

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (KELAM)
ANABİLİM DALI

XIX. ASIRDA ve XX. ASRIN BAŞLARINDA İDİL-URAL BÖLGESİ
CEDİTÇİLERİNİN TEMEL KELAMÎ MESELELERE BAKIŞLARI

Doktora Tezi

Rifat Suyargulov

Ankara-2018

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (KELAM)
ANABİLİM DALI

XIX. ASIRDA VE XX. ASRIN BAŞLARINDA İDİL-URAL BÖLGESİ
CEDİTÇİLERİNİN TEMEL KELAMÎ MESELELERE BAKIŞLARI

Doktora Tezi

Rifat Suyargulov

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Muammer Esen

Ankara-2018

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (KELAM)
ANABİLİM DALI

Rifat Suyargulov

XIX. ASIRDA VE XX. ASRIN BAŞLARINDA İDİL-URAL BÖLGESİ
CEDİTÇİLERİNİN TEMEL KELAMÎ MESELELERE BAKIŞLARI

Doktora Tezi

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Muammer Esen

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

İmzası

Prof. Dr. Muammer ESEN

Prof. Dr. Mahmut AY

Prof. Dr. İbrahim Maraş

Prof. Dr. Metin Özdemir

Doç. Dr. Harun Çağlayan



Tez Sınavı Tarihi:

15.05.2018

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,

Prof. Dr. Muammer Esen danışmanlığında hazırladığım “XIX. ASIRDA ve XX. ASRIN BAŞLARINDA İDİL-URAL BÖLGESİ CEDİTÇİLERİNİN TEMEL KELAMİ MESELELERE BAKIŞLARI (Ankara. 2018)” adlı yüksek lisans - doktora/bütünleşik doktora tezindeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

Tarih:
Adı-Soyadı ve İmza

ÖNSÖZ

Günümüzde Rusya’da, farklı verilere göre yaklaşık 22 milyon Müslüman yaşamaktadır. Rusya’da yaşayan bu Müslüman milletler, ağırlıklı Kafkasya ve İdil-Ural bölgesi olan kendi tarihi yurtlarında ve ayrıca Moskova’da yaşamaktadır. İdil-Ural bölgesinde ise Müslümanlar çoğunlukla günümüz Tataristan ve Başkörtöstan’da yaşamaktadır. Ağırlıklı Türk soyuna mensup olan bu Müslümanlar, ülkenin hemen her yerine yayılmışlardır. Kendi topraklarında *autochthonous (esas sahipleri)* olan ve en az beş yüzyıldır Rusya'nın içinde yaşayan bu Müslümanların sayısı 15 milyona yaklaşmakta olup bunların, Avrupa ülkelerindeki soydaşlarındar ayırt edici özellikleri yerel unsurlar olmalarıdır.

Yerli olmalarına rağmen bu Müslümanlar XX. asrın başına kadar kendilerini devletin birer vatandaşları olarak göremezlerdi. Zira bunlara karşı belli bir politika uygulandığı için devletin tüm vatandaşlık haklarına sahip olmayıp kendi hukuk sistemi içinde yaşıyorlardı. İşte sözü ettiğimiz bu döneme kadar Rusya'da İslamî araştırmalar ağırlıklı misyonerler ve şarkiyatçılar tarafından yapılmaktaydı. Benzer durum Sovyetler döneminde de devam etmiştir ve aslında dinî denilebilecek konular tarihçi, sosyolog, yerbilimci tarafından ele alınmıştır. Ayrıca, tarih bilimi başta olmak üzere, diğer sosyal bilimleri siyasileşmiş olduğu için, XIX. ve XX. asırda gerçekleşen olaylar, dinî alanda değişimler, kadimcilik, ceditçilik, değişimlerin toplumda tezahürleri ve etkileri, o dönemde faaliyet gösteren şahıslar; daha çok siyasi *konjunktur* tesirinde kalmıştır. Dolayısıyla araştırmacıların bir kısmı ceditçilerin, diğer kısmı da kadimcilerin haklı olduğu görüşündedir. Günümüzde ise dinin neredeyse yasak olduğu uzunca bir zamandan sonra Rusya’da dinî araştırmaların sayısı artmaktadır. Daha serbest bir şekilde yapılan bu araştırmalar, objektifliğe daha yakın görülmektedir. Bu bağlamda ilerde sıklıkla değinileceği için bir hususun aydınlatılmasında yarar görüyoruz. Çalışmada kullanılan ceditçilik kavramıyla daha çok “modernizm”; kadimcilik kavramıyla ise “gelenekselcilik” kastedilmektedir.

Çalışmamızda, XIX. ve XX. asırda İdil-Ural bölgesinde yaşayan aydınların önemli gördüğümüz bazı kelimî konulara bakışlarını incelemeyi amaçlıyoruz. Tezimizin konusu olan aydınlar, aynı zamanda birer ceditçilerdir. Bunlar, ceditçilik hareketinin en önde gelen temsilcileri olduğuna göre, çalışmamızın konusunun ceditçilik, ceditçilerin bazı kelimî konulara yaklaşımları olduğunu söylemek de mümkündür.

XIX. ve XX. asrın başı, sadece siyasi anlamda bir hürriyet havasının doğduğu dönem değil, beraberinde aydınlanmayı da getiren bir dönemdir. İşte bu dönemde yetişen ve faaliyet gösteren aydınlar tezimizde konu olmuştur. Biz, bu araştırmamızda ağırlıklı olarak kitapları, çalışmaları, faaliyetleri ile ün kazanmış; Abdunnasîr Kursâvî (1776-1812), Şihabeddin Mercânî (1818-1889), Musa Carullah Bigiyef (1875-1949), Rızaeddin bin Fahreddin (1858-1936), Zıyaeddin Kemâlî (1873-1942) gibi bilginleri ele almaya çalıştık. Bunların dışında da itibara değer birçok şahıs bulunmaktadır. Biz, onların da görüşlerine ayrıca yer vermeye çalıştık. Ayrıca Rızaeddin bin Fahreddin gibi çok önemli şahıslar, kelam ilmi üzerine fazla durmamış olsalar da onların belli konulara dair görüşlerine değinmeyi ihmal etmedik.

Sözü edilen dönemde dini hayat, bir taraftan genel çizgilerle aydınlanma ve gelişme olarak nitelenebilmekteyse de diğer yandan bunun kadimciler-ceditçiler tartışması üzerinden geçtiğini söylemek mümkündür. Bu iki gruptan daha çok ceditçilerin düşünce dünyaları sadece klasik dinî konulara yeni gözle bakmalarıyla sınırlı olmayıp aynı zamanda hayatın bütün taraflarını da etkilemiştir. Nitekim Buhara'da ilim tahsil eden ve onun etkisinde kalan kadimciler, Batı ve Rus dünyasını hep bir düşman ve tehdit olarak görmüşlerdir. Buna karşılık ceditçiler ise bazen Buhara gibi eski ilim merkezlerinde öğretim görseler de ona karşı bir hayranlık duymamışlar ve İdil-Ural bölgesinin aynı zamanda bağımsız bir ilim merkezi olmasına gayret etmişlerdir.

1917 yılından önceki kadimciler ile ceditçiler arasındaki ihtilaflar, benzer şekilde günümüzde de varlığını sürdürmektedir. Zira yeni uyanmaya başlayan yerel Müslümanlar, kendi kimliğini koruyacak ve diğer Müslümanlar arasında yerlerini gösterecek bir yol arayışındadır.

Çağdaş araştırmacılar ve aydınlar için kimlik meselenin ayrı bir önemi de bulunmaktadır. Çünkü yerel unsurların yeni kimlik arayışı halen sıcaklığı koruyan Vehhabilik ile mücadele konusuyla da yakından ilgilidir. Zira ceditçilerin bazı açılardan selefliğe yakın olduğunu söyleyebilmek mümkündür. Aydınlar için konu ayrıntılarıyla anlaşılır ise de ceditçi diye anılan tezimizde sözünü ettiğimiz aydınların, böyle olmadığı halde, bazen Vehhabilere ilişkilendirildiği görülmektedir. Bu meselenin diğer bir noktası şudur ki; ceditçilik, doğuşunda millet arasında şekillenmiş anlayışa muhalif konumunda bulunmuş olmasına rağmen aynı zamanda toplum üzerinde yapıcı bir enerjiye neden olmuştur. Günümüzde bu bölgede “muhalefet” makamında selefler/vehhabîler durmaktadır. Şekillenmiş ve oluşmuş geleneksel dinî anlayışı korumaya çalışan bu kesimler, günümüzde eski kadimciler konumunda durmaktadır. Ancak zaman zaman her iki grup arasında yakınlaşmalar da görülmektedir.

Çalışmamızda, Kursâvî, Mercânî, Kemâlî ve Carullah'ın kendi çalışmalarını, asıl kaynak olarak aldık. Yeri geldiğinde diğer ceditçilerin ve kadimcilerin eserlerine de atıflar yaparak çalışmanın kapsamı genişletilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda konu hakkında çalışma yapan diğer araştırmacıların da tespitlerine yer verilmiş ve kıyaslamalar yapılmıştır.

Çalışmanın hayırlara sebep olmasını temenni ederken, bu vesileyle tezin her aşamasında değerli yardımlarını esirgemeyen, çalışmanın bilimsel ve teknik açıdan eksiklerinin giderilmesinde ve konunun işlenmesinde büyük emek sarfeden tez danışmanım sayın **Prof. Dr. Muammer Esen'e**, tezin oluşum ve tamamlanmasında maddî ve manevî büyük katkıları bulunan, çalışmanın her aşamasında bilimsel açıdan kendisinden çok istifade ettiğimiz **Prof. Dr. İbrahim Maraş'a** ve tezin teknik olarak tashihinde çok katkıları olan **Doç. Dr. Suat Koca'ya** ve **Doç. Dr. Harun Çağlayan'a** sonsuz teşekkürlerimi sunarım.

Ayrıca tezimin hazırlanmasında maddî ve manevî destekleri bulunan Prof. Dr. Nedim Serinsu ve isimlerini sayamadığım diğer hocalarımın tümünü de şükran borçluyum.

Çalışmamızın yazarı olması dileğiyle çalışma bizden, başarı Allah'tandır.

Rifat Suyargulov

Ankara 2018



İÇİNDEKİLER

ÖNSOZ.....	i
İÇİNDEKİLER.....	v
KISALTMALAR.....	viii
GİRİŞ.....	1
A. İÇERİK VE YÖNTEM.....	1
I. KONUNUN ÖNEMİ.....	1
II. KONUNUN SUNUMU.....	4
III. KONUNUN SINIRLANDIRILMASI.....	5
IV. KONUNUN İNCELENMESİNDE İZLENEN YÖNTEM.....	6
V. KAYNAKLARIN DEĞERLENDİRİLMESİ.....	7
B. BÖLGENİN KISA TARİHÇESİ, DİNİ VE SOSYAL DURUMU.....	8
I. BÖLGENİN KISA TARİHÇESİ.....	9
II. KADİMCİLİK VE CEDİTÇİLİK HAREKETLERİ.....	18
BİRİNCİ BÖLÜM: İLAHİYAT.....	30
I. BİLGİ'NİN TANIMI VE ÇEŞİTLERİ.....	30
A. SAĞLAM DUYULAR.....	32
B. DOĞRU HABER.....	34
C. AKIL.....	37
D. KEŞF VE İLHAMIN BİLGİ DEĞERİ.....	49
E. AKIL-VAHİY İLİŞKİSİ.....	55
II. ALLAH VARLIĞI VE SIFATLARI.....	67

A. ALLAH'IN VARLIĞI VE BİRLİĞİ	67
B. ALLAH'IN SIFATLARI.....	69
1. Zâti Sıfatlar	82
2. Subûtî Sıfatlar	86
3. Haberî Sıfatlar.....	99
C. ALLAH'IN GÖRÜLMESİ – RÜ'YETULLAH.....	107
III. TANRI-ÂLEME İLİŞKİSİ	112
A. KELAMCI VE FELSEFECİLERİN, ÂLEMİN HUDÛSU KONUSUNA BAKIŞLARI.....	112
B. CEDİTÇİLERİN ÂLEMİN HUDÛSU KONUSUNA YAKLAŞIMLARI.....	118
İKİNCİ BÖLÜM: NÜBÜVVET	140
I. PEYGAMBERLERE İMAN KONUSU	140
II. MUCİZE	152
III. İSRA ve MİRAC	160
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: AHİRET	169
I. KİYÂMET SONRASI HALLER	171
II. CENNET VE CEHENNEM	176
III. İLAHÎ RAHMETİN UMUMİLİĞİ MESELESİ	178
A. İLAHÎ RAHMETİN GENİŞLİĞİ HAKKINDA TARTIŞMALARIN KISA TARİHÇESİ.....	179
B. CEDİTÇİLER TARAFINDAN KONUNUN TEMELLENDİRİLMESİ.....	185
1. Musa Carullah'ın Yaklaşımı	193

2. Rızaeddin b. Fahreddin'in Yaklaşımı	218
3. Değerlendirme	227
DÖRDÜNCÜ BÖLÜM: DİĞER KELAMÎ KONULAR	233
I. CEDİTÇİLERİN KELAM VE AKAİT İLİMLERİNE DAİR	
GÖRÜŞLERİ	233
II. İMAN	263
A. İMANIN MAHİYETİ VE İMAN-AMEL İLİŞKİSİ	267
B. İMANIN ARTMASI VE EKSİLMESİ	281
C. İMANDA İSTİSNA	284
D. İMAN VE İSLÂM	286
E. BÜYÜK GÜNAH (KEBÎRE)	288
III. İNSAN VE FİİLLERİ İLE İLGİLİ MESELELER	292
A. İNSAN FİİLLERİ VE BU BAĞLAMDA İNSANIN İRADESİ, ÖZGÜRLÜĞÜ VE SORUMLULUĞU	292
B. İNSAN SORUMLULUĞU BAĞLAMINDA GÜCÜ YETMEYENİ TEKLİF MESELESİ (TEKLİFÜ MÂ LÂ YUTÂK).	305
SONUÇ	311
BİBLİYOGRAFYA	317
ÖZET	331
ABSTRACT	332

KISALTMALAR

a.g.e.:	Adı geçen eser
a.s.:	Aleyhi Selam
AÜİFD	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
b.:	Bin
bkz.:	Bakınız
bty.:	Baskı tarihi yok
b.y.:	Baskı yeri yok
ev.:	Çeviren
c.:	Cilt
ed.:	Editör
h.:	Hicri
H.z.:	Hazreti
m.:	Miladi
MÜİFVY	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları
nşr.:	Neşreden
ö.:	Ölümü
r.a.	Radıallahu anh
s.:	Sayfa
sad.:	Sadeleştiren
s.a.s.:	Sallallahu aleyhi ve sellem
DİA:	Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
thk.:	Tahkik eden

trs.: Tarihsiz
vb.: Ve benzeri
vs.: Ve saire



GİRİŞ

A. İÇERİK VE YÖNTEM

I. KONUNUN ÖNEMİ

XIX. asrın ikinci yarısı ve XX. asrın başı, bütün dünyada yaşayan Müslümanlar için gelişme, kendilerini tanıma, milli kimlikleri oluşturma ve dünyada yerini anlama açısından çok önemli bir devirdir. Nitekim Müslümanların yaşadıkları bölgelerde gelişen ıslah hareketleri içerisinde önemli bir yere sahip olan İdil-Ural bölgesi ceditçiliği; bölgede yaşayan Müslüman Türklerin bir eğitim ve kültür hareketi olmasının yanında aynı zamanda dini düşüncede bir *tecdid* hareketidir. Çarlık Rusya'sında yaşayan Müslümanların kendilerini ifade etme çabası olarak da görünen bu hareketin bölge dışınsa da etkileri olmuş ve sadece Osmanlı aydınlarını değil, bütün Türk dünyası aydınlarını etkilemiştir. Çoğunlukla Batı'da ve kısmen Rusya'da hız kazanan değişimlerin etkisinde kalan bölge Müslümanları, yeni gelişen ortamın etkisiyle farklı alanlarda harekete geçmişlerdir.

Sürekli ayaklanmalar neticesinde İdil-Ural bölgesinde dini medreselerin ve camilerin, I. Rus İhtilalinden sonra da bir anlamda üniversite makamında olan dini okulların açılması, söz konusu bölgenin Müslüman dünyasının ilim merkezlerinden biri olmasına yol açmıştır. Bu dönemde Rusya Müslümanlarından ünlü aydınlar ortaya çıkmıştır. Şehabeddin Mercânî (1818-1889), Musa Carullah Bigî (1875-1949), Rızaeddin b. Fahreddin (1858-1936), Zıyaeddin Kemâlî (1873-1942), Âlimcan Bârûdî (1857-1921), Hüseyin Feyizhânî (1821-1866), Abdürreşid İbrahim (1857-1944), Abdullah Bûbî (1871-1922), Zeynullah Rasûlî (1833-1917) bunlardan bazılarıdır. Yukarıda ismi geçen aydınlardan çoğu, yerel dini medreselerde eğitimlerini

tamamladıktan sonra *Beldetü'l-Fâhira* diye anılan ve İslamî ilimlerin merkezi olan Buhara'ya; sonraki dönemlerde ise İstanbul ve Mısır'a giderek eğitimlerini tamamlamışlardır. Bu yönde dikkate değer bir husus vardır ki, yurt dışına eğitime gidenlerin sadece bir kısmı tanınmış ıslahatçılardan eğitim almışlardır; çoğu ise yenilikçi olmayan/geleneksel okullarda okumuşlardır. Araştırmamıza konu olan bilginlerden Şehâbeddin Mercânî ve Abdunnasîr Kursâvî, eğitimlerini Buhara'da tamamlamışlar ve muhtemelen oradaki gerilemelere bakarak yenilenmenin gerekliliğini daha iyi hissetmişlerdir. Çalışmamıza konu olan Musa Carullah ve Zıyaeddin Kemâlî ise daha geniş bir eğitim aldıkları için yurtdışındaki ıslahatlara ve modernleşmeye şahit olarak dini ve toplumsal hayatı yenilemek için gayret göstermişlerdir.

Ceditçilik ismini alan yenilenmeye yönelik bu hareket, siyasal ve sosyal bağlamda toplumun her kesiminde kendini göstermiş; çoğunlukla dinsel ve eğitsel alanda etkin olmuş bir harekettir. Kıımlı İsmail Gaspralı (1851-1914) tarafından başlatılan eğitimde yenilikçilik, dolaylı olarak dinî düşünce alanını da etkilemiştir. İşte bir taraftan yerel eğitimin, diğer taraftan yurtdışı etkenlerin sayesinde bölgede ceditçilik diye anılan hareket gelişmiştir. Genelde toplum hayatının modernleşmesini ve İslam dininin sonraki eklerden temizlenip yeniden anlaşılmasını arzulayan bu ceditçilere karşı safta kadimci diye isimlendirilen muhafazakâr kesimler durmaktaydı. İşte bugün de aynı şekilde bu iki eğilim bölgenin dinî ve toplumsal hayatının “rengini” belirlemeye çalışmaktadır.

Son zamanlarda Rusya'da dinî araştırmaların gelişmesine rağmen, yerel Müslümanlara bir ayrıcalık katan kadimcilik ve ceditçilik meselesi her yönden yeterince araştırılmamıştır. Kursâvî, Mercânî, Fahreddin, Carullah ve Kemalî gibi ceditçilerin hayatı ve eserleri genişçe araştırılmış ise de bunların görüşleri sınırlı bir derecede araştırma konusu olmuştur. Ceditçilik ve kadimcilik ile alakalı şarkiyatçılar tarafından

Sovyetler döneminde, sonraki dönemde ise Müslüman araştırmacılar tarafından birçok önemli araştırma yapılmıştır. Sovyetler dönemindeki araştırmalar daha çok *ideolojik/konjonktür* izler taşımakta; genelde ceditçiler, reaksiyonist, Pantürkist, Panislamist şeklinde olumsuz yönden gösterilmeye çalışılmıştır. Günümüzdeki araştırmalar, bu ideolojik klişelerden uzak bir şekilde ceditçilik ve kadimcilik hakkında daha objektif vasıflanabilmektedir.

Son yıllarda, önemini daha da arttıran ceditçilik konusunda konferans ve araştırmalar yapılmaktadır. Kadimciler tarafından kısmen haklı da olsa çoğu zaman haksız yere eleştirilen ceditçiler, dini tahrif etmek ve Müslümanları Ruslaşmaya yönlendirmekle suçlanmışlar ise de onlar, aslında Rusya'daki Müslümanları için önemli hizmetlerde bulunmuşlardır. Bu bağlamda kadınlara toplum hayatında kendini gösterme ve seçme hakkının verilmesi, cuma hutbesinin sadece Arapça değil, anadilinde de okunması, okullarda çağdaş eğitim metotlarının kullanılması, yeni usullü medreselerin açılması gibi faaliyetler, ceditçilerin kazançlarındandır.

Araştırmamıza yer alan Kursâvî ve Mercânî, yaşadıkları dönemdeki yerleşmiş dinî anlayışı eleştirerek, selef dönemindeki saf dini benimsemeyi ve buna dayanarak dini anlamayı gaye ediniyorlardı. Carullah ve Kemâlî, daha ileri giderek aynı zamanda dini olmayan ilimlerin de öğrenilmesi ve dinî ilimlerle bir ele alınması uğrunda çalışmışlardır. Nitekim bunlardan Ziya Kemâlî, Ufa'da *usûl-i cedit* üzere kurulan ve neredeyse üniversite derecesinde olan ilk dini medreseyi açmıştır. Ceditçilerin okullarında dinî derslerle birlikte fennî derslere de önem vermişlerdir. Dini sayılan bu medreselerin mezunlarından az kısmı dini alanda çalışmaya devam eder; çoğu toplumun artan yeni ihtiyaçlarını karşılayacak muhtelif alanlarda çalışırlardı. Esasen dini olan bir okuldan hem din, hem de fen bilimleri okuyan insanların çıkması, günümüzde de *dini olarak eğitilmiş* insanların toplumun bir üyesi, dini ve sırf dini olmayan/dünyevi

ilimlerin beraber olabileceğini; bunların birbirine muhalif ve uyuşmaz olmadığını göstermek yönünden önemlidir.

Günümüz Rusyasının Kafkasya ile İdil-Ural bölgesi başta olmak üzere başka bölgelerinde de yaşayan Müslümanların dini uyanış içinde oldukları görülmektedir. Müslümanlar kesimlerdeki bu uyanış, bazen İslam kültürüyle yoğrulmuş milli geleneklerin yeniden gündelik hayatta görülmesiyle; bazen de bazı toplum kesimlerin hızlı dindarlaşmasında kendisini göstermektedir. Bu durum aydınların karşısına, dini uyanışta millete doğru yolu göstermek gibi önemli vazifeler çıkarmaktadır. Yüzyıl önceki aydınlar ve toplumsal sorunların bir benzeri de çağımızda yaşanmaktadır. İşte bu sorunlar, daha çok ceditçilerin görüşleriyle gündeme gelmiştir. Zira onların önceden tartıştıkları dini konular halen güncelliğini devam ettirmektedir. Bu bağlamda nasıl ki ceditçiler, geleneksel din anlayışının karşısında Ehl-i Sünnet gördükleri anlayışı savunmaya gerek duyuyorlarsa; aynı şekilde çağdaş aydınlar da bu çağın karışık akımlarının karşısında Ehl-i Sünnet gördükleri ve artık geleneksel olarak adlandırılan anlayışı savunmaktadırlar.

Ceditçilerin önemli iki başarısı, önceden olduğu gibi zamanımızda da örnek alınabilecek niteliktedir. Bunlardan ilki, eğitimde dini ve fennî ilimleri aynı seviyede görmek ve Müslümanların da Batı ülkelerindeki gibi gelişebilmelerini göstermektir. İkincisi ise toplumdaki aşırı muhafazakâr, bidatçı, radikal gruplara karşı doğru bir eğitim sayesinde gerçek Ehl-i Sünnet anlayışının ilkelerini savunabilmektir.

II. KONUNUN SUNUMU

Tezimiz Giriş, dört Bölüm, Sonuç ve Bibliyografyadan oluşmaktadır.

Girişte araştırmamızın konusu olan İdil-Ural bölgesinin XIX. ve XX. asırlarda dini ve sosyal durumu kısaca ele alınacaktır. Sözü edilen süre, olumlu ve olumsuz köklü değişimlerin yaşandığı bir zaman dilimidir. Bu bölümde dinî hayatının “rengini” belirleyen ceditçilik ve karşı tarafı oluşturan kadimcilikten de bahsederek araştırmamızda esas aldığımız aydınların aynı zamanda birer ceditçi olduğunu ortaya koymaya çalışacağız. Bu bölümdeki bilgiler, araştırmamızın asıl konusu olan aydınların düşünce tarzlarını daha net anlamaya yardımcı olacaktır.

Birinci bölümde Bilgi, İlahiyat ve Âlem konuları ele aldık.

İkinci bölümde Nübuvvet konusunu işledik.

Üçüncü bölümde Ahiret-Sem’iyat konuları inceledik.

Dördüncü bölümde ise diğer bazı kelimî konulara deęindik.

Çalışmamızın Sonuç bölümünde, elde çalışmada ulaştığımız veriler bağlamında bahsi geçen dönem ve bilgilerle ilgili genel bir değerlendirmede bulunmaya çalıştık.

III. KONUNUN SINIRLANDIRILMASI

Araştırmamızda, XIX. asır başı ile XX. asrın ilk çeyrek asrındaki İdil Ural bölgesi ceditçi ulemasının kelimî görüşleri esas alınmıştır. Bu çerçevede; Abdunnasîr Kursâvî, Şehabeddin Mercânî, Musa Carullah, Ziyaeddin Kemâlî gibi ceditçilerin görüşleri ele alınmıştır. Zira bunların kelim ilmine dair müstakil eserleri bulunmaktadır. Bu tercihimizin diğer bir sebebi ise bunların, sadece birer düşünür olmayıp aynı zamanda kendi yenilikçi görüşlerini yaymak için sahada gayret göstermeleridir.

Yukarıda sözü edilen dört şahsın dışında Rızaeddin Fahreddin, Şemseddin Kültesî, Necip Tünterî gibi diğer ceditçilerin görüşlerine de yer verilmiştir. Bunların

kelam ilmine dair çalışmaları daha sınırlı olmasına rağmen, araştırmamıza dair görüşlerini beyan eden eserler kâleme almışlardır.

Söz konusu ettiğimiz ceditçilerin hemen bütün çalışmaları incelenmiş, ortaya koymaya çalıştıkları yeni kelam anlayışına dair görüşler ve klasik görüşleri mukayeseli bir şekilde verilmeye gayret edilmiştir. Araştırmamızda kelam ilminin bütün konuları incelemeyi değil, tezimizde ceditçilerin ortaya koymaya çalıştıkları yeni konuları incelemeye çalıştık. Amacımız, ceditçilerin görüşlerini ortaya koymak ve bu pencereden kelama temas etmek olduğu için ceditçilerin fazla ilgi göstermesikleri kelâmî konulara yoğunlaşmadık. Bu açıdan araştırmamızda ele alınan bilginlerin kendilerine has olan üslupları bulunmakta ve bütün ceditçiler her zaman aynı konuda görüş açıklamamaktadır. Dolayısıyla biz de temel hareket noktamızı, sadece yeni gördüğümüz kelâmî görüşleri açıklama hususuna hasrettik.

Araştırmamızın konusu olan ceditçilerin her biri müstakil olarak çalışılmış olmasına rağmen, toplu olarak bunların kelama dair görüşleri çalışılmamıştır. Bu çalışmaların bir kısmı yüksek lisans tezi olduğundan detaylı araştırmamış; bir kısmı ise sadece belirli konuları ele odaklanmıştır. Çalışmamızda hem önceden işlenmiş konuları daha kapsamlı bir şekilde araştırmaya, hem de genel olarak geçilen ve derin bir şekilde açıklanmayan konuları ayrıntılı bir şekilde ele almaya çalıştık.

IV. KONUNUN İNCELENMESİNDE İZLENEN YÖNTEM

Tezimizde incelenen aydınların öncelikle Arapça ve Türkçe orijinal kitapları ve bunlara dair yapılan akademik çalışmalar esas alınmıştır. Bu kapsamda çalışmada bilginlerin doğrudan kendi eserlerinden yararlanırken ayrıca konumuza dair farklı çalışmalardan da istifade edilecektir.

Çalışmada değinilen hususlara bir ön hazırlık olması açısından öncelikle alana ait terimleri açıklamaya, sonra da klasik kelimcilerinin anlayışını aktarmaya çalıştık. Bundan sonra ceditçilerin görüşlerine temas ettik. Ceditçilerin genel yaklaşımları ve görüşleri ortaya konulurken, yeri geldiğinde bazı fikirleri misal olarak getirilip klasik kelimcilerin, ceditçilerin ve zaman zaman kadimcilerin fikirleriyle kıyas edileceğinden, örnekleme ve kıyaslama yöntemine de başvurulmuştur.

Çalışmamızda kimin haklı olduğunu ortaya koymaktan ziyade ilgili konudaki görüş ve delilleri sıralamaya çalıştık. Kendi kanaatimizi belirttiğimiz birkaç konu dışında kimin daha haklı olduğu hususunda karar vermemeye çalıştık.

V. KAYNAKLARIN DEĞERLENDİRİLMESİ

Araştırmamızın konusu olan ceditçilerin dinî, kelâmî, felsefesi görüşleri hakkında bilgi ilk önce onunların kendi kitaplarından alınacaktır. Nitekim Abdunnasîr Kursâvî'nin görüşleri için temel kaynak, el yazmasından tahkiksiz aktardığımız ve baskıya hazırladığımız Neseî'nin *Akidesi*'ne yazdığı *Şerhu'l-Cedid li Akaidi'n-Neseîye*'sidir. Ayrıca yazarın Allah'ın sıfatları hakkında yazdığı *Bahsu's-Sıfat, el-İrşâd li'l-İbâd* gibi eserlere de başvurulacaktır.

Şehabeddin Mercânî'nin görüşleri için temel kaynak, Neseî'nin *Akidesi*'ne yazdığı *el-Hikmetü'l-Bâliğatü'l-Cenniye Fi Şerhi'l-Akâidi'l-Hanefîye*; *el-'Azbu'l-Furât* adıyla Celâleddin Devvânî'nin *Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiye*'sine yazdığı haşiye; akaid ve kelim konuları içeren *el-Berku'l-Vemiz*; kelim, usûl-i fıkıh ve fıkha dair yazdığı *Nâzûrâtu'l-Hakk Fi Fardiyeti'l-İşa ve İn Lem Yegibi's-Şefak*. Mercânî'nin görüşleri konusunda ayrıca Keşşaf Tercümenî'nin hazırladığı "Mercânî" mecmuasından ve Mercânî hakkında hazırlanan diğer çalışmalardan da yararlandık.

Musa Carullah'ın görüşleri için, Türkçe *Halk Nazarına Bir Niçe Mesele, Rahmet İlahiye Burhanları, Kitabu's-Sünne*, kendi eserlerine başvurulmuştur.

Kemâlî'nin görüşleri için temel sağlayan kaynaklardan iki cilt halinde olan Türkçe olan “*Felsefe-i İtikadiye*”, “*Dinî Tedbirler*” ve “*Allah Adâleti*” kitaplarıdır.

