Delili, gerek önermelerindeki sadelik ve açıklık, gerekse de halkın anlayabileceği seviyede oluşu itibarıyla, hem rağbet görmüş, hem de en az tenkide uğramış bir delildir. Zira, Sokrat (m.ö. 470–399) ve Çiçeron'dan (m.ö 106–43) itibaren kullanılagelen ve Kur'ân'ın da tasvip ettiği gaiyyet delili, İslam tefekkür tarihi boyunca da kullanılmış ve özellikle de, son asır mütefekkirlerinin çoğu tarafından da beğenilmiştir.²⁰⁷

Gazâlî de İhyâ'da bazı Kur'ân âyetlerini takdimden sonra tabiatı gözleyen bir insanda ortaya çıkacak gaye, düzen ve yaratıcı fikrini şöyle dile getirir: Biraz akli olan bir insan, yer ve gökte Allah'ın acaib ve garip yaratıklarına, hayvanlar ve bitkilerin yaratılışına göz gezdirirse, kendisine gizli kalmaz ki, akılları şaşırtan bu emir ve sarsılmaz tertibi tedbir eden bir sâni ve bu şekilde kuvvetli yaratan bir fail lazımdır.²⁰⁸ Gazâlî, delile karşı beğenisini bu şekilde açıklarken, İbn Rüşd'e göre ise bu delil yaratıcının varlığını ispatlama açısından basit ve açık olması nedeniyle delillerin en şerefliisidir.²⁰⁹

²⁰³ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 151–152.

²⁰⁴ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 152.

²⁰⁵ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 181.

²⁰⁶ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 42, 181, 199, 218.

²⁰⁷ Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı*, s. 140.

²⁰⁸ Gazâlî, *İhya*, c. I, s. 713.

²⁰⁹ İbn Rüşd, *el-Keşf an Menahici'-Edille fi Akâidi'l-Mille*, haz. M. Âbid el-Câbirî, Merkezu'd-Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, Beyrut: 1998, s.163.

1.2.1.3. Kabûl-i Âmme (Fıtrat Delili)

Kur'an-ı Kerim, Allah'ın varlığını, insanlar tarafından tabii olarak kabul edilecek bir konu olarak telakki eder. Hem İslam âlimleri hem de Batı düşünürleri, tarih içinde gelip geçen milletlerin incelenmesinden çıkarılan sonuçlara göre, genellikle her milletin bir tanrı inancına sahip olduğunu tespit etmişler, buna bağlı olarak selim yaratılışını ve sağduyusunu koruyabilmiş insanların yüce bir tanrının varlığını tabii olarak benimseyeceğini söylemişlerdir.²¹⁰ Bu delile erken dönemlerden dikkat çekenlerden biri de Mutahhar b.Tâhir el- Makdisidir (ö.355/966'dan sonra). Ona göre ırkları, ülkeleri dil, din ve felsefeleri değişik olmasına rağmen belli bir seviyeye ulaşabilmiş bütün milletler evrende hâkim olan bir yaratıcının eserlerini gördüklerinden şüphe etmemişlerdir. Buna göre ezelf bir yaratıcının varlığını, yeterli aklı kapasiteye sahip bütün insanlar daima zaruri olarak kabul etmişlerdir. Bu yüce yaratıcıya her zaman tapınılmış, O her dilde bilinmiş, her lisanda anılmıştır. Her insan Allah'ın varlığını içinde hisseder. İnkârın en çıkmazına batmış birinin bile büyük bir felaketle karşılaştığı zaman taş, toprağa veya ağaca sığındığı görülmemiştir. Makdisî, bütün insan topluluklarının dillerinde Allah'a mahsus isimlerin bulunduğunu kaydederek Kur'an-ı Kerim herkesin, hatta her şeyin Allah'ı tesbih ettiğini ifade ederek fıtrat deliline dikkat çekmiş.²¹¹, ayrıca semavi dinlerin ortak noktasını oluşturan hanîf inancının, Allah tarafından insan türünün yaratılış özelliklerinden biri kılındığını ve bunun asla değiştirilemeyeceğini haber vermiştir.²¹²

Şu halde inançsızlık, sapma ve yozlaşmadan başka bir şey değildir. Bu durum Kur'an'da "ıfk" kelimesiyle ifade edilmiştir. İfk, "herhangi bir şeyi, olması gerekenden başka yöne çevirmek" demek olup, bu durum inançta haktan batıla, sözde doğrudan yalana, filde de güzelden çirkine çevrilmek şeklinde gerçekleşir.²¹³ Sağduyu ve tabii yaratılışa aykırı olarak Allah'ın inkâr edilmesi, Kur'an'da kibir, inat zulüm, zorbalık, nankörlük ve saptırıcı dış etkenlerin tesiri altında kalmak gibi faktörlere bağlanır.²¹⁴ Kur'an şöyle buyurur:

*"Ayetlerimizi, sadece nankörler, hem de bir inat uğruna inkâr ederler."*²¹⁵

²¹⁰ Topaloğlu, "Allah", *DİA*, c. II, s. 476-477.

²¹¹ İsrâ, 17/44.

²¹² Rûm, 30/30

²¹³ En'âm, 6/33; Hûd 11/59; Neml, 27/14.

²¹⁴ Topaloğlu, "Allah", *DİA*, c. II, s. 477.

²¹⁵ Lokman, 31/32.

Niteliği ve mahiyeti değişik de olsa Allah düşüncesine sahip bulunmayan bir topluluğa tarihte rastlanılmamıştır. Zira Tanrının varlığı söz konusu olmasaydı bunca insan türlerinin kendi seviyelerince böyle bir inanca sahip olmamaları gerekirdi. Bütün insan topluluklarında bir tanrı inancı var olduğuna göre, Tanrının varlığı kabul edilmiş demektir. İşte bütün insan türleri tarafından bir tanrının varlığının kabulü umumî bir delil mesabesinde dir.²¹⁶

1.2.1.4. Dini Tecrübe Delili (Tasavvuf Metodu)

“Dinî tecrübe” sözü ile sûfilerin tecrübe ettiği, dinî hayat anlatılmak istenmiştir. Dinî tecrübe delili, gerek şekil, gerek içerik bakımından diğer delillerden farklıdır. Diğer deliller ile, dışımızdaki dünyadan hareket ederek Tanrının varlığı fikrine ulaşmaya çalışılmaktadır. Oysa bu delil, inanan bir varlık olarak insandan yola çıkmaktadır. Başka bir deyişle o, belli bir inanç derecesinden daha üst seviyedeki bir inanç derecesine gitmektedir. Bu yüzden bazı düşünürler, bu delili “*Tanrıdan yine Tanrıya giden bir delil*” olarak tarif etmişlerdir.²¹⁷

Sûfiyye, dinî hayat konusunda önce kalbe rol vermek istemiştir. Onlara göre bedene bağlı arzuların asgari seviyede yerine getirilmesi, ruhî güçlerin samimiyet ve ısrarla dinî konulara yöneltilmesi sonunda keşf denen vasıtasız bilgi ve tanıma yolu doğar. Allah ancak bu yolla bilinir veya tanınır. Gazâlî’nin, akıl yolunu yıllarca denedikten sonra bunu terk edip keşf ve ilham metodunu benimsediği kabul edilir.

Gazâlî’ye göre, “inanç hayatında belli başlı üç safha vardır: Taklit, ilim, zevk. Taklit derecesi, akidenin olduğu gibi kabul edilmesi, bu konuda herhangi bir tetkik ve tahkike ihtiyaç hissedilmemesidir. İlim derecesinde akide ile ilgili bir takım delillere sahip olmak söz konusudur. Zevk derecesinde ise akidenin batınına gitmek marifet seviyesine ulaşmak vardır. Bu marifet sadece bilinen bir şey değil, aynı zamanda yaşanan bir hal’dir.”²¹⁸

Gazâlî’nin bu görüşünü şöyle bir örnekle açıklayabiliriz: Bir insanın başı ağrısın. Baş ağrısı diye bir şeyin var olduğuna duyarak inanması taklit derecesini, baş ağrısının ilmî sebeplerini bilmesi ilim derecesini, gerçekten baş ağrısı çekmesi ise

²¹⁶ Ali Arslan Aydın, *İslam İnançları ve Felsefesi*, İstanbul: 1979, s.139.

²¹⁷ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 81–82.

²¹⁸ Gazâlî, *Kitâbu’l- arba’in*, s. 23, Aydın, *Din Felsefesi*, s. 82.

zevk derecesini gösterir. Ona göre, nazarî olarak, ilim, taklit seviyesindeki imanın; zevk de ilmin üstünde yer alır.²¹⁹

İbn Arabî'ye göre, Allah'ı tanımak başka, Allah'ın varlığını bilmek başkadır. Akıl Allah'ı ancak var olması bakımından ve selbi sıfatlarıyla (ne olmadığı açısından) bilir. Hâlbuki keşf yoluyla Allah müşahede edilerek tanınır.²²⁰

İnsan, dinî bir tecrübe geçirebilmek için daha işin başında iken mümin olmak zorundadır. Bu durumda dinî tecrübe delilinin gerçek anlamda bir delil olup olmadığı tartışma konusudur.²²¹ Dinî hayatın odak noktasını oluşturan Allah inancının doğup yerleşmesinde şahsî yöneliş ve gayretlerin, içe dönük gözlemlerin önemi çağdaş yazarlar tarafından da kabul görmektedir. Ancak yüksek bir irade gücüne dayanan bu tür psikolojik tecrübelerin zor yapılabilir olmasından başka, sonuçlarının daima isabetli olamayacağı ve bu sonuçların sadece tecrübeyi yürüten için değer taşıyacağı da unutulmamalıdır.²²²

Dinî tecrübe, dinden dine, kültürden kültüre değişiklik arz etmektedir. Dolayısıyla ona dayanarak Tanrının varlığını ispat etmek gibi önemli bir probleme yaklaşamayız. Bu konuda genel bir hükme varamayız. Her kabile ve dinin Allah tasavvuru farklı olduğu için. Ortaya doğru bir sonuç çıkacağını düşünemeyiz.²²³ Dinî tecrübe tamamıyla özeldir. Dolayısıyla ilmî açıdan onun hakkında objektif bir değerlendirme yapılamaz. Ona dayanan delil de sağlam olmaz.²²⁴

Allah'ın varlığını ispat konusunda kullanılan delilleri tenkit süzgecinden geçiren İbn Rüşd, keşfin yaygın olarak kullanılamayacağını ifade ettikten sonra Kur'an'ın bütünüyle benimsediği metodun düşünme ve incelemeye davetten ibaret olduğunu hatırlatarak bunun terk edilmesinin Kur'an metodunu hiçe saymak anlamına geleceğini söyler. Bununla birlikte o, nefsin arzularını asgariye indirmenin gerçeğe ulaşma yolunda akla yardımcı olabileceğini de kabul eder.²²⁵ Bütün bunların yanında Keşf, dinin benimsenmesinden sonra dini hayatın güçlenmesi ve ruhun

²¹⁹ Gazâlî, *Mişkât*, s. 78, Aydın, *Din Felsefesi*, s. 83.

²²⁰ Topaloğlu, "Allah", *DİA*, c.II, s. 477.

²²¹ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 82.

²²² Topaloğlu, "Allah", *DİA*, c. II, s. 477.

²²³ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 90.

²²⁴ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 91.

²²⁵ İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 63–64.

Allah'a yücelmesi yolunda, uygulayabilenler için faydalı bir metot olarak değerlendirilmelidir.

Geleneksel Kutsal Vahiilerin Allah'ı tanıtırken, insanbiçimci bir dil kullandıkları ve Allah'ı tanıtmaktan aciz oldukları bilinmektedir. "Kutsal kitaplar bir taraftan, Tanrının, insanın bildiği ve idrak ettiği anlamda hiçbir varlığa benzemediğini söylerken; diğer taraftan birçok insanî niteliği ve fiili Tanrı'ya izafe eder. Çoğunlukla Tanrı'yı korumak için veya onun gözüne girmek için yapılan bir sürü yanlış yorum ve yüklenen yeni sıfatlar Tanrı'yı tanınamaz hale getirmektedir."²²⁶

Daha önce, mecazı gerçeğe hamlederek, Allah tasavvurunu bozan Hıristiyanların Allah anlayışlarına değinmiştik. Aynı durum İslam'ın Allah tasavvurunda da görüldüğü bir gerçektir. "Ehl-i Hadis, Selefiyye ve Hanbelîler, Kur'an'ın söyleminde vuku bulan mecazı reddederek, Allah'a atfedilen bazı insan organları ve fiillerini –mahiyetlerini bilmeden- literal anlamda doğru kabul etmeye başlamışlardır. Bu ifadelerin ilk intibaları Allah'ın insanî anlamda bir kişi olduğu izlenimini vermektedir."²²⁷ Daha sonra Mutezile ile başlayıp Ehl-i Sünnet ile devam eden Kelam ekolleri, bu tip, Allah'a ahlâki içeriği olmayan insanî fiiller (gelme, oturma) ve organlar (el, yüz vs.) atfeden ifadeleri Arapçanın belagat kurallarına dayanarak yorumlamışlardır.²²⁸

Abbasiler döneminde Yunan felsefesinin Süryanice üzerinden Arapça'ya çevrilmesi, Müslüman filozoflara Kur'an'ın karmaşık olmayan sıradan-günlük dilini karmaşık bir hale getirme imkânı verdi. Böylece "Müteşâbihat"la halka yakınlaştırılan Allah, "cevher", "Kendinden zorunlu varlık", "Vacip", "mutlak", "Yegâne varlık", "Kaim varlık", "Ezelî varlık", "Mutlak âlim" vs. kavramlarla kitlelerden uzaklaştırılmış oluyordu.²²⁹

Oysa Kur'an, Allah'ı, "insana buyruklarının büyük çoğunluğunu gerekçeleriyle birlikte zikreden ayrıca anlamsız, sebepsiz, hikmetsiz bir iş kesinlikle yapmayacağını kendisine düstur edinen hikmetli bir yaratıcı" şeklinde anlatıyordu.

²²⁶ İlhami Güler, *İtikattan İmana*, Ankara: 2009, s. 28.

²²⁷ Güler, *İtikattan İmana*, s. 32.

²²⁸ Güler, *İtikattan İmana*, s. 32.

²²⁹ Güler, *İtikattan İmana*, s. 33.

Bu görüşü Mutezile ve Maturidî ekolu de desteklemiştir. Gaye, Allah'ın iradesinin akleden bir irade, kudretinin de şuur sahibi bir kudret olduğunu gösteren bir delildir. Gaye, hikmet vahyin özü; vahiyler de Allah'ın maksat ve muradıdır.²³⁰

Yüzlerce, binlerce değişik olay bağlamında onun ahlakî fiilleri Kur'an'da değişik şekillerde geçmektedir. Sağlam bir Allah tasavvuru ancak bütün bu ifadeler, konteksleri bağlamında ve bir bütünlük içinde değerlendirilmezse, Kur'an'ın Allah'ı hakkıyla kavranamaz.²³¹ “Kur'an, mükemmel bir insanın güç ve ahlakî sıfatlarını Allah'a “en güzel isimler” olarak izafe ederek O'nu “Gereği gibi takdir edemeyen” müşriklere ve ehl-i kitaba tanıtmaya çalışır.”²³²

Allah'ın varlığı Kur'an için sadece amelîdir. Ku'an'ın Allah anlayışı, düzenli yaratma, rızık verme, hidayet, adalet ve rahmet kavramlarını içeren organik bir bütün teşkil etmektedir. O, rahmetle yoğrulmuş adil bir Allah'tır.²³³ Hanefî, aynı bağlamda şunları söyler: Allah'ın varlığı kelamcılarının ve filozofların tartıştığı gibi cevher, araz, vacip, mümkün, sonlu, sonsuz, kadim-muhdes tartışmalarıyla Kur'an'da ortaya konmaz. Kur'an'da O, mazlumlarla, yetimlerle, sabredenlerle, kölelerle vb. beraberdir.²³⁴

Her ilahi vahiy, o dönemin ve kültürün kapasitesine ve halkların algılaya seviyesine göre farklı “teşbihler” yapsa da, (mesela Tevrat'ta: çoban, İncil'de: baba, Kur'an'da: melik) biz bunların arkasındaki; ahlakî, adil, iyi, seven, rahman ve de zalimleri ve zorbaları hep kendine düşman belleyen Tanrı'yı bugün de kolayca tanıyabiliyoruz. Hz İbrahim'in Rabbi, Yahudilerin, Hıristiyanların, Müslümanların ve de âlemlerin (evrenin) Rabbi olmaya devam ediyor. Teolojilerimiz ise bu Rabbi görmeyi büyük oranda engellemeye hâlâ devam ediyor.²³⁵

Kur'an, belirttiğimiz bu tenzih ve aşkınlık gayreti ile birlikte bir de içkinlik gayreti güder. Allah, zatı ve mahiyet itibarıyla aşkın; fakat fiil ve ahlakî sıfatlarıyla tamamen içkindir.²³⁶ Varlık ve oluş O'nun kudret sıfatlarının bir tezahürüdür. Varlığı

²³⁰ İlhami Güler, *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu*, s. 59.

²³¹ Güler, *İtikattan İmana*, s. 38.

²³² İlhami Güler, *İman Ahlak İlişkisi*, s. 24.

²³³ Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alparslan Açıkgenç, Ankara: 2003, s. 29.

²³⁴ Hasan Hanefî, *Teoloji mi Antropoloji mi*, AÜİFD, XXIII, s. 514.

²³⁵ Güler, *İtikattan İmana*, s. 39.

²³⁶ Güler, *İman Ahlak İlişkisi*, Ankara, 2010, s. 29.

her an ayakta tutan, hareketini sağlayan, yaratmaya devam eden O'dur.²³⁷ İnsan her nerede olursa olsun zaman itibariyle sürekli, mekân itibariyle de şahdamarından daha yakın olmak üzere O'nunladır.²³⁸

Hanefî bu konuda şunları söyler: Kur'an'a baktığımızda Allah'ın kendini teorik değil, fakat pratik bir düzeye yerleştirdiğini görürüz. Allah bir "logos" değil, fakat daima bir fiil halindedir (praxis). O akılla kavranabilen bir obje, bir fikir, bir kategori değil, fakat bir davranış veya bir vaziyet alıştıdır. Allah tanımlamadan uzak, fakat varlığın yanında olup epistemolojiye değil, ontolojiye dâhildir.²³⁹

Kur'an'a göre, Allah ahlakî bir zat olarak, bütün insanlık tarihi boyunca kendine ve insanlığa karşı adaletten yana olmuş, politik ve ekonomik açıdan ezilen ve sömürülen kitlelerin yanında yer almıştır.²⁴⁰ Kur'an'a göre Allah'ın bütün insanlık tarihi boyunca amacı, yeryüzünde kendine ve insan cinsine karşı işlenen zulüm ve ahlaksızlıkları ortadan kaldırarak O'na ve insanlara karşı ahlaklı davranan bir toplum oluşturmaktır.²⁴¹

Kur'an'da baştan sona kadar hâkim durumda olan Allah'ın ortaya koymaya çalıştığımız bu ahlakî tutumu, benliği, arzuları, Hz. Muhammed (s.a.v) ve ona inanan ilk Müslümanlarda büyük bir ahlakî dinamizm kaynağı oluşturmuştur. İlk Müslüman nesillerin ortaya koyduğu ahlakî, siyasi, iktisadî, hukukî bilimsel başarıların temelindeki, kanaatimizce işte bu dinamizmdir. Kur'an'da ortaya konan Allah'ın arzuları, ahlakî ve güç sıfatları büyük ölçüde İslam toplumunun yeryüzündeki yaşantı hali, hedefleri haline gelmiştir. Başta Allah olmak üzere akaid ve imanı kendine konu eden kelim disiplinleri Orta Çağda zorunlu olarak üzerinde durduğu tenzih ve Allah'ın gücünü ispat etme kadar, O'nun ahlaklılığı üzerinde durmamıştır. O'nu " takdis" etmek için müstakil kitaplar yazılırken bu konu üzerinde hemen hemen durulmamıştır

²³⁷ Rahman, 55/29.