Araştırmamızda ele alınan aydınlar hakkında ayrıca daha önce muhtelif alanlarda yurt içinde ve yurt dışında yapılan çalışmalardan istifade ettik. Nitekim Kursâvî'nin kelama dair görüşleri, Abdulaziz Jilili tarafından “Kazanlı Âlim Kursâvî'nin *eş-Şerhu'l-Cedîd Ale'l-Akâidi'n-Nesefiyye* Adlı Eseri ve Kelâmî Görüşleri” adlı doktora tezinde incelenmiştir. Carullah'ın kelama ve felsefeye dair görüşleri için Hayrutdinov'un *Posledniy Tatarskiy Bogoslov ve Musa Bigiyev: Ob Absolütности Bojestvennoy Milosti*; Mehmet Görmez'in, *Musa Carullah Bigi: Hayatı, Fikirleri ve Eserleri*; daha önce tarafımızca hazırlanan *Musa Carullah'ın İlahi Rahmetinin Genişliği Hakkında Düşüncesi* çalışmalardan ve Mustafa Sabri'nin, Carullah'a reddiye olarak yazılan, *Yeni İslam Müçtehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi: Musa Carullah Bigiyef'e Reddiye* kitabından istifade edilmiştir. Ayrıca Mercânî'nin itikadî görüşlerini yüksek lisans tezinde Mehmet Köse ele almıştır.

Tezimizde yer alan konuların bir kısmı için Necip Tünteri'nin *Hudûs Âleme İtikad Cihetinden Bir Nazar*, Rızaeddin b. Fahreddin'in *Rahmet İlahiye Meselesi* gibi eserlerden de istifade edilmiştir.

Araştırma konumuza dair özlü bir şekilde konumuzla ilgili neredeyse bütün hususları içeren Maraş'ın *Türk Dünyasında Dinî Yenileşme* kitabından çok faydalandık.

B. BÖLGENİN KISA TARİHÇESİ, DİNİ VE SOSYAL DURUMU

I. BÖLGENİN KISA TARİHÇESİ

İslam Dünyası'nın en kuzeyindeki bölge sayılan İdil-Ural bölgesi, ilk Türk İslam devletlerine ev sahipliği yapmıştır. Bu bölgede İslam'ın ilk izlerini IX. asra kadar götürmek mümkündür. Burada yerleşen “Bulgar devleti” resmi olarak İslam'ı 922 yılında kabul etmiştir. İdil-Ural bölgesine İslam'ın gelmesi, uzun zaman süren kültürel bağlantılar ve karşılıklı ticari ilişkiler neticesinde gerçekleşmiştir. Bu bölgeye İslam'ın girmesinde, fetih, savaş veya herhangi bir güç mücadelesinin etkisi olmamıştır.¹

Daha önce İslam'ı kabul eden Bulgar Devleti ve etrafında yaşayan toplulukların haricinde, İdil-Ural bölgesinde yaşayan Türklerin çoğu, “Altın Orda Hanlığı” içine girdikten sonra İslam'a girmiştir. Zamanla zayıflayan ve dağılan Altın Orda Hanlığı'nın yerinde Kazan, Astrahan, Nogay ve Sibirya hanlıkları kurulmuştur. Bunların hepsinde resmi din, İslam olmuştur. XVI. asırda adım adım, eski Altın Orda yerinde oluşan yeni hanlıkların çoğu Rusya'nın egemenliğine girmiştir. Daha önce İslam dünyasının en uzak, ama *organik* bir parçası olan İdil-Ural bölgesinde yaşayan Türk topluluklar, başka bir medeniyetin etkisi altına girmişlerdir. Rusya'ya katıldıktan sonra bu bölgede XVIII. asra kadar ağır asimilasyon politikası sürdürülmüştür. Fazla başarılı olmayan bu politika bir taraftan yerel nüfusun İslam'a daha sıkı sarılmalarını da sağlamıştır. Bunun için XIX. asra kadar sürekli denilebilecek ayaklanmalar devam etmiştir. Bu ayaklanmalara askeri sınıfı oluşturan “Başkurtlar” başta olmak üzere diğer Müslüman ve bazen Müslüman olmayan milletler ve Ruslar da katılmışlardır. Ayrıca bazı araştırmacıların

¹İslam v Srednem Povolj'ye, editör M. Hasanov, R. Hakimov, R. Muhametşin, R. Nabiyev, Kazan, 2001, s. 24; Davletşin, Tamurbek, *Sovyet Tataristan'ı*, Kültür Bakanlığı Yayınları, s. 3. İdil-Ural bölgesine İslam'ın gelişi hakkında genel bilgiler daha çok İbn Fadlan'ın (877-922'den sonra) Seyahetnamesi'nden bilinmektedir (bkz.: İbn Fadlan, *Zapiska o Puteşestvii va Volgu*, SSCB Bilimler Akademisi Yayınevi, 1939). İhtilal öncesi Mercânî, Fahreddin gibi bilginler tarafından söz konusu bölgeye İslam'ın gelişi konusunu fazla araştırılmamıştır. Yazarlar, genellikle, bu bölgeye İslam'ın geldiğini kaydederek bunun uzun yıllardır devam eden ticari ilişkiler sonucunda gerçekleştiğini söylemişlerdir. Sovyetler döneminde bu konu biraz daha fazla araştırılmıştır. Araştırmacı Halikova'nın kanaatine göre İdil-Ural bölgesine İslam, ayrıca Samanî devletinden gelen davetçilerin katılımıyla da girmiştir (E. Halikova, *Musulmanskiye Nekropoli Voljskoy Bulgarii X – Naçala XIII v.*, Kazan, 1986; ayrıca bkz.: *İslam v Srednem Povolj'ye*, s. 25, 26).

tespitlerine göre burada yaşayan Tatar ve Başkurtlar, Osmanlı Devleti'ne ve Kırım Hanlığına heyetler göndererek bu iki devletten yardım istemişlerdir.²

Rusya hükümetince sürdürülen bu politika sert tepkilerle karşılanmıştır. Bu yüzden “Büyük Katerina” ünvanıyla da anılan II. Katerina (1762-1796) daha yumuşak politikayı tercih etmiştir. Bu dönemden itibaren orada yaşayan Müslümanlara daha yumuşak bir siyaset uygulanmaya başlanmıştır. Bu yumuşamanın en somut örneklerinden biri, bugünkü Başkörtöstan'ın başkenti Ufa'da “Orenburg Muhammedî Ruhanî İdaresi” isimli bir merkezi müftülük ve idaresinin kurulmasıdır. Ancak Müslümanların dini hayatını kayıt altına almak amacıyla kurulan bu idare tamamen bağımsız bir kuruluş değildir. Kurum başkanı (reis) doğrudan İmparator tarafından tayin edilmektedir. Öte yandan şunu da dile getirmek gerekir ki, söz konusu idarenin kurulmasını sadece Rusların lehine olan bir şey olarak değerlendirmek isabetli değildir. Zira o dönemde Rusya'da insanın kimliğini daha çok din belirlemiştir ve dolayısıyla ilgili kuruluş, bir anlamda Müslümanların³ resmi bir merkezi olmuştur. Ayrıca bundan sonra Rusya'da camilerin ve dini okulların açılmasına izin verilmiş; böylece İslam bir resmiyet kazanmıştır.⁴

Rusya'nın farklı bölgelerinde yaşayan Müslümanların dini hayatının değişmesi ve canlanması, XIX. asrın ortalarında gerçekleşmiştir. Nitekim 1758 yılında o dönemde Rusya'nın doğu başkenti olarak ifade edilebilecek Kazan'da bir Gimnazyum, 1804 yılında ise Rusya'nın üçüncü üniversitesi açılmıştır.⁵ Bu gelişmelerinin yanında

² Gubaydullin, *Tarihi Sahifeler Alıçganda*, Kazan, 1989, s. 173, ayrıca bkz.: *İslam v Srednem Povolj'ye*, s. 90; Abdullah Battal Taymas, *Kazan Türkleri, Türk Tarihini Hazin Yaprakları*, Ank., 1966, “Başkurtlar”.

³ Burada söz konusu Müslümanlar daha çok bugünkü Tatarlardır. Başkurtlar ise, yine de bu sisteme dahil olmakla birlikte, Diyanetin bir anlamda Tatarların kuruluşu olduğunu göz önünde tutarak, daha çok Tatarlardan bağımsız olmayı tercih etmektedir.

⁴ Maraş, İbrahim, *Türk Dünyasında Dini Yenileşme*, Ötüken, İst. 2002, s. 17-22.

⁵ Bu üniversitede farklı yıllarda meşhur matematikçi Lobaçevskiy, kimyacı Butlerov ve Zinin, Lenin, yazar Lev Tolstoy, Tatar şairleri Hadi Taktaş ve Musa Celil, okumuşlardır. Ayrıca ders veren hocaların arasında, Semenov, Kapitsa, Landau, Çerenkov, Ginzburg, Abrikosov, Tamm ve Frank gibi Nobel ödülünü kazanan birçok bilim adamı da bulunmaktadır.

Müslümanların da durumu daha iyi seviyeye çıkmıştı. Bu asrın son çeyreğinde Kırım'da, İsmail Gaspıralı tarafından geliştirilen *usûl cedid* (yeni metot) metodu üzere çalışan yeni okullar açılmaya başlamıştır. Bunlar, toplumda yaygın muhafazakâr anlayışının aksine, eğitimde yeniliklerin ve yeni usûlün çok faydalı olduğunu göstermiştir. Bunun neticesinde bütün Rusya'da dini okulların çoğunda *usûl cedid* diye adlandırılan yeni eğitim metodu kullanılmaya başlamıştır.⁶

XX. asrın ilk yıllarında Orta Asya ve Kırım dışında Diyanete bağlı olan bölgelerde sekiz bine yakın cami bulunuyordu. Ayrıca bu camilerin yanında ilkokul statüsünde olan mektepler de vardı. Hıristiyan kilisesi ve dini müesseselerinin aksine Müslümanların bütün mektep/medrese ve camileri yerel halk tarafından desteklenmekteydi. Rusya içinde yaşayan Müslümanların okullarının ayırt edici bir başka özelliği, bunların sadece dini olmalarıydı. Zira dini okulların dışında herhangi başka bir şekilde eğitim müessesesi kurmak yasaktı. Bu yüzden Müslüman nüfusunun eğitimi sadece dini alanda gerçekleşmekteydi ve neredeyse Birinci Rus ihtilaline kadar dini derslerin dışında herhangi bir eğitim yoktu.⁷ Bu durum, din eğitimi açısından olumlu bir tabloyu düşündürse de aslında eğitim sahasındaki durum hiç de iyi değildi. Eğitim programlarının ve metotlarının yetersizliği bir yana, dinî olmayan bilimlerde Müslümanlar hep başkalarına tabi olmaya mahkûmdu.

Araştırmamızın konusu olan Abdunnasîr Kursâvî (1776-1812), Şehabeddin Mercânî (1818-1889), Musa Carullah Bigî (1875-1949), Rızaeddin b. Fahreddin (1858-1936), Zıyaeddin Kemâlî (1873-1942) gibi ceditçilerin hayatı, toplumda köklü değişimlerin gerçekleştiği bir zamana denk gelmiştir. Bu dönemde ceditçiler, artık muhalifleri ve bir anlamda toplumun mevcut durumunu muhafaza etmeye gayret eden kadimcilere karşı değil, aynı zamanda toplumda hız kazanan laikleşmeye karşı da

⁶ Maraş, *Türk Dünyasında Dini Yenileşme*, s. 17-22.

⁷ Davletşin, *Sovyet Tataristan'ı*, s. 64-66.

savunma vaziyeti almak zorunda kalmışlardır. Bu dönemde ceditçiler, muhafazakâr bir topluluğun içinde yaşayıp iç ve dış tepkilere karşı dini yeniden anlamaya, toplum içinde dine yeni bir yer bulmaya çalışmışlardır. Bu dönemde dine/Müslümanlara hem dışarıdan hem de içeriden ciddi tepkiler gelmiştir. Eskiden, çarlık döneminde dinî okular için belli şartlar konulmasına ve diğer okulların açılmasının yasaklanmasına karşın, komünizm devrinde din neredeyse tamamen yasaklanmıştır.

İdil-Ural bölgesinde yayılan ceditçilik hareketini, devrin Müslüman dünyasında yayılan dini yenilikçiliğin bir çeşidi olarak görmek mümkündür. Kısaca ifade etmek gerekirse yenilikçilik, ortaçağ diye adlandırılan düşüncenin aksine, aklın üstünlüğünü kabul eden ve akılla uyuşmayan düşünceleri dışlayan bir yaklaşımdır. Kanaatimizce Müslümanların bu modernist düşüncesi, batı hâkimiyetine bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Bu hareketinin öne çıkan isimleri arasında Cemaleddin Afganî (1839-1897), Muhammed Abduh (1849-1905), Reşit Rıza (1865-1935), Sir Seyit Ahmet Han (1817-1898), Muhammed İkbâl (1877-1938), Şiblî Numanî (1857-1914) gibi düşünürler anılabilir. Onların ortak hedeflerini, yeniçağda Müslümanların geri kalmalarını gidermek, dinin hâkimiyetinde yeni bir anlayış geliştirmek olarak özetlemek mümkündür.

Bu yenilikçilik, geniş yelpazeli bir hareket olarak görünmekteydi. Bu yüzden onun temsilcileri, bazı konularda birbirine tamamen zıt görüşler ortaya koyabiliyorlardı. Bunun yanında onlar, bir topluluk, cemaat, teşkilat halinde değildi; belki birbirlerini de yeterince tanımıyorlardı. Onları bir araya toplayan asıl nokta, dine ve din-insan arasındaki ilişkiye yeni bir gözle bakmalarıydı. Ayrıca dikkat çeken diğer husus, meşhur

yenilikçilerin hemen hepsinin, yabancı ülkelerin hâkimiyeti altında kalan Müslüman topraklarından çıkmış olmalarıdır.⁸

Genel adıyla “Tatar” olarak da anılan Rusya Türk Müslüman topluluklarının siyasî alanda özgürlüğü, 1905 yılında, Japonya’ya karşı başarısızlıkla sonuçlanan savaştan sonra gerçekleşen I. Rus ihtilalinden sonra başlamıştır. Bundan sonra 1905-1907 yıllarında yerel Müslümanlar, bizzât kendilerinin organize ettiği üç kongre toplayabilmişlerdir. Bu kongreler, Müslümanların geniş bir coğrafyada yaşamalarından dolayı farklı yerlerde yapılmıştır. Birincisi, Müslüman merkezlerden olmayan fakat eskiden beri Tatarların yaşadıkları Nijni Novgorod şehrinde gerçekleşmiştir. Bu kongreye çok sayıda Müslümanın katılmasına rağmen, muhtemelen çok farklı siyasi fikirlerin bir araya gelmesinden ötürü olumlu bir sonuca varılamamıştır. Bununla birlikte bu toplantı, Müslümanların toplanmaları için hem dış hem de iç engellerin olmadığını göstermiştir. İkinci kongre dönemin Rusya başkenti Petersburg’da, üçüncüsü de yine Nijni Novgorod’da gerçekleşmiştir. Bu kongrelerin sonucunda, demokratik bir program benimseyen ve aynı zamanda millî ruhu taşıyan “tîfâkü’l-Müslimîn” adlı bir parti kurulmuştur. Bu partinin dışında, daha sonraları “Sosyalist Parti” ismiyle başka bir parti daha kurulmuştur. Bütün partilerin kendi yayın kolları ve organları da bulunuyordu.

1905 yılında gerçekleşen I. Rus ihtilali, çarlığı yıkmasa da devletin siyasetini değiştirebilmiştir. Artık bundan sonra Rusya’da yaşayan Rusların haricindeki diğer milletler, kendilerini tanıma ve devlet nezdinde temsil edilme imkânı kazanmışlardır. 07 Mart 1905’de yapılan bir miting sonucunda Kazan’da ‘Millî Şûra’; bundan bir ay sonra yine de Kazan’da ‘Müslüman Sosyalist Komitesi’ kurulmuştur. 14-17 Nisan 1905’de

⁸ Sıddıkî, Mazharuddin, *İslam Dünyasında Modernist Düşünce*, Dergâh Yayınları, İst. 1990, s. 11-14; Suyargulov, *Ziya Kemali’ni Kelamî Görüşleri*, s. 11.

Ufa’da, milli dillerin bölgede resmi olarak kabul edilmesini ve okullarda anadilde eğitim yapılmasını konu edinen bir kongre yapılmıştır.

Yukarıda sözü edilen hareketlerin sonucunda 01 Mayıs 1905’te Moskova’da, ‘Bütün Rusya Müslümanları Kongresi’ toplanmıştır. Bu kongrede, her türlü dini ve milli imtiyazların verildiği vurgulanmış, her türlü dine mensup olma hürriyeti ile milletlerin kendi kültürlerini geliştirmesine imkân verilmesi ve çocukların okullarda anadillerinde eğitim görmesi gibi meseleler konuşulmuştur.⁹

1917 yılında gerçekleşen Şubat Burjuva ve Ekim Bolşevik ihtilalleri, Müslümanlara ve Rusya’da yaşayan diğer milletlere, sadece dini yönden değil, milli yönden de kendilerini gösterme/tanıma fırsatı vermiştir. Ekim ihtilalinin sonucunda dini okulların kapatılmasıyla birlikte bunların büyük bir kısmı milli okullara dönüşmüştü. Bolşeviklerin/komünistlerin henüz idareyi ele geçirmelerinden ve dine karşı planlarını gerçekleştirmelerinden önceki süreçte, Müslümanlar bazı tedbirler almışlardır. Bu tedbirlerin en önemlilerden birisi, kadın meselesini gündeme getirmek olmuştur. O zamana kadar, Rusya ve diğer bölgelerde, kadın, genellikle haklarından mahrumdu. İşte böyle bir dönemde Moskova’da toplanan ‘Bütün Rusya Müslümanları Kongresi’nde kadınlar da yer almıştı. Bu kongrede kadın meselesini çözmek için, Müslümanların yaşadığı değişik bölgelerden delege seçilen kadınlar kongreye gelmiştir. Bunun sonucunda, diğer kararlarla birlikte, kadınlara, erkeklerle eşit olarak seçimlere katılabilme hakkı da verilmiştir. Bunun yanında kadınlara, toplum hayatının üyesi olarak, sosyal işlere katılma hakkı verilmiş, 16 yaşından önce kızları evlendirmek yasak edilmiştir.¹⁰

⁹ Davletşin, *Sovyet Tataristan’ı*, s. 77-97. Ayrıca bkz.: Suyargulov, *Ziya Kemali’nin Kelamî Görüşleri*, s. 12, 13.

¹⁰ Davletşin, *Sovyet Tataristan’ı*, s. 124-131. Ayrıca bkz.: Suyargulov, *Ziya Kemali’nin Kelamî Görüşleri*, s. 12.

Müslümanların farklı seviyede gerçekleştirdikleri toplantılarında dinî konularla birlikte millî konular da konuşulmuştur. Müslüman milletlerinin geleceğini ilk defa 22 Kasım 1917’de açılan ‘Millet Meclisi’ gündeme getirmiştir. Meclisin içinde üç grup oluşmuştur: Türkçüler, Federalistler ve İttifakçılar. Türkçüler, çevrede yaşayan Türk toplulukların birleşmesine gayret ediyordu ve bunun için onlar, bir eyaletin veya herhangi başka biçimde bir toprağın tahsis edilmesini arzu ediyorlardı. Ne var ki, sonuçta bu bir tür hayalperestlik olarak kalmıştır. Çünkü bilindiği gibi XX. asır, milletlerin uyanma zamanıdır. Asırlar önce başlayan milli uyanış milli devletleri kurmaya temel hazırlamıştır. İşte bu devirde, farklı milletleri bir araya toplamak oldukça zor gözükmektedir. Türkçüler, her Türk topluluğunu konu etseler de aslında söz konusu edilenler, bugünkü Tatar ve Başkurtlardır. Tatarlar daha kalabalık olduğundan, kurulması arzu edilen bu eyalette Başkurtlara ikinci bir rol verilecekti ve Başkurtlar kendilerinin zamanla asimile edilmesinden endişe ediyorlardı. Ayrıca Başkurtlar, XVI. asırda Rusya’nın idaresine girdikten sonra bile daha çok kendi idareleri altında yaşamışlardı. Kısacası, o dönemde birlik kurmak çok zor bir olguydu ve sonuç olarak ayrılık kaçınılmazdı. Rusya’da yaşayan diğer Müslüman toplulukların durumu da böyleydi. Federalistler, devlet içindeki bölünmenin, millet veya din temelinde değil de cumhuriyet şeklinde olmasını savunmuşlardır. Buna karşılık birleşmeyi hedefleyen “İttifakü’l-Müslimîn” ise bütün toplulukların İslâm dini temelinde birleşmesini arzu ediyordu.

1917 yılının 18 Temmuz’unda, Kazan’da, ‘Ulemalar Şurası’ toplanmış ve bu toplantıya Rusya’nın bütün bölgelerinden katılımcılar gelmiştir. Araştırmamızda görüşlerini değerlendirdiğimiz Kemâlî, Ufa eyaletinden bu Şura’ya katılanlar arasındadır. Bu toplantıda Milli Meclis ile Milli İdare’nin nerede konumlandırılacağı tartışılmış, ‘Orenburg Muhammedî Ruhanî İdaresi’nin Ufa’dan alınarak Kazan’a

götürülmesi görüşülmüştür. Müslümanlar siyasi görüş olarak pek çok gruba ayrılmış olsalar da onların görüş birliği içinde oldukları konular da olmuştur.¹¹

Yukarıda sözü edilen ihtilallerin ilk bakışta Müslüman milletler için yeni kapılar açtığını söylemek de mümkündür. Zira daha önce de belirtildiği gibi, Rusya içinde yaşayan milletler bu döneme kadar ancak dini okullar açabilirlerdi. Üst makamlara ulaşmak için orada yaşayan Müslümanların sadece birkaç yolu vardı. Sözgelimi asker olarak üst makamlara ulaşmak mümkündü ki, bu daha çok askeri sınıfı oluşturan Başkurtlar tarafından tercih edilmiştir. Diyanet reislerinden biri olan Muhammedyâr Sultanov (1837-1915) da bu yolla yükselmiştir. Rus toplumuna uyum sağlamak suretiyle de üst makamlara ulaşmak mümkündü. Yusupov, Arakçeev, Timiryazev asilzade soyları ve *Rusya Devlet Tarihi*'ni yazan Nikolay Mihayloviç Karamzin/*Karamurza* (1766 – 1826) gibi ünlü bilim adamları bunlardandı. Bu sınıflara girmeyenler, sadece kendi topluluğu içinde yükselebiliyorlardı. İşte ceditçilerin kazançlarından biri de kanaatimize göre, bu görülmeyen sınırları kaldırılmasıdır. Zira ceditçilerin okullarında sadece dini ilimler değil, günümüzde okutulan neredeyse bütün dersler okutulmuştur ve mezunların büyük kısmı farklı alanlarda çalışmaya başlamıştır.

1917 yılındaki Bolşevik ihtilalinden sonra, Müslümanların millî, dinî, eğitsel ve kısmen askerî özerklik durumları sona ermiştir. 1918 yılının Nisan'ında, Müslüman işleri komiseri reisi Mullanur Vahitov'un (1885-1918) kararıyla Milli Meclis'i kapanmış, daha sonra, 'İdare' hariç, Ufa ve Kazan'daki tüm milli teşkilatların mallarına devlet tarafından el konulmuştur.

Kızıllar ile Beyazlar arasında iç savaşın bitmesinin ardından, Bolşevikler devleti tamamen ele geçirmişlerdir. Bundan sonra yeni kurulan Sovyetler Birliğinde bütün dinlere sert tepki gösterilmeye başlanmıştır. Dini okullar, milli okullara

¹¹ Kamalov, Tefkil, *Kamâlî*, İman Neşriyatı, Kazan, 1997, s. 42.

dönüştürülmüştür. Bu olay, bir taraftan milletlerin kendi ana dilinde eğitim görmeye ve bu yönüyle dünyaya açılmaya imkân tanımış; diğer taraftan dinî eğitime son vermiş ve toplumda dinin rolünü neredeyse sıfırlamıştır. 1926 yılına kadar hem camiler hem de bazı dini medreseler açık bulunsa da bu dönemden itibaren Sovyetlerin dini politikasının sertleşmesinden bahsetmek mümkündür. Nitekim Tataristan Sovyet Cumhuriyeti'nde 1926 yılında yedi yüz medrese bulunurken, 1927 senesinde, yani bir yıl sonra bunlardan sadece elli altısı kalmıştır. İlk zamanlarda komünistlerle müttefik olarak onlarla birlikte çalışan Müslümanlar ki, bunlardan Keşşaf Tercümanî (1877-1932), Ziya Kemâlî sayılabilir, devletin bu politikasından çok zarar görmüşlerdir. Nitekim Kemâlî dahil birçok ünlü ceditçi, bu durumu protesto ederek İdâre'deki görevlerini bırakmışlardır.¹²

Sovyetler dağıldıktan sonra dinî hayatının neredeyse tam hürriyet zamanı başlamıştır. Aslında bundan önce de dinin yasak olmadığını tespit etmek mümkündür; fakat Sovyet bloğunun çökmesi Müslümanlara nefes alma fırsatı vermiştir.

Sovyetlerin dağılmasından başlayıp yaklaşık ikibinli yılların başlarına kadarki zaman dilimini, Rusya'da İslam'ın çok hızlı bir şekilde oluşum zamanı olarak nitelemek mümkündür. Zira bu yıllar içerisinde İdil-Ural bölgesinde, Kafkasya'da, Rusya'nın diğer bölgelerinde binlerce cami açılmıştır. Aynı zamanda bu cami ve mescitler için kadro hazırlayan onlarca medrese açılmıştır. Bu dini okulların sayısı yine de az olup ülkenin bu alanda bütün ihtiyaçlarını karşılayamamaktadır. Bu dönemde gündemde olan problemler, yeni cami inşa etmek, medrese açmak, imam bulmak, hoca bulmak, helal etler temin etmek gibi hususlardır.

Kanaatimize göre ikibin yıllarında Rusya'da İslam'ın hızlı oluşma zamanı sona ermiş ve kademeli gelişme zamanı başlamıştır. Zira Müslümanların yaşadıkları köy ve

¹² Kamalov, *Kamâlî*, s. 50-52.

şehirlerde en azından birer cami açılmış ve bu konuda ihtiyaçların çoğu karşılanmıştır. Ayrıca eğitim alanında İdil-Ural bölgesinde onlarca medresenin yanında birkaç İslamî Yüksekokul da bulunmaktadır. Bu dönemdeki problemler; hızlı bir şekilde çoğalan camilere kaliteli imam bulmak, dinî okullara kademeli hoca bulmak ve kaliteli talebe yetiştirmek, yurtdışında, özellikle Arap ülkelerinde eğitim görmüş ve daha çok selefi anlayışa sahip olan Müslümanların Rusya’da oluşmuş geleneksel din anlayışlı Müslümanlar ile uyumunun sağlanması gibi konulardır.

Günümüzde Rusya’da yaşayan Müslümanların sayısının yaklaşık 22 milyon olduğu söylenmektedir. Bunlardan yaklaşık 14 milyonu yerel; kalanını ise ağırlıklı Orta Asya ülkelerinden gelen Türk ve Tacikler oluşturmaktadır. İdil-Ural bölgesinde yaşayan Türk Müslümanların “dindarlık seviyesi” düşük ise Kafkasya ve Orta Asyalı Müslümanların “dindarlık seviyesi” genellikle daha yüksektir. Ayrıca genel olarak Rusya’da nüfusun azalması gözlemlenirken, Müslümanların sayısı artmaktadır.

Rusya’da, Müslümanların birkaç Müftülüğü/Diyaneti vardır. Bunlar hep rekabet halindedir ve bazı bölgelerde aynı köylerde birkaç Müftülüğün temsilcisi ve camisi bulunmaktadır. Bununla birlikte bütün Rusya için çalışan “Fetva Kurumu” veya “Ulemalar Şurası” bulunmaktadır. Bunun için bize göre ileri zamanların en önemli ihtiyaçlardan biri de bütün Rusya Müslümanları için faaliyet gösteren ortak bir “Fetva Kurumunun” ve ortak bir temsilciliğinin kurulmasıdır.

II. KADİMCİLİK VE CEDİTÇİLİK HAREKETLERİ

XIX. asrın ikinci yarısında ve XX. asrın başında, bütün Rusya’da olduğunu gibi İdil-Ural bölgesinde de ceditçilik hareketi yayılmış ve önde gelen âlimlerin neredeyse hepsi bir yönüyle ceditçi olmuşlardır. İşte bunun için ceditçiliğin, o dönemde dini

hayatının rengini belirleyen en önemli unsur olduğunu söyleyebilmekteyiz. Onların bu hareketlerine genellikle 'kadimciler' diye isimlendirilen grup muhalefet etmiştir.

Bölgede yaşayan ve kadimci olarak isimlendirilen gelenekçiler, Ehl-i Sünnet geleneğine mensup idiler. Bunlar çoğunlukla Hanefî ve en azından sözde Mâturîdî mezhebinin mensubu idiler. Bunlar, Ehl-i Sünnet olarak sadece kendilerinin benimsedikleri fıkhıta Hanefî, itikatta Mâturîdî, tarikatta ise Nakşibendileri görmüşlerdir. Bölge halkı bu sayılanların dışındaki dinî kesimleri, belki de hak olduğunu kabul etmekle birlikte, kendi yaşam tarzları için kabul etmemişlerdir. Kanaatimize göre bu bağlamda bölgede yaşayan Müslümanları ve benimsedikleri görüşleri, dar anlamda Ehl-i Sünnet olarak nitelemek mümkündür. Yukarıda yazılanlardan görüldüğü gibi ceditçiler bu hususa biraz farklı şekilde yaklaşmışlardır. Zira onlar, kendilerinin Mâturîdî ve özellikle Hanefî olduklarını her imkânda vurgulayarak, yine birer Hanefî olan kadimcilerden bazı konularda farklı düşünmüşlerdir. Nitekim ceditçiler söz konusu konulara ilişkin bölgede yaygın olan görüşten farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Fakat tezimizde tespit ettiğimiz gibi onlar bu görüşlerini Hanefî gibi diğer Ehl-i Sünnet âlimlerinden almışlardır. Bu yönüyle ceditçileri genel olarak Ehl-i Sünnet şeklinde nitelemek mümkündür.

Yenilikçilik, en genel anlamda, aklın üstünlüğünü ortaya koymaya çalışır ve genellikle aklın açık verileriyle uyuşmayan her türlü otoriteyi reddeder. Önceki zamanlarda daha çok bir otoriteye bağlı olarak varlığını sürdüren insan, yeniçağla birlikte karşısındaki otoritenin politik veya dini olmasına bakmaksızın en büyük otoriteden bile akli ve mantıki açıklamalar istemektedir. Otoritenin, insanın kendi aklından daha üstün tutulması, aslında ortaçağ insanının akli yürütmediği veya onu kullanmadığı anlamına gelmemektedir. O dönemde insan, aklını kullanmakla birlikte onun yaklaşımları sınırlıydı. Modern çağda ise insanın idrak kabiliyeti oldukça artmış,

ilme kapalı olan alanlardan çoğu açılmıştır. Bu ise, insanın kendi aklına güvenmesini sağlamıştır. Ortaçağ insanı olayları durağan olarak izlerken, modern çağ insanı, olayları ve gelişmeleri, kendi tarihi süreçleri içinde aktif olarak değerlendirmeyi tercih etmiştir.¹³

XIX. asrın sonunda Müslüman devletlerden bağımsız kalan tek devlet, çoğu toprağını savaşlarda kaybetmiş olan Osmanlı idi. Bu durum, Müslümanlar için yeni sıkıntılar getirdi ve böylece onlar, siyasi ve askeri zayıflıklarıyla daha açık ve kötü bir şekilde yüzleşmiş oldular. Kanaatimize göre, ayrıca Müslümanların batılı devletlerin hâkimiyeti altında yaşamaları ve böylece onların karşısında daha net bir şekilde kendi zayıflıklarını hissetmeleri, Sıddıkî'nin, ortaçağ sistemi diye isimlendirdiği toplumda asırlarca devam edegelen halin daha hızlı bir şekilde değişmesini sağlamıştır. Bunun olumlu bir tarafı bulunmakla birlikte, kendi kimliğini kaybetme ve misyonerlik gibi olumsuz tarafları da bulunmaktadır.

Yukarıda sözü edilen şartlar altında yaşayan Müslümanlardan, İslâm dinini sadece muhaliflerin tenkitlerine karşı müdafaa etmek değil, aynı zamanda, Müslümanları yeni düşünce tarzları ile eğitmek isteyen reformcular ve düşünürler ortaya çıkmıştır. Ayrıca bu düşünürlerin daha çok Müslümanların yabancı hâkimiyeti altında yaşadıkları bölgelerden çıktığı dikkate değer bir noktadır. Nitekim Mısır ve Arap memleketlerinde Afganî (1838-1987), Abduh (1849-1905), Reşit Rıza (1865-1935), Hint kıtasında Sir Seyit Ahmet Han (1817-1898), Emir Ali (1849-1928), Volga nehri yakalarında ise Rıza Fahreddin, Musa Carullah gibi ünlü Müslüman bilginler ortaya çıkmış ve yenilikçi düşüncelerini ortaya koymuşlardır. Bunların her birisinin kendine has din, siyaset ve teolojik anlayışları vardı. Nitekim bunlardan bazıları dinde reform gerektiğini savunurlarken; buna karşılık bazıları dinin sabit olduğunu söyleyerek, dinde

¹³ Sıddıkî, *İslam Dünyasında Modernist Düşünce*, s. 11-12. Ayrıca bkz.: Suyargulov, *Ziya Kemali'nin Kelamî Görüşleri*, s. 16.

değil, hayatta, geleneklerde değişimin kaçınılmaz olduğunu savunmuşlardır. Bununla birlikte dini meselelerde herkesin kendine özgü yeni fikirleri bulunmaktadır.¹⁴

Bu dönem düşünürlerinden en meşhuru olarak Cemaleddin Afganî sayılabilir. O, Batı ülkelerindeki gelişmelerinin sebeplerinin en önemlilerinden birisi olarak, Martin Luther'in (1483-1546) yaptığı dindeki reformları görmektedir. Afganî, İslâm'da reformların hedefi olarak, insanların zihninde yerleşmiş ve aslında kaynaklandıkları dinî doktrinin ve şerî nasların tabiatını tahrif eden fikirlerin ortadan kaldırılmasını görmektedir. Bunun bir örneği olarak o, bazı hadisleri göstermektedir. İslam dünyasında yaygın olan bu yanlışlıklar, Afganî'nin tespitince, özellikle ahiret ile ilgili konularda görülmektedir. Afganî, dindeki bu yanlış fikirleri, doğru eğitime ve dolayısıyla gelişmeye mâni olarak görmektedir. Meşhur Muhammed Abduh ve Ahmet Han da Afganî'ye yakın görüşler ileri sürmekteydiler.¹⁵

Başka bir önemli modernist olan Muhammed İkbâl (1877-1938) ise İslam dünyasının gelişmesi için, Hristiyanlıkta Protestanların yaptıkları türden reformları gerekli görmemiştir. Ona göre yapılan reformlar, temel olarak politik niteliktedir.¹⁶

Reformcu hareket, XIX. asrın son çeyreğinde okul ve medreselerdeki öğretim metotlarının köklü değişmesine sebep olmuştur. Ceditçiliğin temelini oluşturan *usûl-i cedit* öğretim metodu, kısmen Rusya ve batıdaki öğretim sistemini örnek alıyordu. Nitekim okullarda, dini derslerle birlikte dini olmayan tarih, coğrafya, anadili gibi dersler öğretilmekteydi. Ayrıca yeni metotla Türkçe ve Arap dilleri ile biraz Rusça öğretiliyordu. Ayrıca bundan önce hiç görülmeyen sınıf ve sınav sistemi de yürürlüğe girmişti.

¹⁴ Ayrıca bkz.: Suyargulov, *Ziya Kemali'nin Kelamî Görüşleri*, s. 16, 17.

¹⁵ Afganî hakkında ayrıca bkz.: Esen, Muammer, *Afganî, Kelamî ve Felsefî Görüşleri*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2006.

¹⁶ Sıddıkî, *İslam Dünyasında Modernist Düşünce*, s. 11-18. Ayrıca bkz.: Suyargulov, *Ziya Kemali'nin Kelamî Görüşleri*, s. 17.

Bu dönemde Rusya'nın farklı bölgelerinde, yeni metotlarla yeni ilimler öğretecek hocalar yetiştiren medreseler açılmıştır. Nitekim *Usûl-i cedid* üzere çalışan okullar, Kırım'ın Bahçesaray'ında açılmaya başlamış, daha sonra Ufa'da "Âliye" ve "Osmaniye", Kazan'da "Muhammediye" ve "Mercânî"¹⁷, Orenburg'da ise "Hüseyniye" adlarıyla açılmışlardır. Eğitimde yenilikçiliğin önderi, 1883 yılında Tercüman gazetesini çıkarmaya başlayan İsmail Gaspralı'dır (1851-1914). O, hayatının sonuna kadar eğitimle ilgili ceditçilik fikirlerini yaymaya devam etmiştir.¹⁸

İdil-Ural bölgesinde ceditçilik hareketinin, Abdurrahim Otuzimenî (1754-1834) ve Abdünnasîr Kursâvî (1776-1812) ile başladığını söylemek mümkündür.¹⁹ Kazan'da başlayan bu hareket, Ufa, Orenburg ve diğer şehir ve köylere yayılmıştır. Şehabeddin Mercânî (1818-1889), Musa Carullah Bigî (1875-1949), Rızâeddin b. Fahreddin (1858-1936), Zıyaeddin Kemâlî (1873-1942), Âlimcan Barûdi (1857-1921), Hüseyin Feyizhânî (1821-1866), Abdürreşid İbrahim (1857-1944), Abdullah Bûbî (1871-1922) gibi bilginler ve ayrıca Zeynullah Rasûlî (1833-1917) gibi sufiler,²⁰ ceditçi hareketini hem eğitim hem de dini sahasında temsil etmişlerdir.

1917 yılında gerçekleşen Bolşevik Ekim devrimi ise, ceditçilik hareketinin farklı alanlarda bütün kazançlarını sıfırlamıştır. Bununla birlikte, belki de ceditçi diye kendilerini isimlendirmeyen fakat bu atmosferde yetişen bazı aydınlar bölgeden ayrılarak farklı Müslüman ülkelerine gitmişlerdir. Nitekim Sadri Maksudi (1878-1957), Yusuf Akçura (1876-1935), Zeki Velidi Togan (1890-1970), Abdulkadir İnan (1889-

¹⁷ Mercânî'nin medresesi için bkz.: Kudaynetov, Said-Ali, *Şihâbüddîn el-Mercânî'nin Usûl-i Fıkıh Anlayışı - Hizâmetu'l-Havâşi Li-İzâhati'l-Ğavâşi Adlı Eseri Bağlamında*, basılmamış yüksek lisans tezi, Ankara, 2008, s. 36-38.

¹⁸ Devletşin, *Sovyet Tataristan'ı*, s. 60-62.

¹⁹ Maraş, *Türk Dünyasında Dini Yenileşme*, s. 47, 51.

²⁰ Tatar araştırmacı F. Yahin'in belirttiğine göre Tatar sufi şairi Hibetullah bin Saitbattal el-Kargalı (Salihov) (1794-1867) da bazı kelimelerine temas etmektedir. Salihov'a göre kelimelerin beş temeli vardır: tevhid, adalet ki, bu takdir ile ilgilidir, nübüvvet, maad ve imamet. Yahin, Salihov'u bir ceditçi olarak tanımlamaktadır (Yahin, *Problemi Kalama v Poeme H. Salihova "Durru'l-Kalam"*, *Mesto Kalama v Tatarskoy Teologii (İstoriya i Soremennost')*, İnan, Kazan, 2003, s. 23).

1976) gibi aydınlar Türkiye'ye göç ederek buranın gelişmesine katkıda bulunmuşlardır. Sovyetlerde kalanların büyük çoğunluğu ise 1936-1943 yılları arasında yok edilmiştir.

Yukarıda sözü edilen ceditçiliğin muhalifleri de bulunmaktaydı. Bu muhafazakâr kesimlere, bölgedeki yaygın ismiyle 'kadimciler' denmiştir. Ne var ki, 'kadimciler' ismi, sadece ceditçilerin kullandığı ve sonra böyle kalan bir tabirdir. Ancak kadimciler, kendileri için kullanılan bu tabire karşı çıkararak, kendilerini, 'din tutucular' yani dini koruyanlar, muhafaza edenler veya selefî (yani önceki nesillerin) yolundan gidenler olarak kabul etmekteydiler. Buna karşılık ceditçiler de kendilerini, 'selefî yoluna dönmeyi isteyenler' olarak tanımlamaktadır.

Ceditçiler kadimcileri; tutucu, mutaassıp, dar görüşlü ve dünyanın gidişatından haberdâr olmayan insanlar olarak tanıtırırken; buna karşılık kadimciler de ceditçileri, dinî konularda serbest fikirli, din reformcusu, dini bozmaya çalışan, misyoner ruhlu kişiler olarak nitelendirmişlerdir.²¹ 1905'de Rusya'da meşrutî idarenin gelmesi neticesinde karşılıklı tartışmalar daha hararetli olmuş ve her iki taraf da kendi yayımladıkları gazete, dergi ve kitaplarda savundukları görüşleri neşretmişler, birbirlerini kıyasıya eleştirmişlerdir. Şunu da belirtmek gerekir ki, başta Kur'an tercümesi olmak üzere, kadın müftü seçilmesi ve hutbenin Tatarlaşması gibi meselelerde zaman zaman aynı şeyler söylense de 'muhalif olma' duygusu buna engel olmuştur.²² Bununla birlikte bazen net bir ayırımdan söz etmek mümkün değildir. Zira bazı bilginler, kadimci, muhafazakâr tutumlarına rağmen aynı zamanda bazı yenilikleri de benimsemişler veya ceditçileri desteklemişlerdir; Muhammed Murad Remzî (1855-1934) ve Zeynullah Resülî (1835-1917) bunlardandır.

²¹ Kadimcilerin ceditçilere karşı tutumları için ayrıca bkz.: Kudaynetov, *Şihâbüddîn el-Mercânî'nin Usûl-i Fıkıh Anlayışı*, s. 60, 61.

²² Maraş, *Türk Dünyasında Dini Yenileşme*, s. 17-25. Ayrıca bkz.: Suyargulov, *Ziya Kemali'nin Kelamî Görüşleri*, s. 19-21.

Yukarıda sözü edilen 1905 yılından sonra tartışmaların şiddetlenmesi, aynı zamanda ceditçiliğin gelişmesini de sağlamıştır. Zaten Petersburg'da Duma isimli bir parlamentonun açılması, yaşayışın artık eskisi gibi devam etmeyeceğini göstermiş ve yenilenmenin ve dünya hayatına daha aktif bir şekilde katılmanın mümkün olduğunu göstermiştir. İhtilalin sonucunda reformize edilmiş okulların sayısı artmıştır. Bununla birlikte, devlet tarafından bu tip okullar daha sık takip edilmeye başlanmıştır. Mesela zamanında meşhur olan İj-Bubî medresesi tamamen kapatılmıştır.²³

Aslında ceditçilik, kadimcilikten doğmuştur ve kanaatimize göre bir anlamda onun doğal bir devamıdır. Buna rağmen ceditçiler ile kadimciler arasında dini görüşler ve eğitim metodu konusunda bazen uzlaştırılmaz seviyede olan ihtilaflar bulunmaktadır. Ceditçilik diye anılan hareket ilk olarak eğitim alanında kendini göstermiştir. Genellikle camilerin yanında açılan okullarda ve mekteplerde dini eğitim, Arapça elifbasını harf metoduyla ezberlemekle başlıyordu; ardından beş-altı sene Kur'an ve dini kitapları okumakla geçiyordu. Sonraki eğitim genellikle belli yerlerde bulunan medreselerde devam ediyordu ve böylece talebelerin eğitimi bazen otuz yaşlarına kadar devam ederdi. Buna karşılık yeni metotlu *usûl-i cedit* okullarında ise ses metoduyla Arapça harfleri öğrenmek için birkaç sene yerine bir seneden daha az bir vakit gerekiyordu. İlk olarak yeni ses metodu Kazan medreselerinde, sonra Orenburg ve diğer yerlerde uygulanmaya başlamıştı. Yenilikçi yaklaşım ders müfredatını da etkilemiştir. Eski medreselerde sadece sınırlı düzeyde dini dersler okutulmaktayken, yeni metotlu medreselerde, yukarıda da bahsettiğimiz gibi, bunlara yabancı diller ve diğer fenler eklenmiştir. Böylece bunların ders müfredatı günümüz okul müfredatına benzemeye başlamıştır. Yeni medreseler için kitaplar yazan ve onların gerektiğini savunanların başında İsmail Gaspralı gelmekteydi.

²³ Davletşin, *Sovyet Tataristan'ı*, s. 62,63.

Dini düşüncede tecdit konusu, geniş bir alanı içermektedir. Bu konudaki en kapsamlı inceleme, çağdaş araştırmacı İbrahim Maraş tarafından yapılmıştır. Maraş'a göre, ceditçilerin üzerinde durduğu konuları iki alanda değerlendirmek mümkündür. Bunlardan ilki, felsefî ve kelâmî konular, diğeri ise fikhî ve içtimai konulardır. Ceditçilerin felsefî ve kelâmî hususlarda temel çıkış noktaları, inanç alanı ile yorumu, dini anlayış tarzından ayırmaya çalışmak olmaktadır. Bu, aynı zamanda, tevhid ilmi ile kelim ilmini birbirinden ayırmak anlamına da gelmektedir. Onlar, bunu ayırdıktan sonra birçok problemin ortadan kalkacağına inanmaktadır. Çünkü gerek felsefe kitapları gerekse kelim kitaplarında bahis konusu edilen meselelerin hepsi inanılması zaruri olan meseleler değildir. Hâlbuki itikadi hususlar kat'î delillerle sabit olmalıdır. Bunun dışındaki delillerle sabit olan meselelere inanmanın zorunlu olmadığı ve bunların itikad kitaplarından çıkarılması gerektiğini savunmuşlardır. Hatta Rızâeddin b. Fahreddin, bu gibi meselelerin itikada eklenmesini "bid'at ve dine karşı bir cinayet" olarak değerlendirmektedir.²⁴

Felsefî ve kelâmî değerlendirmelerde önemli bir alan olan akıl-vahiy ilişkisi de ceditçilerin bahsettiği hususlardandır. Nitekim akıl ile vahyin (hikmet ile şeriat) ikiz kardeş olduğunu savunan ceditçiler, her ikisinin de aynı kaynaktan beslendiği için, doğruya ulaşmada eşit durumda buldukları görüşünü temel ilke edinmişlerdir.

Ceditçilerin tasavvufa bakışları da dikkat çekicidir. Ceditçilik, yenileme, eski bağlardan kurtulma manaları içerdiğinden, onların, tarikatlarla mesafeli bir ilişki içinde olmaları beklenebilir. Ancak bu tam anlamıyla gerçekleşmemiştir, hatta bazı tarikat ehli ve şeyhleri, ceditçilik hareketinin en önemli temsilcileri olmuşlardır. Nitekim ceditçiler, genellikle Kursâvî'den başlayarak, Nakşîbendi tarikatının mensupları olmuşlardır.²⁵

²⁴ Rızâeddin b. Fahreddin, *Dini ve İctimâî Meseleler*, Özgü Yayınları, İstanbul, 2007, s. 4-7; Ayrıca bkz.: Suyargulov, *Ziya Kemali'nin Kelâmî Görüşleri*, s. 20, 21.

²⁵ Maraş, *Türk Dünyasında Dini Yenileşme*, s. 171-177.

Ceditçi hareketin, fikhî ve içtimaî konulardaki yaklaşımı ise, öncelikle, yukarıda da bahsedildiği gibi, mezhepleri dışlamamakla birlikte, dini, bir veya birkaç mezhebin görüşüyle sınırlandırmanın ve fikhî meselelere bu şekilde çözüm getirmenin yanlışlığını ortaya koymak ve içtihat kapısının her zaman açık olduğunu ispat etmek üzerinde yoğunlaşmaktadır. Ceditçiler, içtihat kapısını kapatmanın Allah'ın kudretini zaman ve mesafelerle sınırlamak anlamına geleceğini düşünmektedir. Bu sebeple, zarurî durumlar dışında taklidin caiz olmadığını ve her Müslümana, gücüne göre, içtihadın farz olduğunu savunmaktadır.

İçtihat kapısının hiçbir zaman kapanamayacağını, olaylar sınırsız ve sonsuz iken nasların sınırlı olduğunu belirten ceditçiler, içtihat kapısının kapandığının söylendiği tarihten sonra da birçok müçtehidin yetiştiğini ifade etmektedirler. Ayrıca onlar, içtihat kapısını kapatma düşüncesinin, akıl yürütmeye engel olduğu için, Müslümanlara oldukça büyük zararlar verdiğini ve bunun, Müslümanlar arasında ilmin, maarifin gelişmesine engel olduğunu iddia etmektedirler.

İçtihat yapmanın zarureti konusunda hemen hemen görüş birliğinde olan ceditçiler, içtihadın şartları konusunda iki gruba ayrılmışlardır. Mercânî'nin düşüncesinde içtihat veya şer'î delillerle amel etmek, sadece müçtehit sıfatını haiz kişilerin tekelinde değil, delil getirmekten aciz olanlar istisna, bütün Müslümanların elindedir. Ayrıca o, "aklı kullanma" ve "tercih etme"yi de içtihadın geniş anlamı içerisinde değerlendirmek suretiyle, bir nevi içtihat saymaktadır. Mercânî, böylece, içtihat yapmada aranan şartları biraz daha kolaylaştırmaktadır. Carullah gibi önemli ceditçiler ise, sonraki âlimlerce vaz' edilen içtihat şartlarının oldukça zor olduğunu söylemektedirler.²⁶

²⁶ Maraş, *Türk Dünyasında Dini Yenileşme*, s. 196-212.

Telfik fikri de fikhın önemli meselelerinden birisi olarak ceditçiler tarafından tartışılmış meselelerden birisidir. Telfik, istilâhta, geniş anlamıyla, değişik mezheplerin görüşlerinden, hükümlerinden, gerek hüküm koymada gerekse amel etme yönünde, yararlanmayı ifade etmektedir. Ceditçiler, bir kimsenin, bir mezhebe bağlı iken diğer bir mezhebin herhangi bir görüşüne tabi olmayı câiz görmektedirler. Söz konusu bölgedeki ceditçilerin çoğu, *istihza* gibi yasak olan sebeplerin haricinde, telfiki caiz görerek, hemen hepsi bu hususta Hanefî mezhebini asıl almışlardır.

1917 yılının haziranında *Mecelle-i Ahkâm-ı Şer'iyye* isimli bir mecmua hazırlanması ve mektep, medrese meselelerin düzenlenmesi amacıyla Ufa'da geniş bir toplantı düzenlenmiştir. Hazırlanacak Mecelle'nin yazımı ile ilgili kurallara bakıldığında, öncelikli olarak örf ve adetlerin birliği göz önünde bulundurularak, Ufa Mahkeme-i Şer'iyye'sinin sorumluluk alanında bulunan bölgelerde geçerli olma kaydı düşünülmüştür. Hemen ardından da Hanefî mezhebi me'haz alınmakla birlikte, Kitap ve Sünnet'in esas alınacağı, gereken yerlerde de diğer mezheplerin kitaplarının dikkate alınacağı belirtilerek telfike kapı açılmıştır.²⁷

Maraş'ın belirttiğine göre, Rusya'da, XX. asır başlarına kadar cuma hutbesi, Arapça olarak okunmuştur. Hutbelerin Türkçe veya herhangi başka dilde okunmasıyla ilgili olarak XX. asır başlarına kadar herhangi bir fikir ve uygulamaya rastlanmamaktadır. Hutbenin Türkçeleştirilmesi veya Tatarcaştırılması ile ilgili tespit edilen ilk görüşler, ceditçilerden Abdullah Bûbî tarafından ortaya atılmıştır. Abdullah Bûbî (1871-1922), 1902 yılında Kazan'da basılan *Terakki-i Fünûn ve Maârif Dinsizliği Mûcip mi?* adlı risâlesinde, bayram ve özellikle de Cuma hutbelerini Tatarca okumanın farz olduğunu söylemiştir. Bûbî, hutbede, seremonik bir tarzda, ezberlenmiş Arapça bir dua okumanın halka hiçbir faydası olmayacağına da işaret ederek, hamdele ve salvelenin Arapça okunabileceğini, ancak kalan kısmın Tatarca olması gerektiğinin

²⁷ Maraş, *Türk Dünyasında Dini Yenileşme*, s. 213-224.

altını çizmiştir. Bûbî tarafından başlatılan bu tartışmalar neticesinde, İdil-Ural bölgesinde, bu konuda, bir genel kabulün oluştuğu görülmüştür. Bûbî, Vyatka bölgesinde kendi köyü olan Bûbî'de, 21 Mart 1906'da kendi önerdiği şekliyle ilk hutbesini okumuştur. Abdullah Bûbî, hutbe tartışmalarının yoğunlaştığı bu dönemlerde konuyla ilgili olarak bir de küçük risâle kâleme almıştır. 1908'de yazdığı ve aynı yıl Kazan'da bastırıldığı *Tatarca Hutbe Uku Dürüst mü?* adlı 35 sayfalık küçük risâlesinde Bûbî, Cuma hutbesinde Tatarca vaaz ve nasihatte bulunmanın gerek İslâm hukuku açısından, gerekse aklî bakımdan câiz ve gerekli olduğunun üzerinde durmuş ve bu görüşüne klasik kaynaklardan deliller getirmiştir.²⁸

Ceditçilerin, burada zikredilen hususların dışında, başta Kur'an tercümesi olmak üzere, ilâhî rahmetin umumiliği, nesh meselesi, kadınların hukuki ve sosyal durumları gibi konularla ilgili olarak da çeşitli görüşler ortaya koymuşlardır. Şu ana kadar bilinen ilk kadın müftünün de seçilmesinde ve görev yapmasında ön ayak olan ceditçiler, burada zikredilen veya zikredilmeyen görüşleriyle, bugüne kadar tazeliğini koruyan fikirler ortaya koymuşlardır. Onlar, görüşlerinde, hiçbir zaman İslâm geleneğinden kopmamış; bunu yaparken geleneği de kutsallaştırmamışlardır. Savundukları düşüncelerin hepsinin ilk kez onlar tarafından ortaya atılmadığı kesindir. Nitekim bunu kendileri de söylemektedir. Ancak getirmeye çalıştıkları bütünlükçü ve açılımcı ve daha da önemlisi kuşatıcı bakış açısı, onların 'ceditçi' olarak nitelenmeleri için yeterlidir.

Rusya'da güç kazanan ceditçilik hareketinin modern selefliğe çok yakın olduğunu söylemek mümkündür. Modern Seleflik, XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren ıslah ve tecdit faaliyetlerini yoğunlaştıran âlimlerin Kur'an ve Sünnet'e dönmeyi savunarak taklitten uzaklaşmayı öne çıkarmışlardır. Bu da Selefliğin bu dönemde daha çok tartışılmasına zemin hazırlamıştır. Birçok bilim adamı ilk asırlardan sonra dine çeşitli hurafe ve yanlış anlayışların girdiğini, ulemâ arasında taklidin

²⁸ Maraş, *Türk Dünyasında Dini Yenileşme*, s. 117-244, 277-297.

yaygınlaştığını, nasların ve diğer ilk kaynakların yerine fakihlerin, kelamcılarının ve müfessirlerin şahsî görüşlerinin önem kazandığını, tasavvuf ve tarikatların halkı miskinleştirdiğini, dolayısıyla yeniden İslam'ın özüne dönülmesi gerektiğini ısrarla belirtmişlerdir. Bu düşünceler kısmen İbn Teymiyye tarafından savunulan görüşlerle örtüşmektedir ve bunun için ıslahatçı ve yenilikçi âlimler Selefîlik'le ilişkilendirilmiştir. Muhammed Abduh, Reşit Rıza, bunlardan bazılarıdır. Bu şahıslar, dinî inanç ve ilkelerin geleneksel yorum ve ilâvelerden temizlenmesi gerektiği görüşünü savunmakla birlikte Batı'nın bilimsel ve teknik ilerleyişinin etkisinde kalarak eğitim, yönetim ve siyasette modernleşme taraftarı olmuşlardır.²⁹ Görüldüğü üzere Abduh ve Rıza gibi ıslahatçıların görüşleri sadece ana hatları ile değil, içeriğiyle de ceditçilerin görüşlerine benzerlik sergilemektedir. İslahatçı ve ihyacıların modern selefî olması tartışmaya açık bir konudur. Aynı şekilde ceditçilerin selefî veya modern selefî olması tartışılabilir bir konu olsa da kanaatimize göre bunlar aslında selefî değildir.

Selefîyye denilince genellikle sahabe, tabiin ve onların mezhebini benimseyip onlar gibi düşünen Müslüman alimleri anlaşılmaktadır. “Sıfatiyye” ve “Eseriyye” de denilen selefîyye, iman esaslarıyla ilgili konularda ayet ve hadislerde bildirilenlerle yetinip, bunları aynen kabul edip, teşbihe de düşmeyen, ama tevil yoluna da gitmeyen Ehl-i Sünnet grubudur. Bunlar itikadî konularda hiçbir şekilde akla ve reye müracaat etmezlerdi. Onlara göre itikadî meselelerde akıl hüküm veremez, ancak şahit olabilir. Selefîyyenin görüşleri yedi esasta toplanır: takdis, tasdik, acz-ı itiraf, sükût, imsak, keff, marifet ehline teslim. Selefîyye Ehl-i Sünnet Hassa olarak da anılır.³⁰ Bu yönden bakıldığında Ebu Hanife dahil ilk Hanefî imamları ile diğer mezheplerin kurucularını da selefî olarak isimlendirmek mümkün görülmektedir.³¹

²⁹ Özervarlı, Sait, Selefîyye, *DİA*, c. 36, s. 401.

³⁰ Gölçük, *Kelam*, s. 51-53.

³¹ İzmirli, *Yeni İlmî Kelam*, s. 98; Gölçük, *Kelam*, s. 53.

BİRİNCİ BÖLÜM: İLAHİYAT

I. BİLGİ'NİN TANIMI VE ÇEŞİTLERİ

Genel olarak “ilm” ve “ma’rife” terimleriyle ifade edilen bilgi ile ilim, aralarında anlam incelikleri olmakla birlikte, aynı manada kullanılmaktadır. İlim sözlükte bir şeyi hakkıyla idrak etmek manasındadır.³² Aynı kökten türeyen âlim, allâme, malûm, malûmât, muallim ve müteallim kelimeleri bilgi kavramıyla doğrudan ilintili kavramlardır.³³

İlmin mahiyetinin zorunlu olarak bilindiğinden dolayı tanımının mümkün olmadığını ileri sürenler³⁴ olmakla birlikte bilgi, çeşitli şekillerde tanımlanmıştır.³⁵ Mâtürîdî mezhebine mensup olan Ebu'l-Mu'în en-Neseî (ö. 508/1115), Ebu Mansûr Mâtürîdî'nin (ö. 333/944), “İlim kendisinde bulunduğu kimseye, söylenebilen ve düşünülebilen her şeyin açık hale gelmesini sağlayan bir sıfattır” tanımını doğru kabul etmiştir. Meşhur kelamcı Teftazânî bu tarifi aynen şekilde nakletmektedir; fakat bunun İmam Mâtürîdî'ye ait olduğunu belirtmemektedir.³⁶

Kelamcılar bilginin mümkün olduğunu söylemişlerdir. Bunun için onlar, öncelikle eşyanın gerçekten var (hakikatinin sâbit) olduğunu ve bunların bilinebileceğini kabul etmişlerdir. Dış dünyanın Allah'a ve gaybî âleme delâlet ettiği ve bu gayblerin bilinmesinin yolu duyulur âlemden geçtiğine göre, varlığın mevcudiyetini öncelikle kabul etmek çok önemli görülmektedir.³⁷

³² İsfahânî, Râğîb Ebu'l-Kasim Hüseyin, *el-Müfredat Fi Garibi'l-Kur'an*, Daru'l-Kâlem, Dimâşk, 1412, I/580.

³³ Kutluer, İhsan, “İlim”, *DİA*, c. 22, s. 109.

³⁴ Kılavuz, *Anahatlarıyla İslam Akaidi ve Kelama Giriş*, Ensar Neşriyatı, İstanbul, 2010, s. 492

³⁵ Pezdevî, Ehl-i Sünnet'in, bilgiyi, “olduğu hal üzere malumu idrak etmek” şeklinde tanımladığını belirtmiştir (Pezdevî, Ebu'l-Yusr Muhammed, *Usûlü'd-Din*, çev. Şerafeddin Gölcük, İst., 1988, s. 14); bilginin tarifleri hakkında ayrıca bkz.: Necip Taylan, “Bilgi”, *DİA*, VI, 157-161.

³⁶ Teftazânî, Sa'duddin Mesud b. Ömer, *Şerhu'l-'Akaidi'n-Nesefiye*, Daru'l-Beyrutî, Beyrut, 2007, s. 31.

³⁷ Bkz.: Mâtürîdî, Ebu Mansur, *Kitabü't-Tevhid*, Açıklamalı Tercüme, çev. Prof. Dr. Bekir Topaloğlu, İSAM Yayınları, İst., 2015, s. 39.

Şehabeddin Mercânî; ilmi, bir şeyin kendi nefsinde ve hakikatinde olduğu şekliyle tebeyyün ederek (belli olma) ortaya çıkması şeklinde tanımlamıştır. O, ilmi, idrak eden için “şey”in ortaya çıkmasını ve inkişafını sağlayan nurânî bir sıfat olarak nitelendirmiş³⁸ ve İbn Haldûn'un etkisinde kaldığından dolayı ilimleri aklî ve naklî ilimler olarak ikiye ayırmıştır.³⁹

Mercânî'ye göre ilim: nefsinde var olduğu gibi bir şeyin zuhuru ve beyanıdır; ilmin hakikati ise, akıl yürütene bir şeyin inkişâfını vacip kılan nârânî bir sıfattır.

Mercânî'ye göre genel olarak ilimler üçe ayrılır. Bunlardan ilki, sadece akılla bilinebilir; Allah'ın varlığı, ilmi ve kudretinin var olması hakkındaki bilgi gibi. İkincisi duyu organları ile bilinebilecektir. Bunun örneği, insanı kuşatan âlemin değişmesidir. Üçüncüsü ise, kıyamet durumları gibi sadece nakille öğrenilebilir.⁴⁰

Kelamcılar bilginin insan için mümkün olduğunu ortaya koyduktan sonra, ona ulaşmada takip edilecek yol ve yöntem meselesiyle ilgilenmişlerdir. Böylece bilgiye götürücü yollar tespit edildiğinde, elde edilen bilginin genel geçerliği ve değeri de yönteminin niteliğine göre açıklık kazanmış olacaktır.

Mercânî'nin ifade ettiğine göre Allah, Kendi İlmini, insan ilminden farklılığını ortaya koymak için “esbâb” kelimesinin kullanmıştır. Zira insanlar, bir bilgiyi elde etmek için, bir sebep kullanmak zorundadır, Allah'ın İlmi ise herhangi bir sebebe bağlı değildir; Allah'ın ilmi, herhangi bir sebebe ve vasıtaya bağlı olmayıp O'nun Zâtı'yla kâimdir.⁴¹ Kursâvî de benzer açıklamada bulunarak, bilgi elde etme yollarının sağlıklı duyu doğru haber ve akıl olduğunu söylemiştir. Ayrıca onun ifadesine göre vicdanî ilim,

³⁸ Mercânî, Harun bin Bahaeddin Şehabeddin, *el-Hikemtü'l-Bâliğatü'l-Cenniye Fi Şerhi'l-Akaidi'l-Hanefiye*, Vyaçeslav Matbaası, Kazan, s. 8; ayrıca bkz.: Köse, Mehmet, *Şihâbüddîn el-Mercânî'nin İ'tikâdî Görüşleri*, yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Sakarya, 2009, s. 38.