²³⁸ Kaf, 50/16.

²³⁹ Hanefî, *Teoloji mi Antropoloji mi*, s. 528.

²⁴⁰ Nisa, 4/75.

²⁴¹ Güler, *İman Ahlak İlişkisi*, s. 41.

İKİNCİ BÖLÜM

MEHMED VEHBİ EFENDİ'NİN ULUHİYYET ANLAYIŞI

2.1. MEHMET VEHBİ EFENDİ'YE GÖRE AKAİD İLMİ'NİN GAYESİ

Mehmed Vehbi Efendi'ye göre, Kalam ilmi, İslam inanç sistemini muhafaza etme maksadıyla, deliller getirerek akideyi ispat etmeye gayret eden, Allah'ın vücudu, sıfatı ve e'falinden bahseden bir ilimdir. Akaid ilminin konusu; Allah'ın varlığı, birliği, sıfat ve filleri ile Yüce Allah'ın zatıdır.²⁴²

Akaid ilminin gayesi ve faydası, taklitten kurtulmak, taklit derecesinden tahkik derecesine yükselmek ve inancı sıhate erdirip, iki dünya mutluluğuna nail olmak ve batıl inanç müntesiplerinin şüphelerini reddetmek suretiyle dinin kurallarını zilletten kurtarmak ve şer'î ilimleri akaid-i diniye üzerine bina etmektir. Bu ilim ile uğraşanlar bu kutsal işi yaparken, hak sözlerle tezlerini savundukları için, güzel sözler ile delillerini destekledikleri için, söz anlamına gelen "Kalam" denmiştir.²⁴³

Mehmed Vehbi Efendi, *Marifet* diye isimlendirdiği, Allah'ı bilmeye ve tanımanın gerekliliğini ve bunun da, delillere "Nazar" etmek ile yapılabileceği, marifet-i İlahiyeyi tahsil etmenin, Ehl-i Sünnet'e göre vacip olduğunu söyler.²⁴⁴ Zira Cenâb-ı Hak, Kur'anda şöyle buyurur: "*Allah'ın rahmetinin eserlerine bak! Yeryüzünü ölümünden sonra nasıl diriltiyor. Şüphe yok ki O, ölüleri de elbette diriltecektir. O, her şeye hakkıyla gücü yetendir.*"²⁴⁵ Mehmed Vehbi Efendi, *Hulâsatu'l-Beyan*'da bu ayeti şöyle yorumluyor: "Yani kurumuş ruhsuz ceset menziline olan arzı, rahmetiyle dolu otlar ve çiçeklerle tezyin etmeye kadir olan Cenab-ı Hakk'ın, öldükten sonra insanları ihya etmeye de kadir olduğu evleviyetle sabittir. Zira: arzda, hayatı yaratan Cenab-ı Hak, eczay-ı insanda dahi hayatı yaratır.

²⁴² Mehmed Vehbi Efendi, *El-Akâidü'l-Hayriye fî tahrîri mezhebi'l-fırkati'n- Nâciye ve hümm Eehlü's-sünne ve'l-cema'a ve'r-redd alâ muhâlifihim*, s. 2.

²⁴³ Vehbi Efendi, *Akâid-i Hayriye*, s. 2.

²⁴⁴ Vehbi Efendi, *Akâid-i Hayriye*, s. 6-7.

²⁴⁵ Rûm, 30/50.

Çünkü Allah'ın kudretinin tesiri, cümle mümkünatta müsavidir. Birinde icra ettiği aynı tesiri diğerinde dahi icra eder.²⁴⁶

2.1.1. İsbat-ı Vacipte Birinci Yol (Kelamcıların Yolu)

Mehmed Vehbi Efendi; önce, Yüce Allah'ın Zat'ını ispat etmek için Kelâmcıların kullandıkları “Hudüs ve İmkân” metotlarını kullanır. Kelamcıların, Allah'ın varlığını, âlemin hâdis ve mümkün oluşu ile âlemin eczasından bazısının bazısına ihtisasıyla (tercih edilişiyle) ispat eder. O, hudus delilini özetleyerek şöyle der: Âlem hâdistir ve her hâdisin bir muhdisi yani icad edeni gerekir. Şu halde bu Mucid vacibu'l-vücut olursa, Vacip Teala'nın varlığı ispat olunmuş olur.²⁴⁷

Eğer bu mevcudat, mümkünattan olduğu farz olunursa aynı delil getirilir ki, o mümkün için de bir mücid lazımdır. Eğer bu mucid vacibu'l-vücut ise maksat oluşmuş demektir. Eğer o da mümkün farz olunursa aynı delil iade olunur. Ya o mümkün olan mümkünün aynı olur, ki bu sefer devir²⁴⁸ lazım gelir. Yahut sonsuza dek gitmesi lazım gelir ki bu da teselsül olur. Bunun ikisi de batıl olduğu cihetle âlemin var edicisi bir vacibu'l-Vücut olmak lazım gelir.²⁴⁹

Yine, ispat edilir ki âlem mümkündür. Her mümkününe bir müessir (tesir) eden lazımdır. Bu âlem mümkün olduğuna göre, bu âleme de bir müessir lazımdır. Eğer o müessir vacibu'l-Vücut ise vücut-u ilahi sabittir. Ve eğer mümkün olduğu farz olunursa aynı delil iade olunur. Ya evvelkinin aynı olur, devr lazım gelir yahut sonsuza dek gider, teselsül olur. Bunun her ikisi de batıl olunca müessirin mümkün olması da batıl olur. Şu halde müessirin vacib lizatihi olması gerekir, arzulanana da budur.²⁵⁰

²⁴⁶ Mehmed Vehbi Efendi, *Hülâsatu'l Beyan Fî Tefsiri'l- Kur'an*, XI-XII, İstanbul: 1966, s. 4296.

²⁴⁷ Vehbi Efendi, *Akâid-i Hayriye*, s. 9.

²⁴⁸ Devir, “dönme ve aktarma” anlamına gelir. Mümkün iki varlıktan her birinin ötekini var olması için illet teşkil etmesi diye tanımlanır. Teselsül ise “birbirine bağlı olma, bir silsile meydana getirme,” demektir. Bu kelimeler, kelâm ilminde, Allah'ın varlığını ispat için başvurulan iki ayrı metodun isimleridir. Devirde, bir şeyin bir başka şeyi yapması, o yapılan şeyin de dönüp kendisini yapan şeyi yapması söz konusu edilir. Kelâm âlimleri bunun muhal olduğunu izah ve ispat etmişlerdir. Teselsülde ise bir şey silsile hâlinde ilk atasına kadar götürülür. İlk atanın mutlaka bir yaratıcısı olması gerektiği ve onu yaratan kim ise bütün torunların da yine O'nun mahlûku olacakları ifade edilir. Bkz. Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, s. 70.

²⁴⁹ Vehbi Efendi, *Akâid-i Hayriye*, s. 9.

²⁵⁰ Vehbi Efendi, *Akâid-i Hayriye*, s. 9.

Göge yağmuru, yer için otu tercih edip ona özgü kılan bir zatın, bunu bilinçli bir tercih sonucu yaptığını, bu fiilin Yaratıcıya işaret ettiğini şöyle açıklar: Âlemin eczasından bazısı, diğerine has kılınmıştır. Mesela nebatatın yeryüzüne ve yağmurun sema cihetine özgü olması, bir muhassısı muhtarın (tahsis edici bir dileyeni) vücuduna delâlet eder. Çünkü bunun tersi olması mümkün iken, asla aksi görülmemektedir.²⁵¹ Hiçbir mümkün yani hiçbir mahlûk, hiçbir şeyi icat edemez, ancak mahlûkatı icad eden zat, vacibul-vücuttur. İşte şu getirilen delillerin hepsinin esası âlemin hâdis olmasıdır. Âlemin hudûsunun aklî deliline gelince, âlemin hudûsuna aklî delil, tükenmez derecede çoktur. Çünkü âlem ve insanın kendi nefsi, âlemin hudûsuna, delillerle doludur.

Bir şahıs, kendi nefsinin kadim olduğunu iddia edemez. Zira falan senede dünyaya geldi ve ondan önce yoktu. Bu yüzden kendi nefsinin hâdis olduğunu itirafa mecburdur. Hâlbuki kendisi, şu âlemden bir parçadır. Şu halde, parçası hâdis olan şeyin, bütününde hâdis olması zorunludur.²⁵²

Yine Mehmed Vehbi Efendi, eserden müessire giden bir örnek ile Allah'ın varlığına şöyle delil getirir. “Devenin pisliği deveye ve ayaklarından hâsıl olan iz, devenin yürüdüğüne delildir.” Bu iki eser hakir iken müessirlerine delâlet ederler de burçlar sahibi olan sema, yollar ve büyük dereler sahibi olan arz ki, bu kadar büyük iken, latif-i habîr olan Vacibu'l-Vücuda delâlet etmezler mi? Şu halde her eser, müessirine delâlet ettiği gibi, bu kadar güzel eserler ve acayip olaylar da bir büyük müessire elbette delâlet ederler.²⁵³

2.1.2. İsbat-ı Vacipte İkinci Yol (Filozofların Yolu)

Mehmed Vehbi Efendi, ikinci olarak filozofların yöntemini kullanır onların metoduyla ulûhiyyet görüşünün temelini oluşturur.

Mevcutatın hususiyeti, mutlaka âlemde bir mevcudun vücudunu gösterir. Çünkü hiçbir şey kendi kendine var olamaz. Eğer o mevcut, Vacibu'l-Vücut ise mesele yok demektir ve eğer mümkün ise vacib li zatihi bir müessire muhtaçtır. Eğer onu icat eden müessiri dahi, mümkün farz edersek o da bir başka müessire muhtaç

²⁵¹ Vehbi Efendi, *Akâid-i Hayriye*, s.10.

²⁵² Vehbi Efendi, *Akâid-i Hayriye*, s. 10.

²⁵³ Vehbi Efendi, *Akâid-i Hayriye*, s.11.

olur, ya sonsuza gider teselsül veyahut evvelki müessirin birine döner devr olur. Gerek devr ve gerek teselsül batıl olunca müessirin mümkün olması da batıldır. Şu halde müessirin Allah olması sabit olur. İşte yukarıdan beri sıralanan delillerin hepsine, her sağduyu sahibi şahadet eder. Çünkü bu âlemin sübutunda şüphe yoktur. Zira herkes her an müşahede ediyor ki meydanda bitmez ve tükenmez mevcudat vardır. Eşyanın hakikatini inkâr eden kimse ancak kendi nefsinin inkâr eder. Bu ise gülünç iddia ve inattan ibarettir. Çünkü kendisi de mevcudattan bir mevcut olduğundan kim şüphe eder. Âlem mevcut olunca her mevcuda yaratıcı lazım olduğu da sabit olmuş olur.²⁵⁴ Bu konuda Allah ayette şöyle örnek verir: “*Göklerin ve yerin yaratılması, dillerinizin ve renklerinizin farklı olması da O'nun (varlığı ve kudretinin) delillerindendir. Şüphesiz bunda bilenler için elbette ibretler vardır.*”²⁵⁵

Mehmed Vehbi Efendi bu ayeti, *Hulâsatü'l- Beyân*'da şöyle yorumlar: “Gökler ve göklerde olan yıldızların, ışıklarının birbirine muhalefetiyle beraber, Allah'ın, yeryüzünü bu kadar cesametiyle, dağları, dereleri, büyük nehirleri, denizleri, meyveli ve meyvesiz çeşit çeşit ağaçları, madenleri, hayvanları ve bilhassa âlemin aynası olan insanı, onlara önder olarak yaratmasında, diller ve renkleri farklı farklı yaratmasında, Allah'ın kudretine ve ulûhiyetine delâlet eden alâmetler vardır. Çünkü bir kavmin lisanı diğerine muhalif olduğu gibi, bir şahsın sesi dahi, diğerinden farklı olmakta ve insanların her birinin rengi diğerine benzememektedir. Bu ise tam bir kudrete delâlet eder. Şu görünen âlemin intizamı, yeryüzünün sanat eserleriyle kuşatılmış olması, düşünen akıllar için, Allah'ın yüce kudretine işaret eden delillerdir. Bu, Cenâb- Hakk'ın fâil-i muhtar ve vâhid-i hakiki olduğunu bildirir.”²⁵⁶

Bir diğer husus da yaratıcının şerik kabul etmemesi ki, müellif bunu da şöyle açıklar: Allah'ın varlığı sabit olunca bir tek olduğunu ispat etmek lazım gelir. Zira ilahta çokluk olsa bu âlem i mükevvenatı icatta ittifak ederler. Bu ise batıldır, kâinatın iki mevcutla halk olunması lazım gelir ki bu da batıldır yahut ikiden birinin kudreti ile mevcut olur diğerine ihtiyaç olmaz bu da batıldır yahut ikisi de kadir olur. Birbirine yardım eder. Eğer ikisinin de murat ettikleri vücut bulmuş olsa, iki zıttın

²⁵⁴ Vehbi Efendi, *Akâid-i Hayriye*, s.12.

²⁵⁵ Rûm, 30/ 21–22.

²⁵⁶ Vehbi Efendi, *Hulâsatü'l Beyan*, s. 4265.

içtimaı lazım gelir yahut biri diğesine galebe eder, galibin murat ettiği şey vücut bulur diğerin muradı vücut bulmaz. Şu halde muradı vücut bulmayan elbette ilah olamaz. Mesela iki ilahtan biri güneşi doğudan, diğeri batıdan getirmek ister, şu halde eğer ikisinin muradı da gerçekleşse, iki zıttın içtimaı lazım gelir ve yahut birinin muradı olur, diğerin muradı olamaz. Muradını icat edemeyenin aczi sabit olduğu cihetle ilah da olamaz.²⁵⁷

İşte bu şekilde vahdaniyeti ispata Kelamda “*burhan-ı temanu*”²⁵⁸ denir. Allah Kur’an’da buna şu ayetle işaret etmiştir. “*Eğer yerde ve gökte Allah’tan başka ilahlar olsaydı, kesinlikle ikisinin de düzeni bozulurdu. Demek ki, Arş’ın Rabbi Allah, onların nitelemelerinden uzaktır, yücedir.*”²⁵⁹ Mehmed Vehbi Efendi bu ayeti, *Hulâsatü’l- Beyân*’da şöyle yorumlar: “İlâhta taaddüt yoktur. Zira yerde ve gökte Allah’ın gayrı mabutlar olsaydı, yerle gök fasit olur, âlemin intizamına hâlel gelir ve şu görünen nizam mihverinden çıkardı. Çünkü Allah’ın manası; “fiillerinde ve eserlerinde müstakil olup herkesin ibadetine müstahak olmaktır.” Eğer birden fazla ilah olsa, bir nizam üzerine ittifakları muhal olduğundan elbette aralarında tartışmaları, diğesinin işine mani olmaları muhakkak olurdu. Çünkü her biri makduratın cümlesine kadir olunca elbette biri, diğesinin iradesi hilafına hareket eder. Şu halde ya ikisinin dediği olurdu, bu ise iki zıddın birleşmesi demek olduğundan mümkün değildir. Ya da, birinin dediği meydana gelir, diğesinin olmazdı. Muradı vücut bulmayan aciz olduğundan ilah olamaz. Eğer ikisinin dedikleri de olmazsa ikisi de aciz oldukları cihetle yine ilah olamaz. Gerek ikisinin dediğinin olması, gerek birinin dediğinin olup diğesinin dediğinin olmaması veya ikisinin de dediğinin olmamasının imkânsız oluşu, Allah’ın taaddüdünün muhal olduğunu gösterir. Allah’ın taaddüdünün muhal olması, O’nun bir ve tek olmasını ispat eder. Şu halde ilahta taaddüt olmadığı sabit olunca, Allah kâfirlerin şirkinden zevce ve çocuk isnadı gibi noksanlıkların cümlesinden tenzih edilmiş, ulûhiyetin şanını elde etmiş olur.²⁶⁰

²⁵⁷ Vehbi Efendi, *Akâid-i Hayriye*, s. 15.

²⁵⁸ *Burhân-ı Temânu*: “Alıkoymak, engellemek, mani olmak” anlamındaki men’ kökünden türeyen ve “birbirine engel olmak, karşı koymak” manasına gelen temânu’ ile burhan kelimesinden oluşan bir terkiptir. İrade çatışması varsayımına dayanarak, Allah’ın birliğini ispat eden delilin adıdır. Bkz. Topaloğlu & Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, s. 52.

²⁵⁹ Enbiya, 21/22.

²⁶⁰ Vehbi Efendi, *Hulâsatü’l Beyan*, s. 3408.

Hâlbuki fesat yok, şu halde ilahta çokluk da yok demektir. Çünkü O zatı itibarıyla bir olduğu gibi yaratıcılıkta da birdir. Bu hususu Allah ayette şöyle anlatır: “Allah her şeyin yaratıcısıdır. O her şeye vekildir.”²⁶¹

Mehmed Vehbi Efendi, materyalizm ve tabiatçıların inkârını gene tabiattan getirdiği deliller ve daha sonra da ayetlerle destekleyerek çürütmeye çalışır: Mesela, “Tabiattaki bazı cisimlerin hacmi küçük diğerinin büyüktür. Küçüğün büyük olup, büyüğün de küçük olması mümkündür. Hepsi küçük veya büyüğün miktarında olup farklı olmamaları lazım gelirdi. Zira tabiat değişmez. Şu halde küçüğü küçük ve büyüğü büyük olarak takdir eden, seçen kimdir ve hangi sebeple bazısı küçük bazısı büyük oldu. Yine her birinin miktarı belirli, eczasının zıddı mümkün iken o belli ölçüyü kim takdir etti. Her birinin büyüklük ve yüksekliğindeki farkları kim icat etti. Eğer tabiat bunu yapmış olsaydı, hepsi de aynı olurdu. Yine her yıldızın bir yörüngesi vardır. Eğer tabiat yapmış olsa hepsinin yörüngesinin aynı olması gerekmez miydi? Hem yıldızların kütle ve ışınları neden birbirinden farklı oldu. İşte bunları yaratan ve ayrı ayrı takdir eden bir fail-i muhtar vardır, O da Allah’tır.”²⁶²

Yine güneşin, batmasıyla gecenin zuhuru ve güneşin zuhuruyla gecenin ortaya çıkması, fail-i Muhtar’ın vücuduna delâlet eder. Çünkü eğer tabiatın gereği olsa, ya daima gece yahut daima gündüz olurdu. Zira tabiatın iktizası değişmediğinden gece ise daima gece, gündüz ise daima gündüz olması gerekirdi. Çünkü güneşin ve diğer yıldızların hepsi, zamana nispetleri eşit ve asla değişiklik yoktur. Allah’ı inkâr edip, vücuduna ve fail-i muhtar olduğuna delâlet eden delilleri görmez misiniz? Yüce Allah şöyle buyurmuştur. “Güneş de kendi yörüngesinde akıp gitmektedir. Bu, mutlak güç sahibi, hakkıyla bilen Allah’ın takdiridir.”²⁶³

Mehmed Vehbi Efendi bu ayeti *Hulâsatü’l- Beyân*’da şöyle açıklar: Güneşin hareketi kıyamet gününe kadardır. Kıyamet günü artık güneşin hareketi kalmaz, cereyanı biter. O güne kadar olan hareketi Cenab-ı Hakkın takdiriyledir. İşte güneşin şu minval üzere hareketi Haşrin vukuuna delâlettir. Çünkü her gece, âlemden

²⁶¹ Zümer, 39/62.