³⁹ Maraş, *Türk Dünyasına Dini Yenileşme*, s. 118.

⁴⁰ Mercânî, *el-Hikme*, s. 8.

⁴¹ Mercânî, *el-Hikme*, s. 10.

hiçbir çaba göstermeksizin apaçık aklın bildiği ilim, sezgiye dayalı ilim ve buna benzer ilimler kesbî olmayıp zarûrî bilgi ifade ederler.⁴²

A. SAĞLAM DUYULAR

Kelamcılar, işitme, görme, koklama, tatma ve dokunmadan ibaret olan duyuların bilgi kaynağı olduğunu söylemişlerdir. Zira bunlardan en azından işitme ve görmenin bilgi kaynağının olduğu Kur'an'da geçmektedir.⁴³ Fakat bu duyuların bir bilgi kaynağı olabilmesi için bunların işlevlerini tam olarak yerine getirebilmeleri şart konulmuştur ki, bunlara *havâss-ı selîme* (sağlam duyular) demişlerdir.

Hökelekli'nin tespit ettiğine göre İslam felsefesinde özellikle İbn Sina'dan itibaren insanın dış duyuları beş olarak kabul edilmiştir.⁴⁴ Ancak kelamcılar, duyuların beş olduğundan bahsetse de aslında insanın duyuları beş ile sınırlı olduğunu söylemek kanaatimize pek isabetli değildir. Zira insanlarda ve birçok diğer canlı varlıklarda denge, sıcaklık, acı, zaman, basınç gibi diğer duyular da bulunmaktadır. Kanaatimize göre bu duyuların kitaplarda genellikle beş ile sınırlanması sadece bir genellemeden ibarettir. Ancak duyuların sayısının beş olduğuyula ilgili Ehl-i Sünnet kelamcıları ısrarcı olmuş ve bazı Mu'tezilî bilginlerin, duyuların beşten fazla olduğu görüşe karşı çıkarak bu görüş batıl saymışlardır.⁴⁵

Ceditçilerden Şehabeddin Mercânî, Ömer Neseffî'nin (ö. 537/1142) bilgi kaynaklarıyla ilgili ibaresini açıklarken "havâss" kelimesinin "hâsse" kelimesinin çoğulu olduğunu; hem kuvvet hem de bir organ manasına geldiğini; "selîme" ile herhangi bir şeyi hissetme konusunda ilgili duyununun afetlerden ve engellerden

⁴² Kursâvî, *eş-Şerhu'l-Cedîd Li'l-Akâ'idi'n-Nesefiyye*, elyazma, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmûd Efendi, nr. 1394, s. 5.

⁴³ Bkz.: Ahkâf, 46/26; Necm, 53/11; Bakara, 2/93.

⁴⁴ Ayrıntılı bilgi için bkz.: Hökelekli, Hayati, "Duyu", *DİA*, c. 10, s. 8-12.

⁴⁵ Bağdadî, Abdülkahir bin Tahir, *Usûlü'd-Din*, Beyrut, 1981, s. 10.

uzaklığının belirtildiğini, duyuların "sağlam duyular" şeklinde bununla kayıtlanmış olmasıyla ise kişinin duyular yoluyla elde edeceği şeylerin bilgiye sebep olabilmesi için bunların mutlaka sağlam duyularla elde edilmiş olması gerektiğinin vurgulandığını ifade etmiştir.⁴⁶

Mercânî, beş duyu organının aracılığı ile bilginin kendilerine özgü olduğu noktasında Ehl-i Sünnet âlimlerinin üzerinde ittifak ettikleri görüşü⁴⁷ aynen nakletmiş ve bu konuda, Allah'ın bu duyulardan her birinin, insanın onunla hususî şeyleri idrak edip hissetmesi için yarattığını söylemiştir. Mesela o, sesleri duyması için kulakları, renkleri görmesi için gözleri yarattığını, mantıklı olarak dolayısıyla da bir organla idrak edilenin diğeri ile idrak edilemeyeceğini dile getirmiştir.⁴⁸

Abdunnasır Kursâvî de duyular konusunda Ehl-i Sünnet'in görüşünü tekrarlayarak, bunların beş olduğunu söylemektedir. Bununla birlikte dini konularda hep Hanefî olarak davranan Kursâvî, bir bakımından Hanefîliğe pek uymayan bir görüş sergilemektedir. Nitekim ona göre bir duyunun, başka duyunun konulduğu şeyi idrak edebilmesi aslında mümkündür. Zira bu duyu organların hepsi her şeye Kâdir olan Allah'ın yaratıklarıdır. Hatta ona göre işitme, tatma, koklama gibi duyunun ve diğer organların görmesi de mümkündür. Kursâvî, *Ehl-i Tahkik* diye isimlendirdiği bilginlerinin bir kısmının meseleyi şu şekilde açıkladığını söylemiştir: zikrin hükümlerinin olması ile sâlikin kalp bakışından eşyâ ve kalbi de gider, bu durumda o, eşyâyı cansız organlarıyla görür.⁴⁹ Benzer görüşleri Teftazânî'de de görebilmekteyiz.⁵⁰

Bir duyu organının başka organın görevinin yapmadığı konusunda kelim âlimler hemfikirdir. Bununla birlikte, yukarıda da görüldüğü üzere, teoride bunun

⁴⁶Mercânî, *el-Hikme*, s. 10; ayrıca bkz.: Köse, *Mercânî'nin İ'tikâdî Görüşleri*, s. 39.

⁴⁷Sâbûnî, Ebu Muhammed Nûruddin Ahmed b. Mahmûd el-Buhârî, *el-Bidaye fi Usûli'd-Din*, 9. baskı, MÜİFY, İstanbul, 2011, s. 18; Teftazânî, *Şerh*, s. 36.

⁴⁸Mercânî, *el-Hikme*, s. 12.

⁴⁹Kursâvî, *Şerh*, s. 6, 7.

⁵⁰Sâbûnî, *el-Bidaye*, s. 18; Teftazânî, *Şerh*, s. 36.

gerçekleşebileceğine dair iki görüş bulunmaktadır. Araştırmamızın konusu olan bilginlerden Mercânî, fazla konuya derinleşmeyerek, bunun mümkün olmadığını söylemiştir. Kursâvî ise, bunun mümkün olduğunu söylemiş ve bu konuda Teftazânî ile aynı görüşü paylaşmıştır. Kanaatimize göre Teftazânî bu hususa daha çok bir Eş'arî kalamcısı olarak yaklaşarak, her şeyin Allah'ın kudretine bağlamıştır. İşte bu bağlamda teoride her şeyin gerçekleşebileceğini söylemek mümkün olmaktadır. Ayrıca, çoğu zaman Mercânî ile aynı kanaati paylaşan Kursâvî'nin bu hususa farklı şekilde yaklaştığını da netice olarak söylemek mümkündür.

B. DOĞRU HABER

İmam Mâturîdî dahil neredeyse bütün kalamcıların, haberin bilgi kaynaklarından biri olduğu konusunda ittifak ettiklerini söylemek mümkündür.⁵¹ Bununla birlikte kalam bilginleri haberin bir bilgi kaynağı olabilmesi için onun doğruluğunu temel şart olarak görmüşlerdir. Nitekim müteahhirûn kalamcıları bu şartı vurgulamak için *haber-i sâdik* (gerçeğe uygun olan haber) terkiibini kullanmışlardır.⁵² Zira tek başına haber kelimesi, “sıdka da (doğruya ve gerçeğe) kizbe de (yalan ve yanlış) ihtimali olan söz” şeklinde tanımlanmıştır.⁵³ Ceditçilerden Mercânî de bu hususu açıklarken haberin doğru olduğunu ve haberi veren açısından vakıya uygun olduğunu bir şart olarak görmüştür.⁵⁴

Ehl-i Sünnet'e göre doğru haber iki çeşittir; birincisi mütevâtir haber, ikincisi ise mucize ile desteklenmiş peygamberin haberidir. Mütevâtir haber, tevâtür yoluyla gelen

⁵¹ Mâturîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 11.

⁵² Yavuz, “Akıl”, s. 347.

⁵³ Cürçânî, Ali b. Muhammed, *Kitabu't-Ta'rifat*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiye, Beyrut, Lübnan, 1983, I/96; Bağdadî, *Usûlü'd-Din*, s. 13; ayrıca bkz.: Yavuz, “Akıl”, s. 346.

⁵⁴ Mercânî, *el-Hikme*, s. 10

bir haber olup, yalan üzere ittifak etmeleri mümkün olmayan bir topluluğun verdiği haberdir; ayrıca o, zarurî ve kesin bilgiyi gerektirir.⁵⁵

Mercânî, mütevâtir haberin verdiği bilginin kendiliğinden zarurî ve kesin olduğunu söylemiştir. Ayrıca o, mütevâtir haberin verdiği bilginin zarurî olduğunu kabul etmeyip bu konuda istidlâle başvurmanın sözü uzatacağına ve şüphelere sebebiyet vereceğine işaret etmiş; böyle yapmanın safsata ve inatçılık olacağını belirtmiştir. “Her haber ancak zan ifade eder, zannardan oluşan haberlerin bir araya toplanmış olması kesin bilgi ifade etmez, bu haberlerin her birinin yalan olma ihtimalinden dolayı hepsinin yalan sayılması gerekir” demenin doğru olmayacağını da ifade etmiştir.⁵⁶

Mütevâtir haberin verdiği bilginin kabul edilebilmesi için haberin, hisse dayanması, nakledenlerin ittifak halinde olması, kati naslara aykırı olmaması, kesintisiz olarak nakledilmesi, aklın imkânsız gördüğü bir bilgiyi ihtiva etmemesi ve haberi nakledenlerin yalan söylemelerini gerektirecek bir sebebin olmaması gerekmektedir.⁵⁷

Kelamcılar, mütevâtir haberi nakledenlerin sayısı ile ilgili, dörtten üç yüze kadar değişik rakamlar ileri sürülmüş olsa da âlimlerin çoğunluğu herhangi bir sayı belirlemenin isabetli olmadığı görüşündedirler.⁵⁸ Mercânî de bir haberin mütevâtir olabilmesi için kesin sayı belirtmemiştir. O, haberi verenlerin sayısının çok olmasını yeterli görmüş ve bu konuda bazı ayetleri⁵⁹ delil getirerek özellikle bir sayı belirlemeye çalışmanın anlamsız ve gereksiz olduğunu söylemiştir.⁶⁰ Kursâvî de, bir haberin, mütevâtir sayılması için haber verenlerin sayısının sınırlı olmadığını söylemektedir.⁶¹

⁵⁵ Cürcânî, *Ta'rifat*, I/96; Bağdadî, *Usûlü'd-Din*, s. 12; Teftazânî, *Şerh*, s. 37, Sâbûnî, *el-Bidaye*, s. 17; Yavuz, “Akıl”, s. 348.

⁵⁶ Mercânî, *el-Hikme*, s. 10, 14; ayrıca bkz.: Köse, *Mercânî'nin İ'tikâdî Görüşleri*, s. 43.

⁵⁷ Yavuz, “Akıl”, s. 347.

⁵⁸ Yavuz, “Akıl”, s. 347.

⁵⁹ Mesela bkz.: Mâide, 5/12; A'râf, 7/155.

⁶⁰ Mercânî, *el-Hikme*, s. 10.

⁶¹ Kursâvî, *Şerh*, s. 7.

Bilgi edinme yollarından olan *haber-i resûl* ise peygamberliği mucize ile teyit edilmiş bir peygamberin verdiği haberdir. Bu tür haberi veren kişinin gerçekten peygamber olup olmadığı, mucizeye bakarak ve akıl yürütülerek bilinebileceğinden, *haber-i resûl* zarurî değil istidlâlî veya iktisabî bilgi türündendir. Kelamcılar da *haber-i resûlü*, kesinlik açısından zarurî bilgiye benzetmişlerdir.⁶² Mercânî, peygamberlerin mucize ile desteklendiklerini ve ismet sıfatına sahip olduklarını vurgulayarak *haber-i resûlü* istidlâl yoluyla kesin bilgi veren bir kaynak olduğunu söylemiştir.⁶³

Kursâvî, Mercânî ve Ehl-i Sünnet kelamcılarıyla aynı düşünmektedir. Kursâvî, peygamberin getirdiği haberin kesin bilgi ifade etmesi konusunda, Allah'ın, onun elinde mucizeyi ortaya koyduğu kişinin getirdiği hükümlerin tamamının doğruluğunun beyanı için olduğunu söylemektedir. Kursâvî, diğer Ehl-i Sünnet âlimleri gibi, peygamberden gelen haberin istidlâlî olduğunu söyler; çünkü onu doğrulamak için bir şekilde akıl yürütmesine ihtiyaç duyulmaktadır.⁶⁴

Kursâvî, peygamberin haberiyle sabit olan bilginin, mehsusât, bedîhîyât ve hadsiyât olmak üzere yakın bilgiyi ifade ettiğini söylemektedir. O, aslında bu sözlerin naklî delillerin yakını ifade etmediğini; asıl değerın akıl olduğunu, şeriatın akla uygun olması halinde kabul edileceğini, aksi takdirde ise onu kabul etmeyip, makule tevîl edileceğini söyleyen fırkaya karşı söylenmiş olduğunu kaydetmektedir; ayrıca naklin akla takdim edilmesi durumunda, fer'in, asıl olanı iptal etmesi olacağını ifade etmektedir; zira onlara göre naklin ispatı ancak akılla mümkündür. Bu görüşü Kursâvî, bir kısım Eş'arîlere ve Mu'tezile'ye nispet etmektedir.⁶⁵

Bu hususta Ehl-i Sünnet'in görüşünü ise Kursâvî, nakli akla takdim etmek olduğunu, bunun da Kitap ve mütevâtir sünnetin söylediğini, ayrıca da selefin ve

⁶² Sâbûnî, *el-Bidaye*, s. 17; Teftazânî, *Şerh*, s. 41, 42.

⁶³ Mercânî, *el-Hikme*, s. 14.

⁶⁴ Kursâvî, *Şerh*, s. 8.

⁶⁵ Kursâvî, *Şerh*, s. 8.

ümmetin fakîhlerinin icma'sı ile sabit olduğunu söylemektedir. Ona göre işte bu delillerle sabit olan hususun, cedel ve tartışma yapmadan kabul edilmesi gerekmektedir. Ayrıca Allah'ın yüz (vech) ve elinin (yed) sübutu ve Allah'ın görülmesi (ru'yetullah) meselesinde olduğu gibi, aklın bunları kuşatmış olması veya olmaması eşittir.⁶⁶ Ayrıca Kursâvî'ye göre vahiy, vehim, hayal içeren ve insandan insana değişen aklın hilafına vehim ve vesveselerden münezze ve bunun için son derece güvenilirdir. İşte bunun için ona göre itikat, âlimlerin ittifakıyla, nakle dayanmaktadır.⁶⁷ Kursâvî'nin bu tutumu anlaşılır ve basit olmakla birlikte. Aklın her şeyin merkezi ve temeli olduğu bir yana, aslında nakil de o kadar net bir şey değildir. Zira onu da bazen farklı şekilde anlamak mümkündür.

C. AKIL

Sözlükte mastar olarak “menetmek, engellemek, alıkoymak, bağlamak” gibi anlamlara gelen akıl kelimesi, felsefe ve mantık terimi olarak “varlığın hakikatini idrak eden, maddi olmayan, fakat maddeye tesir eden basit bir cevher; maddeden şekilleri soyutlayarak kavram haline getiren ve kavramlar arasında ilişki kurarak önermelerde bulunan, kıyas yapabilen güç” demektir. Aklın zıddı da cehalet ve ahmaklıktır.⁶⁸

Seyyid Şerif Cürçânî (ö. 816/1413), akli tanıtarak birkaç tarife yer vermektedir. Buna göre akıl, zâtında maddeden mücerret, bir fiil yapmada maddeye mukârin olan cevherdir; insanın bedeninde Allah tarafından yaratılan ruhânî bir cevherdir; hakkı ve batılı bilecek kalpteki bir nurdur. Ayrıca Cürçânî'nin tespit ettiğine göre, bazı bilginler,

⁶⁶ Bu hususa dair Kursâvî, “O, hevedan konuşmaz, onun söylediği, ancak vahyedilmiş bir vahiydir” (Necm, 53/3-4) ve “Onlar yalnız zanna ve nefislerin sevdasına uyuyorlar. Halbuki onlara Rableri tarafından yol gösterici gelmiştir” (Necm, 53/23) ayetleri delil göstermektedir.

⁶⁷ Kursâvî, *Şerh*, s. 8, 9.

⁶⁸ İbn Manzûr, Cemaleddin Ebu'l-Fadl, *Lisânü'l-Arab*, Daru Sadır, Beyrut, 1955, XI/458-462; ayrıca bkz.: Bolay, Süleyman, “Akıl”, *DİA*, 1989, c. 2, s. 238.

akıl ile nefsi ve zihni aynı şey olarak görmektedir.⁶⁹

Bundan hareketle denilebilir ki akıl, ilimle insanı koruyan, kale içerisine alan, insanı mahveden yollara sürüklenmekten alıkoyan, bir ruhî kuvvettir. Kalp ve ruhun madeninde, beynin ışığında bulunan manevî bir nurdur ki insan bununla, duyu organlarıyla hissedemediği şeyleri anlar.⁷⁰

Aklın tanımı ve mahiyeti konusunda mezhepler ve âlimler arasında oldukça farklı yaklaşımlar sergilenmiştir. Nitekim kelim ilminde akıl meselesi çok önemi yer işgal etmektedir.⁷¹ Burada akıl, tarifi, mahiyet ve nakil ile ilişkisi açısından ele alınmaktadır.

Tespit edebildiğimiz kadar kelamcılardan akıl konusunda ilk müstakil eseri yazan Hâris Muhâsibî aklı, “Sadece kalpte ve organlarda fiiliyle bilinebilen bir içgüdüdür. Herhangi bir renk, koku ve cisim gibi durumlarla bilinemez” şeklinde tanıtmaktadır.⁷²

Eş’arî mezhebi kelamcısı olan Taftazânî aklı, “duyu organlarının sağlam olması halinde zarûrî bilgilerin kendisine tâbi olduğu ve insanda doğuştan var olan bir sıfat” olarak tanımlamaktadır.⁷³ İsfahânî aklı, “ilmi kabul etmeye hazır olan güç” olarak tanımlar; ona göre bu güç ile insanın elde ettiği ilme akıl denilir. Aynı zamanda akıl kelimesi, bağlamak anlamını da içerdiğinden devenin bağlanmasına “akalatü’n-nâkat”, ve devenin ipine de “ikâl” denilir.⁷⁴

İmam Mâtürîdî aklın açık bir tarifini vermemiştir. O, aklı, sadece “nitelikleri

⁶⁹ Cürçânî, *Ta’rifat*, I/152.

⁷⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz.: Osman Oral, Mâtürîdî’de Akıl Ve Yaratılış Hikmeti, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 40, 2015, s. 145.

⁷¹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Çağlayan, Harun, “Bilgi Kaynağı Olarak Akıl”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, Cilt 9, Sayı 1, ss.233-262, Ankara 2011.

⁷² Muhâsibî, Hâris b. Esed, *Mahiyetü'l-Akl ve Manahu ve'Htilafu'n-Nasi Fih*, Daru’L-Kindî-Daru’L-Fikr, Beyrut, 1398, I/204.

⁷³ Teftazânî, *Şerh*, s. 45.

⁷⁴ İsfahânî, *Müfredât*, I/577

aynı olanları bir araya getiren, nitelikleri farklı olanları ayıran şey” şeklinde tanıtmıştır. Mâtûrîdî, akılı, diğer bilgi kaynaklarından daha güvenilir bir vasıta olarak görmüştür.⁷⁵ Mâtûrîdî’nin kelim sisteminde akıl, doğru bilgiye ulaşmanın olduğu kadar, hidayete de ulaşmanın bir kaynağıdır.⁷⁶

Ehl-i Sünnet bilginleri, genel olarak akılı, “nurânî bir cism-i latîf” olarak kabul etmişlerdir. Mâtûrîdîler, akılı, bilginin dışında olan, fakat bilgiyi meydana getiren manevî bir cevher olarak görmüşlerdir. İmam Eş’arî ve diğer Eş’arî kelamcıları ise akıl ile ilmi aynı şey olarak kabul etmişlerdir. Kelamcıların hemen hepsinin akılı bir bilgi kaynağı olarak kabul ettiğini söylemek mümkündür. Bu konudaki asıl tartışma daha çok, aklın bütün varlık ve olayların bilgisini kuşatmadaki gücü, naklî bilgi ile arasındaki ilişki ve hüsn-kubh gibi konular etrafında yoğunlaşmaktadır.⁷⁷

Meşhur ceditçi Mercânî bu konuyu değerlendirirken, aklın tarifini ve mahiyetini incelemeye çalışmıştır. Onun ifade ettiğine göre akıl, hapsedmek anlamına gelmekte ve gereksiz şeyler konusunda gayret etmeye ve ileri gitmeye karşı olan “ruhânî idrak” anlamına gelmektedir. Ayrıca Mercânî, akılı, eşyaları bilmek için bir alet olarak nitelendirmiştir; aklın mahalli ise, ona göre, kalp veya baş olan nurânî ve latif bir cevherdir. Diğer mezheplerin de akıl hakkında tutumlarına değinerek Mercânî, Mu’tezile’ye göre aklın a’râz, Eş’arîlere göre ise ilim olduğunu söylemiştir.⁷⁸

Mercânî, aklın bilgi edinme yollarından biri olduğunu ve bu konudaki yetkinliğini ortaya koyarak kadimin varlığı ve Allah’ın ilminin ile kudretinin ispatı gibi meselelerde aklın müstakil olarak hareket edebileceğini; âlemin değişmesi gibi duyuları ilgilendiren konularda aklın ancak duyu organlarının yardımıyla bilgilere

⁷⁵ Mâtûrîdî, *Kitabu’t-Tevhid*, s. 41.

⁷⁶ Çağlayan, Harun, *Etik Açısından Mâtûrîdî’nin Hidayet Anlayışı*, Harun Çağlayan, Grafiker Yayınları, Ankara 2015, s.48-77.

⁷⁷ Ayrıntılı bilgi için bkz.: Yavuz, “Akıl”, s. 243.

⁷⁸ Mercânî, *el-Hikme*, s. 10, 11.

ulaşabileceğini; ahiret ile ilgili konularda ise sadece nakil yardımıyla bilgi sahibi olabileceğini belirtmiştir.⁷⁹

Diğer meşhur ceditçi ve çoğu kez Mercânî ile benzer şekilde düşünen Kursâvî, yine Ehl-i Sünnet çizgisinde kalarak, aklın, ya da onun ifadesiyle “akıl nazarının” da bilgi edinme yollarından biri olduğunu; bununla birlikte, kehanet gibi şeylerin, bilgi edinme yollarından olmadığını söylemiştir. Ayrıca Kursâvî, taklidi de dile getirerek, her ne kadar mukallidin imanı doğru olsa da bunun bilgi edinme yollarından biri olmadığını yazmaktadır.⁸⁰ Yine benzer ifadeleri Mercânî’de de görebilmekteyiz. Nitekim o, taklit ile haber-ı vahidin ve kıyasın da ilmi değil, zannı ifade ettiğini; dolayısıyla bilgi edinme yollarından olmadığını söylemiştir.⁸¹

Bilgi edinme yolları konusuna değinen daha bir bilgin Musa Carullah’tır. Ömer Neseff’in, İslam’da bilgi kaynakları hakkındaki ifadesinin en veciz olduğunu söyleyen Carullah,⁸² ayrıca Kur’an’ın da bütün bilgi kaynaklarından bahsettiğini söylemektedir. Ona göre fiziki duyulardan en değerlisi ve şereflişi, görme duyusudur; bunun yanında en faydalısı ve en çok ihtiyaç duyulan işitme duyusudur; bu işitme duyusu olmadan insan gayb âlemini bilemez ve kavrayamaz.⁸³

Carullah, konuya biraz farklı yaklaşır ve kelim âlimlerinin çoğunun istilâhında olmayan sözler söyleyerek, Allah’ın bilgisinin fiili bir bilgi olduğunu ve eşyanın varlığına ve oluşmasına temel olduğunu söylemiştir. Ona göre Allah’ın bilgisi her şeyi

⁷⁹ Mercânî, *el-Hikme*, s. 9.

⁸⁰ Kursâvî, *Şerh*, s. 5.

⁸¹ Mercânî, Harun bin Bahaeddin Şehabeddin, *el-Berku’l-Vemiz Ale’l-Bağiz el-Müsemma Bi’n-Nakiz*, Vyaçeslav Matbaası, Kazan, 1305, s. 66.

⁸² Carullah, Musa, *Kur’an-Sünnet İlişkisine Farklı Bir Yaklaşım: Kitabı’s-Sünne*, çev. Mehmet Görmez, 4. baskı, Ankara Okulu, Ankara, 2014, s. 88.

⁸³ Carullah, *Kitabu’s-Sünne*, s. 90, 91. Duyulardan hangisinin daha üstün olduğu konusunda kelim âlimleri farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Nitekim felsefeciler işitmenin daha üstün olduğunu, çok da önemli olmayan bu meseleye dair konuşan kelimcilerin çoğu ise görmenin, işitmeden daha üstün olduğunu söylemişlerdir. Bunun yanında bilginler nazarî ve hissî ilimlerin üstünlüğü hususunda tartışmışlardır. Ebu’l-Abbas Kelânîsi (ö. IV/X) nazarî ilimlerin, Eş’arî de hissî ilimlerin üstünlüğünü söylemişlerdir (bkz.: Bağdadî, *Usûlü’l-Din*, s. 10). Görüldüğü gibi bu meselede Carullah, hem işitmeyi, hem de görmeyi öne çıkartmaya çalışarak, bir anlamda dengeci olarak davranmaktadır. Aynı yaklaşımı, iman-amel ilişkisi gibi diğer birçok konuda da görebilmek mümkündür.

kuşatıcıdır ve “*O, gaybi bilendir. Göklerde ve yerlerde zerre miktarı hiçbir şey O’ndan gizli kalmaz*”⁸⁴ ayeti de buna delil olarak göstermektedir.⁸⁵ Ancak bununla birlikte o, Allah’ın bilgisinin fiili olduğunun tam olarak ne anlama geldiğini ve onun fiili özellikle olduğuna delil göstermemiştir.

Carullah, yüreğin içinde bir akletme gücünü ifade eden bir iç güdünün var olduğunu söylemektedir. Ona göre kalp, bütün duyuların merkezidir; her duyu hissettiğini kalbe iletir, o ise, bunu akla gönderir. Kalp eksiklik gösterdiği zaman görme, duyma gibi duyular eksik kalır. Buna delil olarak o, asıl körlüğün gözde değil, kalpte olduğu ayetini göstermektedir.⁸⁶ Ona göre bu içgüdünün kalbe nispeti, görmenin göze, işitmenin kulağa nispeti gibidir.⁸⁷ Kanaatimize göre söz konusu ayeti gerçek körlük ile ilişkilendirmek pek isabetli değildir. Zira her ne kadar gerçekten de çağdaş bilime göre de bütün duyuların merkezi kalp/beyin olup bazen körlük gözde değil, beyinde/sinirlerde olan problemlerden kaynaklansa da aslında bu ayette göz körlüğünden söz edilmemektedir; bu ayet, görüp de anlamayan, kabul etmeyenleri söz konusu etmektedir.⁸⁸

İnsanın aklının ve duyularla elde ettiği bilginin cüzî olduğunu söyleyen Carullah, bu bilginin, ne bilginin kendisi ne de kendisinden olduğunu ifade etmektedir. Buna delil olarak o, “*Allah sizi analarınızın karnından çıkardığında siz hiçbir şey bilmiyordunuz; size kulak, kalp ve göz verdi*”⁸⁹ ayeti göstermektedir. Ona göre insanın bilgisi kendisinden olmadığı için, alet, sebep gibi şeylere ihtiyaç duymaktadır. Buna karşılık o,

⁸⁴ Sebe, 34/3.

⁸⁵ Carullah, *Kitabu’s-Sünne*, s. 94.

⁸⁶ Hac, 22/46. *Çünkü gerçekte gözler değil, göğüşlerdeki kalpler kör olur.*

⁸⁷ Carullah, *Kitabu’s-Sünne*, s. 91, 92.

⁸⁸ Taberî, Ebu Ca’fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, *Câmi’u’l-Beyan Fi Te’vili’l-Kur’an*, Müessesetü’r-Risale, 2000, XII/77; Bursevî, İsmail Hakkı el-İstanbulî el-Hanefî el-Halvetî, *Ruhu’l-Beyan*, Daru’l-Fikr, Beyrut, trs., VI/45.

⁸⁹ Hac, 22/46.

Ehl-i Sünnet'in görüşünü paylaşarak Allah'ın bilgisinin cüzî değil küllî olduğunu ve hiçbir şeye bağlı olmadığını söylemektedir.⁹⁰

Carullah'ın dile getirdiğine göre, birçok büyük İslam filozofu, Allah'ın cüzîyatı bilgisini inkâr etmekle suçlanmıştır. Bunları küfürle suçlayanlar arasında Ebu Hamid Gazalî (ö. 505/1111) de yer almıştır. Fakat Carullah'a göre, filozofları bundan dolayı itham edenler yanılmışlardır. Bu hususta Carullah ilk olarak, Allah'ın cüzîyatı bilmesinin zaten çok açık olduğunu söylemektedir. Ona göre Allah bunları bilmeseydi, insanın da bir şey bilmesi mümkün olmazdı; zira insanın bilgisi, "Allah'ın İlmi'nin bir parçası ve gölgesidir". Ayrıca Carullah'ın dediğine göre, hiçbir hâkim ve filozof Allah'ın cüzîyatı bildiğini inkâr etmemiştir. Ona göre filozofların inkâr ettiği şey, Allah'ın bilgisinin cüzî oluşudur. Carullah'a göre, sadece bu konuda değil, diğer konularda da Gazalî'nin filozofları tekfiri, bu yanlıktan ibarettir.⁹¹

Meşhur kelamcı ve felsefeci olan Gazalî, gerçekten de bazı felsefecileri eleştiriye tabi tutmuştur. Nitekim o, felsefecileri, Dehriyyûn (Materyalistler), Tabiiyyûn (Naturalistler) ve İlâhiyyûn (Metafizikçiler) olmak üzere üç grupta ayırmıştır. İlk iki grubun açık bir şekilde kâfir olduklarını belirterek eleştiriye bile değer görmemiştir; üçüncü grubu ise o eleştirmiştir. Nitekim eleştiriye tabi tutulan meşhur üç meselelerden biri, Carullah'ın dile getirdiği, Allah'ın cüzîyatı bilmesi meselesidir. Şahıs olarak Gazalî'nin bu eleştirisi, İbn Sina (ö. 428/1037) ve Fârâbî'ye (ö. 339/950) yönelik olduğunu söylemek mümkündür. Gazalî'nin ifade ettiğine göre bunlar, aslında Allah'ın cüzîyatı da bildiğini söylemişler; ancak bunu kanıtlayamamışlardır.⁹²

⁹⁰ Carullah, *Kitabu's-Sünne*, s. 94.

⁹¹ Carullah, *Kitabu's-Sünne*, s. 93. Carullah'a göre, insanın akli cüzî olduğu gibi, ona verilen tüm yetki ve kuvvetler aynı şekilde de sınırlıdır. Zira insan bütün yönüyle "Zayıf olarak yaratılmıştır" (Nisa, 4/28). Ayrıca bu bağlamda Carullah, insanın iradesinin de sınırlı olduğuna dikkat çekmektedir (İnsan, 76/30) (Carullah, *Kitabu's-Sünne*, s. 95).

⁹² Toktaş, Fatih, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2004, s. 97.

Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki, bu ve benzeri aklî konularda bakış açısı veya ön kabul çok önemlidir ve öyle görülüyor ki, Gazalî tarafından bazı felsefecilere yapılan eleştiriler hep kelimeler bakımından yapılmıştır.