²⁶² Vehbi Efendi, *Akâid-i Hayriye*, s. 21.

²⁶³ Yasin, 36/39–40.

kaybolan güneş, gündüz iade olduğundan, âleme güneşin iadesi, bedene ruhun iadesine benzer. Bu Yüce Allah'ın kudretini ve saltanatını gösterir.²⁶⁴

Eğer Allah, kıyamete kadar devamlı sizin üzerinize gündüzü tutarsa ne yaparsınız? Sizin sakin olup rahat edeceğiniz geceyi size getirecek Allah'tan gayrı ilah kimdir? Allah'ı inkâr eder de bu delilleri görmez misiniz? İşte bu ayetlerle Cenab-ı Hakkın faili muhtar olduğuna ve gecenin gündüzün yaratıcısının kendisi olduğuna kullarını irşat etmiş ve bu delilleri nazar-ı itibara almayanları kınamıştır.²⁶⁵

Arz, katı bir cisim ve eczası tek bir cevher olup, tabiatta her bir cüzü eşit olduğu halde arzın bazı kıtasının rengi beyaz, bazıları kırmızı, sarı veya siyahtır. Eğer arzın renkleri tabiatın iktizası olsa her kıtanın rengi bir olmak lazım gelirdi. Çünkü tabiatın iktizası bir olunca her yerde aynı iktiza ve aynı tesiri yapar, değişmez, farklılaşmazdı. Hâlbuki her kıtanın rengi farklı farklıdır. Şu farklılığı kim yarattı, Şu kıta için beyazı, diğer kıta için siyahı kim ihtiyar etti. Yine dağların bazısını gayet yüksek, diğerini gayet engin kıldı. Eğer bunu arzın tabiatı gerektirseydi dağların hepsi eşit olur diğerinden farklı olmazdı. Dağların birbirinden farkları meydandadır. Şu halde bazısının son derece yüksek ve diğerinin o derece engin olmasını kim ihtiyar etti ve şu vaziyetleri kim tayin etti. Yine arzın bazı kıtası azıcık yağmurla birçok hâsılat verir ve diğer kıtası her ne kadar yağmur çok olsa dahi ot ve hâsılat bitirmez. Eğer tabiatın işi ve fiili olsa her kıtasında ya ot bitmeli yahut hiçbirinde bitmemeli idi. Hâlbuki durum bunun aksinedir. Bu durum bir fail-i muhtarın vücuduna delâlet eder ki, o fail-i muhtar bazı mahalli kırmızı, dağların bazısına yüksekliği, diğerine, yere yakın olmayı, bazısına yeşilliği, diğerine kuruluşu ihtiyar etti.²⁶⁶ Cenab-ı Hak bu aklî delili kullarını irşat için şöyle buyurmuştur. “*Görmüyor musun ki, Allah gökten su indirdi. Biz onunla türlü türlü ürünler çıkardık. Dağlardan da beyaz, kırmızı (birbirinden farklı) çeşitli renklerde yollar (katmanlar) var. Simsiyah taşlar da var.*”²⁶⁷ Mehmed Vehbi Efendi, bu ayeti *Hulâsatü'l- Beyân* 'da şöyle açıklar: “Allah muhakkak rahmet sularını indirdi. O sularla, yeryüzünde renkleri birbirine benzemez meyveler icat etti. Dağlardan da beyaz, kırmızı ve koyu siyah, renkleri muhtelif hatlar, damarlar ve yollar yarattı ki hepsi mükemmel bir

²⁶⁴ Vehbi Efendi, *Hulâsatü'l Beyan*, s. 4650.

²⁶⁵ Vehbi Efendi, *Akâid-i Hayriye*, s. 22.

²⁶⁶ Vehbi Efendi, *Akâid-i Hayriye*, s. 22.

²⁶⁷ Fâtır, 35/27.

kudret sahibi bir faili muhtar olduğuna delâlet eder. Çünkü bir nevi sudan ve aynı topraktan muhtelif renk ve lezzette meyveler ve hububat meydana getirmek, yaratıcının tam kudretine delâlet ettiği gibi, fail-i muhtar olduğuna da delâlet eder. Eğer tabiatçı filozofların dediği gibi, bu meyveler ve dağlarda olan yollar damarlar, tabiatın gereği ve işi olsa, bir nevi suda ve toprakta tabiat aynı olduğundan, yalnız bir nevi meyve ve dağların da bir nevi renk üzere olması lazım gelirdi. Hâlbuki çeşitli neville hâsıl oluyor. Şu halde bunlar fail-i muhtarın ihtiyarıyla olduğuna açık bir delâletle işaret eder. Çünkü yaratıcı fail-i muhtar olunca istediğine istediği renk ve lezzeti verdiği gibi ufacık kabak kökünden onbeş kiloluk kabak ve cesim ceviz ağacından ufacık ceviz bitirir ve kimse de karışamaz.²⁶⁸

Yağmur suyu ile birçok renkte meyveler çıkaran Allah, bu farklılığın, faili-i muhtar bir sanatçının icadıyla olup tabiat vasıtasıyla olmadığını beyan etmiştir.

Yine nehirlerin akması, gözelerin kaynaması, bir fail-i muhtarın vücuduna delâlet eder. Çünkü arz üzerinde nehirlerin cereyanı ve pınarların kaynaması eğer tabiatın fiili olsa, yeryüzünde her tarafından nehir ve pınarlar akması lazım gelirdi. Hâlbuki böyle değildir. Şu halde bazı nehirleri kıtanın bazısına, pınarları diğer bazısına tahsis eden kimdir. Yine yeryüzünde toprağın, ekilip dikilmeye elverişli halini diğerleri üzerine tercih eden kimdir.²⁶⁹

İşte bu konuda kullarını irşat için Allah şöyle buyurmuştur: “ *O yeri yayıp döşeyen, orada dağlar, nehirler meydana getiren, orada her türlü meyveden (erkekli-dişili) iki eş yaratandır. O geceyi gündüze bürüyor. Şüphesiz bunlarda, düşünen bir kavim için (Allah'ın varlığını gösteren) deliller vardır. Yeryüzünde birbirine komşu kara parçaları, üzüm bağları, ekinler; bir kökten çıkan çok gövdeli ve tek gövdeli hurma ağaçları vardır ki hepsi aynı su ile sulanır. Ama biz ürünleri konusunda bir kısmını bir kısmına üstün kılıyoruz. Şüphesiz bunda aklını kullanan bir kavim için deliller vardır.* ”²⁷⁰

Mehmed Vehbi Efendi, bu ayeti *Hulâsatü'l-Beyân*'da şöyle açıklar: “Semavatı direksiz, bizim gördüğümüz şekilde üzerimize kaldıran Allah, öyle bir

²⁶⁸ Vehbi Efendi, *Hulâsatü'l-Beyân*, s. 4579.

²⁶⁹ Vehbi Efendi, *Akâid-i Hayriye*, s. 23.

²⁷⁰ Ra'd, 13/3-4.

zattır ki, yeryüzünü döşedi ve uzattı. Arzda yüksek ve sabit dağlar yarattı. Dağlarında, ovalarında ırmaklar ve nehirler akıttırdı ki, insanların kendileri ve hayvanları fayda sağlasın, ekinlerini, bağlarını, bahçelerini sulasınlar ve hayatlarının devamını sağlayan rızklarını kazansınlar. Her meyveden ikişer nevi tatlı, ekşi, beyaz, siyah, küçük, büyük yarattı ki, devamına, bekasına ve ıslahına sebep olsun. Soğuğu gidermek için geceyi gündüzle, sıcaklığı gidermek için, gündüzü geceyle örttü ki, sıcak soğuğa ve soğuk sığağa denk olsun, insanlar rahat etsin, hâsılat olgunlaşsın. İşte şu delillerin hepsinde düşünmek şanıdan olan bir topluluk için yaratıcının varlığına yüzlerce deliller vardır. Meyvelerin çeşitlerinde dahi yaratıcının varlığına ve fail-i muhtarın yaratmasıyla olduğuna delâlet vardır. Çünkü yere düşen bir tane, aynı tabiata sahip olduğu halde rutubetle şişer, altından, üstünden yarılar, altından kökleri toprağın içine gider, üstünden yarılan toprağın üstüne semaya doğru yönelir. Eğer tabiat aracılığıyla olsa, tabiatın icabı bir tarafa gidip diğer tarafa gitmemesi gerekirdi. Çünkü o tanede tabiat bir olduğu gibi yıldız ve gezegenlerin tesiri de birdir. Bir tabiattan iki muhtelif halin zuhuru imkânsız olduğundan bir taneden iki halin zuhuru, fail-i muhtarın yaratması ve seçmesiyle olduğuna delâlet eder. Yine o bir taneden çıkan ağaçtan bir kısmı sert odun, diğer bir kısmı da yumuşak ipek gibi yaprak, diğer kısmı meyve, meyvenin bir kısmının çekirdek, diğer bir kısmının, insanın yemesine elverişli olması gibi, acayip ve çeşitli suretlerin tabiat vasıtasıyla meydana gelmesi imkânsız olduğundan bunların hepsi sanatkârının, bir fail-i muhtarın fiili olduğuna delâlet eder.²⁷¹

Allah, kullarına arzı karargâh kıldı ve arzın aralarında nehirler yarattı ve arz için dağlar yarattı. İki deniz arasında engel, perde yarattı. Allah ile beraber bunları icat eder başka bir mabut mu vardır? Yine suların bazısının tatlı ve bazısının acı olması dahi, fail-i muhtarın vücuduna delâlet eder. Çünkü eğer tabiatın fiili olmuş olsa, ya hepsi tatlı yahut hepsi acı olurdu. Zira tabiatın iktizası ne ise onu icra eder, değişmez. Şu halde tatlı olana tatlılığı ve acı olana acılığı tahsis eden kimdir? Şuur ve idrakten ve kudret ve iradeden hali olan tabiat mı tahsis etti?²⁷²

İşte şu hakikate kullarını irşat için, Allah şöyle buyurmuştur. *“İki deniz aynı olmaz, Şu tatludur, susuzluğu giderir, içimi kolaydır. Şu ise tuzludur, acıdır. Bununla*

²⁷¹ Vehbi Efendi, *Hülâsatu'l Beyan*, s. 2603–2604.

²⁷² Vehbi Efendi, *Akâid-i Hayriye*, s. 23.

beraber her birinden taze et yersiniz ve takınacağınız süs eşyası çıkarırsınız. Allah'ın lütfundan istemeniz ve şükretmeniz için gemilerin orada suyu yara yara gittiğini görürsün."²⁷³

Mehmed Vehbi Efendi, bu ayeti *Hulâsatü'l- Beyân*'da şöyle açıklar: "Denizlerin suyunun tuzlu olmasının sebebi, kokuşup insanları rahatsız etmemesi içindir. Çünkü tatlı su çok durunca, kokuşup insanları rahatsız eder. Şu halde denizlerin suyunun acı ve tuzlu olması Allah'ın insanlar hakkında büyük bir lütfudur, bu da büyük bir âlim bir yaratıcıya işaret eder."²⁷⁴

İşte bu ayet, sâni-i âlemin vücuduna ve faili muhtar olduğuna üç yönden delâlet eder:

1) Denizlerin her ikisi de bir asıldan olduğu halde birinin tatlı diğerinin acı olması, sanatçısının faili muhtar olduğuna delâlet eder; çünkü madde ve tabiatın fiili olsa, denizlerin ikisi eşit olmalıydı. Hâlbuki eşit değildir.

2) Acı ve tatlı her iki sudan hâsıl olan balığın tatlı olmasıdır. Eğer tabiatın fiili olsa, acı sudan hâsıl olan balığın da acı, tatlı sudan hâsıl olan balığın da tatlı olması lazım gelirdi. Yani her iki suyun acılık ve tatlılığında farklılık olduğu halde, onlardan hâsıl olan ürünün eşit ve aynı lezzette olması, Allah'ın faili muhtar olmasına delâlet eder.

3) Denizden çıkan inci ve mercanın gayet sert ve muhkem olması, yine sanatçısı olan Allah'ın, faili muhtar olmasına delâlet eder. Zira tabiatın işi olsa, sudan çıkan inci de su gibi akışkan olurdu. Hâlbuki aksinin söz konusu olması tabiatın bu işte dahlinin olmadığına delâlet eder ki, Cenâb-ı Hak, akarsudan, taştan daha katı, inci ve mercan gibi mücevheri yaratmıştır.²⁷⁵

Bitkiler yönünden dahi, tabiatçı görüşlerin fikirleri batıldır. Çünkü bitkiler, rutubet ve hararet sebebiyle arzdan çeşitli şekillerde zuhur edip bazısı semaya doğru uzaması, yerden uzaklaşması ve bazısının yerde döşenip kalması, ağaçlardan bazılarının meyve verip diğerinin meyvesiz olması, ayrıca meyvelerin renklerinin ve

²⁷³ Fâtr, 22/12.

²⁷⁴ Vehbi Efendi, *Hulâsatü'l Beyan*, s. 4565.

²⁷⁵ Vehbi Efendi, *Akâid-i Hayriye*, s. 24.

tatlarının muhtelif olması, yaratıcısının faili muhtar olup, tabiatın işi olmadığına delâlet eder. Çünkü tabiatın işi olsa, hepsi bir büyüklükte olur ve renkleri, şekilleri ve tatları eşit olur, ya hepsi meyveli yahut hiçbiri meyvesiz olurdu. Zira arzın, hararet ve rutubeti ile güneşin diğer yıldızlara olan uzaklığı aynıdır. Toprak, hararet-rutubet ve dört mevsimin tesiri aynı olduğu halde, bu farklılık kimden geldi ve bazısına meyveyi kim tahsis etti. Meyvenin renkleri, şekilleri ve tatlarında farklılığı kim yarattı? Şuur ve idrakten nasipsiz olan tabiat mı yarattı? Hâşâ. Ancak, faili muhtarın tercih ve seçiminden başka bunu yapacak bir şey yoktur.²⁷⁶

Yine yere düşen bir çekirdek ve ekilen tohum, altından yarılıp kök salarak toprağın içine doğru hareketi ve üstünden yarılıp toprağın yüzüne doğru hareketi, arzın üzerinde yeşil ot ve ağaç olması, saniin icat ve ihtiyarı ile olduğuna ve tabiatın fiili olmadığına delâlet eder. Çünkü tabiatın fiili olsa, ya toprağın altına yahut üstüne gider, zira bir tabiattan iki halin zuhuru imkânsızdır. Yine o çekirdekten hâsıl olan ağacın, bir kısmının sert odun olması, bir kısmının ipek gibi yumuşak yaprağa dönüşmesi, diğer kısmının meyveye durması; yaratıcının, faili muhtar ve kâdir olduğuna delâlet etmez mi? Çünkü aslı bir çekirdek olduğu halde, böyle bir takım muhtelif durumun ortaya çıkması, faili muhtarın seçimiyle olup, tabiatın işi olmadığına delâlet eder. Zira tabiat vasıtasıyla olsa, çekirdeğin tabiatı ne ise ona göre zuhur edip farklı olması lazım gelirdi. Çünkü bu akıllara hayret veren intizam, kemâlattan nasipsiz olan bir acizden meydana gelemez. Bir ağaçta hâsıl olan meyvelerin bazısının küçük, bazısının büyük olması, bir danenin bir tarafı kırmızı veya sarı, diğer tarafı beyaz olması, ağacın dallarından bir kısmının kısa, diğerinin uzun olması, sanatkârının ihtiyar ve iradesine, ilminin tam, kudretinin de kemaline delâlet etmez mi?²⁷⁷

Tabiatçıların görüşleri, hayvanlar âlemine göre dahi batıldır. Çünkü bütün hayvanların gıdası esas itibariyle topraktan hâsıl olduğu halde, çeşitlerinin muhtelif, tabiatlarının farklı olması, donanımlarının değişik olması, kendine has özellikler içermesi, ayrı ayrı alet ve beslenme tarzına sahip olması, saniin fail-i muhtar olduğuna delâlet eder. Mesela ata koşmayı, deveye ağır yük kaldırmayı, kuşlara havada uçmayı, aslana parçalamayı, tavşana kaçmayı, tilkiye hileyi, insana konuşma

²⁷⁶ Vehbi Efendi, *Akâid-i Hayriye*, 24.

²⁷⁷ Vehbi Efendi, *Akâid-i Hayriye*, s. 24.

ve akli kim tahsis etti? Eğer tabiatın işi olsa, hepsinin özellikleri, gıdaları, avlanma tarzları aynı olmalıydı. Çünkü hepsi dört unsurdan mürekkep, atom ve hücreleri de benzerdir. Buna binaen birinde caiz olan diğerinde dahi caiz olması gerekir. Şu halde konuşmayı insana, ağır yük götürmeyi deveye tahsis eden kimdir? Devenin de dili olduğu halde konuşabilme özelliği deveye neden verilmedi?

Hayvanların sütü, eti, yağı ve kanı kemiği derisi, hepsi aynı gıda ve asıl madde olan ottan hâsıl olduğu halde; et ile kemiği, süt ile yağı, birbirinden ayırmak, saniin fail-i muhtar olduğuna delâlet etmez mi? Çünkü tabiatın gereği olsa, asıl madde olan tabiatı ne ise onu icra eder, ilerisine geçemezdi. Hâlbuki durum tersinedir. Mesela süt, kanın arasından çıktığı halde; saf, berrak ve insana faydalı olması, saniin ihtiyarına delâlet etmez mi? Sütü kandan ayıran tabiat olabilir mi ve hayvanların hepsi bir maddeden hâsıl olduğu halde, bazısını erkek ve bazısını dişi kılan kimdir? Sütü dişide var edip de erkekte yaratmayan kimdir? Birbirine zıt olan, peyniri, suyu ve yağı sütte toplayan kimdir?²⁷⁸

Mehmed Vehbi Efendi, Allah'ın varlığını aklı ve naklı delillerle ispatladıktan sonra Allah'ın Zatını O'nun noksanlıklardan uzak olduğunu şöyle anlatır:

Cenab-ı Hak, bütün noksanlıklardan münezzehtir. Çünkü Vacip Teâlâ'nın hakikati, cevher ve arazdan mürekkep olan yaratılmışların hakikatine benzemez. Zira Allah'ın varlığı zatının gereğidir. Zatı, vücuduna illet olduğundan, başka bir sebebin sonucu değildir. Yani bir yaratıcı tarafından yaratılmış değildir. Mümkünatın varlığı ise, diğerinin yaratmasına bağlıdır. O'nun varlığı kendindedir. Hiçbir şeyin O'na benzemediğini anlatan ayet de şudur: “O, gökleri ve yeri yaratandır. Size kendinizden eşler, hayvanlardan da eşler yaratmıştır. Bu suretle sizi üretiyor. O'nun benzeri hiçbir şey yoktur. O, Hakkıyla işitendir, hakkıyla görendir.”²⁷⁹ Müellif, bu ayeti *Hulâsatü'l-Beyân*'da şöyle açıklar: “Allah, ulvî âlem olan gökleri ve süflî âlem olan yerleri ve onların arasında hâdis olan bütün mevcudâtı yaratıcı ve kâinata olan bütün maddelerin, hayvanlar ve madenlerin her birini hikmete ve maslahata uygun olarak yaratandır. Allah'ın yeri ve gökleri yarattığı gibi insan ve hayvanlar için çiftler yarattığı ve o tedbir sayesinde nesillerini çoğalttığı, bu ayetten anlaşılın faydalardandır.