Carullah'ın ifadesiyle, İbn Sina ve Fârâbî gibi felsefeciler, Allah'ın her şeyi bildiğini söylemektedir. Nitekim İbn Sina ve Fârâbî Allah'ın ilim sıfatına sahip olduğunu, O'nun her yönüyle âlim olduğunu kabul etmektedir. Özellikle şunu belirtmek gerekir ki her ne kadar Gazalî, bunların Allah'ın cüzîyatı bilmediğine dair tutumunu eleştirse de onlar bunu açık bir şekilde eserlerinin hiçbir yerinde söylememişlerdir. İbn Sina ve Fârâbî'ye göre Allah her şeyi Zâtı'ya bilir; Allah'ın Zâtı'nda çokluk düşünülmemesiyle dolayı O, bunları küllî bir şekilde bilmektedir. Bu bakımından Allah'ın cüzîleri bilmesine gerek kalmamaktadır; ancak aynı zamanda bu, Allah'ın cüzîleri bilmediği anlamına gelmez. Zira bu bakımından küllî olanın içinde cüzî olan da bulunmaktadır ki, bunları ayrıca zikretmeye gerek yoktur. Ancak Gazalî, onların, Allah'ın cüzîleri küllî şekilde bildiği görüşünü, aslında Allah'ın cüzîleri bilmediğinin bir itirafı olarak görmektedir.⁹³

Allah'ın cüzîyatı bilip bilmemesi meselesi, aynı zamanda insanın hür irade, tercih sahibi, özgürlüğü konusuyla ilgilidir. Zira insanın kendi fiillerini kendi tercihine göre yaptığı kabul edildiği zaman, bir anlamda bunu Allah'ın bilgisiyle bağdaştırmak zor olmaktadır. Bunun benzerini Cehm bin Safvan'da görebilmek mümkündür. Zira ona göre Allah bir şeyi, onu yarattığı anda bilmektedir ve dolayısıyla da Allah'ın ilmi hâdistir; ezelden beri de Allah, ne olacağını ayrıntılarıyla bilmemektedir.⁹⁴ Bu bakışa

⁹³ Toktaş, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, s. 97, 98. Müslüman filozoflarının, Allah'ın her şeyi bildiğine dair açıklamaları için ayrıca bkz.: Kemal Paşazade, *Tehafüt Hâşiyesi*, çev. Ahmet Arslan, Kaynak Eserler Dizisi, Ankara, 1987, s. 530-537.

⁹⁴ Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, Dârü'l-Ma'rifa, Beyrut, 2008, I/87.

göre Allah'ın ilmi maluma tabi olmaktadır ve ezelden beri ya var değil ya da sözü edilen ayrıntıları bilmemektedir.⁹⁵

Kelam bakış açısıyla yaklaşıldığında Allah'ın, küllî olsun, cüzî olsun, her şeyi bilmesi açıktır. Zira bunu Kur'an⁹⁶ ile birlikte mantık da söylemektedir. Her şeyi yaratan Allah, hür idareye sahip olan insanın bile neyi ve nasıl yapacağını bildiği kabul edilmektedir.⁹⁷ Allah, her şeyi, zamansal olarak meydana geldiği anında değil âlemi yarattığı anında olduğu ya da olacağı gibi bilmektedir. Allah'ın her şeyi bir ölçüye göre yarattığına göre bunların ne yapacağını ezelden beri bildiği anlaşılmaktadır. Hür iradeye sahip olan insanı bile yarattığında Allah, onun ne yapacağını bilmiştir. İşte bunun için Allah, ezelden beri neyi olacağını bütün ayrıntılarıyla bilmektedir. Allah bunları bir tek İlim sıfatıyla bilmektedir. Ayrıca kelamcı olan Tâcüddîn Şehristânî (ö. 548/1153) de Allah'ın bilgisinin küllî-cüzî olarak ayrılmasının doğru olmadığını söylemiştir. Allah'ın her şeyi gördüğünü ve bildiğini⁹⁸ dile getiren Şehristânî, bu konuya fazla derine dalmayı gereksiz görmektedir.⁹⁹ Aynı görüşü Mercânî de paylaşmaktadır. O da İbn Sina ve Fârâbî gibi filozofların Allah'ın cüzîleri bilmediğini söylemediklerini ifade etmektedir. Zira onlara göre Allah Zâtı'yla bilmektedir. Ayrıca ona göre Allah istisnasız her şeyi bilmektedir; dolayısıyla O'nun bilgisi kullîlik ve cüzîlikle vasıflanamaz.¹⁰⁰

Her ne kadar Gazâlî filozofları eleştirerek kendini bir kelamcı olarak ortaya koysa da her kelamcı onun yolunu takip etmemiştir. Nitekim Mercânî tarafından bazen eleştiriye tabi tutulan Celaleddin Devvânî (ö. 908/1502), filozofları tekfir meselesinde

⁹⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz. Çağlayan, Harun, "Klasik Kelamın İlâhî Bilgi Anlayışına Eleştirel Bir Bakış", Anemon Sosyal Bilimler Dergisi, Cilt 5, Sayı,1 ss.193-215, Muş 2017.

⁹⁶ En'âm, 6/59.

⁹⁷ Bkz.: "Hiçbir şey yoktur ki, hazineleri bizim yanımızda olmasın. Her şeyi biz bir ölçü/kader ile indiririz" (Hicr, 15/21).

⁹⁸ "Gözler O'na erişemez, halbuki O, gözleri görür. O (var olanları) pek iyi bilen, her şeyden haberdar olandır" (En'âm, 6/103).

⁹⁹ Şehristânî, *Müsara'atü'l-Felasife*, s. 90-93; ayrıntılı bilgi için bkz.: Toktaş, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, s. 99.

¹⁰⁰ Bkz.: Mercânî, *el-Hikme*, s. 59; *el-Azbu'l-Furât*, s. 56-62, 119; ayrıca bkz.: Maraş, *Türk Dünyasında Dini Yenileşme*, s. 129.

Gazalî ile aynı kanaatte değildir. Devvânî'ye göre Gazalî'nin tekfir ettiği kişiler aslında filozoflar değildir, bunlar Tanrı'nın bazı şeyleri bilmediğini iddia edenlerdir.¹⁰¹ İşte bunun için o, filozofları tekfir etmekten kaçınmaktadır. Ancak her ne kadar Devvânî, Gazalî'nin aslında filozofları değil de başka birilerini eleştirdiğini söylese de bu görüş kanaatimize göre pek isabetli değildir.

Carullah, insanın hayal gücünün, ona, bazen aklın da kabul edemediği şeyleri düşündürebileceğine inanmaktadır. Nitekim geçmişte hayal ürünü sayılan bazı şeyler bugün gerçekleşmiştir. Onun ifadesine göre Hz. Peygamber insana, bugün bile aklın kabul edemediği bazı şeyler bırakmıştır. Carullah, gelecekte insanın bunları ilm-i yakın ile bileceğine ve kabul edeceğine inanmaktadır.¹⁰² Görüldüğü gibi Carullah, geçmiş zamanlarda insan aklının normal olarak kabul edemediği bazı şeylerin aslında tabii bir şey olduğunu söylemeye çalışmaktadır. Benzer görüşleri Kemâlî'de de görebilmekteyiz. Nitekim o, özellikle peygamberlerin mucizelerinin *hâriku'l-âde* olsa da aslında kendine has olan tabii kanunlar üzere gerçekleştiğini ve teknolojilerin gelişmesiyle bir zaman mucizelikten çıkabileceğini söylemektedir.¹⁰³

Son ümmetin diğer ümmetlere göre daha seçkin olduğunu ifade eden Carullah, bazı ümmetlerin sadece peygamber, bazılarının peygamber ve Kitap, bazılarının ise peygamber, Kitap ve akılla aydınlatıldığını söylemiştir.¹⁰⁴ Dolayısıyla ona göre bu ümmeti diğerlerden ayıran hususlardan biri, Kur'an ve Sünnetle neredeyse aynı konumunda olan akıldır. Ancak bununla birlikte Carullah, bir şekilde aklının sınırını belirleyerek insanın, kendi bilgisini akıl ile elde ettiğini; fakat akli sınırlı, cüzî olduğundan, bilgisinin de bu ölçüde sınırlı olduğunu söylemektedir. Bilgisini genişletmek için ise insan nakle ihtiyaç duymaktadır; nakli bilgisinin görevi de akli

¹⁰¹ Akman, Celâleddin ed-Devvânî'nin Kelâm Sistemi, *Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 3, sayı 1, 2017, s. 67-68.

¹⁰² Carullah, *Kitabu's-Sünne*, s. 96.

¹⁰³ Kemâlî, Zıyaeddin, *Felsefe-i İtikadiye*, Vostochnaya Peçat, Ufa, 1910, I/150-152.

¹⁰⁴ Carullah, *Kitabu's-Sünne*, s. 96.

bilgiyi genişletmektir. Carullah'a göre ilmin en büyük ve asıl kaynağı Allah'ın öğretmesidir. Nitekim ilk insan olan Hz. Adem'e bütün isimleri¹⁰⁵ ve diğer insanlara bilmediklerini öğreten¹⁰⁶ Allah'tan gelen vahiydir.¹⁰⁷

Böylece Carullah'ın akli mutlak bir güç olarak değil, belli ölçüde yeteneğe sahip olan bir güç olarak gördüğünü söyleyebilmekteyiz. Zaten ona göre en sapık fırka, akli ve nakli delilin çeliştiğini söyleyen firkadır;¹⁰⁸ en çok aldanan fırka, Allah bir hüküm koymamıştır diyerek, kendisini Allah yerine koyan firkadır; kendini en çok beğenen fırka ise, nakli bilgilerle belirlenmeyen bir şeyi kendi akli ile Allah'a ve Allah'ın kullarına dayatmaya kalkışan firkadır.¹⁰⁹ Zira ona göre akıl bir hüküm koyabilir; ancak bir başkasına onu dayatamaz.¹¹⁰ Burada da Carullah, çok önemli bir meseleye değinmektedir. Buna göre bir insanın akılla vardığı sonuç başka birisi için bağlayıcı değildir. Gerçekten de ilham ve keşf meselesinde olduğu gibi bir insanın akılla idrak ettiği şey başka birisinin vardığı sonuca farklı olabilmektedir. Kanaatimizce herkesin aklını kullanarak bir sonuca varabileceğini ve bunun da yasak bir şey olmadığını ortaya koymak için Kur'an'ın hiç kimseyi akli delile karşı çıkmakla eleştirmediğini söylemektedir. Ona göre insan nakle, akli reddetmek için değil, malumatını, bildiğini genişletmek için muhtaçtır. Ayrıca Carullah, Kur'an'da akla ters düşen bir harfin bile olmadığını söylemektedir.¹¹¹

Yukarıda Carullah'ın akıl ve nakil hakkında söylediğinde net bir şekilde hangisini daha yüksek tuttuğunu söylemek zordur. Kanaatimize göre burada o, daha çok

¹⁰⁵ Bakara, 2/31.

¹⁰⁶ Bakara, 2/32.

¹⁰⁷ Carullah, *Kitabu's-Sünne*, s. 97.

¹⁰⁸ Tespit edebildiğimiz kadar Müslümanların kelim firkaları netice itibarıyla aklın ve naklin çelişmediğini söylemektedir. Zira neticede hem akıl hem de nakil Allah'tandır ve bundan dolayı onların çelişmesi mümkün değildir. Bununla birlikte kanaatimize göre burada Carullah Mu'tezile mezhebini kastetmiş olabilir.

¹⁰⁹ Yine de Carullah, kimi kastettiğini belirtmemiştir. Fakat onun mantığından hareketle, bunların kelamcı veya felsefeci olduğunu tahmin edebilmekteyiz.

¹¹⁰ Carullah, *Kitabu's-Sünne*, s. 97.

¹¹¹ Carullah, *Kitabu's-Sünne*, s. 100, 101.

nakli öne çıkartmaktadır. Zira o, naklin, aklın ulaşamadığı bilgilere sahip olduğunu ki, bu kelamcıların ortak bir görüşüdür; ilmin asıl kaynağının da Allah'ı öğretmesi olduğunu söylemektedir. Anlaşılan o ki Carullah, gaybî da diyebileceğimiz dini konularda aklın kaynak olamayacağını düşünmektedir.

Bununla birlikte Carullah, peygamber gönderilmeden bazı insanların, aklının nuru ve kalbin şehadetiyle İlahi şeriatın bütün ilkelerine ulaşabildiğini söylemektedir. Kur'an'ın nüzulüyle o kişinin kalbinde ve aklında kapalı olarak bulunan şeyler açığa kavuşur. Carullah, Şuara süresinin “*O gün ki ne mal fayda verir ne oğullar. Ancak Allah'a temiz bir kalple gelenler o günde (kurtuluşa erer)*”¹¹² ayetlerinde istisna edilmiş insanları, kendi akıllarıyla şeriatı bilen insanlar olarak yorumlamıştır; ona göre bunlar şeriat gelmeden önce bile akıllarıyla şeriatın bütün ilkelerine sahip olmuşlardır.¹¹³ Muhtemelen burada Carullah'ın şeriat ilkelerinden kastı, inanç veya en azından ahlak ilkeleridir. Zira şeriatı, yani dar anlamıyla fıkıh ilkelerini ve fıkhi incelikleri akılla idrak mümkün görülmemektedir.¹¹⁴

Carullah'a göre, insanın *hidayeti* bulması için nurlanmış akıl ve temiz fitrat yeterlidir. Aynı şekilde ona göre sadece peygamberle Kur'an'ın inmesi de yeterlidir. Ancak ona göre Allah bunları birleştirmiş ve delili kesin, bilgisi geniş olsun diye her ikisini de kullanmaya yol açmıştır.¹¹⁵

Yukarıda akıl-nakil dengesi hususunda uzun konuşarak Carullah, sonuç olarak aklın çok önemli olduğunu belirleyerek onun her hakikatin mizanı olduğunu söylemektedir. Ona göre hakikatin haklığı akıl ölçüsüyle sabit olur. Ayrıca o, Mâturîdî

¹¹² Şuara, 26/88, 89.

¹¹³ Carullah, *Kitabu's-Sünne*, s. 102.

¹¹⁴ Mâturîdî'ye göre bu ayette “kalb selîm”den birkaç şey kastedilebilmektedir. Bunlardan şirkten selim, yani temiz olan kalp; âfât ve günahlardan temiz olan kalp; Allah için halis olan kalp (Mâturîdî, *Te'vilât*, VIII/66). Taberî de bu hususa dair benzer açıklamalarda bulunmuştur (Taberî, *Câmi'u'l-Beyan*, XIX/366). Ayrıca görüldüğü üzere burada Taberî ve Mâturîdî selim kelimesine herhangi özel anlam yüklememişlerdir.

¹¹⁵ Carullah, *Kitabu's-Sünne*, s. 102.

ve İbn Teymiyye (ö. 728/1328)¹¹⁶ gibi birçok diğer bilginler gibi naklin sahih olması için, sarih akla mutabık olması gerektiğini ve sahih haberin de her zaman sarih akla mutabık olduğunu söylemektedir; buna karşılık mutabık olmayan ise sahih olamaz.

Carullah'a göre akıl, mutlak surette İlahi bir hüccettir. Fakat o, yukarıda vardığımız kanaatin aksine, aklın hiçbir şeyle mahdut olmadığını söylemektedir. Carullah, işte bunun için “fakihlerin mezheplerinin”, “kelamcılarının cedellerinin”, “sufilerin hayallerinin”, “filozofların kıyaslarının”, “siyasîlerin hevalarının”, Kur'an ayetlerine ve Sünnete hâkim olamadığını ve onları kendince yorum yapamadığını söylemektedir.¹¹⁷ Böylece o, kaynakları, ancak temiz akılla anlamak gerektiğini vurgulamıştır; buna karşılık insanların koyduğu sınırlar ve klişeler, gerçek anlamı örtmektedir. Ayrıca Carullah, yine de aklın önemini ve onun merkezi bir role sahip olduğunu vurgulayarak naklin yorumunun/anlaşılmasının, ancak akılla olabileceğini söylemektedir. Bu akıl ise, yukarıda sözü edilen sınırların ötesinde olmalıdır; aksi takdirde, Allah'ın bir ayetinde ifade etmek istediği mana, sınırlı kalıp yanlış olacaktır. Zira ona göre gerçek manayı ancak saf akılla çıkartmak mümkündür; akıl bir sınır içinde kalınca, ona göre nakilleri ve her şeyi yorumlamaya kalkışır. Bunun için o, bir mezhebin usûlüne göre tefsir yapmanın yanlış olduğunu söylemektedir. İşte bunun için Carullah'a göre Mu'tezilî, Hanefî-Mâtûrîdî, Eş'arî veya Şafî tefsiri olamaz.¹¹⁸

Ayrıca Carullah, ayetlerin özelliklerini sayarken, bütün ayetlerin akli hükümlere, ümmetin maslahatına uygun olduğunu, bütün ayetlerin genel anlamlı olduğunu ve herhangi bir tahsise maruz kalmadığını, bütün ayetlerin herkesin kabul edebileceği şekilde akli olduğunu, her ümmenin anlayabileceği kadar kolay olduğunu, her ayetin

¹¹⁶ İbn Teymiyye, *Dar'u't-Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakli*, Câmî'atü'l-İmam Muhammed Suudi'l-İslamyeye, s. 199.

¹¹⁷ Carullah, *Halk Nazarına*, Kazan, Ümid, 1912, s. 42.

¹¹⁸ Carullah, *Halk Nazarına*, s. 42.

muhkem olup hiçbirisinin mensûh olmadığını ve her birinin hükmünün bâkî olduğunu söylemektedir.¹¹⁹

D. KEŞF VE İLHAMIN BİLGİ DEĞERİ

Keşf; örtük olan bir şeyi açık duruma getirmek¹²⁰ veya cismanî ruhtan perdelerin kalkması¹²¹ anlamında kullanılır. Sözlükte yutmak, yutturmak veya ağızdan aşağı indirmek anlamına gelen ilham ise bir şeyin kalbe ilkâ edilmesi ve onun da bunu yutması, Allah tarafından doğrudan birinin kalbine doğdurulan şey olarak kullanılmaktadır.¹²² İlham terimi, genellikle, Allah'ın doğrudan veya melek vasıtasıyla kulun kalbine ulaştırdığı ve ona öğrettiği bilgiler için kullanılır.¹²³ Yenilikçi fikirleri bulunan ve ceditçilerden Zıya Kemâlî'nin hocası olan Abduh'a göre ise ilham, insanın nefsinde hissettiği bir şuur veya vicdandır.¹²⁴

Kelam ilminde ilham ile keşf, sübjektif bir bilgi olarak kabul edilmektedir; bu tür bilgi diğerler için bilgi konumunda değildir. Kelamcıların bilgi kaynağı içerisinde yer almayan ilham ve keşf, dini alanda kullanılabilecek kesin bilgi kaynağı olmadığı gibi uyulması zorunlu bir hükmün delilini de teşkil edemez.¹²⁵

Başka bir deyişle ilham, kelam ilmindeki, istidlâl ve nazar, duyu, haber ve vahiy gibi bilgi edinme yollarının aksine, insanın kalbinde ortaya çıkan bir bilgidir. İlham insanın içinde doğduğuna göre, şahsî bir şey olarak kalacaktır. İşte bunun için diğer insanlar için bilgi olarak kabul edilemez. Ayrıca buna göre ilhama dayalı olarak yazılan kitaplar da şahsî nitelikteki bilgiler taşımaktadır ki bunların belli alanları bulunmalıdır.

¹¹⁹ Carullah, *Kitabu's-Sünne*, s. 107, 108.

¹²⁰ Cürcânî, *Ta'rifat*, I/184; İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, IX/300.

¹²¹ Tehânevî, Muhammed b. Ali el-Fârûkî el-Hanefî, *Keşşafu Istilâhâti'l-Funûn ve'l-Ulûm*, Mektebetü Lübnan, Beyrut, 1996, II/1366.

¹²² İsfahânî, *Müfredât*, I/748; Cürcânî, *Ta'rifat*, I/34; İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, XII/555.

¹²³ Tehânevî, *Keşşâf*, I/257; ayrıca bkz.: Aslan, Abdülgaffar, *Kelam'da İlhamın Bilgi Değeri*, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2008, c. 1, sayı 20, s. 27.

¹²⁴ Abduh, Muhammed, *Tevhid Risalesi*, Fecr Yayınevi, Ankara, 1986, s. 154.

¹²⁵ Teftazânî, *Şerh*, s. 48, 49.

Mu'tezile, Eş'arî ve Mâtürîdî kelamcıları, genel olarak ilhamın ve keşfin bilgi yolundan biri olmadığını söylemişlerdir.¹²⁶ İdil-Ural bölgesinin hâkim kanaati olan Mâtürîdîlik'de ilhamın önceleri bir bilgi kaynağı değilken sonradan sosyal ve siyasal bazı etkenler nedeniyle bilgi kaynağı olarak kabul edildiği görülmektedir.¹²⁷ Buna göre ilham, Carullah'ın söylediğinin aksine kesin bilgiyi ifade etmemektedir.

Ceditçilerden en erken dönemde yaşayan ve birçok konuda gelenekçi gibi düşünen Kursâvî, Ehl-i Sünnet âlimlerinin sözlerine uyarak *ilhamın* bir gerçeklik olmakla birlikte, bilgi edinme yollarından biri olmadığını söylemektedir. Kursâvî, ilhamı, nazarsız ve istidlâsız kalpte oluşan bir bilgi olarak tarif etmiştir.¹²⁸

Kursâvî'ye göre ilham, bütün insanlara gelebildiği gibi, peygamberlere de gelmektedir. Ona göre peygamberlerin ilhamı herkes için delil olurken başkalarının ilhamı sadece o insanın kendisi için delildir.¹²⁹ Bu konuda Kursâvî, Nesefî'nin meşhur şârihi olan Teftazânî ile fikir birliğini göstermektedir.¹³⁰ Ebu Mansûr Mâtürîdî'ye de göre bazı özel durumlarda peygamberlere ilham mümkün görülmektedir. O, Hz. Musa'nın annesine¹³¹ ve Meryem'ye¹³² olan vahyin ilham manasında olduğunu söylemektedir. Fakat bu ilham onları peygamber yapacak bir ilham veya vahiy

¹²⁶ Nesefî, Ebu'l-Mu'în, *Tabsıratu'l-Edille Fi Usûli'd-Din*, Ankara, 1993, I/22; Âmidî, Seyfuddin, *Ebkâru'l-Efkâr Fi Usûli'd-Din*, Daru'l-Kutubi ve Vesâiki'l-Kavmiyye, Kahire, 2004, I/95. İzmirli, Gazalî, Râzî (ö. 606/1210) ve Âmidî (ö. 631/1233) gibi kelamcıların, nazar ve istidlâle dayanmayan kesin bilgilerin bulunduğunu söylediklerini dile getirmektedir. Bu durumda keşf ve ilhamla meydana gelen kesin bilgiler de zorunlu bilgilerden olmaktadır (İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, sad. Sabri Hizmetli Ankara Okulu, Ankara, 2013, s. 58). Abdülğaffâr Aslan'ın tespit ettiğine göre, İzmirli tarafından ilhamı kesin bir bilgi kaynağı olarak kabul ettikleri ileri sürülen ve yukarıda isimleri zikredilen kelamcıların bu konudaki görüşleri incelendiğinde durumun böyle olmadığı görülecektir. Zira bunlar da kelam ilmindeki genel kanaate uygun olarak duyu, akıl ve doğru haber olmak üzere üç temel bilgi kaynağını kabul etmektedirler. Ancak bu bilgi kaynakları yanında sübjektif bir nitelik taşıyan ilhamla insanın kalbine bazı bilgilerin ilkâsı mümkün olmakla birlikte bunlar genel geçerliliği bulunan kesin bilgiler olmadığı gibi, dinî alanda delil olarak da kullanılmaz. Özellikle bu, Râzî ve Âmidî için söz konusudur (Aslan, Kelam'da İlhamın Bilgi Değeri, s. 39).

¹²⁷ Çağlayan, Harun, "Maturidilikte İlhamın Epistemolojik Değeri", *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Geleneği*, (ed.: Prof. Dr. Recep Alpyağıl), İz Yayıncılık, İstanbul 2016, s.452.

¹²⁸ Kursâvî, *Şerh*, s. 11.

¹²⁹ Kursâvî, *Şerh*, s. 11.

¹³⁰ Teftazânî, *Şerh*, s. 48, 49.

¹³¹ Bkz.: Tâhâ, 20/38; Kasas, 28/7.

¹³² Bkz.: Meryem 19/19.

değildir.¹³³ Diğer taraftan, anlaşıldığı üzere Mâturîdî, peyamberlere gelen bu ilhamın vahiy olmadığı kanaatindedir. Kursâvî ise, peygamberlere gelen ilhamı, gizli (hafî) vahiy olarak görmektedir. Bu tür vahyin bulunduğu dair o, “Ruhu’l-Kudus bana üflledi: “rızık tükenmedikçe hiçbir insan ölmez”, öyle ise Allah’tan korkun ve rızık kazanmaya en güzel şekilde çalışın”¹³⁴ hadisini delil göstermektedir.¹³⁵

Kursâvî, Ruhu’l-Kudus hadisinin, mutasavvıf Kelâbâzî’nin (ö. 380/990) kendi kitabında zikrettiğini nakleder. Kelâbâzî’ye göre kendi ilmiyle amel yapanın kalbini Allah nurlandırmaktadır.¹³⁶ Kursâvî, tasavvuf geleneğine uyarak, bu nurlanmış kalp için birçok gaybî meseleler açıklanmaktadır. Fakat ona göre ilham direkt olarak Kur’an, sünnet veya dinî hüküm hakkında bilgi vermemektedir. İlham sadece “kalp hallerinden perdeyi giderir, bunun yanında şüpheleri bile gidermez”. Ona göre ilham sadece ilham alan kişiye bazı nefsanî meselelerde, dünyevî fitnelerde ve buna benzer birkaç şahsî konuda yardımcı olabilmektedir; anlaşıldığı üzere bunlar nesnel değil, şahsî bilgilerdir.¹³⁷

Görüldüğü gibi Kursâvî, her ne kadar ilhama önemli yer ayırsa ve meşhur mutasavvıflara atıfta bulunsa da bilgi edinme konusunda ona fazla yer vermemekte ve belki de bazı şahsî konularda onu yardımcı bir unsur olarak görmektedir. Bundan ziyade o, ilhamı güvenilir kaynak olarak da değerlendirmektedir. Ona göre ilham ile nefsî düşünceler ve şeytânî vesveseleri birbirinden ayırt etmek zordur.¹³⁸

Peygambere gelen keşif ve ilhamın hafî bir vahiy olduğu hususu tartışmaya açık bir konudur. Vahyin zâhir-bâtın, celi-hafî tasnifi bazı fıkıhçılarda görülmektedir.

¹³³ Mâturîdî, *Tevîlât*, V/279-280; VII/149; ayrıca bkz.: Aslan, *Kelâm’da İlhamın Bilgi Değeri*, s. 42.

¹³⁴ Şihab el-Kudaî, *Müsned*, 1151; Ebu Nuaym, *Hilyetü’l-Evliya*, X/27.

¹³⁵ Kursâvî, *Şerh*, s. 11.

¹³⁶ Kelâbâzî, *Maâni’l-Ahbâr (Bahru’l-Fevâid)*, cüz 1, s. 101.

¹³⁷ Kursâvî, *Şerh*, s. 11, 12.

¹³⁸ Kursâvî, *Şerh*, s. 12.

Nitekim Pezdevî ve Serahsî gibi Hanefî usûlculeri bu tür tasnifen bahsetmişlerdir.¹³⁹ Hz. Peygamber de bir insan olarak keşif ve ilham alma kabiliyete sahiptir. “Allah, bir insanla ancak vahiy yoluyla, yahut perde arkasından konuşur. Yahut bir elçi gönderip, izniyle ona dilediğini vahyeder”¹⁴⁰ ayetindeki vahiy kelimesi de ilham olarak yorumlanır¹⁴¹ ve böylece o, ilhamın bir vahiy olduğuna dair bir delil olarak gösterilmektedir. Ancak müfessirlere göre bu ilham, ilham konumunda değil, vahiy konumundadır. Bazı araştırmacılar da Hz. Peygamber için vahiy dışında olan ilham ve kalbe ilka için *hikmet* kavramının kullanmasını daha uydun görmektedir.¹⁴²

Keşf ve ilham konusunda Mercânî, Kursâvî’ye benzer görüş sergilemektedir. Ona göre ilham, nazar ve istidlâsız kalpte aniden oluşan bir bilgidir. Mercânî, ilhamın herkese gelebileceğini ifade ederek, peygamberlere gelen ilhamın kendilerine ve diğer insanlara hüccet, diğer insanlara gelen ilhamın ise sadece kendilerine hüccet olduğunu söylemektedir. Ayrıca Mercânî de peygamberlere gelen ilhamın hafî vahiy olduğu kanaatindedir. “Ruhu’l-Kudus bana üfledi: “rızkı tükenmedikçe hiçbir insan ölmez”, öyle ise Allah’tan korkun ve rızık kazanmaya en güzel şekilde çalışın”¹⁴³ hadisi de o, buna delil olarak görmektedir.¹⁴⁴ Görüldüğü gibi bu konuda Mercânî, neredeyse kelime kelime olarak Kursâvî’yi takip etmiştir.

Diğer bir ceditçi olan Carullah, Ehl-i Sünnet kelamcılarının tutumuna bir taraftan benzer açıklama yaparak¹⁴⁵ insanın bilgi edinme yollarının üç olduğunu söylemektedir. Bunlardan birincisi herhangi bir duyu organı; ikincisi, bilinenden bilinmeyeni çıkarma, üçüncüsü ise “gayb hazinelerini” elde etmektir. Onun ifadesine göre eğer duyu

¹³⁹ Bkz.: Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr An Usûli Fahri’l-İslam el-Pezdevî*, Beyrut, 1997, III/383-385; Serahsî, Şemsü’l-e’imme, Ebu Bekr Muhammed, *el-Muharrar fi Usûli’l-Fıkh*, Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, 1996, II/70.

¹⁴⁰ Şura, 42/51.

¹⁴¹ Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, XXI/558-559; Kurtubî, *el-Câmî*, XVI/52-53.

¹⁴² Erul, Bünyamin, Bir ‘Alan Taramasının’ Panoraması – Vahy-i Gayri Metluv Hakkında Bazı Mülâhazalar ve Bir Eleştirinin Eleştirisi, İslamiyyat, III, 2000, s. 1, s. 161-184.

¹⁴³ Şihab el-Kudaî, *Müsned*, 1151; Ebu Nuaym, *Hilyetü’l-Evliya*, X/27.

¹⁴⁴ Mercânî, *el-Hikme*, s. 17.

¹⁴⁵ Bkz.: Teftazânî, *Şerh*, s. 31.

organlarıyla elde edilen bilgi hazırda bulunan bir şey ise, o zaman bu tür bilgiye ihsas denilir; elde edilen bilgi gaybî bir şey ise, o zaman buna tahayyül denilir; elde edilen bilgi cüzî değil, küllî bir surette elde edilmişse, buna taakkul/akletme denilir; bilinmeyen bir şey bilinenden tedricî olarak çıkartılmışsa buna fikir ve nazar denilir; birden elde edilmişse buna hads, yani içe doğma denilir.¹⁴⁶ Görüldüğü gibi Carullah'ın ıstılâhı ve sözleri, Ehl-i Sünnet kelimcilerine bir benzerlik sergilese de aslında farklıdır.¹⁴⁷

Duyu organlarıyla ve bilinenden bilinmeyi çıkarmak demek olan bilgi edinme yolları üzerinde fazla durmayan Carullah, daha çok akıl ile bilgi etmek hususuna ağırlık vermektedir. Carullah'a göre "gayb hazinelerinden"¹⁴⁸ dört yolla bilgi alınır: vahiy, keşf, ilham ve vicdan diye isimlendirdiği sezgidir (*hads*).¹⁴⁹ Carullah'a göre sezgi, ilmi konularda bilgi edinme yolu değildir. Keşf ise, bunun aksine bir bilgi edinme yoludur kş, ona göre Kur'an, keşfi, "O gaybını kimseye izhar etmez. Ancak peygamberlerden, bildirmek istediği bunun dışındadır"¹⁵⁰ ayetinde "izhâr" sözüyle ifade etmiştir.¹⁵¹ Görüldüğü üzere Carullah, bu ayette dile getirilen izhar etmeyi peygambere gelen keşf olarak yorumlamıştır. Ayrıca anlaşıldığı gibi o, bu keşfin kesin bir bilgi olduğunu da savunmuştur. Bunun aksine bu ayetin tefsirine değinen bazı müfessirler ise, izhar etmeyi keşf olarak değil, vahiy olarak anlamışlardır.¹⁵² Kanaatimize de göre bu ayetlerde

¹⁴⁶ Carullah, *Kitabu's-Sünne*, s. 94.