²⁷⁸ Vehbi Efendi, *Akâid-i Hayriye*, s. 25–26.

²⁷⁹ Şûra, 42/11.

Allah'ın zatına benzer hiçbir şey olmadığı gibi sıfatına münasip dahi bir şey yoktur. Hâlbuki Allah işitmek şanından olan her şeyi işitir. Ve görülmek şanından olan her şeyi görür. Allah'ın bir cisim olmadığı ve atomlardan mürekkep, bir mekânda ve bir cihette bulunmadığı, bu ayetle sabittir. Çünkü cisim olsa, diğer cisimlere benzer. Yine parçalardan meydana gelmiş olsa, bileşenlerden oluşan bir varlığa benzer. Bir mekânda mütemekkin ise diğer mekân ile kayıtlı olanlara benzer. Hâlbuki ayet hiçbir şeyin kendine benzemediğini beyan etmiştir. Zira ayet, O'na benzerleri nefyetmiştir. Benzerlik nefyolununca cisim olması, mürekkep olması ve hudûs emareleri taşıyan bütün sıfatlar da olumsuzlanmış olur. Zatında benzerlik nefyolunca sıfatlarının nefyolunması hatıra gelmemesi için 'işiticidir' ve 'görücüdür' anlamında semi ve basar sıfatlarıyla sıfatlandığını ayet beyan buyurmuştur. Öyleyse bu ayet bilimum mevcudattan hiçbir şey O'na benzemez, zatında ve sıfatında Allah'a benzer hiçbir mevcut olamaz demektir. Çünkü mümkünattan her ne tasavvur olursa, elbette bir kayıtlı sınırlı ve hâdis olması zaruridir. Allah ise bütün bunların hepsinden münezzehtir.

İlim, irade, kudret gibi sıfatların bazıları kullarında da vardır. Ancak Allah'ın sıfatları, kulların sıfatları gibi değildir. Zira Allah'ın sıfatları kadim ve sonsuz, kulların sıfatları ise sınırlı ve hâdistir. Allah'ın sıfatları kâmil, kullarınki ise noksandır. Kısacası, Allah'a zatında ve sıfatında benzeyen hiçbir şey yoktur. Ayrıca bu ayet, iki hükmü kapsar: Birincisi Allah'a benzer hiçbir şey bulunmaması, ikincisi, Allah'ın semi ve basar gibi mükemmel bir sıfatla sıfatlanmış olmasıdır.²⁸⁰

Yani Allah'ın misli gibi hiçbir şey olmadı demektir. Çünkü misli yok ki misli gibi bir şey olsun. Allah cisim değildir. Zira cisim parçalardan mürekkep olduğundan cüzüne ve bir mekâna muhtaç olur. Allah ihtiyaçtan münezzehtir. O, cisim olmadığı gibi araz da değildir. Zira araz bizatihi kaim olamadığından kaim olacak bir mahalle muhtaç olur. Muhtaç ise ilah olamaz. Zira ilah ezeli, baki ve ebedidir.²⁸¹

Cenâb-ı Hak, şekil de değildir. Zira Cenâb-ı Hak bir suretle tasvir olunamaz. Çünkü şekil, kemiyet ve keyfiyet, yani bir ölçü, renk, sınır ve sonluluk olup keyfiyet ve kemiyet (nitelik ve nicelik) Allah hakkında imkânsız olduğundan, O'nun şekil

²⁸⁰ Vehbi Efendi, *Hülâsatu'l Beyan*, s. 5113–5115.

²⁸¹ Vehbi Efendi, *Akâid-i Hayriye*, s. 28.

olması muhaldir. Allah, bir ölçü ile ölçülemediği gibi, sayı ile de sayılamaz. Cenab-ı Hak, tat, kırmızı, beyaz gibi bir renk üzere olmadığı gibi, açlık tokluk gibi, sıcak soğuk gibi, yaş kuru gibi bir şeylerle muttasıf da değildir. Koku, soğuk-sıcak, yaş-kuru gibi bir durumla da kayıtlı değildir. Yine, Allah, yemek içmek, doğmak doğurmak, eş-çocuk edinmesinden münezzehtir. Zira bunların cümlesi hâdislik işaretidir.²⁸²

Allah, yeme-içmeden münezzehtir olduğu ayette şöyle anlatmıştır: “*De ki; Göklerin ve yerin yaratıcısı olan, beslediği halde beslenmeye ihtiyacı olmayan Allah’tan başkasını mı dost edineceğim.*”²⁸³ Mehmed Vehbi Efendi, bu ayeti Hulâsatü’l- Beyân’da, Gerçek ilahın yeme içmeden münezzehtir olması gerektiğini şöyle açıklar: “Yeme-içmeye ihtiyacı olmayandan başkasını veli edinme. Çünkü veli ve mabut edinmeye layık, ancak Allah’tır. Göklerin ve yerin yaratıcısı, muhtaçlara ikram edip kendisinin rızka ihtiyacı olmayan, Gerçek mabut ancak odur. Zatında ve sıfatında gani olan, yedirip içiren ama kendisinin yeme ve içmeye ihtiyacı olmayanı veli edin.”²⁸⁴

Doğmadığına ve doğurmadığına delil de şu ayettir: “*De ki: O, Allah’tır, bir tektir. Allah Samet’tir, O doğurmamıştır. Kendisi de doğmamıştır. Hiçbir şey O’na denk ve benzer değildir.*”²⁸⁵ “Eş ve çocuk edinmediğine delil şu ayettir: “*Doğrusu Rabbimizin şanı çok yücedir; ne bir eş edinmiştir, ne de bir çocuk.*”²⁸⁶ Mehmed Vehbi Efendi, bu ayet bağlamında Hulâsatü’l- Beyân’da, Gerçek ilahın mutlaka sahip olması gereken sıfatlarını şöyle açıklar: “Rabbimizin şeriki olamaz. Zira Rabbimizin büyüklüğü her şeyin fevkindedir. Büyüklüğü her şeyden yüce olunca, ortak edinmeden de münezzehtir olacağı aşikârdır. Kendine eş ve zevce edinmedi. Çünkü bunları edinmek bunlara muhtaç olmayı gerektirir. İhtiyaç ise Allah’ta asla yoktur. Çünkü o ganiyy-i mutlak, gerçek zengin O’dur. Eş edinme ve ülfet peyda etmek, yalnızlıktan kurtulmak için gereklidir. Allah da bundan münezzehtir; çünkü yalnızlık O’na mahsustur. Çocuk edinme de neslin çoğalması ve bekası için olup,

²⁸² Vehbi Efendi, *Akâid-i Hayriye*, s. 30.

²⁸³ En’âm, 6/14.

²⁸⁴ Vehbi Efendi, *Hulâsatü’l Beyan*, s. 1383.

²⁸⁵ İhlâs, 112/1-4.

²⁸⁶ Cin, 72/3.

Allah'ın kendi beka ve gınasının nesle olan ihtiyacın üstünde olduğundan nesil edinmesinden de münezzehtir.²⁸⁷

Allah, mekân ile kayıtlı değildir. Zira mekâna muhtaç olmak, Allah ile birlikte mekânın da kıdemini icap eder. Bunlar ise muhaldir ve bir mekânda mütemekkin olmayınca bir yönde de değildir. Çünkü bir cihette olmak cismin gerekliliğindedir. Yine Allah, zamana bağlı olmaktan münezzehtir. Zira zaman bu âlemde geçerlidir. Ezelde zaman yoktur. Hâlbuki Allah, ezelden beri vardır. Cenab-ı Hakk, zaman, mekân, şekil ve renk ile sıfatlanmış değildir.²⁸⁸

Mehmed Vehbi Efendi, Tenzih üslubunu her daim koruyarak, Allah'ı tenzih sadedinde deliller getirmeye çalışmış, Mutezilenin içine düştüğü Allah'a vücubiyet atfeden görüşünü şöyle tenkit etmiştir: Allah üzerine kullarına lütuf ve kullarının menfaatine uygun olan durumları yaratmak gibi dini ve dünyevi hiçbir şey vacip olmaz. İtaat edene sevap vermek ve kötüye de ceza vermek Allah üzerine vacip olmaz. Çünkü Allah üzerine, kulları hakkında aslah olan şeyi (kul için en uygun olan) yaratmak vacip olsaydı, dünyada ve ahirette azap çeken fakir kâfiri yaratmazdı. Zira onun hakkında en uygun olan zengin mümin olup, dünyada ve âhirette mesut olmaktır. Eğer aslahı yaratmak Allah'a vacip olsaydı, kulları için sonuna kadar hayrı dilediğinden dolayı, Cenab-ı Hakk, övgü ve şükre layık olmazdı. Çünkü üzerine vacip olan şeyi eda eden kimse, övgüye layık olmaz. Eğer, en uygunu yaratmak Allah'a vacip olsaydı, Allah'tan, zararı gidermek, menfaati talep etmekte bir mana olmadığı gibi duanın meşruiyeti kalmazdı. Çünkü istenilen şeyleri yaratmak, Allah'a vacip olup, elbette yaratmaya da mecbur olacağından, istemeye gerek olmazdı. Şu delillerle, kullar hakkında en iyi olanı yaratmak Allah'a vacip olduğunu iddia eden Mutezile'nin görüşü çürütülmüştür.²⁸⁹

²⁸⁷ Vehbi Efendi, *Hülâsatu'l Beyan*, s. 6178.

²⁸⁸ Vehbi Efendi, *Akâid-i Hayriye*, s. 32.

²⁸⁹ Vehbi Efendi, *Akâid-i Hayriye*, s. 33.

2.2. ALLAH'IN SIFATLARI

Sıfat kelimesi; süs, nitelik²⁹⁰ gibi anlamları yanında “zatın bazı hallerine delâlet eden ve nitelendiği zatın onunla bilinmesini sağlayan zorunlu belirtileri ifade eden isim”²⁹¹ anlamı da taşımaktadır. “Nitelemek, bir şeyin halini ve özelliklerini anlatmak” manasında masdar ve aynı zamanda isim olarak kullanılan vasf ve sıfat kelimeleri Kelam ilminde “Allah’ın zatına nispet edilen mana” diye tanımlanabilir.²⁹²

Kur’an-ı Kerim’de “sıfat” kavramı zat-ı ilâhiyyeye nispet edilmemekte, buna mukabil “ism” ve onun çoğul şekli olan “esma” Allah’a izafe edilmektedir.²⁹³

Allah ile kul arasında, iletişimin gerçekleşmesi, kul da gerçek anlamda O’nu tanıyabilmesi için, sınırlı da olsa bu sıfatlara sahip kılınmıştır.²⁹⁴

Kâinata birçok delil, işaret, sembol olduğu halde mahiyeti, zatı, gayb âlemine ait olduğu için Allah bilinemez. Çünkü varlık âleminde gördüğümüz şeylerden O’nun zatına benzer, ona denk olabilecek hiçbir şey yoktur. Mahiyeti, algı ve düşünme aktlarından bağımsız olduğu için, üzerinde hiçbir şey konuşulamaz, bilgi elde edilemez.²⁹⁵ Mâturidî de “yaratıklar içinde, hakkında konuşulan şeyin anlamını birinin anlayabilmesi, bu sözün duyulmasından önce o konuda (zihinde) bir ön bilginin olmasına bağlıdır”²⁹⁶ der.

Allah’ın sıfatları konusunda ilk tartışmalar, Cehm b. Safvân (128/746) ile Ca’d b. Dirhem (118/736) gibi iki şahsa bağlanmaktadır.²⁹⁷ Sıfatlar konusu, bu ikisi ile birlikte İslâm âlimlerinin gündemine girmiştir. Bu konuda belli başlı görüşler özetle şöyledir:

Öncelikle Selefîyye’nin bu konudaki görüşlerini özetlemek istiyoruz. *Ehl-i sünnet-i hâssa*” da denilen bu zümrenin Sahabe ve Tabiîn’in mezhebinde oldukları kabul edilir. Fakihlerin ve hadisçilerin takip ettiği yol olarak tanımlanır.

²⁹⁰ İbn Manzûr, Lisanü’l-Arab, c. IX, s. 356.

²⁹¹ el-Cürçânî, Tarifât, s.175.

²⁹² Topaloğlu & Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, s. 278.

²⁹³ Topaloğlu & Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, s. 278.

²⁹⁴ Güler, *İman Ahlak İlişkisi*, s. 24.

²⁹⁵ Güler, *İman Ahlak İlişkisi*, s. 27.

²⁹⁶ el-Mâtürîdî, *Kitabü’t- Tevhîd*, s. 115.

²⁹⁷ İrfân Abdülhamid, *İslâm’da İtikadî Mezhepler*, çev. M. Saim Yeprem, İstanbul: 1981, s. 243–244.

Ehl-i sünnet-i hassa; Kur'an ve Sünnet'te belirtilen esaslara; akıl ve rey'e müracaat etmeden, teville başvurmaksızın, olduğu gibi inanmak gerektiği görüşünü savunurlar. Allah'ın zâtı ve sıfatları hakkında tafsilata girmeksizin nassları olduğu gibi kabul ederler. Özellikle haberî sıfatlar konusunda fikir beyan etmekten kaçınırlar. Allah'ın zâtî, fiilî ve haberî sıfatlarını top yekûn, naslarda nasıl vârid olmuşsa öylece kabul etmiş olmalarından dolayı "sıfâtiyye" adıyla da anılmaktadırlar. Selef akîdesini savunanlar arasında, Süfyân es-Sevrî (161/777), Mâlik b. Enes 179/795), Ahmed b. Hanbel (241/855), Dâvûd ez-Zâhirî (270/884) gibi isimler bulunmaktadır.²⁹⁸

Allah'ın sıfatları konusunda kendine has bir yol tutan gruplardan biri de Mutezile'dir.

Mutezile Allah'ın sıfatları meselesine beş esaslarından biri olan tevhîd esası bağlamında yaklaşmaktadır. Onlar, "Allah'ın sıfatlarının kîdemini kabul eden, Allah'ın yanında bir kadîmi daha kabul etmiştir" görüşünden hareket ederek, çeşitli sıfatları O'na nispet etmeyi tevhîdi zedeleyici bir telakkî olarak kabul ederler.²⁹⁹

Mutezile, Allah'ın Hayy, Âlim, Kâdir, Semî, Basîr, Mürîd, Mütেকellim gibi ism-i fail olan sıfatlarla sıfatlandırılabilceğini kabul etmişlerdir. Ancak bunları izah ederken Allah'ın zâtıyla aynı olarak değerlendirmelerinin yanında, aynı sıfatların; İlim, İrade, Kudret, Kelâm gibi mastar şeklinde olanlarını reddetmişlerdir.³⁰⁰

Allah'ın sıfatları konusunda farklı yaklaşım sergileyen ve kendilerine Müşebbihe denilen bir grup daha bulunmaktadır. Teşbih, kelime anlamı olarak, bir şeyi diğer bir şeye benzetmektir. Ancak teşbih, kelâm ve mezhepler tarihi literatüründe, "*Allah'ın zâtını mahlûkların sıfatlarına benzetmektir.*" Bu iki şekilde ortaya çıkmıştır. 1- Allah'ın zâtını onun dışındakilerin (mahlûkatın) zâtına benzetmek, 2-Allah'ın sıfatlarını, O'nun dışındakilerin sıfatlarına benzetmektir.³⁰¹

Allah'ın sıfatlarını teşbih ve tecsime gitmeksizin kabul eden *Ehl-i Sünnet mezhepleri* olmuştur. Mâturîdî kelâm geleneğinde Allah'ın varlık ve birliğini ortaya

²⁹⁸ el-Bağdâdî, *Mezhepler arasındaki Farklar*, s. 246–247.

²⁹⁹ el-Bağdâdî, *Mezhepler arasındaki Farklar*, s. 82.

³⁰⁰ Sâbûnî, *Bidâye*, s. 73.

³⁰¹ el-Bağdâdî, *Mezhepler arasındaki Farklar*, s. 169.

koyan deliller anlatıldıktan sonra Allah'ın sıfatları ele alınır. Bu çerçevede Mâturîdîler ilahî sıfatlardan bahsederken, Allah'ı, yaratılmışların sıfatlarından *tenzihi* esas kabul ederler. Onlara göre Allah'ın kadîm (ezelî) oluşu onun cisim olmadığını ortaya koymaktadır. Allah, cisim olmadığı gibi onun cisim diye adlandırılması da mümkün değildir. Yine onlara göre, Kur'an ve hadislerde Allah için cisim adı kullanılmamıştır. Buna karşılık Allah'a “şey” denebilir. “Şey olmak” cisim olmayı gerekli kılmaz. Nitekim biz, müşahede âleminde cisim olmayan araz ve niteliklere “şey” adını verebilmekteyiz.³⁰²

Mâturîdîlere göre, Allah cisim olmadığı için, yaratıklara benzemez. Mahlûkattan herhangi biri gibi organlardan müteşekkil de değildir. Bu yüzden bazı nasslarda Allah'a atfedilen el, yüz, göz vb. sıfatlar Mücessimenin zannettiği gibi organ manasında kullanılmamıştır. Bundan dolayı bu gibi sıfatların Arap dil kurallarına ve tenzih akidesine uygun olarak tevil edilmesi lüzumludur. Mesela: “El” kelimesi, yardım ve nimet gibi manalarla anlamlandırılmalıdır. Bu anlam Kur'an-ı Kerîm'in bu kelimeleri kullanma tarz ve metoduna uygun olduğu gibi tenzih akidesine de uygundur.³⁰³ Allah'ın zatını, Rab oluşunu, eksiklik ve kusurlardan münezzehe oluşunu bilmek ancak Allah'ın isim ve sıfatlarını bilmekle mümkün olacaktır, onun bütün isim ve sıfatlarının yaratıklarinkine benzememesi gerekir.³⁰⁴

Mâturîdîlerin, sıfatlar hakkındaki genel mülâhazasını; Allah'ın isim ve sıfatları ezeli, keyfiyeti bilinemez, yaratıklarinkine benzemez, ona atfedilen teşbih ifadeli nasslar ise kesinlikle tevil edilmeli, Allah bütün eksiklik ve kusurlardan münezzehtir şeklinde özetlemek mümkündür.

Allah tarafından bizzat söylenmiş olsun gerekse insanlar tarafından O'na verilmiş olsun, Allah'ı varlık olarak dile getirmenin ve O'nunla ulûhiyyet çerçevesinde ilişki kurmanın yegâne yolu, insan zihninin kavrayabileceği bir adla O'nu anmaktır. Allah'a hiçbir ad ve nitelik verilmeksizin ne O'nun varlığının zihinde kavranması ve birtakım ilişkiler geliştirilmesi ne de diğer insanlara O'na dair bilgilerin iletilmesi mümkün olur.

³⁰² el-Mâturîdî, Kitâbü't- *Tevhîd*, s. 38–39.

³⁰³ “El” kelimesinin Kur'an-ı Kerîm'de kullanılan anlamları için bkz. Neseî, *Bahr*, s. 12.

³⁰⁴ el-Mâturîdî, Kitâbü't- *Tevhîd*, s. 24.

Beşeri idrakin ulûhiyyeti kavrayabilmesi açısından isim ve sıfatın önemine değinen Yıldırım, ismin beşeri idrake sığmayan aşkın ulûhiyyet ile duyu ve akıl dünyasında yaşayan insan arasında irtibatı sağlayan bir bağ olduğunu; çünkü insanın Allah'ı olduğu gibi anamayacağını, okuyamayacağını vs. ama O'nun adını bu fiillere konu ederek O'nunla bağlantı kurabileceğini belirtir. Kul ulûhiyyetle irtibatını, isimle sağlar.³⁰⁵ Allah'ı, tam olamasa da kavrayabilmemiz için sıfatlara ihtiyacımız vardır. Müellife göre bu sıfatlar; Selbî sıfatlar ve zati sıfatlardır:

2.2.1. Selbî Sıfatlar³⁰⁶

- 1) Kıdem
- 2) Beka
- 3) Kıyam bi Nefsihi
- 4) Vahdet
- 5) Muhâlefetü'n lil havâdis.

2.2.1.1. Kıdem-Beka

Evveli olmamak, sonu olmamak demektir. Allah, Evvel ve Ahir sıfatlarıyla ilgili ayette şöyle buyurur. “*O ilk ve sondur. Zahir ve Batındır. O, her şeyi hakkıyla bilendir.*”³⁰⁷ Mehmed Vehbi Efendi, *Hulâsatü'l- Beyân*'da, Evvel ve Ahir sıfatlarını şöyle açıklar: “Allah eşyayı icat edip, eşyanın her biri sonradan meydana geldiği için, Allah'ın varlığı her şeyden önce ve ezelen mevcuttur. Allah'ı öncelemiş başka bir varlık yoktur. Allah ezelen ve ebeden baki olup, sonu olmadığından ahirdir. Çünkü bütün varlıklar yok olur. Allah ise yok olmaktan münezzehtir. Zira vücudu sabittir, zevalden masundur. Bu yüzden cümlenin tespihine müstahaktır. Varlığına bütün zerrât-ı cihan delâlet ettiği ve varlığını inkâra mecal olmadığından, zahir ve hakikatini beş duyudan biriyle idrak etmek mümkün olmadığından bâtındır. Çünkü

³⁰⁵ Yıldırım, *Kur'ân'da Ulûhiyyet*, s. 44.

³⁰⁶ Allah'ı noksan sıfatlardan münezzehtir (uzak ve yüce) kılan sıfatlara tenzihî sıfatlar denir. Cenab-ı Hakk'ın ne olmadığını bildirdiklerinden bu sıfatlara selbî sıfatlar adı da verilir. Bkz. A. Saim Kılavuz, *İslam Akâidi ve Kelama Giriş*, İstanbul: 2007, s.118.

³⁰⁷ Hadid, 57/3.

kühünü beşer akli idrakten acizdir. Allah her şeyi bilicidir. Onun bilgisine gizli hiçbir şey yoktur.”³⁰⁸

2.2.1.2. Kıyam bi Nefsihi

Varlığı zatının gereği olup, varlığı başkasının varlığına muhtaç olmamak. Allah bu sıfatla ilgili şöyle buyurur: “*Ey insanlar! Siz Allah’a muhtaçsınız. Allah ise her bakımdan sınırsız zengin olandır. Övülmeye hakkıyla layık olandır.*”³⁰⁹ Mehmed Vehbi Efendi, *Hulâsatü’l- Beyân*’da, Kıyam bi Nefsihi sıfatını şöyle açıklar: “İnsanlar her şeyde Allah’a muhtaçtırlar. Zira Allah, önce insanları yarattı ve birçok nimetleriyle taltif ve terbiye etti. Baş ve sonunu düşünebilecek akıl ihsan etti. İnsanların, her nefes ve adımda her saat ve dakikada Allah’a muhtaç oldukları meydanda iken, neden gerçek anlamda şükrünü eda etmez? Hâlbuki Allah zatında gani olup hiçbir kimsenin şükrüne ihtiyacı yoktur. Çünkü bilfiil kemal sıfatlarıyla muttasıftır. Gına, zenginlik Allah’a mahsustur. İnsanların zenginine zenginliği ihsan eden, açları doyuran, susuzları kandıran odur. Allah zatında mahmuddur. Kullarının hamd ve övgüsüne asla ihtiyacı yoktur. Fakat kullarının ona ihtiyacı olduğundan Allah’a sena, vacip kılınmıştır.”³¹⁰

2.2.1.3. Vahdet

Şeriki olmamak, bir tek olmak demektir. Allah bu sıfatla ilgili şöyle buyurur: “*De ki: “Eğer onların iddia ettiği gibi, Allah ile beraber ilahlar olsaydı, o zaman o ilahlar da Arş’in sahibine ulaşmak için elbette bir yol ararlardı. Allah her türlü eksiklikten uzaktır. Onların söylediklerinin ötesindedir, yücedir.*”³¹¹ Mehmed Vehbi Efendi, *Hulâsatü’l- Beyân*’da, vahdet sıfatını şöyle açıklar: “Allah ile beraber başka ilahlar olaydı, onlar Arş-i-âlânın sahibi olan Allah’a galip gelmek için yol ararlardı, elbette bazısı bazısına galebe ederdi. Hâlbuki böyle bir şey olmadı. O halde Allah’tan başka ilah yoktur. Eğer bir başka mabut olsa, kendi kudretini sınamak için ya savaşa başlar veya kendinin aciz, Allah’ın kadir olduğunu bilir, itaate başlar ve âbidler zümresine dâhil olur. Şu halde Allah’a üstün gelecek bir mabudun bulunmaması, vacibü’l vücudun şeriki olmadığına delâlet eder. Allah’ın vücudu, vücut

³⁰⁸ Vehbi Efendi, *Hulâsatü’l Beyan*, s. 5757.

³⁰⁹ Fâtr, 35/15.

³¹⁰ Vehbi Efendi, *Hulâsatü’l Beyan*, s. 4570.

³¹¹ İsrâ, 17/42-43.

mertebelerinin en yüksek tabakasında, Vacibü'l Vücut olduğundan, çocuk edinmesinden uzaktır. Zira çocuk edinme yokluğa maruz olan varlıkların şanı olduğundan, vücudun en düşük mertebesinin özelliğidir. Çünkü kendi zevale maruz kalınca neslinin yok olmaması için çocuk edinmeye ihtiyaç duyar. Ve sebeplere tevessül eder. Zeval ve inkırazdan masun olan Allah'ın çocuk edinmesine ihtiyacı yoktur. O, ezelî ve ebedîdir. Kemal sıfatlarla sıfatlanmıştır. Yakıştırılan tüm eksikliklerden son derece uzaktır, yücedir.³¹²

2.2.1.4. Muhâlefetü'n lil havâdis

Sonradan olanlara benzememek demektir.³¹³ Allah ayette şöyle buyurur: “O'nun benzeri hiçbir şey yoktur.”³¹⁴ Mehmed Vehbi Efendi, Hulâsatü'l- Beyân'da, muhâlefetü'n lil havâdis sıfatını şöyle açıklar: “Allah'ın zatına benzer hiçbir şey olmadığı gibi sıfatına münasip dahi bir şey yoktur. Allah'ın cisim olmadığı ve cüzlerden bileşik, bir mekânda ve bir cihette bulunmadığı bu ayetle sabittir. Çünkü cisim olsa, diğer cisimlere benzer. Cüzlerden mürekkep olsa diğer mahlûkata benzer. Bir mekânda yerleşmiş ise, diğer mekânlılara benzer. Ayet, hiçbir şeyin kendisine benzer olmadığını beyan etmiştir. Zira ayet, bütün benzerlerini nefyetmiştir. Bu olumsuzlama bütün durumları kapsar. O halde O, zatında, sıfatında tek ve emsalsizdir.”³¹⁵

Mehmed Vehbi Efendi, sıfat-zat ilişkisini Mutezile'yi eleştirerek şöyle açıklar: Şu halde Allah'ın, âlim olmasıyla, ilmin kendine sübutu ve ilimle muttasıf olmasıdır. Allah'ın sıfatları, zatıyla kaim ve kadimdir. Zatı üzerine zait, zatının aynı değildir. Allah'ın sıfatları, zatının aynı olamaz. Çünkü manaları başkadır, sıfat mevsufun aynı olamaz ve zatının gayrı da değildir. Çünkü zatından ayrılmaz. Zira ezel ve ebed itibarıyla zatıyla kaimdir. Mutezile, “Allah'ın sıfatları, zatının aynıdır. Eğer zatının aynı olmasa, kadimlerin çokluğu lazım gelir. Bu ise batıldır” demişlerse de bu iddiaları reddolunmuştur, batıldır. Zira sıfatın kademinden kadimlerin çokluğu

³¹² Vehbi Efendi, *Hülâsatü'l Beyan*, s. 2993.

³¹³ Vehbi Efendi, *Akâid-i Hayriye*, s. 35.

³¹⁴ Şûra, 42/11.

³¹⁵ Vehbi Efendi, *Hülâsatü'l Beyan*, s. 5115.

lazım gelir; fakat Kadim sıfatının birden çok olması muhal olmaz. Çünkü sıfat bizzat kadim değildir, belki zat-ı ilahiye ile kaim olmak sureti ile kadimdir.³¹⁶

2.2.2. Zatî Sıfatlar³¹⁷

1) Hayat

2) İlim

3) Kudret

4) İrade

5) Kelam

6) Semi

7) Basar

8) Tekvin ve sıfatı fiiliyesi (Yaratma ve rızık verme gibi ilâhî fiillerdir, bunların mercileri tekvindir).³¹⁸

2.2.2.1. Hayat

Diri ve canlı olmak demektir. Her şeye kuru ve ölü toprağa can veren O'dur. Ezeli ve ebedi bir hayata sahiptir. Hayat Allah'ın zatından asla ayrılmayan bir kemal sıfatıdır. Çünkü varlığın kemali onun diri olması ile mümkündür. Onun hakkında hayatın zıddı olan ölüm muhaldir. Hayat, Allah hakkında, ilmin ve kudretin zatında bulunmasını gerektirir bir sıfattır. Âlim olan zatta, elbette hayat lazımdır, çünkü hayat olmayan şeyde ilim olamaz.³¹⁹ Kur'an'da Allah bu sıfatını şöyle anlatır: “*Sen o ölümsüz ve daima diri olana tevekkül et. O'nu her türlü övgüyle yücelterek tespih et. Kullarının günahlarından hakkıyla haberdar olarak O yeter!*”³²⁰ Mehmed Vehbi Efendi, *Hulâsatü'l- Beyân*'da, Hayat sıfatını şöyle yorumlar: “Her işini, Asla ölüme mahkûm olmayan, Hay ve Baki olan Allah'a bırak, O'na tevekkül et. Ölecek kimselere itimat edenlerin elleri boşa çıkar ve aldanır. Çünkü güvendiği kimse

³¹⁶ Vehbi Efendi, *Akâid-i Hayriye*, s. 36.

³¹⁷ Varlığı zorunlu ve Allah'ın kendisiyle nitelenmesi vacip olan sıfatlarına denir. Allah'ın ne olduğunu ortaya koyan, yaratıkları gibi sonradan olmayan, ezeli ve ebedi sıfatlara zatî veya sübutî sıfatlar denir. Bkz. Kılavuz, A. Saim, *İslam Akâidi ve Kelama Giriş*, s. 125.

³¹⁸ Vehbi Efendi, *Akâid-i Hayriye*, s. 36.

³¹⁹ Vehbi Efendi, *Akâid-i Hayriye*, s. 37.

³²⁰ Furkan, 5/58.

ölünce, ümitleri zayi, emekleri heba olur. Ama tek olan, ölmeyen, daima baki ve hay olana güven.”³²¹

2.2.2.2. İlim

Bilmek demektir. Allah her şeyi bilendir. Olmuşu, olanı, olacağı, geleceği, geçmiş, gizliyi, açığı bilir. Allah’ın ilmi yaratıkların ilmine benzemez, artmaz eksilmez. O, her şeyi ezeli anlamda bilir. Şu âlemin mükemmel intizamını tefekkür eden kimse sanatkârının âlim olduğunda tereddüt etmez. Zira ufacık bir bina, mimarının ilmine, güzel bir yazı, kâtibinin maharetine, göz alıcı bir nakış nakkaşının hünerine delâlet edince, gökler bu kadar intizamıyla yaratıcısının ilmine delâlet etmez mi? Allah’ın ilmi, varlık- yokluk, mümkün-mümtenî, kadim-hadis, külli-cüz’i, maddi-manevi, malumatın bütününe kapsar. Cenab ı hakk, küll ve cüz’îyi de bilir.³²² Kur’an’da Allah bu sıfatını şöyle anlatır: *”Gaybın anahtarları yalnızca O’nun katındadır. Onları ancak O bilir. Karada ve denizde olanı da bilir. Hiçbir yaprak düşmez ki onu bilmesin. Yerin karanlıklarında da hiçbir tane, hiçbir yaş, hiçbir kuru şey yoktur ki apaçık bir kitapta (Allah’ın bilgisi dâhilinde, levh-i Mahfuz’da) olmasın.”*³²³ Mehmed Vehbi Efendi, *Hulâsatü’l- Beyân*’da, İlim sıfatını şöyle yorumlar: “Allah her şeyi bilir. Zira umum gizli sırlar ve hazinelerin anahtarları onun indinde mahfuzdur. Gizli sırların meydana çıktığı zamanı, olmuş ve olacağı, ezelen ve ebeden cereyan edecek hallerin cümlesini bilir. O’ndan başka gaybı bilen yoktur. Karada ve denizde mevcut, sabit ve fasit, cümlesini ve bir ağacın dalından yere düşen yaprağın miktarını ve düştüğü zamanı ve mekânı ve hangi sebepten düştüğünü ve toprağın içinde karanlık mahallinde olan bir taneyi bilir. Bütün kuru, yaş, biter ve bitmez, ölü ve diri, olmuş ve olacak, geçmiş ve gelecek her şeyi levh-i mahfuzda mevcuttur. Onun haricinde bir şey yoktur. Allah’ın Gaybın bütününe vâkıf olduğunu beyandan sonra, burada karayı denize takdim buyurmuştur. Zira denizde acayip ve garip pek çok mahlûkat olduğu gibi, karada da hayvanların envaisi, nebat, maden, köy ve kasabalar, her birinde sayılamayacak kadar çok yaratık olduğundan, kara, deniz üzerine takdime şayandır. Bundan sonra herkesin gözü önünde olan yaprak ve taneyi zikretmiştir ki, bu gibi ufacık şeyleri bilince büyüklerini bileceği evleviyetle

³²¹ Vehbi Efendi, *Hulâsatü’l Beyan*, s. 3854.

³²² Vehbi Efendi, *Akâid-i Hayriye*, s. 37.

³²³ En’am, 6/59.

sabit olur. Sonra bütün varlıkların levh-i mahfuz'da kayıtlı olduğunu beyanla, kulların amellerinden hiçbir şey kaybolmadığını tembih buyurmuştur ki, herkes hesabını düşünsün, amelini ona göre tanzim etsin, hiç kimseye diyeceği bir şey kalmasin. Gaybı bilmeyi kendine hasretmesi de vahdaniyeti ispattır. O'ndan başka gaybı bilen yoksa her şeyi biliyorsa, O, İlimde de kudrette de her şeyde, zatı gibi tektir.³²⁴

2.2.2.3. Kudret

Allah'ın, sonsuz güç ve kudret sahibi olması demektir. Allah bu sıfat ile kâinatta tasarruf eder, etkin olur. Kudretin zıddı olan acz, O'nun hakkında düşünülemez. Şu kâinatın varlığı, sanatkârının vücuduna ve ilmine delâlet ettiği gibi kudretine dahi delâlet eder. Zira aciz bir varlıktan böyle mükemmel bir sanat esrinin meydana gelmesi imkânsızdır. Bir kadiri muhtardan sudur ettiğine âlemin her köşesi yeterli bir delildir. Çünkü âlemin yaratıcısı, bizzat yaratıcı olmasaydı, hem âlemin kendi kendine zuhur etmesi gerekirdi ki bu imkânsızdır, hem de, şuarsuz denilen şu âlemin kadim olması gerekirdi ki bu muhal üstüne muhaldir.³²⁵ Kur'an'da Allah Kudret sıfatını şöyle anlatır: *“Allah bütün canlıları sudan yarattı. İşte bunlardan bir kısmı karnı üzerinde sürünür, kimi iki ayak üzerinde yürür, kimisi dört ayak üzerinde yürür. Allah dilediğini yaratır. Çünkü Allah, her şeye hakkıyla gücü yetendir.”*³²⁶ Mehmed Vehbi Efendi, Hulâsatü'l- Beyân'da, Kudret sıfatını şöyle yorumlar: “Allah her hayvanı kendine mahsus olan nutfeden yarattı. O hayvanlardan bazıları yılan ve solucan gibi karnı üzerinde, bazıları insanlar ve kuşlar gibi iki ayakları üzerinde bazıları da hayvanlar gibi dört ayakları üzerinde yürürler. Allah dilediği mahlûku istediği veçhile atomlardan mürekkep olsun, basit olsun her birinin organları, suretleri, heyetleri, hareketleri, tabiatları birbirine benzemez bir şekilde yaratır. Çünkü her şeyi ve her türlüünü yaratmaya kadir ve kudretine bir engel yoktur. Karnı üzerinde yürümekte Allah'ın kudretine delâlet daha ziyade olduğundan ‘karnı üzerinde yürüyenlerin’ zikri ayette öne alınmıştır. Şu halde bunların hepsi bir asıldan

³²⁴ Vehbi Efendi, *Hulâsatü'l Beyan*, s. 1439–1440.

³²⁵ Vehbi Efendi, *Akâid-i Hayriye*, s. 38.