¹⁴⁷ Bkz.: Teftazânî, *Şerh*, s. 31. Niçin Carullah, Ehl-i Sünnet kelimcılara uyararak bilgi edinme yolları onları gibi açıklamamıştır diye bir soru hemen akla gelmektedir. Zira duyu organları, *haber-i vâhid* ve akıl olmak üzere bilgi edinmenin üç yolunu Carullah eleştirmemiştir. Kanaatimize göre Carullah, önceki âlimleri tekrarlamamaya çalışmış ve bir ayrıcalık yaratmaya çalışmıştır. Bu ayrıcalık, birçok diğer konuda olduğu gibi evrensel manada gerçekten de bir yenilik olmasa da zaman ve mekâna göre yeni idi. Bize göre Carullah, Ehl-i Sünnet kelimcilerinin bu hususta tutumu da kabul eder, fakat bir taraftan bilgi edinme yollarının üç olduğunu söyleyerek kelimcilerinin bu konudaki tutumuna işaret etmiştir, bu üç yolun duyu, bilinenden bilinmeyi çıkarması ve gayb hazinelerini elde etmek olduğunu söyleyerek, kendisini ayrı göstermeye çalışmıştır.

¹⁴⁸ Kanaatimizece "gayb hazinelerden" Carullah bilinmeyen, gaybî meseleleri kastetmektedir. Metinden anlaşıldığı üzere o, bunu sadece dinî meselelerle sınırlı görmemiştir.

¹⁴⁹ Carullah, *Kitabu's-Sünne*, s. 94.

¹⁵⁰ Cin, 72/26.

¹⁵¹ Carullah, *Kitabu's-Sünne*, s. 94.

¹⁵² Bkz.: Taberî, *Câmi 'u'l-Beyan*, XXIII/671-672; Kurtubî, *el-Câmî*, XIX/28.

anlatılan bazı peygamberlere bilinmeyi açıklamasının vahiy yoluyla gerçekleşmesi en yakın ihtimaldir.

Carullah'ın ifade ettiğine göre ilmi konularda bilgi edinme yolu olarak üç yol vardır. Bunlar, akletme – bilinenden bilinmeyi çıkarmak, nakil ve keşiftir. İnsanların en çok ihtiyaç duyduğu, akıl ile bilgi edinme yoludur. Zira ona göre akıl asıldır; akıl olmazsa, başka hiçbir şey elde edilmez.¹⁵³

Carullah, keşfi, ilhamı ve vahiyi, “gerçeğe en uygun, en doğru, en kuvvetli, en kapsamlı” olarak nitelemiştir. Keşf, vahiy ve ilham da Allah'tan olduğunu vurgulayarak, bunların gaybî bilgilere ulaşma yolları olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca Carullah, keşfin de ilhamın da kesin bilgi ifade ettiği görüşündedir. Hatta ona göre, bu ikisi direkt Allah'tan olduğundan, aklın da üstündedir.¹⁵⁴ Carullah, kesinlik ifade etme açısından keşf, ilham ve vahiy arasında neredeyse hiç fark görmemektedir. Halbuki keşf ve ilham ile vahiy arasında temelli bir fark bulunmaktadır. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Ehl-i Sünnet kelimcileri, keşf ve ilhamın kesin bilgi ifade etmediğini; getirdiği bilgisinin nesnel değil, şahsi olduğunu; ayrıca bu yolla oluşan bilginin Allah'tan olup olmadığının kesin olmadığını söylemişlerdir. Bunun aksine vahiy ise kesinlikle Allah'tandır ve getirdii bilgiler de kesindir.¹⁵⁵

Keşf ve ilhamın aklın da üstünde olduğunu iddia ederek Carullah, yaşadığı çevresinde yaygın olan Mâtürîdî anlayışına muhalafet etmiştir. Zira Ebu Mansûr Mâtürîdî'ye göre gerçeğe ulaşmada iki yol bulunmaktadır: akıl ve nakildir.¹⁵⁶ Carullah'ın, keşf ve ilhamın Allah'tan olduğu, bunun için de güvenilir olduğu iddiası da isabetli görülmemektedir. Mâtürîdî, ilhama dayalı elde edilen sonuçların birbirinden farklı olduğunu ifade ederek böyle bir bilginin Allah'tan geldiğinin kesin olmadığına

¹⁵³ Carullah, *Kitabu's-Sünne*, s. 96.

¹⁵⁴ Carullah, *Kitabu's-Sünne*, s. 95.

¹⁵⁵ Teftazânî, *Şerh*, s. 48, 49; Neseî, *Tabsıratu'l-Edille*, I/22; Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, I/95.

¹⁵⁶ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 40.

dikkat çekmektedir. Çünkü eğer bu bilginin kaynağı tek bir Allah olsaydı ortaya konulan sonuçların farklı olmaması gerekirdi. Şahsi nitelik taşıyan keşf ve ilham doğal olarak farklı sonuçlara ulaştırır ve işte bunun için dünyada farklı din ve inançlar bulunmaktadır. Bu sebeple ilham ve keşif, herkesin kabul edebileceği bir bilgi veremez ve gerçeğe ulaştırmaz.¹⁵⁷

Öyle görülüyor ki Carullah, keşfi, ilhamı ve vahyi birbiriyle karıştırmıştır. Aslında “gerçeğe en uygun, en doğru, en kuvvetli, en kapsamlı”, gaybî bilgilere ulaşma yolu ve kesinlikle Allah’tan olan bir tek vahiydir.

Mâturîdî’ye göre keşf ve ilhamın insanı farklı sonuçlara ulaştırması, onun doğru bilgi vasıtası olmadığını göstermektedir. Zira bir ilham başka bir ilhamın zıddına söyleyebilmektedir.¹⁵⁸ Bu nokta da keşf ve ilhamı vahiyden ayırmaktadır.

E. AKIL-VAHIY İLİŞKİSİ

Kelam ilminde akıl-nakil ilişkisi konusu önemli yer işgal etmektedir. Bu bağlamda nakli, vahiy yoluyla gelen Allah’ın mesajı olarak anlamak mümkündür. Lügatte vahiy, gizli konuşma, işaret etme, emretme, ilham etme, îmâ etme, fısıldama, mektup yazma, elçi gönderme, acele etme, seslenme manalarına gelmektedir; vahyin, yukarıdaki anlamlarda kullanıldığına ait Kur’an’da birçok örnekler bulunmaktadır.¹⁵⁹

Terim olarak ise vahiy, genelde, “Allah’ın, peygamberlerinden birisine, peygamberin kalbine inen kelimadır” tarzında tanımlanmaktadır. İsfahânî, vahyi,

¹⁵⁷ Mâturîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 45.

¹⁵⁸ Mâturîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 45.

¹⁵⁹ Karaman, Fikret, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ank., 2006, s. 678, 679.

“Allah’ın, peygamber ve velilerine ulaştırılan kelime” olarak tanıtmıştır.¹⁶⁰ İşte bu anlamda İlahî vahiy, Allah tarafından gelen mesaj olacaktır.

Vahyin tanımı konusunda âlimler arasında bir genel görüşün bulunduğunu söylemek mümkündür. Hatta bir anlamda “modernist” olarak tanınan ve araştırma konusu olan ceditçilerden olan Kemâlî’nin hocası Abduh, vahyi; “Bir aracı yoluyla veya aracısız olarak Allah katında olduğuna kesinlikle inanmak suretiyle, kişinin nefsinde bulunduğu irfandır” diye tanımlamaktadır.¹⁶¹ Görüldüğü gibi bu tanımın, klasiklerin sözlerinden farkı azdır.¹⁶²

Ceditçilerin muhiti Hanefî-Mâturîdî olmuştur. Bu bakımından hem Kursâvî gibi ceditçiler hem de muhalifleri olan kadimcilerin bir anlamda akılcı olmaları gerekirdi. Halbuki aslında daha çok akılcı olmaları gereken ceditçiler ilk bakışta kadimcilere göre daha fazla nakilci olmuşlardır. Nitekim kadimcilere göre şeriatı aklın önüne geçirmesi, aslın fer’ ile iptaline götürmektedir. Zira nakli ancak akılla ispat etmek mümkündür. Ancak Kursâvî’ye göre akıl çoğu zaman her şeyi bilmek için yetersizdir. Ona göre doğru bilgiyi almanın iki yolu bulunmaktadır: biri nazar ve istidlâl yolu, diğeri ise şerî delillerin beyanıdır/anlamasıdır. Ancak aynı zamanda akıl her şeyi de kavrayamaz; buna bir delil olarak da o, İbn Sina’nın sözlerini örnek göstermektedir. Nitekim İbn Sina’ya göre insanın akli eşyanın hakikatlerini idrak edemez ve bu durumda aklın görevi sadece bu eşyanın özelliklerini, yani dış görüntüsünü öğrenmektir.¹⁶³ Dünyadaki eşyaları idrak etmekte aklın konumu böyle ise, Allah ve şeriat söz konusu olunca, aklın yeteneği daha da düşüktür. İşte bunun için Kursâvî, Şiblî’nin (ö. 334/946) da şu sözlerini nakletmektedir: “insanın akıyla anladığı insana kalmaktadır; insanın akıyla vardığı bir

¹⁶⁰ İsfahânî, *Müfredât*, I/858; ayrıntılar için bkz. Genç, Mustafa, *Sünnet-Vahiy İlişkisi*, Kitâbî Yayınevi, İst. 2009, s. 17-33.

¹⁶¹ Abduh, *Tevhid Risalesi*, s. 154.

¹⁶² Ayrıca bkz.: Suyargulov, *Ziya Kemali’nin Kelamî Görüşleri*, s. 104.

¹⁶³ Alper, Ömer, *İbn Sina*, İslam Yayınları, İstanbul, 2008, s. 70.

sonuç yine de insan gibi muhdestir".¹⁶⁴ Buna göre Hâlik olan Allah hakkında mahlûk olan insanın akli herhangi bir bilgi veremez ve onun görevi, Kursâvî'nin da dediği gibi, nakli doğrulamaktır. Kursâvî'nin belirttiğine göre gerçek Ehl-i Sünnet mezhebinin tutumu aklın önüne naklin geçmesidir. Dolayısıyla nakil yoluyla gelen her bilgiyi olduğu gibi kabul etmek gerekmektedir.¹⁶⁵

Kursâvî'nin akılla ilgili değerlendirmelerinde haklı gerekçeleri vardır. Çünkü akıl, her şeyi kavrayamaz, özellikle Allah'ın Zâtı'na ulaşamaz; aklın bir sınırı vardır ve o, bunu hiçbir zaman geçemez. Ancak şunu da dile getirmek gerekir ki, aklın sınırsız güce sahip olduğuna dair sözleri Ehl-i Sünnet olan hiçbir bilginde göremedik. Ehl-i Sünnet bilgileri aklın sınırsız güce sahip olduğunu söylememişlerdir. Fakat tartışmaya açık olan husus, akıl gücünün sınırıdır. İşte bu nokta eski dönemlerden beri selef âlimleri ve kelamcılar arasında temel tartışma konulardan birini teşkil etmektedir. Kısaca söylendiğinde seleflere göre akıl dini konularda nakli anlamak için bir temeldir. Selef olmayan âlimlere göre ise akıl, sadece nakli kabul etme aleti olmayıp buna ilaveten içtihat yapma ve hüküm verme kabiliyetine de sahiptir.

Kursâvî, gerçek Ehl-i Sünnet olarak Selefleri isimlendirmiştir. Ancak Kursâvî'nin düşündüğünün aksine, Ehl-i Sünnet sadece selefle sınırlı değildir. Eğer böyle olsaydı Müslümanların çoğu¹⁶⁶ Ehl-i Sünnet dışı kalırdı, oysa Mâtürîdî ve Eş'ârî kelam mezhepleri de kendilerini Ehl-i Sünnet olarak görmüşlerdir. Ayrıca Kursâvî'nin eleştirisinin ana çizgisi de tam olarak buna uygun değildir. Zira Ehl-i Sünnet kelamcıları akli, naklin önüne geçirmemekte, aksine, akli ve nakli neredeyse denk görmektedir.¹⁶⁷

¹⁶⁴ Kursâvî, *Şerh*, s. 8.

¹⁶⁵ Kursâvî, *Şerh*, s. 8.

¹⁶⁶ Müslümanların çoğunun tarih boyunca doğru yolda olduklarına dair birçok hadis bulunmaktadır. Bu hadislerden anlaşıldığı üzere bu çoğunluk, en azından, muvahhit olup büyük hata yapmayacaktır. Bkz.: Tirmizî, *Sünen*, IV/36.

¹⁶⁷ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 40, 41.

Kursâvî'ye göre şerî delillerin kuvveti, onların vahiy kaynaklı olmasına dayanır. Vahiy ise *hakku'l-yakın*'ı ifade etmekte ve heva ile vehimlerden münezzehtir. Bunun hilafına akıl ise, vehim ve hayali de içerebilmektedir. İşte bunun için ona göre itikat meseleleri ancak şerî delillere dayandırılmalıdır. Ayrıca, “şeriatı, yani nakli, aklın önüne geçirmek, aslı fer' ile iptal etmektir” şeklindeki itiraza karşı Kursâvî şunları söylemektedir: selef âlimleri, nakle muvafık olan akli, nakil için asıl kabul etmektedir. İşte bunun için ona göre nakille, nakle muhalif olan aklın “iptalinin butlanı” kabul edilmemektedir.¹⁶⁸

Kursâvî'nin muhaliflerinin akılla ilgili diğer bir itirazı şöyledir: akıl tevili kabul etmeyen bir hüccettir, nakil ise teville tabi tutulabilmektedir ve naklin delil olması için, akli çelişkilerden arınmış olması gerekmektedir. Ancak Kursâvî'ye göre naklin, akli çelişkilerden temizliği, haberi getirenin sıdkından anlaşılmalıdır. Ona göre akıl da nakil gibi insan için Allah'ın bir hüccetidir. İşte bunun için aslında onların arasında çelişki olamaz; ancak bazen gerçek akıl ve vehim arasında çelişki olabilir. Kursâvî'ye göre akıl, şeriatın tamamına vakıf olmaz, yoksa büyük akıl sahiplerinin peygamberlere ve Kitaplara ihtiyacı kalmazdı.¹⁶⁹

İslam bilginleri aklın ve naklin Allah'ın birer hücceti olduğunu, ikisinin de Allah'tan olduğu için çelişmediğini söylemişlerdir. Bu gerçeği, selef âlimleri de dile getirmişlerdir. İbn Teymiyye, akıl, nakil, tevil gibi konuları içeren eserler kâleme almış ve aklın gerekli olmakla birlikte kelamcıların dediği gibi mutlak olmadığını ifade etmiştir.¹⁷⁰

¹⁶⁸ Kursâvî, *Şerh*, s. 8.

¹⁶⁹ Kursâvî, *Şerh*, s. 8, 9.

¹⁷⁰ Bkz.: İbn Teymiyye, *Dar'u't-Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakli*, Câmi'atü'l-İmam Muhammed Suudi'l-İslamiyye, 1991.

Kursâvî, İbn Ata'nın¹⁷¹ sözlerine uyararak, aklın, rububiyete ulaşmak için değil ubudiyet için verilmiş bir alet olduğunu söyler.¹⁷² Aslında herkes tarafından kabul edilebilir olan bu ibare, kanaatimize göre bir şekilde bunu söyleyenin düşünce tarzını yansıtmaktadır. Yine de bu ibarenin, aslında nerdeyse herkesin kabul edebileceği şeklinde olmasını zikrederek, aklî yönü kuvvetli olan, akla daha fazla önem veren tarafından dile getirilmesi az bir ihtimaldir.

Kursâvî'nin bazı Eş'arîlere ve Mu'tezile'ye akılcılığı nispet etmesi tartışmalı bir konudur. Mu'tezile'nin akılcı ve bir anlamda felsefî yönü ağır basan¹⁷³ bir mezhep olduğu bilinmektedir. Onlara göre nakil akılla çelişirse o zaman akıl tercih edilmektedir. Bu kaideyi “nakil ve akıl tearuz ettiği zaman aklın takdimi gerekmektedir” ibaresi ile özetlemek mümkündür.¹⁷⁴ Çağdaş sayılabilecek bilginlerden ise bu kaideyi Zıya Kemâlî'nin hocası Abduh dile getirmiştir.¹⁷⁵ Yine bu husustan ve Abduh'un öğrencisi Kemâlî'nin eserlerini inceledikten sonra, onun da benzer kanaatlere sahip olduğunu söyleyebiliriz.

Kursâvî'nin, “bazı Eş'arîlerden” ibaresine gelince, şunu belirtmek gerekir ki o, bunların kim olduğunu hiç belirtmemiştir. Kanaatimize göre buna en yakınlardan biri Fahreddin er-Râzî'dir (ö. 606/1210). Nitekim o, aklın nakillerin zahirleriyle çelişmesi durumunda ne yapılması gerektiğini şöyle açıklamaktadır: “Aklî kesin deliller bir şeyin sübutuna delalet eder, sonra da zahirleri bunun aksine işaret eden naklî delillerle

¹⁷¹ Ebü'l-Abbas Ahmed bin Muhammed bin Sehl bin Ata (ö. 311/923 veya 319/931). Büyük âlim ve mutasavvıf.

¹⁷² Kursâvî, *Şerh*, s. 9.

¹⁷³ Genellikle Mu'tezile hareketinin Vasıl b. Ata'dan başladığı kabul edilse de aslında dini meseleleri felsefî yönden açıklamaya Ebu'l-Hüleyl el-'Allaf başlamıştır (Şehristânî, *el-Milel*, I/29, 50).

¹⁷⁴ Genel kabul görmüş olan bu ibareyi aslında Mu'tezile'nin söylediği görülmektedir. Bununla birlikte bu şekilde düşünce tarzının Mu'tezile'de bulunduğunu şüphesiz söylemek mümkündür. Zira bir taraftan bu, Mu'tezile'nin genel tutumuna uygundur, diğer taraftan da onların muhalifleri de bunu dile getirmişlerdir. Nitekim Cehmiye'ye reddiye yazan İbn Cevziyye, onların görüşlerini anlatırken, akıl ve nakil çeliştiği zaman, akli takdim ettiklerini belirtmektedir; zira onlara göre onların her ikisinin ne iptali ne de kabulü mümkündür; aklın, nakil için asıl kabul edildiği durumda aklın öne geçirilmesi tabiidir (İbn Kayyim el-Cevziyye, *es-Sava'iku'l-Mursele Fi Reddi Alâ'l-Cehmiyye ve'l-Muattala*, Daru'l-Âsıma, Riyad, 1408, III/796, ayrıca bkz.: II/456, 635; IV/1433 vd.). Aslında muhaliflerin ağızından bir şey öğrenmek pek isabetli bir yol olmasa da yukarıda da dile getirdiğimiz gibi Mu'tezile'nin bu tutumu, onların genel çizgisine muvafıktır.

¹⁷⁵ Abduh, *Tevhid Risalesi*, s. 54.

karşılaşacak olursak, takınacağımız tavır şu dört şıktan başkası olamaz. Ya hem aklın hem de naklin gerektirdiklerini kabul edeceğiz, bu durumda birbirine zıt iki şeyi aynı anda doğrulamış oluruz ki bu imkânsızdır; ya her ikisini reddedeceğiz. Bu da iki zıt şeyin her ikisini de yalanlamak olur ki, bu da imkânsızdır; ya naklî delilleri doğrulayacak ve aklî olanları yalanlayacağız, bu ise batıldır; ya da aklın gerektirdiğini alacağız.¹⁷⁶

Bu görüşe göre, aklî delil ikinci plana atılmamaktadır. Zira bu görüşe göre naklin aslı akıldır. Ancak Allah'ın varlığını ve peygamberliğe mucizelerin nasıl delalet ettiği ve mucizelerin zuhuru, aklî delillerle bilindikten sonra, naklî delillerin benimsenmesi mümkün olmaktadır. Kesin aklî delillere aykırı davranmak, akli itibara almama anlamına gelmektedir. Böyle olunca aklın sözü makbul olmaktan çıkmış olacaktır. Aynı zamanda nakli kabul etmek uğruna akli reddetmek aslında akli de reddetmeye götürmektedir.¹⁷⁷

Aklın nakille tearuzu konusu bağlamında aslında bu tartışmanın neticede boş olduğu kanaatindeyiz. Zira kati olan iki nakil arasında kaynağı ilâhî olduğu için çelişkili olmaması gerekir. Çelişki ancak birisinin sübutu veya medlulü kati değil, zannî olduğu halde mümkündür ki, bu durumda doğal olarak zannî olana kati olan tercih edilir. Eğer anlamada dolayı bir çelişki olsa o zaman bunların uzlaştırılması gerekir. Bir delili, sırf nakli veya sırf akli olduğu için öne çıkarmak veya devre dışı bırakmak yanlıştır.¹⁷⁸ Araştırma konusu olan ceditçiler bu ayrıntılara temas etmeseler de aslında onların da bu gerçeği paylaştıkları kanaatindeyiz.

Akl-vahiy ilişkisi konusuyla ilgili meselelerinde biri tevil meselesidir. Tevil, lügatte, aslına dönmek, terim olarak ise naslarda geçen bir lafzı bir delile dayanarak aslî

¹⁷⁶Râzî, Ebu Abdillah Muhammed b. Ömer Fahu'd-Din, *Esâsu't-Takdîs*, Mektebetu'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, Kahire, 1986, s. 220.

¹⁷⁷ Daha geniş bilgi için bkz.: Râzî, *Esâsu't-Takdîs*, s. 234, 235.

¹⁷⁸ İbn Cevziyye, *es-Sava'iku'l-Mürsele*, III/798; İbn Teymiyye, *Dar'u't-Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakli*, Câmi'atu'l-İmam Muhammed bin Suud el-İslamiyye, 1991, I/79.

manasından alıp taşıdığı muhtemel manalardan birine nakletmek diye tanımlanmaktadır.¹⁷⁹ Erken devirlerde tevile tefsir manası verilmiş ve Kur'an tefsirine dair eserlerin isimlerinde tefsir karşılığında tevil kelimesi kullanılmıştır. Ancak bazıları tefsiri, tek ihtimal olarak, tevil de çok ihtimal olarak görmüşleridir.¹⁸⁰ Tevil konusu akıl-nakil dengesi ile yakından temas eden bir konudur. Müteşâbih nasların tevili caiz olup olmaması konusu İslam tarihi boyunca hep tartışılmış ve bir anlamda insanın hangi düşünce tarzına sahip olduğunu gösteren unsurlardan biri olmuştur.¹⁸¹

Kursâvî'ye göre aklın sınırı, teşbihsiz ve ta'tilsiz şeriatın getirdiğini ispat etmektir. Ona göre, "bazen akla muhalif olduğu için, nakli akla muvafık şeklinde tevil etmek gerekir" sözü Kur'an'a muhaliftir. Ona göre akıl nakle muhalif olamaz ve aslında akla muhalif olan nakil değil, o insanın vehmidir. Kursâvî bunun örneğini de vermektedir. Ona göre insan "yed" in sadece organ olacağını ya da mesela ru'yetin sadece mekânda olabileceğini düşünmektedir. Ancak akıl, Allah'ın el gibi bir organın mevcudiyetini reddetmektedir. Bununla birlikte akıl, Allah'a layık olan bir "yed" i reddetmez. "Yed" in mevcudiyeti de aklın reddettiğine muhalif değildir. Zaten el gibi bir organın mevcudiyeti de Kursâvî'nin tespitiyle Kur'an'a muhaliftir. Aynı şekilde ona göre nakil yoluyla bildirilen Allah'ın tüm sıfatları hakikatte vardır ve bunların mevcudiyeti taaddud-ı kudema veya organ gibi aklın reddettiğine muhalif değildir. Kursâvî'nin tespitine göre Mu'tezile, sıfatların mevcudiyetinin teaddud-i kudema'ya, yani birden fazla ezeli varlığın olabileceği hükmüne götürdüğüne inanmaktadır. Taaddud ise gerçekten de akla muhaliftir. Çünkü Allah'ın sıfatlarının zâtından bağımsız değerler olarak görmek, Allah ile beraber sıfatlarının da ezeli olduğu sonucunu doğurur. Oysa akıl sadece bir ezeli varlık kabul eder. Bundan dolayı kadim varlıkların çokluğu anlamına gelen teaddud-i kudema sorunu kelamın önemli konuları arasında yer

¹⁷⁹ İsfahânî, *Müfredât*, I/99.

¹⁸⁰ Mâturîdî, *Te'vilât*, I/349.

¹⁸¹ Geniş bilgi için bkz: Yavuz, Yusuf Şevki, "Te'vil", *DİA*, c. 41, s. 27-28.

almaktadır. Mu'tezile'nin bu görüşünü Kursâvî yanlış olarak nitelemekte ve nakil yoluyla bildirilen sıfatlarının hakikatte var olduğunu ve teşbihsiz ve mahiyeti, cinsi ve keyfiyetinin bilinemez olduğunu söylemektedir. Ona göre Allah'ın sıfatları sayıya tabi tutulamaz ve çokluk, azlıktan münezzehtir.¹⁸²

Kursâvî, aklın, el gibi organın Allah'a nispetini reddettiğini, bununla birlikte "yed"i reddetmediğini söylemiştir. Böylece o, kendi kanaatini açıklamıştır. *Fakat kanaatimize göre mesele bu kadar basit değildir. Zira bazılarının aklı, el gibi organın mevcudiyetini de reddetmez. Söz konusu açık mücessimelerin haricinde son derece nasa bağlı kalarak herhangi bir yorumu reddedenler de Arapçadaki "yed"i, el gibi anlamaya yakındır.*¹⁸³ Kanaatimize göre Kursâvî, burada selef tarzına yakın olan Ehl-i Sünnet görüşünü dile getirmiştir; hatta burada dile getirdiğinin, Hanefî mezhebinin görüşü değil, belki de Ebu Hanife'nin görüşüne daha yakındır.¹⁸⁴

Kursâvî, *Tenzil* tefsirindeki¹⁸⁵ "*Ayrılığa düştüğünüz herhangi bir şeyde hüküm vermek, Allah'a mahsustur*"¹⁸⁶ ayetinin tefsirine değinmektedir. Onun tespitine göre bu ayette müteşabih ayetlerin teviliyle ilgili hüküm bulunmaktadır. Buna göre müteşabih ayetlerin anlamı hakkında görüş farklılığı bulunduğu Kur'an ve Sünnete başvurmak gerekmektedir; tevil edilirken sadece akli hükümlere dayanarak ayetin manası ta'til edilmemelidir. Bunun aksine müteşabih nasın manası, makul nasın manasına

¹⁸² Kursâvî, *Şerh*, s. 9.

¹⁸³ Tabi, bu tür görüşler, selefi bir muhit için de marjinal olarak değerlendirilebilir. Bununla birlikte böyle bir görüşler selefi düşünceli âlimler arasında yaygındır. Bkz.: İbn Receb, Zeynüddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman el-Bağdadî el-Hanbelî, *ez-Zeyl Alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, el-Mektebetü'l-Mekerreme Li-Camiati'l-Ümmi'l-Kurâ, Riyad, 1425, s. 384; Ebu Ya'lâ Muhammed, *İbtâlü't-Te'vilât Li-Ahbâri's-Sıfât*, Daru'l-İlafî'l-Hauliyye, Kuveyt. Buna benzer açıklamalar için bkz.: Muhammed Salih Useymin, *Şerhu'l-Akideti'l-Vasatiyye Li-Şeyhi'l-İslam İbn Teymiyye*, Daru İbni'l-Cevziyye, s. 458.

¹⁸⁴ Bkz.: Ebu Hanife, *el-Fıkhü'l-Ekber*, s. 27.

¹⁸⁵ Tespit ettiğimize göre bu tefsir, Beyzâvî'nin "*Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vil*"dir. Şîraz'ın kâdı'l-kudât ve müfessir, Eş'arî kelamcısı, Şâfiî fakihî olan Nâsirüddin el-Beyzâvî (ö. 685/1286), bu tefsirini, önceki tefsirleri özetleyerek telif etmiştir. Aynı zamanda ayetleri getirdiği yorumlar yanında dil kaidelerine dayanarak açıklamalar yapmıştır (Ayrıntılı bilgi için bkz.: Yavuz, Yusuf Şevki, "Beyzâvî", *DİA*, C. 6, sayfa 100-103). Bununla birlikte bu tefsire bazı eleştiriler de yöneltilmiştir. İşte bu noktadan bakıldığında Kursâvî'nin bu tefsire başvurması sıradışı gibi gözükmektedir. Ancak kanaatimize göre bunun izahı basittir; o dönemde o bölgede tefsir dahil dini kitapların çeşidi pek zengin değildi ve âlimler ulaşabildikleriyle yetinmek zorunda kalmışlardır.

¹⁸⁶ Sura, 42/10.

hamledilmeli ya da bunların anlamları mümkün olduğu kadar birleştirilmelidir. Ayrıca Kursâvî, Ehl-i Sünnet âlimleri gibi tevilin, müteşâbih nassın kesinlik ifade etmeyerek muhtemel anlama hamletmek olduğunu ifade etmektedir. Müteşâbih nassın anlamı zahirinde teşbih anlamı taşıyorsa, ilâhî sıfatları reddetmemek (ta'tîl) şartıyla tevil yapılabilmektedir. Kursâvî bu konuda şöyle deektedir: Allah ve Hz. Peygamber, ilâhî sıfatları nasıl vasıflamışsa, bu sıfatların hakikati bilinmese de bu sıfatlar gerçekte vardır.¹⁸⁷

Kursâvî, *Tenzil* tefsirine müracaat ederek, söz konusu ayetin konusunun müteşâbih ve muhkem ayetleri olduğunu söylemiştir. Beyzâvî, bu görüşü sadece “kıyle” ile yani “şöyle de diyenler var” şeklinde önemsiz bir haber olarak zikretmiştir. Dolayısıyla bu ayet, müteşâbihât ile ilgilidir; ancak kanaatimize göre bu görüşün, *istisnasız/kıylesiz* önemli bir tefsirde geçtiğinin Kursâvî tarafından söylenmesi doğru değildir. Çünkü genellikle “kıyle” ile anılan görüşler, müfessir tarafından dikkate alınan görüşler sınıfında değildir. Söz konusu ayetin müteşâbihât ile ilgili olduğunu aynı şekilde “kıyle” ile Beyzâvî’den yaklaşık bir asır önce yaşayan Zemahşerî (ö. 538/1144)¹⁸⁸ söylemiştir.

Kursâvî’ye göre kesin delil bulunmadıkça nasları zâhiri anlama göre ele almak gerekmektedir. Bu konuda aşırı giderek nasları, zahirî manasının hilafına anlayanlar arasında, batını ve filozofları saymaktadır. Bununla birlikte Kursâvî’ye göre bazı naslarda, sadece büyük âlimler için anlaşılacak hakikatler de bulunmaktadır.¹⁸⁹

Kursâvî, Bâtınilerle filozofların ve Ehl-i Sünnet âlimleri arasında farklılığı, İmam Gazalî’den alıntı yaparak, Hz. Peygamber’in, “İçinde köpekler bulunan eve

¹⁸⁷ Kursâvî, *Şerh*, s. 10.