³²⁶ Nur, 24/45.

oldukları halde, muhtelif surette yaratılmaları, bir fail-i muhtarın tercihi ve yaratmasıyla, kadir-i mutlakın kudretiyle olduğuna delâlet eder.”³²⁷

2.2.2.4. İrade

Dilemek, iki zıt mümkünden birinin, belirli bir vakitte, varlığını diğerinin üzerine tercih etmek demektir. Allah, bir şeyin şöyle olup da böyle olmamasını, şu zamanda ve şu yerde olup da bu zaman ve yerde olmamasını tercih ve tayin endir. Cenab-ı Hak, irade sıfatıyla muttasıftır. Zira kudretinin, iki zıdda nispeti müsavi olduğu halde, birinin varlığa çıkması, elbette bir müreccihe (tercih edene) muhtaçtır. Bu tercih eden de iradedir. İrade zat üzerine zait bir sıfattır, Kâinatın bütünü kapsar. İrade-i ilahiyeden hiçbir şey hatta kulların işlerinden hiçbir zerresi dahi hariç değildir. Çünkü hayır-şer, iman-küfür, ibadet-kabahat, hepsi, Allah’ın iradesi tahtında zuhur eder. Kullar fiillerini seçerken, Allah’ın iradesi, kulun iradesine tabidir ki, kulun, irade-i cüziyyesini sarfi üzerine, Allah irade eder ve kulun iradesini sarf yönünde fiilini yaratır, ancak imana ve taata razı olur. Küfre ve günaha asla razı olmaz. Hem, Allahın iradesi emir değildir. Zira kâfirin küfrünü irade eder, ancak küfürle emretmez. Çünkü kâfir iradesini küfre sarf edince, Allah da yaratır, ama bu fiili asla emretmez, belki yasaklar. Fail-i muhtarın şeni budur ve tercihte başka bir müreccih aramak lazım değildir. Zira müreccih iradedir ve bu da kendi nefsimizde şahidimizdir. Mesela susuz olan bir kimsenin yanında her yönden eşit iki bardak su bulunduğu, bardağın birini tercih eder, alır içer, aç olan kimse, iki ekmekten birini alır yer, bir müreccih aramaz, zira onun iradesi müreccihtir. Ama tercih ki, bir şeyin kendi kendine oluvermesi caiz değildir. Zira tercih bir müreccihe muhtaçtır. Var olması için tercih edilmeseydi Şu görünen tüm kâinat ortaya çıkar mıydı? ³²⁸ Kur’an’da Allah İrade sıfatını şöyle anlatır: “*Biz bir şeyin olmasını istediğimiz zaman sözümüz sadece, ona, ‘ol’ dememizdir. O da hemen oluverir.*”³²⁹ Mehmed Vehbi Efendi, *Hulâsatü’l- Beyân*’da, İrade sıfatını şöyle yorumlar: “ Küçük ve büyük bir şeyin vücut bulmasına Allah’ın iradesi taalluk edince, Allah’ın o şeye hitabı, “Sen hâdis ol, vücut bul” demektir, O hitaptan sonra o şey derhal vücut bulur, asla

³²⁷ Vehbi Efendi, *Hulâsatü’l Beyan*, s. 3750–3751.

³²⁸ Vehbi Efendi, *Akâid-i Hayriye*, s. 39.

³²⁹ Nahl, 16/40.

muhalafet etmez. Allah'ın hitabıyla o şeyin var olması arasına asla zaman girmeyip hemen var olur.³³⁰

2.2.2.5. Kelam

Konuşmak demektir. Allah konuşan bir varlıktır. Allah, bu sıfatı ile peygamberlerine kitap indirmiş, bazı peygamberleri ile de konuşmuştur. Bu sıfat bir kemal sıfatı olduğu için, Allah'ın onunla nitelenmesi zorunludur. Kelamın zıddı olan sükût, O'nun hakkında imkânsızdır. Sükût afetine aykırı, harf ve ses cinsinden olmayan Kelam, Cenab-ı Hakkın zatıyla kadim bir sıfatıdır. Zira Allah emreder, nehyeder ve haber verir. Emir, nehiy şanıdan olan zatın kelamın şanıdan olacağı aşikârdır ve hayatla muttasıf olan zat için bunun zıddı olan söylememek, lâl olmak noksanlıktır. Allah üzerine noksanlık, eksiklik muhaldir. Allah'ın kelam-ı nefsi, ezelde zatıyla kaimdir. Semavi kitapların, bu kelama delâlet eden yönü ise, lafız ve harfleridir. Ezelfi kelamın alakası itibariyle emir, nehiy, haber, nida kısmına taksim olunur. Allah bu sıfatla biz kullarını muhatap almış, bize vahiy göndermiş, bizimle konuşmuştur. Semavi kitaplar ortadadır, bunlar kelam sıfatını en iyi açıklayan delillerden biridir.³³¹

Kur'an'da, Allah Kelam sıfatını şöyle anlatır: *“Allah, bir insanla ancak, vahiy yoluyla yahut perde arkasından konuşur. Yahut bir elçi gönderip, izniyle ona dilediğini vahyeder. Şüphesiz O yücedir, hüküm ve hikmet sahibidir.”*³³²

Mehmed Vehbi Efendi, *Hulâsatü'l- Beyân*'da, Kelam sıfatını şöyle yorumlar: *“İnsanın kudretinde Allah'ı görecek gücü olmadığından, gözleriyle Allah'ı görmek suretiyle konuşması sahih olamaz. Zira ulûhiyyetle ubudiyet arasında münasebet yoktur. Hiçbir şekilde kul ile Allah arasında konuşma cereyan edemez. Ancak, ilham, vahiy veya perde arkasından, Allah'ı görmeksizin yahut elçi olan bir melek, dilediğini vahyedip tebliğ etmek suretiyle konuşur. Çünkü Allah yücedir, aşkındır. İnsan, doğrudan doğruya onunla konuşmaktan acizdir. Allah, bazen vahiyle konuşur, çünkü hikmete uygun olan odur. Bazen de hikmetine muvafık olan, perde arkasından konuşmaktır. Bazen de bunu bir melek aracılığıyla yapar, hikmeti gereği budur. Bu*

³³⁰ Vehbi Efendi, *Hulâsatü'l Beyan*, s. 2826.

³³¹ Vehbi Efendi, *Akâid-i Hayriye*, s. 40.

³³² Şûrâ, 42/51.

ve benzeri ayetler, Cenab-ı Hakkın, kelimelerle muttasıf olduğuna delâlet eder. Şu kadar ki, kelimelerle, Allah ile kaim ve kadim bir manadır. İnsanların lisaneleriyle okudukları kelimeler ve mushafta yazılı olan nakışlar hâdistir.”³³³

2.2.2.6. Semi

İşitmek demektir. Gizli, açık, fısıltı halinde, ne söylenirse Allah işitir, duyar. O'nun bir şeyi duyması, o anda ikinci bir şeyi işitmesine engel değildir. Herhangi bir organ olmaksızın Allah tüm sesleri işitir. Kur'an'da bu sıfatın tekrarlanması da ahlâkî amaçlıdır. Peygamberin hayatında onunla mücadele edenlerin konuşmalarını, itirazlarını Allah Kur'an'da “dediler, derler” şeklinde iktibas ederek, onlarla polemige girmiştir. Onların Peygamber aleyhindeki birçok gizli konuşmalarını işiterek onları açığa vurmuştur. Böylece bir yandan insanın her konuştuğunu işiterek onun takip ettiği hissini verirken diğer taraftan da insana iyi bir dinleyici olması gerektiğini öğütler.³³⁴ Bu konuda Allah şöyle buyurur: “*Şu göktekiler ve yerdekiler kimindir? Allah'ındır*” de. *Gece ve gündüzde barınan her şey O'nundur. O, hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir.*”³³⁵

Mehmed Vehbi Efendi, *Hülâsatü'l- Beyân*'da, bu ayeti şöyle yorumlar: “Üzerine güneş doğup inen ve yeryüzünde bulunan kara ve denizi, hayvanların tümünü görüp gözetmek, kollamak Allah'a mahsustur. Zira O'ndan başka gerçek malik yoktur. Allah tüm o yaratılmışların, seslerini ve sözlerini işitici ve cümle sırlarını bilicidir. Zaten işitmese ve bilmese, nasıl malik olabilirdi? Önceki ayette yer ve gök zikrolundu. Zira yer ve gökten başka mekân yoktur. Sonraki ayette de gece ve gündüz zikrolundu. Zira bu ikisinin haricinde zaman yoktur. Şu halde bu iki ayette Allah, mekâna ve zamana malik olup, başka bir kimsenin malik olamadığını beyan buyurmakla, bütün akıl sahiplerini iman ve insafa davet etmiştir. Zira azıcık akıl ve izanı olan kimsenin, cümle eşyanın O'nun kulu ve memlûkü olduğunu ve kendisinin dahi Allah'ın kulu ve memlûkü olduğunu bilmesi, O'nun kendisini her daim işittiğini kavrayıp, iman etmesi lazımdır. İman etmeyen zararlı da elbette kendisinedir.”³³⁶

³³³ Vehbi Efendi, *Hülâsatü'l Beyan*, s. 5171–5173.

³³⁴ Güler, *İman Ahlak İlişkisi*, s. 34.

³³⁵ En'am, 6/13.

³³⁶ Vehbi Efendi, *Hülâsatü'l Beyan*, s. 1381–1382.

Mehmed Vehbi Efendi, Semi sıfatı ile bizim sahip olduğumuz sıfatın kıyaslanamayacak derecede olduğunu, sağırlık, duymazlık, işitemezlik gibi noksanlıklardan münezzehe olduğunu belirttikten sonra, bu sıfatı, “Allah’ın alete ve havanın vusulüne muhtaç olmaksızın işitmesidir,” şeklinde tarif eder. Ona göre, işitmek sıfatı bütün işitilen şeylere taalluk eder ve semi’in kadim olmasından mesmuatın da kadim olması lazım gelmez.³³⁷

2.2.2.7. Basar

Görmek demektir. Göz organı, şekil ve renk intibayı olmaksızın Allah’ın her şeyi görmesidir. Allah insanın ahlâkî duyarlılığını artırmak için onun yaptığı her şeyi gördüğünü değişik vesilelerle, özellikle de ayet sonlarında vurgu olarak belirtir.³³⁸ Allah her şeyi görücüdür. Hiçbir şey Allah’ın görmesinden gizli kalmaz Saklı, açık, aydınlık, karanlık ne varsa Allah görür. Görmemezlik O’nun hakkında düşünülemez. Mehmed Vehbi Efendi’ye göre Basar, Cenab-ı Hakkın alet ve hissin tesirine muhtaç olmaksızın görmesidir. Aksi olan körlük gibi noksanlık O’nun için muhaldir, görülmek şanıdan olan her şeye taalluk eder ve Allah’ın işitmesine ve görmesine inanmak, dinin gereklerindedir.³³⁹ Allah bu vasfını Kur’an’da şöyle anlatır: “Şüphesiz Allah, göklerin ve yerin gaybını bilir. Allah, yaptıklarınızı hakkıyla görendir.”³⁴⁰ Mehmed Vehbi Efendi, *Hulâsatü’l- Beyân*’da, bu ayeti şöyle yorumlar: “Allah, gökler ve yerlerin sırlarını bilir. Allah’a asla saklı bir şey kalmaz. Çünkü Allah’ın ilmi, her şeyi ihata etmiştir. İnsanların gerek açık, gerek gizli olarak işlemiş olduğu amellerinin cümlesini, Allah görücü ve bilicidir.”³⁴¹

2.2.2.8. Tekvin

Yok olan bir şeyi vücuda çıkarmak demektir. Fiil, halk, tahlik, icâd, ihdâs ve ihtirâ’ kelimeleri de tekvîn sıfatının karşılığıdır. Allah yegâne yaratıcıdır. O, ezeli ilmiyle bilip, dilediği her şeyi sonsuz güç ve kudretiyle yaratmıştır. Tekvin, Matüridiye mezhebine göre, Allah’ın, zatıyla kaim ezeli bir sıfatıdır. Bütün fili sıfatların, başlangıcı ve kaynağıdır. Mümkün olan şeyleri, iradeyle vücuda getirmekte tesir eder. Halk (yaratma), terzik (rızklandırma), ihya (yaratma, diriltme)

³³⁷ Vehbi Efendi, *Akâid-i Hayriye*, s. 45.

³³⁸ Güler, *İman Ahlak İlişkisi*, s. 34.

³³⁹ Vehbi Efendi, *Akâid-i Hayriye*, s. 45.

³⁴⁰ Hucurat, 49/18.

³⁴¹ Vehbi Efendi, *Hulâsatü’l Beyan*, s. 5513.

ve imate (öldürme) gibi, fiiller, tekvin sıfatına, bakar, ona dönüktür. Bu sıfatın kıdemine akıl ve nakil şahadet etmektedir. Zira Cenab-ı Hak, zatını ezelde hâlik olmasıyla tavsif etti. Ezelde hâlik olması, ezelde mükevvin (yapan, meydana getiren) olmasını gerektirir. Şu halde mükevvinin kaynağı tekvin, ezelde Allah ile kaim bir sıfat-ı kadimedir.³⁴²

Allah, Sıfat-ı Subutiye ile muttasıf olunca bu sıfatların zıddıyla muttasıf olması imkânsızdır. Mesela vücutla muttasıf olunca yokluğu imkânsızdır. Kıdemi sabit olunca, kıdemin zıddı olan hudusla sıfatlanması imkânsızdır. Bekası sabit olunca, fenası imkânsızdır. Vahdeti sabit olunca çokluğu imkânsızdır. Havadise muhalefeti sabit olunca, onlara benzemesi imkânsızdır. Yani mahlûkattan bir şeye benzemesi muhaldir. İstiğnası sabit olunca, ihtiyacı imkânsızdır. Çünkü sonsuz derecede zengindir. İlmi sabit olunca, cehli imkânsızdır. Kudreti sabit olunca, aczi imkânsızdır. İradesi sabit olunca, zıddı olan zorlanılma, mecbur tutulma, dileyememe imkânsızdır. Söylemesi sabit olunca, sağır olması muhaldir. Tüm bu sıfatların zıddından O'nu tenzih etmek vaciptir.³⁴³ Kur'an'da, Allah Tekvîn sıfatını şöyle anlatır: “*O, yaratan, yoktan var eden, şekil veren Allah'tır. Güzel isimler O'nundur. Gökyüzündeki ve yerdeki her şey O'nu tesbih eder. O, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir.*”³⁴⁴ Mehmed Vehbi Efendi, *Hulâsatü'l- Beyân*'da, Tekvin sıfatına ait bu ayeti şöyle yorumlar: “ Allah müşriklerin isnat ettiği şeylerden elbette beridir. Zira Allah, mahlûkatın cümlesini, hikmetine muvafık icat edici ve çeşitli şekilleriyle her birini diğerinden mümtaz bir surette yaratıcıdır. Mahlûkatın her birini, belirli bir ölçüyle takdir ettiği gibi, o mahlûkun durumuna ve şanına muvafık yaşayabileceği bir surete mutabık olarak, her birini yerli yerine koydu. O isimlerin her biri, gayet güzel ve yüksek manaya ve yüce sıfatlara delâlet eder ve o isimlerin eseri mahlûkat üzerinde zuhur eder. Zira mahlûkatın her bir ferdinin her zerresi nice yüz binlerce Allah'ın yüceliğine delâlet ettiğinden, Allah'ın isimlerinin eseri her birinde, ayrı ayrı zuhur ederek, tespih etmeye devam etmektedirler.”³⁴⁵

³⁴² Vehbi Efendi, *Akâid-i Hayriye*, s. 41.

³⁴³ Vehbi Efendi, *Akâid-i Hayriye*, s. 46.

³⁴⁴ Haşr, 59/24.

³⁴⁵ Vehbi Efendi, *Hülâsatü'l Beyan*, s. 5868.

2.2.3. Allah'a Nispet Edilmesi Caiz Olan Sıfatlar

Varlık ve yokluğu, zatının gereği olmayıp, mümkün ve tarafları müsavi olan sıfatın Allah'a isnadı caizdir. Varlık ve yokluktan hangisini isterse tercih eder. Yaratma, onun zıddı olan yok etme, bir kimseyi zengin etmek yahut fakir etmek, Zat-ı Ulûhiyyet için caizdir.³⁴⁶

Mehmed Vehbi Efendi'ye göre, Cenab-ı Hakk'ın zatı bu dünyada bilinemez. Zira Allah'ın künhünün hakikatini kullarına bir ilim ile bildirmesi caiz ise de, bu dünyada olmuşluğu yoktur. Bu konuda, Allah'ın nimetlerini düşünüp, Zatını tefekkür etmememizi isteyen hadis mevcuttur. Allah'ın kadrini takdir edemeyeceğimizi belirtir. Ama ahirette Cenab-ı Hakk'ı, rüyetten sonra künhünü bilmekte ihtilaf vardır. Zira çoğu felsefeciler ve Gazali, ahirette dahi künhünü bilmek muhaldir. Zira idrak olunmayan şeyi bilmek bir hadle olur. Cenab-ı Hakk bir hadle tahdit (sınırlama) olunmaktan münezzehtir, demişlerse de, bu konuda ahirette rüyette bir mani-i akli ve şer'i yoktur. Şu kadarki sıfat-ı subutiyye ve selbiyyesi bizim için malumdur ve bu sıfatlarla muttasıf olan Allah'ın, bir hakikat-ı mahsusası olduğundan şüphe yoktur ve lakin o hakikat neden ibarettir. Bu cihetini bu dünyada bizim için bilmek mümkün değildir Hakk'ın hakikati bu âlemimizde akledilemez.³⁴⁷ Kur'an'da Allah bu durumu şöyle anlatır: *"Gözler O'nu idrak edemez ama O, gözleri idrak eder. O en gizli şeyleri bilendir. (her şeyden) Hakkıyla haberdar olandır."*³⁴⁸ Mehmed Vehbi Efendi, *Hulâsatü'l-Beyân*'da, Allah'ın hakikatinin bilinemeyeceği ile ilgili bu ayeti şöyle yorumlar: "Allah'ın zatını insanların gözleri ve akılları ihata edemez. Zira Allah'ın hakikati bir hudut dâhilinde olmadığından, O'nu, gözlerin kavraması mümkün değildir. O ise her şeyi ihata eder. Çünkü Allah, bütün gizli saklıyı bilir. O latîftir, habîrdir."

2.3. ALLAH'IN GÖRÜLMESİ MESELESİ (RU'YETULLAH)

Allah'ı, ahirette kulların gözleriyle görmesi aklen caizdir. Zira onu görmekte aklen bir mani yoktur. Çünkü araz, cevher ve Allah arasında, rüyete illet olan ortak yan vücuttur. Şu halde vücut, diğer varlığı görmekte illet ve sebep olunca, Allah'ın varlığı da görülmesine sebep olur. Yani, her harici varlığı olanın görülmesi gibi

³⁴⁶ Vehbi Efendi *Akâid-i Hayriye*, s. 46.

³⁴⁷ Vehbi Efendi, *Akâid-i Hayriye*, s. 46 vd.

³⁴⁸ En'am, 6/103.

Allah da görülür. Çünkü mevcud-u haricidir. Ulûhiyyetin özelliklerinden rüyete engel bir şey de yoktur. Ama şer'an Allah'ı, görmenin caiz oluşuna delil Hz. Musa'nın, "*Rabbim! Bana (kendini) göster, sana bakayım*" dedi. Allah'da, "*Beni (dünyada) katiyen göremezsin*"³⁴⁹ kavliyle rüyeti istemesidir. Çünkü eğer rüyet caiz olmasaydı, rüyeti istemek abes olurdu. Allah için caiz olmayan bir şeyi, Hz. Musa'nın bilmemesi muhaldir. Zira enbiya bu gibi abes ve cehilden münezzehlerdir.³⁵⁰

Ahirette, cisme has, keyfiyetten, mekândan ve cihetten münezzeh olduğu halde, Allah'ın görülmesi vaciptir. Zira Allah, rüyeti hakkında Kur'an'da şöyle buyurmuştur:

*"O gün birtakım yüzler aydıdır. Rablerine bakarlar"*³⁵¹ buyurmuştur. Yani o günde cennet ehlinin yüzleri parıltılı oldukları halde Rablerine nazar edecekler demektir. Rasulullah, "*Siz işte Rabbinizi, şunu (yani ayı) gördüğünüz gibi apaçık göreceksiniz, O'nu görürken üst üste binişmeyeceksiniz*"³⁵² buyurmuştur. İşte bu ayet ve hadis ahirette elbette rüyetin gerçekleşeceğine delâlet ederler. Şu kadar ki hadiste "Cenab-ı Hakk'ın rüyeti ayın rüyetine teşbih edilmiştir. Yoksa ayın üst tarafımızdan görüldüğü gibi Allah da bir mekândan ve cihetten görülecek demek değildir. Zira Allah mekândan ve cihetten münezzehdir."³⁵³

Rüyete, muhalefet eden Mutezile'nin zuhurundan evvel, rüyet icmayla sabit olmuştur. Rüyet-i İlahiye, erkek-kadın ve cin taifesinin müminlerine şamildir. Çünkü cümlesi, şeriatın hükümlerinde ortaktır. Allah'ı bu dünyada rüyet, bir keyfiyet üzerine olmasını gerektirdiğinden, keyfiyet de Allah üzerine muhal olduğundan Cenab-ı Hakkın uyku halinde görülmesi çoğu kelamcılara göre caiz değildir. Bazı kimselerin Allah'ı rüyada gördüklerini iddia etmeleri kabul edilemez. Zira Cenab-ı Hakk ulu'l-azm Peygamberi Hz. Musa'ya "Elbette sen beni göremezsin" buyurunca evliyanın göremeyecekleri elbette sabittir.