¹⁸⁸ Zemahşerî, Mahmud Carullah, *Keşşâf An Hakaiki Gavâmizi't-Tenzil*, Daru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut, trz., IV/212.

¹⁸⁹ Kursâvî, *Şerh*, s. 61.

melekler girmeyecektir”¹⁹⁰ hadisinde dayanarak anlatmaya çalışmaktadır. Nitekim ona göre evin içi meleklerin bulunduğu yerdir. Köpeklerde, gazap, şehvet gibi olumsuz sıfatlar bulunmaktadır ki bu sıfatların bulunduğu yerde melekler yer kalmaz. Allah kalbe ilmin nurunu meleklerin vasıtasıyla yerleştirmektedir. Ancak Kursâvî, yukarıda dile getirdiği temsilden kaçınarak, hadisle bağlantıyı başka şekilde anlatmaya çalışmıştır. Nitekim ona göre hadisteki ev sözünden kalp, köpek sözünden ise olumsuz sıfatlar murat edilmekte değildir; ona göre bu hadiste kalp ve olumsuz sıfatlara ilişkin tembih bulunmaktadır. Bu anlatım batınilerle Ehl-i Sünnet arasındaki farkını göstermektedir. Zira ona göre zâhiri bâtına değiştirmekle bâtınî anlamına tembihin bulunduğunu söylemek arasında büyük fark bulunmaktadır.¹⁹¹

Yeri gelmişken kadimcilerin de bazı nasları tevil etmekte bir sakınca görmediklerini ifade etmek gerekmektedir. Nitekim kadimcilerden Molla Abdullah Nesevî’ye göre, Allah’ın bazı sıfatlarının tevili, selef âlimlerin yoludur. Buna örnek olarak o, Eş’arî’nin, Allah’ın işitme ve görme sıfatlarını, işitilene ve görüleni bilme olarak tevil ettiğini göstermektedir.¹⁹² Nesevî, kendisi kadimci olduğuna göre, o dönem için hâkim Mâturîdî anlayışına içinde kalarak, tevil yapmakta herhangi bir problem görmez.

Aklın ve naklin uzlaşması konusunda Mercânî de Kursâvî gibi düşünmektedir. Nitekim o da gerekçe bulunmadıkça nasın zahirinden kaymanın küfür olduğuna inanmaktadır; zira ona göre bu, Kur’an ve Sünnetin yalanlaması anlamına gelmektedir.¹⁹³ Mercânî’ye de göre bunun mümkün olmadığını ispatlayan akli veya nakli delil bulunmadıkça naslar zahirine göre ele alınmalıdır. Bunun bir örneği olarak Mercânî, Allah’ın müteşâbih sıfatlarını göstermektedir. Ona göre bir taraftan, “yed”,

¹⁹⁰ Buhârî, Meazî, 64, No. 4002.

¹⁹¹ Kursâvî, *Şerh*, s. 61.

¹⁹² Nesevî, Molla Abdullah bin Muzaffar, çev. Ramil Adıgamov, *Muzhiru'l-Kelime'ti'l-Cârûda Elleti Hiye Fi'n-Nâzûrâ*, İman, Kazan, 2004, s. 13.

¹⁹³ Kursâvî, *Şerh*, s. 62.

“vech” gibi kelimeler zahirinde cismâniyete götürmekle birlikte bunların Allah’ın sıfatları olduğu sabittir. Akıl ve nakil Allah’ın bir cisim olduğunu reddetmektedir. Dolayısıyla bu sıfatların, Allah’ın bir organı veya bir kısmı olmadığı anlaşılmaktadır. Ona göre bu gibi müteşâbihât, keyfiyeti bilinmeyen Allah’ın sıfatlarıdır.¹⁹⁴

Mercânî’ye göre ümmi insanların teşbihe düşmeleri tehlikesi bulunmaktadır. Bu durumda Allah’ın haberi sıfatlarını tevil etmek de caizdir. Bunun için mesela “yed” sıfatını kudret manasına hamledilir ancak bu tevil kesinliği ifade etmemektedir.

Mercânî, usûl fıkıh konusuna girerek, Kur’an’ı ve mütevâtir sünneti, *haber-i vahid* ile tahsis veya *tekyid* etmenin yasak olduğunu söylemiştir. Onun tespitine göre bu görüş aynı zamanda Hanefî mezhebinin genel görüşüdür. Bununla birlikte onun tespitine göre İmam Şafî ve Mâtürîdî ve onların takipçilerine göre bu tip tahsis mümkündür.¹⁹⁵

Nesefî’nin *Akidesi*’ndeki akıl ile ilgili kısmı şerh ederken Kursâvî, “akıl, ilim için sebeptir” ibaresinin, aslında Şîilere reddiye olarak söylendiğini dile getirmektedir. Zira onlara göre masum imam olan muallimsiz Allah’ı tanımak mümkün değildir.¹⁹⁶ Kursâvî bu iddiasında yalnız değildir ve Şîilerle ilgili benzer ifadeyi Teftazânî’de de görebilmekteyiz.¹⁹⁷ Gerçekten de bu ibarenin Şîilere karşı söylenmiş olması çok kuvvetli muhtemeldir ki, kısa yazılan akide, kelam ve hadis kitaplarının ibarelerinin büyük kısmı muhaliflere cevap olarak yazılmıştır. Bununla birlikte aklın, ilim için bir sebep olduğu muhaliflere reddiye olmayıp kendi başına bir meseledir. Din söz konusu olunca akıl, ilim için bir sebep kabul edildiğinde, o, sadece nakli benimseme konumundan daha yüksek bir seviyeye çıkmakta ve böylece aklın, kendi başına hüküm verebilmesi söz konusu olmaktadır.

¹⁹⁴ Mercânî, *el-Hikme*, s. 131.

¹⁹⁵ Mercânî, *Şerh*, s. 131, 132.

¹⁹⁶ Kursâvî, *Şerh*, s. 10.

¹⁹⁷ Teftazânî, *Şerh*, s. 45.

Kursâvî'nin tespitine göre bazı insanlar, aklın kesin bilgiyi ifade etmediğini söylemektedir. Bunun sebebi, aklın farklı, bazen birbirine zıt olan sonuçlara bile varmasıdır. Fakat Kursâvî böyle bir iddiayı benimsememekte ve aklın kesin bilgiyi ifade ettiğini söylemektedir. Zira ona göre aklın vardığı sonuçları birbirine zıt olamaz; ona göre buradaki asıl problem akledenlerin ihtilaflarında ve onları nazar şartlarını idrak edemedikleri içindir.¹⁹⁸

Mercânî, “*Kendilerine okunmakta olan Kitab'ı sana indirmemiz onlara yetmemiş mi?*”¹⁹⁹ ve “*Doğru yol, ancak Allah'ın yoludur*”²⁰⁰ ayetlerine dayanarak şerî delillerin kendi başına yeterli ve bu delillerde kurtulmak için her şeyin bulunduğunu söylemektedir. Ona göre bu delillerden kaymaya hiçbir gerekçe yoktur. Zira bu şerî delillere muhalif olan her şey cehalettir. Ona göre şerî, yani naklî deliller haktır ve bu hakkın başkası dalalettir.²⁰¹

Dinde akıl-nakil tartışması konusunda Mercânî “delili bulunmayan her şeyi nefyetmek gerekmektedir” kaidesini benimsemektedir. Ayrıca o, aynı şekilde düşünen İbn Sina'nın²⁰² da “*Burhanla idrak edilemeyen her şey imkân derecesinde olmaktadır*” sözlerini nakletmektedir. Ona göre bu iki kaideden şu husus çıkmaktadır: Delili bulunmayan her şey akli mümkün derecesinde olmaktadır. Örneğin Allah, mümkün olan her şeyden münezzehtir. İşte bunun için Mercânî'ye göre Allah'ın Zâtı'nın ve sıfatlarının hakikatlerinden bahsetmek büyük ve derin hatanın bir örneğidir. Ona göre bu konuda herhangi bir şekilde tevil yapmak, bazı isim veya sıfatların diğerine irca etmek veya bazılarını naslarda geçmeyen mana eklemekle – yasaktır. Zira bu tevil

¹⁹⁸ Kursâvî, *Şerh*, s. 11.

¹⁹⁹ Ankebût, 29/51.

²⁰⁰ Bakara, 2/120.

²⁰¹ Mercânî, Harun bin Bahaeddin Şehabeddin, *Nâzûrâtü'l-Hakk Fi Fazıyyeti'l-İşâ ve İn Lem Yegibi's-Şefak*, Daru'l-Hikme, İst., 2012, s. 76. Buna dair o, şu ayeti delil görmektedir: *Rabbinizden, size indirilene uyun ve O'ndan başka dostlara uymayın* (A'râf, 7/3).

²⁰² İbn Sina, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, IV/160 (Mercânî, *Nâzûrât*, s. 81, dipnotta).

ziyade ve noksanlık olmaktadır. Bazı sıfatlar zahirinde teşbih manasını içerse de insana düşen bu sıfatları gerçek, Allah'ın bildiği anlamda kabul etmektir.²⁰³

II. ALLAH VARLIĞI VE SIFATLARI

A. ALLAH'IN VARLIĞI VE BİRLİĞİ

Allah'ın varlığı konusu kelim ilminin üzerinde durdukları konulardan birisidir. Aslında dinin temelini oluşturan Allah'ın varlığı konusuna Kur'an ve kelim ilmi fazla vurgu yapmamaktadır. Zira akaid ve kelim ilimlerin gayesi, Allah ve O'nun sıfatlarını ispat etmek olmasına rağmen, bu ilimlerin asıl amacı, Allah'ın varlığını değil, birliğini ispat etmektir. Kur'an'a göre insan, aklını doğru bir şekilde kullanarak Allah'ın varlığına gidebilmektedir.²⁰⁴ Nitekim ceditçilerden Kemâlî de Peygamberlerin asıl maksadının Allah'ın var olduğunu ispatlamak değil, O'nun tek olduğunu anlatmak olduğunu dile getirmektedir. Ayrıca ona göre tüm semavi dinler, Allah'ın birliği üzere durmaktadır.²⁰⁵

Ceditçiler de Allah'ın varlığı konusunda fazla durmamışlardır. Nitekim konuyu işleyen biri olan Kemâlî, Allah'ın varlığını ispatlama hususunda kelamın klasik metotlarını kullanmıştır.²⁰⁶ Örneğin ona göre her varlığın bir yaratıcısı olmalı, mesela bir saat varsa, mutlaka onu yapan biri bulunmalıdır.²⁰⁷ Onun burada söz konusu ettiği ispat yöntemi kelamcılarının Allah'ın varlığını ispat notasında kullandıkları hudus deliline karşılık gelmektedir.²⁰⁸ Benzer açıklamalar Kursâvî ve Mercânî'de de vardır.²⁰⁹

²⁰³ Mercânî, *Nazurat*, s. 81- 83.

²⁰⁴ Bkz.: Neml, 27/14; Kehf, 18/32-37.

²⁰⁵ Kemâlî, *Felsefe-i İtikadiye*, I/274.

²⁰⁶ Allah'ın varlığına ilişkin kullanılan deliller için bkz.: Taftazânî, *Şerh*, s. 59.

²⁰⁷ Kemâlî, *Felsefe-i İtikadiye*, I/272.

²⁰⁸ Ayrıca bkz.: Suyargulov, *ZıyaKemâlî'nin Kelamî Görüşleri*, s. 69, 70.

²⁰⁹ Kursâvî, *Şerh*, s. 14, 15.

Allah'ın varlığı üzerinde fazla durmayan ceditçiler, O'nun tasavvuru hakkında fazla görüş beyan etmemişlerdir. Nitekim Kürsâvî, Mercânî ve Carullah gibi bilginler, Allah'ı daha çok sıfatları üzerinden anlatmaya çalışmışlardır. Kemâlî ise, Allah'ın varlığı konusunu biraz daha geniş işlemiştir. Onun belirttiğine göre, Yahudi ve Hıristiyanlar da Allah'ın varlığına hükmetmekte ve onlar bunun Rab olduğuna inanmaktadır.²¹⁰ Kemâlî, konuyu genel olarak ilâh kavramı bağlamında ele almaktadır. Ancak onun bu kullanımı, her bir milletin bir ilâha inancını göstermekle birlikte onların farklı ilâh anlayışlarının olduğunu da burada zikretmeliyiz. Kanaatimize göre burada Kemâlî'nin "ilâh"tan kastı genel olarak yüce bir varlık olarak anlaşılmalıdır.

Kemâlî, "Allah vardır" sözü üzerinde eski ve yeni milletlerin ittifak ettiklerini yazmaktadır. Buna dayanarak o, insanların kendi akıllarıyla Allah'ın var olduğunu anlama güçlerinin olduğundan bahsetmektedir. Allah'ın varlığı, Kemâlî'ye göre açık olmasıyla birlikte, O'nun birliği nazaridir. Bundan dolayı bu mesele delillere muhtaçtır.

Kemâlî'ye göre ateistler, zor zamanlarda Allah'ı veya en azından kendilerine yardım edebilecek üstün gücü hatırlamaktadır. Kemâlî'nin tespitince, her insanın fitratında zor zamanda, kişisel kibir ve ideolojiyi bırakarak Allah'a sığınmanın vardır.²¹¹ Burada Kemâlî eleştirilebilir. Zor zamanlarda, pratikte görüldüğü üzere insan, kendine yardım edebilecek birini hatırlıyor. Bunun İlah, şeyh veya başka herhangi başka bir üst güç olması, çevre ve kültüre bağlıdır. Diğer bir deyişle zor zamanlara kişinin sığınacak bir güç araması doğru iken; bu gücün Allah olacağı kesin değildir.

Kemâlî, diğer Müslüman düşünürler gibi, Allah'ın zâtının hakikatinin hiç kimse tarafından bilinemediği, bilinemeyeceği görüşündedir. Bütün kelimeler âlimlerin ittifak ettiklerine göre, ilim yolları; "havas-ı selim", "akıl" ve "haber-i sadık" olmak üzere

²¹⁰ Kemâlî, *Felsefe-i İtikadiye*, I/263.

²¹¹ Kemâlî, *Felsefe-i İtikadiye*, I/270; ayrıca bkz.: Suyargulov, *ZıyaKemâlî'nin Kelamî Görüşleri*, s. 70, 71.

üçtür. Allah ise, Kemâlî'nin tabiriyle tüm hislerin ve tüm akılların üstündedir. Tüm ilimler, sadece duyu ve akli kullanabilecek şeyleri öğrettiğinden Kemâlî'ye göre, Allah'ın hakikati bilmekten uzaktır. Çünkü Allah'ın mahiyeti bilimin konusu değildir.²¹²

Allah'ın varlığı konusunda Kemâlî, klasik İslâm öğretisini kabul ederek aklın, Allah'ın hakikatini idrak edemediğini söylemektedir: Ona göre bunun sebebi, Allah'ın, zaman, mekân ve cihetten münezze olmasıdır.²¹³ Aynı zamanda Kemâlî, Allah'ın ilminin ve Zâtı'nın değişmeyeceğini söylemektedir. Nitekim mahlûkların değişmesiyle, Zâtının değişmeyeceği; var olan ve olacağı ezelden bildiğinden kaynaklanan İlminin değişmeyeceği Ehli Sünnet tarafından kabul edilmiştir.²¹⁴

Allah'ın sıfatlarını belli düzeyde anlayabilmek mümkünse de, Kemâlî'ye göre O'nun hakikati ise, insan aklının ötesindedir. Dolayısıyla ona göre akıllar Allah'ın Zât'ının hakikatini idrak edemez.²¹⁵

B. ALLAH'IN SIFATLARI

Sıfat, Allah'ın zâtına nispet edilen bir kavram olarak nitelenmektedir. Allah'ı niteleyen kavramlar âlimler tarafından isim veya sıfat terimleriyle ifade edilmektedir. Tespit ettiğimiz kadar Kur'an'da sıfat kelimesi Allah'ın sıfatları bağlamında yer almamaktadır; ancak buna karşılık Kur'an'da Allah bağlamında "isim" kavramı geçmektedir. Ancak sonra, özellikle kelamcılar, sıfat kelimesini Allah için, ismin bir tekabülü olarak kullanmaya başlamaktadır.²¹⁶

²¹² Kemâlî, *Felsefe-i İtikadiye*, I. 298; ayrıca bkz.: Suyargulov, *Kemâlî Kelâmî Görüşleri*, s. 67

²¹³ Kemâlî, *Felsefe-i İtikadiye*, I/315-316.

²¹⁴ Aliyyül-Kârî, *Fıkh-ı Ekber Şerhi*, s. 48.

²¹⁵ Kemâlî, *Felsefe-i İtikadiye*, I. 114; ayrıca bkz.: Suyargulov, *ZıyaKemâlî'nin Kelâmî Görüşleri*, s. 72.

²¹⁶ Topaloğlu, Bekir, "Allah", DİA, c. 2, s. 482.

Allah'ın sıfatları meselesi, bir kelâm problemi olarak, üzerinde en çok tartışılan kelami konulardan birini teşkil etmektedir. Allah'ın Zâtı hakkında ortaya çıkan ilk fikrî tartışmalar, Zâtı'nın nitelendirilmesi ve tevhidin korunması noktalarında yoğunlaşmıştır. Ayet ve hadislerde geçen sıfatların Allah'ın Zâtı ile olan münasebeti konusunda çok farklı görüşler ileri sürülmektedir. Bu konuyla ilgili olarak tenzih, teşbih, ta'til ve teaddud-i kudemâ gibi kavramlar ortaya çıkmaktadır.²¹⁷ Allah'a iman, O'nun Zâtı hakkındaki vâcib ve caiz olan kemal sıfatlarını bilip, öylece inanmak ve Zâtı'nı noksan sıfatlardan tenzih etmek demektir.²¹⁸

Ayet ve hadislerde geçen sayısız isim ve sıfatlar üzerinde düşünen âlimler, onları sistemleştirmeye çalışmışlar ve değişik şekillerde gruplandırarak açıklama geleneğini başlatmışlardır. Sünnî kelâm kitaplarında sıfatlar genellikle zâti-selbi (tenzihi), sübuti ve fiilî olmak üzere üç grupta ele alınmaktadır. Tenzihi sıfatlar, Allah'ın kendisiyle nitelenmesi imkânsız olan ve müteal olduğunu ifade eden ulûhiyet sıfatlarıdır. Sübuti sıfatlar, varlığı zorunlu olan, Allah'a nispet edilmesi gereken, O'nun yetkinliğini ifade eden sıfatlarıdır. Fiilî sıfatlar ise, Allah'ın kâinatla olan münasebetini ifade eden sıfatlardır. Müslüman âlimlerin sıfat tasnifi, genellikle, birbirine benzerlik göstermektedir. Müslüman filozofların çoğu tenzihe çok önem verdiklerinden, sübuti sıfatları bir anlamda tenzihi sıfatlarla birleştirmişlerdir. Ancak onlar, tasnif için farklı tutumlar esas aldıklarından sonuçları da bazen farklı olabilmıştır. Eş'arîler fiilî sıfatları bağımsız bir grup kabul ederken; Mâturidîler, tüm fiilî sıfatları, sübûtî sıfatlardan saydıkları için tekvin sıfatı bağlamında değerlendirmişlerdir.²¹⁹ İbn Teymiyye gibi selefîler, ilâhî sıfatları birbirinden ayırma yoluna gitmemişlerdir. Buna karşılık bazı selefîler, ilâhî sıfatların farklı tasniflerini kabul etmektedir. Nitekim âlimler Allah'ın sıfatlarını genelde iki grup olmakla beraber, onları bazen üç, bazen de dört gruba

²¹⁷Topaloğlu, "Allah", s. 487.

²¹⁸Kılavuz, *Kelama Giriş*, s. 116.

²¹⁹Kılavuz, *Kelama Giriş*, s. 116-118.

çıkartmışlardır.²²⁰

İdil-Ural bölgesi âlimlerinden Kursâvî, Mercânî ve Musa Carullah gibi ceditçi bilginlerin de Allah'ın sıfatlarına konusuna ilişkin görüşleri bulunmaktadır. Söz konusu âlimler dışında diğer bazı bilginlerin - yukarıdakiler kadar olmasa da – bu konuya ilişkin kendilerine özgü birtakım farklı görüşleri bulunmaktadır. Nitekim tespit edebildiğimiz kadarıyla bölge âlimlerinden Abdunnasır Kursâvî bu konuda farklı görüşler ileri sürmüştür.

Kursâvî'nin Kur'an ve Sünneti anlama metodu, onu selef âlimlerine yaklaştırmaktadır. Onun fikhi görüşleri bir tarafa bırakılıp sadece akaide ilişkin görüşleri ele alındığında, onun Hanefilerden daha çok selefî anlayışa daha yakın olduğu görülebilir. Nitekim Kursâvî'nin, Allah'ın sıfatlarına ilişkin görüşleri onu selefî anlayışa yaklaştırmaktadır. Haliyle bu yönüyle o, kendisinden sonra gelen ceditçilerden ayırmaktadır. Zira bilindiği ve ileride görüleceği üzere, genellikle ceditçiler, konuya daha felsefi olarak yaklaşmaktadırlar.

Kursâvî, Allah'ı, varlığında başkasına muhtaç olmayan bir Zât-ı Vacip olarak tanımlar.²²¹ Allah'ı böyle tanımlayan Kursâvî O'nun için sıfatlar da ispat etmektedir ki, ona göre, Allah'ta sıfatların bulunması zorunludur; çünkü bunlarla O, kâmil olmaktadır. Ayrıca Kursâvî, Allah'ın sıfatlarını inkâr etmeyi ya da mevcut olan sıfatlarının dışında Allah için başkaca sıfatları eklemeyi küfür olarak görmektedir.²²²

Kursâvî'ye göre, Allah'ın sıfatları aslında birdir. Sıfatlar, mesela ilim ve hayat, bir birisinin ne aynısı ne de gayrisidir. Buna örnek vererek, rıza ve saht sıfatları birbirinin zıddı olmadığını söylemektedir.²²³ Aynı ibare Mercânî'de de geçmektedir.²²⁴

²²⁰ Aliyyül-Kârî, *Fıkh-ı Ekber Şerhi*, s. 47, 48.

²²¹ Kursâvî, *Şerh*, s. 14.

²²² Kursâvî, *Şerh*, s. 21.

²²³ Kursâvî, *Şerh*, s. 16.

²²⁴ Bkz.: Mercânî, *el-Hikme*, s. 31.

Bu ibareyi tam olarak anlamak zordur, tahminen onlar, sıfatları ayırım bir varlık olarak değil, zâtından ayrılmaz ve var olması zorunlu olan bir manalar olarak görmüşlerdir.

Sıfatların aslında bir olduğunun izahını, Kursâvî kitabında şöyle vermektedir: âlimler, Allah'ın tek olduğunda müttelikler. Fakat bu teklik, Teftazânî'nin şerhinde de geçtiği gibi, adet yani sayı bakımından değildir. Allah'ın tek olması ve ortağı olmaması bakımındandır. Allah'ın sıfatları meselesi de bu şekildedir. Yani sıfatların aslında tek olması, hayat, kudret, kuvvetin zâtında aynı olduğu manasında değil, sıfatların adet açısından olmadığı manasındadır.²²⁵ Nitekim Mercânî, sıfatların tekliği konusunu kendi kitaplarında açıklamasa da bizim okumalarımızdan edindiğimiz kanaate göre onun da bu düşüncede olduğu kuvvetle muhtemeldir.

Kursâvî'nin tespitine göre, Ehl-i Sünnet âlimleri, Allah'ın sıfatlarının Zâtı'nın aynısı olmadığı görüşündedir. Sıfatlar, Zâtı'nın aynı olmadığına göre, Zâtı'na zait olmaktadır. Ayrıca Kursâvî, Mu'tezile'nin bu konudaki görüşlerini filozoflarınkine benzetmekte; her ikisinin de hatalı olduğunu söylemektedir.²²⁶

İdil-Ural bölgesinden bir diğer âlim olan Zıya Kemâlî ise, sıfatlar konusunda, özellikle ilâhî sıfatların Zât'ın aynısı veya gayrısı olduğu noktasındaki tartışmayı, Kur'an'da ve sahabeler arasında geçmediği için gerekli görmemektedir. Ona göre bu gibi meseleler, Allah'ı teftiş etmeye benzemektedir. Kemâlî Allah'ın sıfatlarının tasnifine de karşı çıkmaktadır. Ona göre Kur'an'da geçmeyen İlahi sıfatların tasnifini icat ederek sınırsız yüce sıfatları sekiz veya başka bir sayı içinde sınırlı tutmak ve onları, zâtî, sübûtî, fiilî diye bölmek yanlıştır. Yine Kemâlî'nin belirttiğine göre,

²²⁵ Kursâvî, *Şerh*, s. 16.

²²⁶ Kemper, Micael, *Sufii İ Uçenyje v Tatarstane İ Başkortostane (1789-1889): İslamskiy Diskurs Pod Russkim Gospodstvom*, Russiyskiy İslamskiy Universitet, Kazan, 2008, s. 354.

Allah'ın hakikati bilinmediği gibi, isimleri de hakkıyla bilinemez; hakikati sınırsız olduğu gibi, sıfatları da sınırsızdır.²²⁷

Kursâvî, Allah'ın sıfatlarının ezeli ve Zâtı'yla kaim olduğunu; onların Zâtı'nda bir hal veya Zâtı'n, sıfatları için bir mahal olmadığı görüşündedir. O da sıfatlar konusunu Ehl-i Sünnet'in geneline göre değerlendirmekte ve onların Zâtı'n ne aynısı ne de gayrısı olduğunu düşünmektedir. Allah'ın Zât'ı ve sıfatları, hakikatte bir (aynı) değildir. Eğer öyle olsaydı, bu durumda sıfatların sınırlı ve az olması gerekirdi. Zât ve sıfatları birbirinin gayrı da değildir; çünkü eğer böyle olsaydı, bu durumda sıfatların sınırlı ve çok olması gerekirdi.²²⁸

Bu hususta Mu'tezile daha farklı bir yaklaşım içindedir. Nitekim onlara göre Allah'ın fiili sıfatları hariç tüm sıfatları, Zâtı ile aynı şeydir. Çünkü onlara göre kadim Zâtı'yla ancak kadim sıfatlar kaim olabilmektedir. Fakat bunun aksi düşünülürse, bu durumda teadud-i kudema (kâdim varlıkların çokluğu) meydana gelir. İşte bunun için onlara göre Allah'ın herhangi bir vasfı Zâtı'nın aynısı olup hakikatte – O'nun Zâtı'ndan ayrı olarak – mevcut değildir.²²⁹

İdil-Ural bölgesi bilginlerinden olan Mercânî, Mu'tezile'nin Zât-sıfat hakkındaki görüşleri bağlamında şu tespitleri yapmaktadır. Ona göre Mu'tezile bu konuda kendi içinde birtakım farklı görüşlere sahiptir. Nitekim onlardan pek çoğu kitaplarında Zât ile sıfatı aynı kabul ederken buna karşılık Mu'tezilî âlimlerinden biri olan Ebu Ali el-Cübbâî ise, Allah'ın sıfatları itibârî bir şey olarak kabul etmektedir.²³⁰ Onun bu çabasını itizâlî ve sünnî sıfat anlayışlarını uzlaştırma çabası olarak görmek mümkündür.

Mu'tezile, Allah'ın sıfatlarını tanımada iki yolu benimsemektedir. Onlar da nefîy ve ahval'dır. Mu'tezile'nin çoğu Allah için ayrıca sıfatlar kabul etmemektedir. Ebu

²²⁷ Kemâlî, *Dini Tedbirler*, s. 27.

²²⁸ Kursâvî, *Şerh*, s. 22.

²²⁹ Biştî, Cemile Muhyiddin, *Sadrüddin eş-Şirazi ve Mevkîfuhu'n-Nekdi Mine'l-Mezahibi'l-Kelamiyye*, Daru'l-Ulûmi'l-Arabiyye, Lübnan, Beyrut, 2008, s. 133.

²³⁰ Mercânî, *el-Hikme*, s. 32.

Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) ve Kâdî Abdülcebbâr ise sıfatların yerine itibari haller olan “ahval”²³¹ görüşünü benimsemektedir.²³²

Kursâvî ve Mercânî'nin Allah'ın sıfatlarına ilişkin bakış açıları çok az da olsa son dönem Mu'tezile'nin görüşlerine benzemektedir. Yani onlar da bu hususta bir bakıma sıfatları Zâtı'nın aynısı demeye getirmektedir. Onlar bu görüşte yalnız da değildir. Cemile Muhyiddin el-Biştî'nin tespit ettiğine göre Şafî mezhebi âlimi Sadruddin eş-Şirazî (1573-1640) de Allah'ın hakiki sıfatlarının Zâtı'nın aynısı olduğu kanaatindedir. Çünkü ona göre kendi zâtıyla kâmil olmak, zait olan bir sıfatla kâmil olmakla kıyaslandığında, daha şerefli ve daha faziletlidir. Şirazî'ye göre akıl buna zorunlu olarak hükmetmektedir. Aksi takdirde zât, kâmil olmak için başka bir şeye ihtiyaç duyacaktır. İhtiyaç duyan ise Vacip değil mümkün varlık olmaktadır. Ayrıca Şirazi, mefhumları farklı olsa da Allah'ın bütün sıfatlarının hakikatte bir, Zâtı'na zait olmadığını söylemektedir.²³³ Zaten Allah'ın sıfatlarının O'nun Zâtı'na ait olduğu, bu sıfatlarının aslında bir (aynı) olduğunu icap ettirmektedir. Ancak söz konusu bu sıfatların mefhumları, taallukları değişebilmektedir; buna karşılık onların sayısı, çokluğu, azlığı ise hiç değişmemektedir. İlim gibi bir sıfat hakiki bir sıfat olarak, mesela kudret sıfatından farklı olmakla birlikte Zât ve sıfatın bir tek vücudu vardır.²³⁴ Sonuç olarak söyleyebiliriz ki Kursâvî ve Mercânî'nin Allah'ın sıfatları hakkında görüşleri, bir filozof olan Şirazî'nin görüşleri ile neredeyse aynıdır.²³⁵

Mercânî, imanın aslı olarak, Allah'ın varlığını ve Kur'an ve Sünnette geçen tüm sıfatları kabul etmeyi, bununla birlikte Allah'ın Zâtı'nı idrak ve sıfatların gerçek mahiyetini anlamayı teklifin dışında görmektedir. Çünkü ona göre akıl, rububiyeti idrak

²³¹ Yavuz, Yusuf Şevki, “Ahval”, *DİA*, c. 2, s. 190-192; bu konuya dair ayrıca bkz.: Koloğlu, Orhan, Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin Ahvâl Teorisi Üzerine Bazı Mülâhazalar, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 16, sayı: 2, 2007, s. 195-214.

²³² Gölcük, *Kelam*, s. 212; Kılavuz, *Kelama Giriş*, s. 127; Mercânî, *el-Hikme*, s. 32.

²³³ Biştî, *Sadruddin eş-Şirazi*, s. 133; ayrıca bkz.: eş-Şirazi, *Mefatihü'l-Gayb*, I/403.

²³⁴ Biştî, *Sadruddin eş-Şirazi*, s. 134.

²³⁵ Açıkgenç, Alparslan, “Molla Sadra”, *DİA*, c. 30, s. 264.

etmek için değil, ubudiyeti yerine getirmek için verilmiştir.²³⁶ Yani ona göre, insana akıl, Allah'ı idrak etmek için değil, kulluğunu hakkıyla yerine getirmek için verilmektedir. Bunun için Allah idrak edilemez, “kaç” ve “nasıllıkla” vasıflanmaz. Her ne kadar şariat emrettiği ameller önemli olsa da Mercânî, onları imanın bir parçası olarak görmemektedir.