³⁴⁹ A'raf, 7/143.

³⁵⁰ Vehbi Efendi, *Akâid-i Hayriye*, s. 47.

³⁵¹ Kıyame, 75/22-23.

³⁵² Sah'ih-i Buhari, çev. İbrahim Tüfekçi, Karınca Polen Yay. İstanbul: 2009, c. 6, s. 543.

³⁵³ Vehbi Efendi, *Akâid-i Hayriye*, s. 48.

Mutezile, ahirette dahi Allah'ı rüyeti inkâr eder, “Rüyetin şartı, görülecek şeyin bir keyfiyetle kayıtlı olması, bir mekânda ve cihette olması, gören ile görülen arasında mesafe bulunmasıdır. Hâlbuki bunun hepsi de Allah üzerine muhaldir. O halde rüyet de muhaldir derler.” Bu şüphelerine cevap, bu şartlar dünyaya has adi bir şarttır. Ahiret dünyaya kıyas olunmaz, bu makamda, gaibi şahit üzerine kıyas doğru değildir. Çünkü ahirette Cenab-ı Hakkı rüyet müteşabihattandır. Zira bu dünya ile ölçmek mümkün değildir. Bu yüzden şeriat sahibinin haberine iman etmek vaciptir. Dünyada, insan bünyesi, duyguları ve şuuru Cenab-ı Hakkı görmeye uygun değildir. Fakat ahiret, hiçbir yönüyle dünyaya kıyas kabul etmez.³⁵⁴

Mutezile, rüyeti inkârlarına şu ayeti delil olarak getirirler: “Gözler O’nu idrak edemez ama O, gözleri idrak eder.”³⁵⁵ Buna cevap, Cenab-ı Hakk’ın künhünü, gözler idrak edemez demektir. Künhünü idrak edememek demek, vücudunu görememek demek değildir. Şu halde gözler künhünü bütünüyle tam olarak idrak edemez demektir. Yoksa mutlaka görmez demek değildir. Farz edelim ki rüyeti olumsuz olsun, bu sefer herkes göremez demektir. Yani umumun görmemesinden bazı şahısların görmeyeceği anlamına gelmez. Bununla birlikte, ayette bütün zaman ve durumlara delâlet yoktur. Yani bazı vakitlerde görmemek, diğer vakitlerde görülmeyeceği anlamına gelmez.³⁵⁶

2.4. HÜSÜN-KUBUH MESELESİ³⁵⁷

Hüsün “*güzel olmak*” anlamında masdar ve “*güzellik, rağbet edilen sevilen şey*” anlamında isim olarak kullanılır. Kubuh ise “*çirkin olmak*” ve “*çirkinlik, nefret edilen şey*” manasına masdar isimdir.³⁵⁸ Hüsn ve Kubh meselesi kelam tarihinde en fazla tartışılan konulardan biridir. Bu mesele hakkındaki görüşleri şöyle özetleyebiliriz:

³⁵⁴ Vehbi Efendi, *Akâid-i Hayriye*, s. 48.

³⁵⁵ En'am, 6/103

³⁵⁶ Vehbi Efendi, *Akâid-i Hayriye* s. 48.

³⁵⁷ **Güzellik-çirkinlik:** Bütün âlimler Güzellik ve çirkinlik olgusunun belirlenmesi konusunda, şeriatın emrettiği şeyin güzel, yasakladığının ise çirkin olduğunda ittifak etmişlerdir. Ancak güzellik ve çirkinlik işlenen fiilin bizatihi kendisinde mi mevcuttur? Yoksa şeriatın onu yasaklaması ya da emretmesi sebebiyle midir? Aklın bunu tespit etmesi mümkün müdür? Akıl bunu tespit edebiliyorsa bu tespit her fiil için geçerli midir? Gibi konularda âlimler arasında ihtilaf vardır. bkz., *Kelam Terimleri Sözlüğü*, s. 135-136.

³⁵⁸ İbn Manzur, “*hsn*”, “*kbh*”, Lisanü'l-Arab,

Eş'arîlere göre, güzellik ve çirkinlik eşyanın zati sıfatlarından değildir. Allah'ın emrettikleri güzeldir. Yoksa önceden zatında güzellik olduğundan dolayı emredilmiş değildir. Allah'ın yasakladıkları şeyler de çirkindir. Yoksa aslında çirkin olduğu için yasaklanmış değildir. Bir şeyin güzel olup olmadığını aklımızla kestiremeyiz. Akıl dinî teklifi anlamak için bir vasıtaadır.³⁵⁹

Mâtürîdî'ye göre, hüsün ve kubhu anlamanın iki kaynağı vardır: birincisi, İnsan akli diğeri insan tab'ıdır. Aklın güzel ve çirkin gördüğü şeyler ile tab'ın güzel ve çirkin gördüğü şeyler aynı olabilir yahut aynı olmayıp çelişebilir.³⁶⁰ Bu noktada akıl ile tab' aynı kararı vermeyebilir. Her ikisi bir şeye güzel veya güzel değil diyebilir. Diğer taraftan birinin yani aklın güzel dediğine diğeri yani tab' çirkin olarak kabul edebilir. Bazen bu söylenenlerin aksi de olabilir. Onlara göre, bir kısım şeylerin güzelliği, bir kısım eşyanın da çirkinliği akılda bedihi olarak sabittir. Akıl bunları zaruri olarak idrak eder, emreder veya yasaklar. Meselâ, nimete şükretmenin, doğruluğun ve adaletin güzelliği, nankörlüğün, zulmün, yalanın çirkinliği böyledir.³⁶¹ Aklın güzel gördüğü şeyler durumdan duruma göre değişmez.³⁶² İnsan tab'ına gelince, bu akıldan biraz farklıdır. Zira aklın güzel gördüğünü tab' çirkin görebilir veya aksi de olabilir. Bu durumda Allah'ın iradesi veya yaratması sonucu akıl ve tab' arasında böyle bir değerlendirme tezadı vardır. Bundan gaye gayet açıktır, gelmiş olduğu bu dünyada insanın aklını kullanarak imtihanı başarmasıdır.³⁶³

İmâm Mâtürîdî hüsün ve kubhu, yukarıdaki ayırma paralel olarak bir de mahiyeti itibariyle ikiye ayırır. Bunlar ya kendiliğinden güzel ve çirkin, ya da fiilin sonuçları ve durumuna göre güzel ve çirkin şeklinde mahiyet açısından yapılan bir değerlendirmenin sonucudur.³⁶⁴ Çünkü Mâtürîdî'ye göre, hüsün ve kubhu aklîdir. Akıl fiillerdeki özelliklere ve onlarda gördüğü faydalara ve zararlara bakarak, fiillerin çoğunda hüsün ve kubhu müstakil olarak idrak edebilir.

Mehmed Vehbi Efendi bu meseleyi şöyle açıklar: Eşyanın ve ef'alın hüsnünü ve kubhunu insanın bilmesi lazımdır ki yaptığı işin ve söylediği sözün iyi veya kötü

³⁵⁹ el-Cürçânî, *et-Ta'rifât*, tah:İbrahim el- Ebyarî, Beyrut: Dâru'l- Kitabi'l Arabî, c. 2, s. 393.

³⁶⁰ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 170.

³⁶¹ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 178, 217–218.

³⁶² el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 201.

³⁶³ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 218.

³⁶⁴ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 201.

olduğunu bilsin. Zira hüsün-kubuh şeriatça bilinirse de Allah'ı marifet ve tazim ve noksanlıklardan tenzih gibi bazı meselelerde hüsnü ve Allah'a tazimi terk etmek ve kullarına zulmetmek gibi bazı eşyanın kubhu akıl ile bilinir. Şeriatın gür sesini işitemeyen bir kimse, Allah'ı tanımakla mükelleftir. Zira Allah'ı bilmenin hüsnü, akıl ile bilinir şeriata ihtiyaç yoktur. Amma akıl hüsnünü ve kubhunu idrak edemeyeceği fiillerin tamamında hüsün-kubuh şeriatla bilinir. O konuda aklın hükmü yoktur. Yani o fiilin iyi ve kötü olmasındaki hüküm sahibi Hakim-i Şeriatın sahibi olan Allah'tır. Şu halde Allah'ın emrettiği her şey hüsün (*güzel*) ve nehyettiği her şey kabihtir (*çirkindir*). Yani Allah Teâlâ emreder hüsün olur ve nehyeder kabihtir.³⁶⁵

Güler de, geleneğin hüsn-kubh anlayışını tenkit ederek, kötülük sorununa şöyle açıklık getirir: “Allah'ın, Kur'an'da insana emrettiği şeylerin, insanların nitelemesiyle iyi/doğru, nehyettiği şeylerin ise, kötü-yanlış olduğu noktasında, herhangi bir ihtilaf yoktur. Fakat Allah'ın insana yaptığı şeylerin neler olduğu ve bunların ahlâkî niteliği böyle değildir. Mesela: yeryüzünde insana zarar veren Allah'ın yarattığı ve yaptığı bazı şeylerin ve olayların (hastalık, sel deprem vb.) insanlar tarafından 'kötü' olarak nitelenmesi, yine Allah'ın insanın aklın 'kötü' olarak niteleyebileceği fiilleri insana emredip edemeyeceği konusu ihtilafıdır.

İnsana zarar vermeyi 'ahlaksız' eylemin değer kaynağı olduğu kabul edilirse “o halde yeryüzünde insana zarar veren tabii olaylar, Allah'ın koyduğu tabiat kanunları (kader) çerçevesinde meydana geldiğine göre, Allah'ın sebebiyet verdiği şer ve musibet (kötülük) olarak nitelendirilmeyecek mi? Bu sorunun çözümü, ne Eş'arîliğin istediğini yapan Allah anlayışında, ne de Mutezilenin 'bela' teorisindedir.

Yeryüzünde toplumsal alandaki ahlâkî kötülükten sorumlu olan, tamamen özgür olan insandır. İnsanlar, ahlâkî eğitimle bu kötülüğü tamamen ortadan kaldıramasalar bile, alabildiğine azaltabilirler. İnsan zaten bununla denenmektedir. Tabiattaki doğal kötülüğe (zararlara) gelince, tabiattaki Allah'ın verdiği nimetlerle mukayese edildiğinde, zarar veren şeylerin az olduğu görülür. Tabiatla var oluşuna gelince, bu da insanın denenmesiyle ilgilidir. Zarar verme potansiyeli olmayan, her şeyin iyi olduğu bir ortam zaten denenme ortamı olamaz. Denenme iradede olduğu gibi riski gerektirir. Tabiattaki kötülükler ise noktasal olarak tek tek insanlara

³⁶⁵ Vehbi Efendi, Mehmed, *Akâid-i Hayriye* s. 49 vd.

güdümlemiş değildir. Aynı şiddetteki depremin verdiği zararın ülkeden ülkeye değişmesi, buna en güzel bir örnektir. İnsan iradesini kullanarak bu zararlardan korunup onların etkisini azaltabilir, üstelik, insanın zarar diye nitelendirdiği şey, tabiatta var olan sistemin gereği nötr olan olaylara insanın maruz kalmasıdır.”³⁶⁶

İnsan, yaptığı işin, söylediği sözün iyi veya kötü olduğunu bilmesi için, eşyanın ve fiillerin hüsnünü ve kubhunu bilmesi gerekir. Hüsn-kubh, şeriatla bilinirse de Allah’ı marifet, tazim ve noksanlıklardan tenzih gibi bazı meselelerde, hüsnü ve Allah’a tazimi terk etmek, kullarına zulmetmek gibi bazı eşyanın kubhu, akıl ile bilebilir. Mesela Allah’ın hükümlerini işitmeyen bir kimse, Allah’ı tanımak ve bilmekle mükelleftir. Zira Allah’ı bilmek akıl ile bilinir, şeriata ihtiyaç yoktur. Ama akıl, hüsnünü ve kubhunu idrak edemeyeceği fiillerde hüsn-kubh vahiyle bilinir. Burada aklın hükmü yoktur. Bir fiilin iyi ve kötü olmasında hüküm, Hâkim-i Şeriatın sahibi olan Allah’tır. Şu halde Allah’ın emrettiği her şey güzel ve nehyettiği her şey de çirkindir.³⁶⁷

2.5. ALLAH’IN KULLARINA TEKLİFİ

Gerek kelâm ve gerekse fıkıh usulü ilimleri çerçevesinde çokça tartışılmış olan teklif-i mâ lâ yutak, bir kimsenin gücünün üzerinde bir şeyle yükümlü tutulması anlamına gelir.³⁶⁸ İbn Fûrek’e göre Eş’arî, konuyla ilgili düşüncelerini şu cümlelerle ifade etmiştir: “Allah aciz bir kimseyi yükümlü kılabilir. Böyle bir kimseyi yükümlü kılmak Allah için kötü (kabîh) değildir. Bununla birlikte Allah, böyle bir teklifte bulunmamıştır; şeriatta böyle bir teklif yoktur.”³⁶⁹ Ebu’l-Haseni’l-Eş’arî, bu görüşüyle Tanrı’nın mutlak kudretinin sağlama alınmasına ağırlık vererek bu amaç doğrultusunda makuliyet konusundaki sıkıntıyı göze almış olmakla birlikte pratikte teklif-i mâ lâ yutâkın gerçekleşmediğini ifade ederek, bu sıkıntıyı ortadan kaldırmaya çalışmıştır.

³⁶⁶ Güler, *Allah’ın Ahlâkîliği sorunu*, s. 60–62.

³⁶⁷ Vehbi Efendi, *Akâid-i Hayriye* s. 49.

³⁶⁸ Şükrü Özen, “*Meşakkat*” DİA, c. 29, s. 358.

³⁶⁹ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâti’ş-Şeyh Ebi’l-Haseni’l-Eş’arî*, thk. Daniel Gimaret, Beyrut:1987, s. 334.

Mutezile'ye göre *teklîf-i mâ lâ yutâk*, Allah açısından kötü/kabîh olduğu için caiz değildir.³⁷⁰ Mâturidîler'e göre ise *teklîf-i mâ lâ yutâk*'ın caiz olmamasının nedeni böyle bir şeyin Allah'ın ilmine, hikmetine, adaletine ve kemaline aykırı olmasıdır.³⁷¹

Mehmed Vehbi Efendi, Allah'ın şefkat ve merhametinden dolayı, kullarına karşı, "*keyfe mâ yeşâ*" hareket etmediğini, güç yetiremeyecekleri işleri teklif etmediğini şöyle açıklar: Allah; kullarının menfaatleri için bir takım tekliflerle kullarını mükellef kılmıştır. Fakat bütün teklifler kulların güçleri kapsamındadır. Zira Allah'ın, kulun gücü yetmeyen şeyi teklif etmediğini ayetiyle³⁷² beyan buyurmuştur. Kulun gücü fiiliyle beraber hâsıldır. Zira fiil-i ihtiyariyenin illeti kudrettir. O güç, fiil-i ihtiyariyeden evvel ve sonra olmaz. Çünkü kul, irade-i cüziyyesini, fiili kazanmaya, sarf edince, Allah da o fiilde gücünü yaratır. Eğer kul hayır kastederse Allah hayrı, şer kastederse Allah, şerri yaratır. Şu kadar ki şerri kasteden kimse, iradesini hayra kullanmadığından dünyada kınanmaya, ahirette ise azaba müstahak olur. Kulun, iradesini sarfiyla, Allah'ın fiillere mahsus, kulun gücünü yaratmasıdır ki, ilmi kelamda buna istitaat maal fiil denir. İşte kulun fiiliyle beraber Allah'ın yarattığı istitaat budur ve istitaat fiil ile beraber yaratıldığından kul fiilini yaratmış olamaz. Çünkü Allah, fiil zamanında o fiile bu kudreti yaratmamış olsa kul onu işleyemez. Kulun iradesi mevcut olduğundan fiilinde mecbur olmaz.³⁷³

Mehmed Vehbi Efendiye göre, bir işi yapan (fail) kişi, o işin kendisine takdir olduğu kimsedir. Ama bu takdir kulun ihtiyarına mebni olarak ortaya çıktığından, kul açısından zorunluluk söz konusu olmaz. Bir kimsenin bir işi yapacağını bilmek, bu durumu takdir edilmiş olarak bilmek anlamına gelir ki, böyle bir bilgi gerekliliğe yol açmaz.

2.6. MAKTULUN ECELİYLE ÖLMESİ

Maktul, vefatı vaktinde Cenab-ı Hakk'ın takdir ettiği eceliyle vefat eder. Zira Cenab-ı Hak, ezeli ilminde, o vakitte vefatı ile hükmettiğinden, vefatı, o belirlenmiş vakitten, öne alınmadığı gibi geriye de bırakılmaz. Maktül, katl olunmasa dahi, o

³⁷⁰ ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhit fi Usûli'l-Fıkh*, Kuveyt: 1992, c. I, s. 388.

³⁷¹ Ahmet Saim Kılavuz, *İslâm Akaidi*, s.127.

³⁷² Bakara, 2/286.

³⁷³ Vehbi Efendi, *Akâid-i Hayriye*, s. 50-51.

vakitte vefat edecekti. Zira ecel, katli veya başka bir sebeple, vefatta değişmez. Eğer değişse, ilâhî hükümde değişme lazım gelir. Bu ise batıldır. Çünkü katile dünyada kısas, ahirette azabın lüzumu, Allah'ın yasakladığı fiili irtikâp etmesindedir. Katil, katli kendi iradesiyle yaptığından, kınanma ve azaba müstahak olmuştur.³⁷⁴

Bazı ibadetlerin, ömrün ziyadeliğine sebep olmasına gelince, o ibadetle beraber, yapılan taatle, ömürde bereket meydana gelir. Çok uzun yaşamış gibi bereket hâsıl olur demektir, yoksa ömür uzamaz. İşte şu tafsilattan anlaşılan, insan için ecel birdir. Asla ecelde değişiklik yoktur. İnsan hangi sebeple vefat ederse etsin, Allah ın takdir ettiği ecel ile vefat eder.³⁷⁵

2.7. RIZIK MESELESİ

Ehl-i Sünnet'e göre, rızık haram ve helal olarak, Allah'ın, hayvan için ettiği ve o hayvanın menfaatlendiği şeydir. Helal rızık olduğu gibi, haram dahi rızıktır. Hâlbuki birçok insanların yediği haramdır. Eğer haram rızık olmamış olsa, müddeti ömründe daima haram yiyen kimsenin rızıklanmamış olması lazım gelir. Her hayvan, haram ve helal kendi rızıkını seçtiğinden hiçbir kimse diğerinin rızıkını yiyemez.³⁷⁶

Mehmed Vehbi Efendi, ecel ve rızık konusunda geleneksel düşünürlerin etkisinde kalmış olacak ki, tenzihçi Allah fikriyle kesinlikle bağdaşmayan bu anlayış hakkında, 'Güler' fikrini şöyle açıklıyor: Bugün İslam dünyasının genelinde müşahede edilebileceği gibi, insanlar kendi aralarında 'ahlaksızlık' olarak niteleyebilecekleri ahlâkî eylemleri, davranışları çok rahat bir şekilde Allah'a izafe edebilmektedirler. Mesela: toplumsal reel gelir dağılımı (rızık) veya reel tekil ölümlerin tayini (ecel) Allah'a nispet edilir. Dolayısıyla, buralarda gerçekleşen adaletsizlikler ve zulümler Allah'ın iradesine bağlandığı için görülmez. Allah'tan da sorulamaz. Çünkü "hikmetinden sual olunmaz." Bu yaygın anlayışın temelinde, Eş'arîliğin Allah'a nispet ettiği 'adalet' ve 'zulüm yapmama' kavramlarının tamamen aşkın oluşu ve insanî düzlemdeki karşılıklarıyla aynı olmayışı yatar. Çünkü Eş'arîlik, Allah'ın fiilleri konusunda, Allah'ın görüş belirtmediği her ahlâkî durumda O'nun her şeyi yapabileceği ve yaptıklarının ahlâkî mahiyetinin bilinemeyeceği fikri

³⁷⁴ Vehbi Efendi, *Akâid-i Hayriye*, s. 52.

³⁷⁵ Vehbi Efendi, *Akâid-i Hayriye*, s. 52.

³⁷⁶ Vehbi Efendi, *Akâid-i Hayriye*, s. 53.

buradan besleniyor. Bu yaklaşım yanlıştır. Çünkü Kur'an'da Allah insanlar için ahlâkî tercihini ve yasaklarını belirtmek için kullandığı kavramları kendisi için de kullanıyor. Mesela: “*Onlara (halkı helak olmuş memleketlere) biz zulmetmedik; fakat onlar kendi kendilerine zulmettiler.*”³⁷⁷ Yine bir ayette, Allah kendi üzerine rahmeti zorunlu kıldığını bildiriyor. “*...Size selam olsun, çünkü Rabbiniz rahmet etmeyi kendi üzerine zorunlu kıldı.*”³⁷⁸

Kur'an'ın, Allah kavramını oluştururken en fazla üzerinde durduğu hususlardan biri, O'nun kudreti ise, diğeri de adaleti ve merhametidir. Fakat daha da önemlisi O'nun kudretini adalet ve merhametiyle sınırlamış olmasıdır. Kudretin ahlakı sınırlaması anlamsızdır, ama ahlâkın kudreti sınırlaması ‘mutlak iyi’ olarak tasarlanması gereken Allah için zorunludur. Allah bizi yaratırken ahlâk duygusunu ve bilgisini fitratımıza koymuştur. Biz de Allah tasavvurumuzu bu fitrat ile ve bu ahlâk ile oluşturacağız.³⁷⁹

³⁷⁷ Hud, 11/101.

³⁷⁸ En'am, 6/54.

³⁷⁹ Güler, *Allah'ın Ahlâkiliği Sorunu*, s. 64–66.

SONUÇ

İlhad ve tanrıtanımazlık insanlık tarihi kadar eskidir. Bunun yanında antropomorfik tanrı anlayışları da çok çeşitlidir. İslam Kelamında Ulûhiyyet anlayışı, bütün diğer dini tasavvurları ve varlıklar arasındaki ilişki biçimlerini şekillendirdiği için önem taşımaktadır. Bundan dolayı inancın, bilgisel temeller üzerine oturtulması amaçlanır. Bundaki gaye de inancı sallantıdan kurtulmasını sağlamak, müntesiplerine saf ve duru bir anlayış sunmak ve onları batılın bulanıklıklarından kurtarmaktır. Bir inanç ve düşünce sistemine bütün rengini veren Varlık durumundaki Allah'ın ispatının mümkün olup olmadığı ise düşünürler arasında tartışma konusu olmuştur. Allah'ın varlığını delillendirmeye götüren sebep, mümin için, bir varlığa körü körüne bağlanma anlamındaki taklitten kurtulup, bu bağlılığı hayatını anlamlandıracağı bir tahkik durumuna yükseltmektir. Söz konusu ispat delilleriyle, sürekli iman alanı çevresinde varlık zemini bulan şek ve şüphe gibi zihin hallerinin ortadan kalkması ve bilgi seviyesine çıkan bir imanın gerçekleşmesi hedeflenir.

İslam kelamcılarının Allah anlayışlarına ilişkin olarak tartıştıkları konulardan birisi de Allah'ın inananlar tarafından ahirette görülüp görülemeyeceği meselesidir. Tanrı tasavvurlarında aşırı tenzih ve ta'til görüşünü benimseyenler Allah'ın görülemeyeceğini ifade ederken bu görüşün aksini düşünen yani Allah'a sıfat nispet eden kelamcılar ise Allah'ın görülebileceğini belirtmişlerdir.

İnsanlar, Allah anlayışlarında başlangıçtaki gibi saf kalamamış, çeşitli sebeplerden dolayı değişik tanrı anlayışları geliştirmişlerdir. Kimi, çok tanrı inancına sürüklenmiş, kimi de tek Tanrı'ya inanmasına rağmen, zat ve sıfatlarında hataya düşmüş, antropomorfik anlayışlara sürüklenmişlerdir.

İnsanların, Tanrı anlayışlarındaki sapma nedenleri, gerek nefis ve hevâsını tanrı edinmeleri, gerek menfaatlerinin doğru bir Tanrı anlayışıyla çelişmesi, gerek soyut anlayış kabiliyetlerinin yeterince gelişmemiş olmasından (mecazî hakikate hamletmeleri nedeniyle) kaynaklanıyor olsun, bu sapkınlıkları düzelten o kadar nebi ve kitap gelmişken, hâlâ insanların aynı yerde dönüp durmaları, elbette acı ve düşünülmesi gereken bir durumdur.

Mehmed Vehbi Efendinin, ilgilendiği konulardan biri ve belki de en önemlisi ulûhiyyet meselesidir. Mehmet Vehbi Efendi müfessir olmasına rağmen kelim alanında da eser vererek müslümanın Allah tasavvurunu inşa etmek için elinden gelen çalışmayı yapmıştır. Mehmet Vehbi Efendi, son asırda; fitne ve fesadın çoğaldığını birtakım bozuk inançların ortaya çıktığını belirterek, buna karşı zamanın gereklerine göre batıl fikirleri reddeden, şer cephesine set çeken ve muhaliflerin ilzâmını hedefleyen kitaplar yazma gerekliliğini ortaya koymuştur.

Mehmet Vehbi Efendi, Ulûhiyyet anlayışını, ‘Akâid-i Hayriyye’ adlı kelâmî eserinde anlatmıştır. Tartışma konusu olan meseleleri büyük bir ciddiyetle ele almış, anlatılanları teyit eden ayetleri de büyük bir titizlikle alıntılanmış, konuyu bu ayetler çerçevesinde döndürerek, meselenin daha iyi anlaşılmasını sağlamış, muknâ deliller ortaya koyarak, batıl anlayışların fikirlerini çürütmeye çalışmıştır.

Mehmed Vehbi Efendi, kendinden önceki âlimlerin düşüncelerinden yararlanarak, sosyal bilimlerin verilerinden faydalanarak, aklî delilleri nakil ile destekleyerek, aklı ve nakli, mükemmel bir uyum içerisinde kullanarak Allah’ın varlığını ve birliğini ispat etmeye çalışmıştır.

Mehmet Vehbi Efendi, uluhiyyet meselesini izahta önce, Yüce Allah’ın Zat’ını ispat etmek için Kelâmcıların kullandıkları “hudüs ve imkân” metotlarını kullanmış, sonra filozofların yöntemini kullanarak ulûhiyyet görüşünün temelini oluşturmuştur. Kâinatta görünen her farklılığın, mümkünün ve hadisin bir tercih edicisi olması gerektiğini, eserden müessire giderek gözler önüne sermiş, devr ve teselsülün butlanını ispat ederek Allah’ın varlığını sonra da bir ve tek oluşunu kur’an’dan, kesin naklî delillerle örnekleyerek meseleyi sonuçlandırmıştır.

Ulûhiyyet konusunun, sadece filozofların meselesi olmadığı açıktır. O, kim olursa olsun güzel bir örnek sunulursa, onu eserlerinde kullanma kanaatindedir.

Mehmed Vehbi Efendi, Allah’ın varlığını ve tek oluşunu aklî ve naklî delillerle ispatladıktan sonra Allah’ın sıfatları konusuna değinir O’nun tüm noksanlıklardan uzak ve münezzehe olduğunu anlatır. Müellif, tenzih üslubunu her daim koruyarak, Allah’ı tenzih sadedinde deliller getirmeye çalışır, Mutezilenin içine düştüğü Allah’a vücubiyet atfeden görüşünü şiddetle tenkit eder.

Bu konuda ulûhiyyetin kendine özgü hususiyetlerine özen göstermeyen fırka ve mezhepleri çekinmeden eleştirir. Mehmed Vehbi Efendi, daha sonra selbî, zatî, sıfat tasnifini yapar. Her bir sıfatı tek tek ele alıp işler, kelâm ve tekvinde olduğu gibi dönemin kimi özelliklerinden kaynaklanan tartışmalar nedeniyle ön plana çıkanlarını ise detaylı olarak inceler.

Allah'ın rüyetinin aklen caiz olduğunu, Hüsün-kubuh meselesinde, aklın kavrayamayacağı konularda devreye şeriatın girdiğini, Allah'ın, güç yetiremeyeceği şeyleri, şefkat ve merhametinden dolayı kullarına teklif etmeyeceğini belirterek, merhametli bir Allah tasavvuru üzerinde hassasiyetle durmuştur.

Kur'an-ı Kerim, çetrefilli tabirlere girmeden bütün açıklığıyla Ulûhiyyeti anlatmaktadır. Mehmed Vehbi Efendi de, bu üsluba sadık kalmaya gayret etmiştir. Kur'an'ın, insan aklına hitap ettiği gibi, Mehmed Vehbi Efendi de, O'nun varlığını ispat etmeye çalışırken, insanları ilmî verilerden, göz önünde duran belgelerden ibret almaya, ders çıkarmaya davet etmiştir.

Mehmed Vehbi Efendi, getirdiği delillerin, O'nun yüce varlığını ispat etmesini isterken, bu arada da Ulûhiyyete halel getirebilecek tabirlerden şiddetle kaçınmıştır.

Biz, Mehmet Vehbi Efendi'nin konuyla ilgili serdettiği ayetlerin "*Hülâsatü'l Beyan Fî Tefsîri'l- Kur'ân*"daki yorumlarını buraya alarak konunun daha iyi anlaşılmasını sağlamaya çalıştık.

Mehmet Vehbi Efendi'nin, yaşadığı zamanı iyi okuduğu, zamanın diline uygun hitap geliştirerek inanç problemine çözüm sunmaya çalıştığı, kargaşa ortamında kenara çekilmeyip toplumdan aldığını yine topluma iade ederek ilminin zekâtını verdiği, parlak yaşantısı ve değerli eserleriyle anlaşılmaktadır. Sonuç olarak Mehmed Vehbi Efendinin Ulûhiyyet anlayışı, aslı vahyî temellere dayanan İslam'ın Tanrı anlayışıyla örtüşmektedir.

Saf ve duru anlatımıyla, insanların müstefit olması için eserler sunan bu şahsiyete medyunu şükran olduğumuzu belirtmek isterim.

BİBLİYOGRAFYA

- AKBULUT, Ahmet, *Sahabe Devri Siyasî Hadiselerinin Kelâmî Problemlere Etkileri*, İstanbul: Birleşik Yayınları, 1992.
- ATAY, Hüseyin, *Kur'an'a göre İslam'ın Temel Kuralları*, İstanbul: MEB Yayınları, 1994.
- _____, İbn Sina'da Varlık Nazariyesi, Ankara: KB Yayınları, 2001.
- _____, Kur'an'da İman Esasları ve Kader Sorunu, İstanbul: Pozitif Matbaacılık, 2009.
- ATEŞYÜREK, Remzi, *Mehmet Vehbi Efendi'nin Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu*, Yüksek Lisans Tezi, 19 Mayıs Ün. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun: 1994.
- _____, "Mehmet Vehbi Efendi", DİA, Ankara: 2003.
- AYDIN, Ali Arslan, *İslam İnançları ve Felsefesi*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1979.
- AYDIN, Mehmet S., *Din Felsefesi*, İstanbul: Selçuk Yayınları, 1992.
- AYDIN, Hüseyin, *Yaratılış ve Gayelilik*, Ankara, DİB Yayınları, 2004.
- eI-Bağdâdî, ABDÜLKÂHİR, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- BEHİY, Muhammed, *İslâm Düşüncesinin İlahî Yönü*, çev. Sabri Hizmetli, Ankara: Fecr Yayınları, 1992.
- eI-BUHÂRÎ, Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l- Buhârî*, çev. Soner DUMAN, Halil
- ALDEMİR, Mehmet ODABAŞI, İstanbul: Polen Yayınları, 2009
- ÇUBUKÇU, İbrahim Ağâh, *İslam Düşünürleri*, Ankara: İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971.

- ESED, Muhammed, *Kur'an Mesajı*, çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, İstanbul, İşaret Yayınları, 1999.
- eI-EŞ'ARÎ, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail, *Makalâtü'l-İslamiyyin*, tah: Helmut Ritter, Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabî, 1963.
- FAZLURRAHMAN, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alparslan Açıkgenç, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003.
- FİLİBELİ, Ahmed Hilmi, *Allah'ı inkâr mümkün mü?* İstanbul: Çağrı yayımları, 2001.
- eI-GAZÂLÎ, Ebû Hamid, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, çev. Mehmet A. Müftüoğlu, İstanbul: PırlantaYayımları, 1981.
- _____, *Tehâfutü'l-Felâsife*, tahk. Süleyman Dünya, Kahire: Dâru'l-Maarif, 1987.
- GÖLCÜK, Şerafettin, TOPRAK, Süleyman, *Kelâm*, Konya: Tekin Yayınları, 1998.
- GÜLER, İlhami, *İtikattan İmana*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004.
- _____, *İman Ahlak İlişkisi*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010.
- _____, *Allah'ın Ahlâkiliği Sorunu*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2007.
- GÜNALTAY, M. Şemsettin, *Felsefe-i Ülâ*, İstanbul: İnsan Yayınları, 1994.
- GÜZEL, Abdurrahim, *Karabaği ve Tehafütü*, Ankara: KB. Yayınları, 1991.
- HAMÎDULLAH, Muhammed, *İslam Peygamberi*, çev. M. Sait Mutlu, İstanbul: İrfan Yayınları, 1991.
- İZ, Mahir, *Yılların İzi*, İstanbul: İrfan Yayınları, 1975.
- İZMİRLİ, İ. Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, Ankara: Umran Yayınları, 1981.

- eL-KİNDÎ, *Felsefî Risaleler*, çev. Mahmut Kaya, İstanbul: İz Yayınları, 1994.
- KUTLU, Sönmez, *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, Ankara: Otto Yayınları, 2011.
- KUTLUER, İlhan, *Akıl ve İtikad*, İstanbul: İz Yayınları, 1998.
- KOÇ, Turan, *Din Dili*, İstanbul: İz Yayınları, 1998.
- MACİT, Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, İstanbul: İklim Yayınları, 1992.
- MACİT, Nadim, *Kur'an'ın İnsan-Biçimci Dili*, İstanbul: Beyan Yayınları, 1996.
- İBN MANZÛR, Ebu'l- Fadl Cemalüddin M. b. Mükerrrem, *Lisanü'l-Arab*, Beyrut: 1956.
- eL-MATÛRÎDÎ, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed, *Kitâbü't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu, Ankara: İsam Yayınları, 2002.
- eL-MEVDÛDÎ, *Kur'an'a Göre Dört Terim*, İstanbul: Özgün Yayınları, 1994.
- ÖZCAN, Hanifi, *Epistemolojik Açıdan İman*, İstanbul: MÜİFAV Yayınları, 1992.
- ÖZERVARLI, M. Sait, *Kelamda Yenilik Arayışları*, İstanbul: İsam Yayınları, 1998.
- ÖZTÛRK, Resul, *Cebri Düşüncenin Yaygınlaşmasında Siyasî İktidarın Etkisi*, (Basılmamış Doktora Tezi), A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara: 2002.
- eL-PEZDEVÎ, Ebu'l Yusr Muhammed, *Ehli Sünnet Akâidi*, çev. Şerafeddin Gölcük, İstanbul: 1994.
- er-RÂZÎ, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin b. Ali Fahreddin, *Kelam'a Giriş*, çev. Hüseyin Atay, Ankara: KB. Yayınları, 2002.

RENÇBER, M. Sait, *Tanrıyı Bilmenin İmkân ve Mahiyeti*, Ankara: Kitabiyat Yay., 2004.

İBN RÜŞD, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Endelûsi *Faslu'l-Makâl*, çev. Bekir Karlığa, İstanbul: İşaret Yayınları, 1992.

eş-ŞEHRİSTANÎ, Muhammed b. Abdi'l Kerîm b. Ebî Bekr Ahmed, *el-Milelve'n-Nihal*, tah: Muhammed Seyyid Kîlanî, Beyrut: Daru'l Ma'rife.

TOPALOĞLU, Bekir, *Kelam İlmi- Giriş*, İstanbul: Damla Yayınları, 1991.

_____, *Allah'ın Varlığı*, Ankara: DİB. Yayınları, 1998.

_____, *İslam Kelamcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığının İspatı*, Ankara, DİB Yayınları, 2001.

TOPALOĞLU, Bekir, Çelebi, İlyas, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, İst.: İsam Yayınları, 2010.

TURHAN, Kasım, *Kelam ve Felsefe Açısından İnsan ve Fiilleri*, İstanbul: MÜİFAV Yayınları, 2003.

ULUDAĞ, Süleyman, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1999.

_____, *Şerhu'l Akâid/Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi*, İstanbul: Dergah Yayınları, 1999.

_____, *Tasavvufî Terimler Sözlüğü*, İstanbul: Marifet Yayınları, 1991.

ULUTÜRK, Veli, *Kur'an-ı Kerim Allah'ı Nasıl Tanıtıyor*, İzmir: Akademi Yayınları, 2007.

VEHBİ Efendi, Mehmed, *Hülâsatü'l Beyân Fî Tefsîri'l- Kur'ân*, İstanbul: Üçdal nş., 1968.

_____, *el-Akaidü'l-Hayriyye, fî tahrîri mezhebi'l-fırkatı'n- nâciye ve hüm ehlü's-sünne ve'l-cema'a ve'r-redd alâ muhâlifihim*, daru ihya-i kütübi'l-arabiyye Matbaası, 1340/1921.

WATT, Montgomery *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, İstanbul: Şa-To Yayınları, 2001.

YAZIR, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul: Eser nş., 1982.

YEPREM, M. Saim, *irade Hürriyeti ve imam Maturidi*, İstanbul: MÜİFAV Yayınları, 1984.

YILDIRIM, Suat, *Kur'an'da Ulûhiyyet* İstanbul: Kayıhan Yayınları, İstanbul, 1987.

TAYLAN, Necip, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, İstanbul: MÜİFAV Yayınları, 1997.