Mercânî “Allah'ın güzel isimleri vardır”²³⁷ ayeti ile konuya ilişkin çok sayıda hadislerden hareketle, Allah'a hakiki sıfatları isnat etmeyi caiz görmektedir. Ona göre, sıfatlar Allah'ın Zâtı'yla kaim olup birbirinden farklıdır ve isimleri müradif değildir; hatta her birinin kendine özgü bir medlulü ve manası olmalıdır. Ona göre, Allah'ın tüm sıfatları kadimdir. Kıdem ise vücudu, varlığı başkasıyla taalluku olmayan, yani varlığı başkasından olmayan şeydir.²³⁸ Görüleceği üzere Mercânî'nin sıfatlara ilişkin yukarıda söz konusu ettiği bu düşünceleri Ehl-i Sünnetin genel olarak bu konudaki görüşlerine uydun düşmektedir. Nitekim Mercânî, Mâturîdî âlimleri gibi Allah'ın sıfatlarının ezeli ve Zâtı'yla kaim olduğunu kabul etmektedir. Zira ona göre, ancak ezeli, sonsuz olan sıfatlar gerçek anlamıyla kâmil olabilirler.²³⁹

Mercânî, Allah'ın sıfatlarını inkâr edenleri ve sıfatları, Zâtı'ndan tam olarak ayrı olduğunu söyleyenleri küfür ve şirkle suçlamaktadır. Kanaatimize göre biraz aşırıya giden bu ibareleri Mercânî, bazı Eş'arîlere söylemiştir. Zira onlar, Allah'ın sıfatlarını Zâtı'ndan ayrı ve O'na zaid bir şey olarak görmektedir.²⁴⁰ Hâlbuki onlar, bu sıfatları müstakil bir varlık olarka değil, Allah'ın Zâtı'na ait olarak gördükleri için, bir taraftan Mu'tezile'nin eleştirilerinden kurtulmakta, diğer taraftan da kanaatimize göre, şirk gibi ithamlardan da kurtulabilmektedir. İşte bunun için Mercânî'nin eleştirisi pek isabetli görülmemektedir.

Mercânî'ye göre Allah'ın sıfatlarının, Zâtı'ndan ayrı olduğu hiçbir şekilde

²³⁶ Aynı ibareyi Kursâvî'de de görebilmekteyiz. Bkz.: Kursâvî, *Şerh*, s. 9.

²³⁷ A'raf, 7/180.

²³⁸ Mercânî, *el-Hikme*, s. 30.

²³⁹ Mercânî, *el-Hikme*, s. 31.

²⁴⁰ Gazalî, *el-İktisad Fi'l-İtikad*, s. 129.

tasavvur edilemez. Ayrıca o, yaratılmışların zâtlarının noksan olduğunu; bu noksan olan zâtları sıfatların tamamladığını, kâmileştirdiğini; buna karşılık Allah'ın Zâtı'nın kâmil ve başka hiçbir şeye muhtaç olmadığını söylemektedir. Çünkü ona göre muhtaç olan kâmil olmayıp nokсандır; noksan olan ise Vacibu'l-vücut olamaz, Vacibu'l-vücut ile kaim olamaz. Zira Allah'ın Zâtı bütünüyle kâmdir ve Allah, Zâtı ve tüm isim ve sıfatlarıyla tektir, kadimdir. Sıfatları Zâtı'na ait olduğundan dolayı da onların çokluğunda bir problem yoktur. Ona göre, sıfatların Zâtı'nın içinde, Zâtı'nın sıfatların içinde, bunların birlikte veya sıfatların Zâtı'nın içinde akıcı olduğunu söylemek yanlıştır. Zira ona göre bütün bunlar, sıfatların çokluğunu ve onların birbirine mugayir olduğunu gösterir. Hatta Mercânî'nin ifade ettiğine göre, bazı Hanefî âlimler, Allah'ın sıfatlarının Zâtı'yla kaim olduğunu söylemekten men ettiler, çünkü böyle denildiğinde, bir anlamda sıfatların ayrı bir varlık olduğu anlaşılmaktadır.²⁴¹

Allah'ın sıfatlarının, Zâtı'nın ne aynısı ne de gayrisi olduğu ibaresini Mercânî doğru bir ifade olarak kabul etmektedir. Bu mesele başlı başına bir mesele olmakla birlikte, Sünnî kelim kitaplarına daha çok Mu'tezile'ye cevap olarak girmiştir. Mercânî'ye göre *lâ gayruhu* ibaresi kelim kitaplara şu bağlamda girmiştir: Mu'tezile, Allah'a kadim sıfatları nispet etmekle, kadimleri çoğaltmaktan (teaddud-i kudema) korkmaktadır. Bundan dolayı onlar, bazen sıfatların Zât'ının aynısı olduğunu bazen de sıfatların itibari bir iş (emir, ahval) olup hakikatte olmadığını söylemektedir. Mercânî'nin tespitine göre *lâ hüve* ibaresinden maksat, sıfatların Allah'ın Zâtı'nın kendisi değil, aynı zamanda gerçek olduklarını; buna karşılık *lâ gayruhu'dan* maksat ise, bu sıfatların Zâtı'ndan ayrı olmayıp çoklukta bir problemin olmadığını göstermektir.

Mercânî, *lâ huve ve lâ gayruhu* ibaresinin tam olarak anlaşılmasız bir ifade olduğuna da dikkat çekmektedir. Fakat o, bazı şeylerin idrakten uzak olmasına rağmen,

²⁴¹ Mercânî'nin kimi kastettiğini tespit edemedik.

izaha varmadan kabul edilmesi gerektiğini söylemektedir.²⁴² Kanaatimize göre Mercânî, konuya ilişkin daha net bir açıklama yapmanın imkânsızlığını görerek bunu olduğu gibi kabul etmiştir. Zira mahiyet farklılığından dolayı Allah'ın Zâtı üzerine zaid manaları, sıfatları, başka sözle ifade etmek zordur.

Mercânî, söylediği bu sözlerinin aslında filozofların iddialarına yakın olduğunu söylemektedir. Bununla birlikte kendisinin filozoflardan farklı düşündüğünü vurgulamakta; filozofların, Allah'ın sıfatlarını inkâr ederek Zâtı'nın taalluku itibariyle onları isim kabul ettiklerini söylemektedir. Onlardan farklı düşünen Mercânî ve Hanefîler ise, Allah'ın hakiki sıfatlarının olduğunu kabul ederek onların farklılık-değişiklik (tegayyür) ve çokluğunun (tekessür) olmadığını savunmaktadır.²⁴³ Mercânî ve onunla bu konuda hemfikir olan Kursâvî ile Mu'tezile arasında ise fark şudur: Mercânî ve Kursâvî, Allah'ın tüm sıfatlarını hakiki olarak kabul edip bu sıfatlarının O'nun Zâtı'na ait olduğunu söylerken; buna mukabil Mu'tezile ise sıfatlarının varlığını kabul etmeyerek Allah'ın bütün vasıflarının Zâtı ile aynı şey olduğunu söylemektedir.²⁴⁴

Mercânî, Zât-sıfat ilişkisi konusunda, genelde Ehl-i Sünnet yolunu takip etmekle birlikte, o, Allah'ın sıfatlarının, Zâtı'na ait olduğunu uzunca anlatmaktadır. Ancak yine de bununla birlikte o, Allah'ın sıfatlarının, Zâtı'nın aynısı olduğunu tam olarak söylemiş değildir. Zira böyle bir şey söylemiş olmak, ona göre son tahlilide sıfatları inkâra kadar götürebilir.

Mercânî, VI. asırdan sonra bazı Eş'arî kelamcılarının Allah'ın sıfatları konusunda yanlış sonuca vardıklarını kaydetmektedir. Ona göre bu tarihten itibaren bazı kelamcılar Selef âlimlerinin yolunu bırakarak Zât-sıfat konusuna fazlaca dalmış; kadim zâtlarının çokluğunun imkânsız, buna karşılık tek bir kadim zât ile kadim sıfatlarının mümkün olduğunu söylemişlerdir.²⁴⁵

²⁴² Mercânî, *el-Hikme*, s. 31.

²⁴³ Mercânî, *el-Hikme*, s. 31-33.

²⁴⁴ Mevlüt Özler, “*İlahî İsim ve Sıfatlar*”, Kelam El Kitabı, s. 252.

²⁴⁵ Mercânî, *el-Hikme*, s. 32.

Bu meselede Kursâvî de Eş'arîlerin yanlış görüşlü olduğunu bize nakletmektedir. Nitekim onun tespitine göre bazı Eş'arîler, Allah'ın sıfatlarının mümkün olduğunu ve Zât'ından zorunlu olarak sadır ettiğini söylemektedir.²⁴⁶ Buna karşılık o, sıfatların, O'nun Zâtı'ndan başka bir şey olmadığı gibi, birbirinden farklı olmadığını da ileri sürmektedir. Kursâvî'ye göre, Allah'ın birliği sayı bakımından değildir. Allah ve O'nun sıfatları, aklın, hayalin ve fikrin idrak edebildiği bütün nitelikten daha yücedir. Nihayet ona göre Allah'ın sıfatlarının gerçek anlamda sayısını ve çokluğunu düşünen birisi, sıfatların hakikatini anlamamıştır.²⁴⁷

Sıfatlardan bazıları birbirine yakın manada olsa da yine de onlardan her biri Kursâvî'ye göre ayrı birer sıfattır. Ancak ona göre bu ince ayırımını sadece seçkin bilginler anlayabilir.²⁴⁸ Mercânî de ona yakın görüşler ileri sürmekte, o da İlahi sıfatları, bazen birbirine benzer manada olsa da aslında aslı farklı olarak görmektedir. Yine bu hususta o da Kursâvî'ye benzer ifadeler kullanmakta; İlahi sıfatlardaki bu ince farklılıkları ancak "ehlullah'ın havassları" bilir demektedir. Yine ona İlahi sıfatlar birbirinden ve Allah'ın Zâtı'ndan ayrılmazlar.²⁴⁹

Mercânî'ye göre her sıfat hakikidir. Bir sıfatı diğeriyle birleştirmek ona göre mümkün değildir. O ayrıca sıfatların izafî ve itibari olmadığını; ezelde olmayan sıfatların sonradan ortaya çıkamayacağı (fiilî sıfat) görüşündedir. Nitekim ona göre ezelde olmayan sıfatların sonradan ortaya çıkması, tegayyürü/değişimi getirir. Mercânî bunun nasıllığından kaçınmakta ve aklın sadece bunların ispatıyla yetinmesi gerektiği görüşündedir.

Mercânî'ye göre Allah'ın sıfatlarını yedi veya sekizle sınırlandırmak veya bunlara ilişkin herhangi bir sayı getirmek yanlıştır. Mu'tezilenin tersine o, bilmediğimiz bazı sıfatlarının da olabileceği görüşündedir. İşte bunun için kesin bir sayı getirmek ona

²⁴⁶ Eş'arî mezhebi ulemasından kimilerin bu görüşü benimsediğini tespit edemedik.

²⁴⁷ Kursâvî, *Şerh*, s. 16.

²⁴⁸ Kursâvî, *Şerh*, s. 22, 23.

²⁴⁹ Mercânî, *el-Hikme*, s. 26.

göre yanlıştır.²⁵⁰ Kursâvî de aynı görüştedir. Ona göre Eş'arîlerin Allah'ın sıfatlarını yedi ile sınırlayıp kalan sıfatları izafi görmeleri ve buna karşılık – onun ifadesiyle cumhur âlimlerinin – bu sıfatları sekizle sınırlaması sonra ortaya çıkan bir hatadır. Çünkü böylesi bir sınırlama, naslarda geçen pek çok sıfatı inkâr demek olur. Bununla birlikte, Allah'ın sıfatları, ona göre, azlık (*killet*) ve çokluk (*kesret*) ile vasıflanmaz.²⁵¹

Mercânî'nin akaid konusunda selef tarzı düşüncesinin örneklerinden biri de akla dayanarak Allah'a isim ve sıfat isnat etmenin caiz olmadığıdır. Ona göre Allah'a isim ve sıfatlar verildiğinde, bunların tam olarak ne ifade ettiğinin bilinmesi gerekmektedir. Bu ise ancak Peygamber ve Kur'an vasıtasıyla mümkün olmaktadır. Mesela o, sübhan, sultan, vacip ve özellikle Türk toplulukların kullandıkları efendi, tanrı ve hudâ(y) sözlerinin de Allah için kullanılmasının yasak olduğu görüşündedir. Her ne kadar ona göre tanrı ve hudâ(y) sözlerinin Allah için kullanılması konusunda icma var diye itirazlar dile getirilse de icma – akidede delil olamaz; ancak o şeriatta bir delildir. Nitekim büyük müçtehitlerden hiç birisi yukarıda sözü edilenler hakkında ne icma etmişler ne de içtihatta bulunmuşlar. Zira yine ona göre icma, yeni bir itikadi hüküm koyamaz.²⁵² Allah'a “tanrı” ya da “huday” denmesini Mercânî sadece zaruret halinde mümkün görmektedir. Mesela o Arapça'yı bilmeyen birisine “Allah” sözü yerine “tanrı” demesini caiz görmektedir.²⁵³

Kanaatimize göre ise “Allah” kelimesi muayyen bir isim olmakla birlikte, aslında bir ilâhî ifade etmektedir. “Allah” lafzının Arapçadaki el-İlah sözünden türemiş olması kuvvetle muhtemeldir.²⁵⁴ Allah denildiğinde, belli sıfatlara sahip olan bir Rabb ve Yaratıcı akla gelmektedir. Bunun için Allah'ı başka bir dilde karşılığı olan bir sözle ifade etmek caiz görülebilmektedir. Nitekim Allah'ı ifade etmek üzere İngilizce “God”, Rusça “Bog”, Türkçe “Tanrı” sözcükleri de kullanılmaktadır. Ancak O'nun tam karşılığı

²⁵⁰ Mercânî, *el-Hikme*, s. 26.

²⁵¹ Kursâvî, *Şerh*, s. 25, 26.

²⁵² Mercânî, *el-Barku'l-Vemiz*, s. 58, 59.

²⁵³ Mercânî, *el-Barku'l-Vemiz*, s. 60.

²⁵⁴ Topaloğlu, “Allah”, *DİA*, c. 2, s. 471.

olmayan, O’nu tam anlamıyla ifade etmeyen bir sözle O’nu ifade etme hususu tartışmaya açık bir konudur. Bunun bir örneği Başkurt ve Tatarların kullandıkları “Tanrı-Tengri” sözüdür. İlah anlamına gelen “Tengri” kelimesi, aslında Huday sözü gibi, Allah kelimesinin karşılığıdır. Ancak toplumda Tengri sözü Allah’ı değil, İslam öncesi bir ilâhı da ifade etmektedir. İşte bunun için o toplumda Allah sözünün yerine Tengri sözünü kullanmak uygun olmamaktadır. Nitekim tespit edebildiğimiz kadar bölgede yaşayan diğer bilginler bu tür tartışmaya girmemişlerdir ve birçok bilginin eserinde Allah sözü yerine Tanrı lafzını kullanmışlardır.²⁵⁵

Kursâvî’ye göre, Allah’ın sıfatları konusunda izlenmesi gereken prensiplerinden birisi tenzihtir. Ona göre tenzihin aslı, teşbih ve teşrikin inkârıdır. Bununla birlikte tenzih, Kur’an ve Sünnet naslarının getirdiği bilgilerin veya icma’nın dışında Yaratıcı’ya, yaratılanların sıfatlarını isnat etmemektir. Kursâvî’ye göre, Yaratıcı ve yaratılanların sıfatları arasında sadece isim benzerliği bulunmaktadır.²⁵⁶ Bundan ziyade Allah, ona göre, insanların kendileri için kemal gördükleri sıfatlarından bile münezzehtir. Onun kaydettiğine göre, eğer buna ruhsat olmasaydı, sıfatların çoğunun Allah’a isnadı caiz olmazdı. İnsanlar hakikatlerini anlamasa da Allah’ın sıfatları, Kur’an ve Sünnette geçen mana üzeredir.²⁵⁷

Kursâvî’nin tespitine göre, Allah’ın Vacibu’l-vücut olması, O’nun varlığının illet ve başkasının tesirinden müstağni olması bakımındandır. Kursâvî, Allah’ın Zâtı’nın ve sıfatlarının hakikatinin bilinemeyeceği görüşündedir. Ona göre bunları sadece Allah kendisi bilir. Biz ise O’nun bildirdiği kadar biliriz. Allah’ın sıfatları ile yaratılanların sıfatları arasındaki fark, O’nun Zâtı yaratılanlar arasındaki olan farklılık gibidir.²⁵⁸

Kursâvî, Nesefî’nin *Akaidi’ne* yazdığı *Şerh*’te, bazı Eş’arîlerin, sıfatların varlığını kabul etmenin taddüdü’l-kudema’ya götürmediğini ve çokluğun Zâtı’nda değil

²⁵⁵ Mesela bkz.: Yalçıgöl, Tâceddin (1768-1838), *Risale-i Gazize Şerh Sebati’l-Acizin*, Tipografiya Dombrovskogo, Kazan, 1795, s. 27.

²⁵⁶ Kursâvî, *Şerh*, s. 17.

²⁵⁷ Kursâvî, *Şerh*, s. 17.

²⁵⁸ Kursâvî, *Şerh*, s. 19.

sıfatlarında olduğunu söylediklerini dile getirmektedir. Kursâvî'ye göre Eş'arîlerin onların bu görüşte olmalarının nedeni, Allah'ın sıfatlarının vacip olarak Allah'tan sadır olduğu ve hakikatte sıfatların birbirinden farklı olduğu düşüncesidir.²⁵⁹ Kursâvî'ye göre bu yanlış bir görüştür. Çünkü ona göre bu düşünce açık bir teşbihtir. Hatta Kursâvî'ye göre, Allah'ın ve âlemin iki farklı şey olduğunu tartışma konusu yapmak bile gereksizdir. Çünkü Allah tektir, O'ndan başka her şey ise çifttir;²⁶⁰ Allah kimse ile kıyaslanmaz, aynı hizada ele alınamaz. Bundan anlaşılıyor ki Kursâvî, Allah ile âlem arasında mukayese yapmayı, aralarında benzerlik kurmayı yanlış görmektedir.

Allah'ın sıfatlarının Zâtı'na muhtaç olduğunu söylemek yanlıştır. Zira ihtiyaç, hudus ve imkân ile ilgilidir. Sıfatların mevsufa ihtiyacı tabiidir; ancak Kursâvî'ye göre bu ihtiyaç aklî kıyaslardan sonra ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla bu durumda insana düşen, Allah'ın sıfatlarını yaratılanların sıfatlarından yüce tutmak olmalıdır.²⁶¹ Kursâvî'nin bu konudaki fikirlerini inceledikten sonra şöyle bir neticeye varabiliriz ki, o, "Allah'ın sıfatları vardır" sözünü yeterli görmekte, bundan sonra bu konuda bir tartışmayı uygun görmemektedir. Nitekim Kursâvî bu konuda sadece nass ile yetinmekte, naslarada geçen sıfatlarla O'nu muttasıf kılmayı yeterli görmektedir. Bunun tabii uzantısı olarak o, bazen nasslardan çıkartılan zorunlu sonuçları bile uygun görmemektedir.

Allah'ın sıfatları konusunda Mercânî ise, tüm sıfatların aslında bir olduğu ve onların sayıya tabi tutulamayacağı görüşündedir. Ona göre çokluğu kabul eden sıfatların tesiri ve isimleridir. Hatta mesela *kudret* ve *hayatın* iki farklı şey oluşunu söylemek bile ona göre yanlıştır. Allah, tüm sıfatlarıyla tektir; Allah, sadece Zâtı'yla değil, tüm sıfatlarıyla birlikte Allah'tır. Bundan dolayı O'nun bazı sıfatlarının kadim, bazılarının ise hadis olması mümkün değildir. Mercânî, bundan hareketle, Allah'ın fiili sıfatların da

²⁵⁹ Yukarıda da açıklandığı gibi sıfatların Allah'tan sadır olduğu görüşü sadece bir kısım Eş'arî'lerin görüşüdür. Kanaatimize göre Kursâvî bu konuya daha objektif bir şekilde yaklaşmalıydı ve bu görüşünün genel Eş'arî mezhebinin görüşü değil, sadece bir kısım Eş'arî'lerin görüşü olduğunu belirtmeliydi.

²⁶⁰ Bkz. Fecr, 89/3.

²⁶¹ Kursâvî, *Şerh*, s. 22.

kadim olduğu söylemektedir.²⁶²

Mercânî, yazdıklarında, Allah'ın sıfatlarıyla ilgili herhangi özel bir tasnife gitmemiştir. Bununla birlikte o, bazı sıfatları fiili diye nitelendirip zâti veya sübuti diye ayırım yapmamıştır.²⁶³

Kemâlî de sıfatlar konusunda Ehl-i Sünnet'in bazı kelamcılarını İlahi sıfatları belli bir sayı ile sınırlandırmalarından dolayı eleştirmektedir. Kemâlî, âlimlerin icat ettikleri İlahî sıfatların taksiminin, her ne kadar Hz. Peygamber bundan bahsetmiş olmasa da aslında Allah'ı daha iyi anlamak için olup bidat olmadığı görüşündedir. Kanaatimize göre onun bu eleştirisine katılmak zordur; çünkü âlimler, böyle bir tafsilata, ihtiyaç duyulduğu için gitmişlerdir. Nitekim onların yaptıkları bu tasnifler bağlamında söz konusu ettikleri Zâti sıfatların Zâta aidiyetleri zorunlu görülmektedir. Buna karşılık fiilî sıfatlar hususunda bir sınır konulmamış, sayı verilmemiştir.

Kemâlî'ye göre, mahlûkat sınırsız olduğu gibi, Yaratıcının isimleri de sınırsızdır. İşte bundan dolayı, hiçbir dil O'nun tüm isimlerini ifade etme gücü ve imkânı yoktur. Dolayısıyla her bir zamanın kişileri; ancak akılları yettiği kadar O'nun isimlerinden bahsedebilirler.²⁶⁴

Allah'ın sıfatları özellikle Ehl-i Sünnet kelam bilginlerince farklı birtakım tasniflere tabi tutulmaktadır. Nitekim Mu'tezile de Eş'arî'ler gibi, Allah'ın sıfatlarını Zâti ve Fiili olmak üzere ikiye ayırmaktadır.²⁶⁵

Konu edilen çeditçilerin hepsi Allah'ın her bir sıfatı hakkında kendi görüşlerini belirtmemektedir. Ancak biz, çalışmamızın bu bölümünde konu toptan anlaşılсын diye, kelamcıların tespit ettikleri Allah'ın bütün sıfatlarını söz konusu etmeye çalışacağız.

²⁶² Mercânî, *el-Hikme*, s. 30-33.

²⁶³ Mercânî'nin Allah'ın sıfatları hakkında görüşleri için "*el-Hikmetü'l-Bâliğatü'l-Cenniyye fî Şerhi'l-'Akâidi'l-Hanefiyye*" kitabının Allah'ın sıfatları kısmına bakınız, s. 30-35.

²⁶⁴ Kemâlî, *Felsefe-i İtikadiye*, I/300; ayrıca bkz.: Suyargulov, *ZıyaKemâlî'nin Kelamî Görüşleri*, s. 83.

²⁶⁵ Bişti, *Sadrüddin eş-Şirazi*, s. 127.

1. Zâti Sıfatlar

Sözü edilen bu sıfatlar sadece Allah'a nispet edilir ve O'ndan başkası için söz konusu olamazlar. Bunları belli bir sayıya hasretmek doğru değildir. Bu sıfatlar sadece Allah'a özgü olup zıtları Allah için kullanmazlar. Bahis konusu edilen bu sıfatlar vahdaniyet, vücud, kıdem, bekâ, muhâlefet li'l-havâdis, kıyâm bi nefsihi sıfatlarıdır ki bunların tersi olan âdem, hudus, fena gibi niteliklerin Allah'a nispet edilmesi doğru değildir. Bunlara, vücud sıfatı dışında, selbi sıfatlar da denilmektedir.²⁶⁶

Zâti sıfatlarının önemli özelliği, onların Allah'ın Zâti'nin bir gereği olup ezelden beri "faaliyet göstermeleridir". Buna karşılık fiili sıfatlar ise Allah'ın sadece evren, evrenin yaratılması ve onda olup bitenleriyle ilgili sıfatlarını ifade eder. Zâti sıfatlar her zaman var olup bunlar Allah'ın dilemesine bağlı değildir buna karşılık tekvini – fiili sıfatlar ise evrenle ilintili olarak Allah'ın dilemesine bağlıdır.²⁶⁷

İlâhî sıfatlarının genel olarak hangi anlam aralıkları için kullanıldıklarını bilmek, konunun daha sağlıklı anlaşılması için yararlı olacağından sıfatlardan bazılarını kısaca temas edilmesi uygun olabilir.

“**Vücud**” sıfatına *Sıfat-ı Nefsiyye* de denilir ki bu sıfat, Allah'ın varlığını ifade eder. Bu sıfat, Allah'ın var olduğunu, O'nun varlığının başkasından olmayıp Zâti'nin gereği olduğunu ortaya koymaktadır. Kelamcıların çoğuna göre bu sıfat Zâti'nin bir gereği olup Zâta üzerine zaid, ezeli ve bağımsız bir sıfat olup diğer bütün sıfatların aslı ve dayanağıdır. Bazıları bunu müstakil bir sıfat olarak kabul etmiş, bazıları ise bu sıfatı O'nun Zâti'ntan ayrı düşünülmemeyeceği için bunu bir sıfat olarak kabul etmemiştir.²⁶⁸

Mercânî ve konuya değinen diğer ceditçiler, Allah'ın bu sıfatı konusunda kendi görüşlerini pek belirtmemişlerdir.

²⁶⁶ Gölcük, *Kelam*, s. 206; Kılavuz, *Kelama Giriş*, s. 118, 119.

²⁶⁷ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelam*, s. 372.

²⁶⁸ Kılavuz, *Kelama Giriş*, s. 118; Gölcük, *Kelam*, s. 206, 213.

”Kıdem”; ezeli olmak, varlığının başlangıcı olmamak demektir. Kıdem, Allah’a layık olmayan geçmişteki yokluğu (madumu) reddettiği için selbi sıfat sayılmaktadır.²⁶⁹ Mercânî’ye göre Kadîm Allah’ın isimlerindedir. Ona göre Allah Kadîmdir demek, Allah’ın bütün isim ve sıfatlarıyla zaman açısından yenilenmeden, bir halden başka bir hale değişmeden var olduğunu söylemek olmaktadır; aynı zamanda ona göre bütün zaman ve mekânlar oldukları gibi Allah’ın katında hazırdır. Allah için yakın-uzak, evvel-âhir, geçmiş-gelecek-hâzır söz konusu değildir. Mercânî’ye göre sadece bizzât Vâcib’ul-vücut olan kadîm olabilir, diğer varlıkların kadîmliği tasavvur edilemez. Ayrıca Mercânî’ye göre, Kadim ve Vacip isimleri muradiftir. Fakat ona göre Kadim, başlangıcı olmayan varlıktır; Vacip ise, zorunlu olarak her zaman var olması itibariyle yine de başlangıcı olmayan varlıktır.²⁷⁰

Mercânî’nin vacip ve kadimin eşanlamlı (müteradif) kavramlar olduğu hakkındaki görüşüne Kursâvî de sahiptir. Ona göre de Vacip ve Kadim isimleri müradiftir;²⁷¹ ancak o, Kadimi, başlangıcı olmayan varlık olarak, Vacibi ise, yokluğu mümkün olmayan varlık olarak tanıtmaktadır. Kursâvî, her kadimin aynı zamanda vacip olması gerektiğini söylemektedir. Aksi takdirde, ona göre, vacip olanın varlığı vacip değil, mümkün derecesine inecek ve o başkasına muhtaç olacaktır.²⁷²

Kursâvî’ye göre kıdem iki çeşittir: biri zaman içinde sonsuz; buna mukabil diğeri de zamandan, zaman içinde hareketten, yenilenmekten ve değişmekten münezzehtir olup *kendisi* için ezel ve ebed hükmünün geçerli olmasıdır. Ona göre Allah’a layık olan kıdem, işte bu, kıdemden ikinci türüdür. Zira ancak bu kadimlik Vacib’in şanına uygundur. Varlığı mümkün olanın ise, tebeddülü yani değişim göstermesi mümkündür ki, bu Allah için düşünülemez.²⁷³

²⁶⁹ Gölcük, *Kelam*, s. 206.

²⁷⁰ Mercânî, *el-Hikme*, s. 23, 24.

²⁷¹ Kursâvî, *Şerh*, s. 14, 21.

²⁷² Kursâvî, *Şerh*, s. 16.

²⁷³ Kursâvî, *Şerh*, s. 16.

Allah'ın zâti sıfatlardan **“Bekâ”**: Varlığının sonu olmamak, ebedî olmak demektir. Ezeli olanın ebedî olması zorunludur, yani Allah'ın başlangıcı olmadığı gibi, sonu da yoktur. Zira Allah'tan başka her şey fanidir²⁷⁴.²⁷⁵

“Muhâlefet li'l-Havâdis”, sonradan olanlara benzememek demektir. Allah'tan başka her şey sonradan var olmuştur. Benzerlik keyfiyette bir olmayı gerektirir; fakat Allah keyfiyetten münezzehtir.²⁷⁶Mercânî de Allah'ın yaratılanlara hiçbir şekilde benzemediğini söylemekle aynı şeyi vurgulamış olmaktadır. Nitekim bununla ilgili olarak Mercânî, *“O'nun benzeri hiçbir şey yoktur; O her şeyi işitir ve bilir”*²⁷⁷ şeklindeki meşhur tenzih ayetini delil olarak zikretmektedir. Mercânî'ye göre bu ayette Allah, kendi Zâtı'nı ve sıfatlarını ispat ederek başka şeylere benzemeyi açık bir şekilde reddetmektedir. Bununla birlikte bu ayette Allah kendisi için işitme ve görmenin var olduğunu ispatlayarak bunların yarattıklarının işitme ve görmesinden farklı olduğunu belirtmektedir.²⁷⁸

“Kıyâm bi Nefsihî”; varlığı için başkasına muhtaç olmamak demektir. Bu sığata göre Allah, kendisiye kaimdir, varlığında başkasında ihtiyaç duymamamaktır.²⁷⁹

“Vahdaniyet” Allah'ın Zâtı'nda, sıfatlarında, fiillerinde bir ve tek olması, eşinin ve benzerinin olmaması demektir.²⁸⁰ Allah'ın Vahid olması, Mercânî'ye göre, aynı zamanda ulûhiyet ve rububiyet alametlerin kendisinde bulunmasını ifade etmektedir. Mercânî'nin tespitiyle vahdaniyet, Allah'ın Zâtı'nda, sıfatlarında ve fiillerinde bir ve tek olmasıdır. Onun belirttiğine göre bu birlik, sayı yönüyle değil, ancak eşi ve benzeri olmaması yönüyledir.²⁸¹

²⁷⁴ Rahman, 55/26, 27. *“Yer üzerinde bulunan her canlı yok olacaktır. Ancak azamet ve ikram sahibi Rabbinin zâtı bâki kalacaktır”*.

²⁷⁵ Kılavuz, *Kelama Giriş*, s. 119; 207.

²⁷⁶ Gölcük, *Kelam*, s. 207.

²⁷⁷ Şura, 42/11.

²⁷⁸ Mercânî, *el-Hikme*, s. 24, 26, 34; ayrıca bkz. Köse, *Şihâbüddîn el-Mercânî'nin İ'tikâdî Görüşleri*, s. 56.

²⁷⁹ Gölcük, *Kelam*, s. 208; Kılavuz, *Kelama Giriş*, s. 121.

²⁸⁰ Gölcük, *Kelam*, s. 208.

²⁸¹ Mercânî, *el-Hikme*, s. 22, 23.

Sıfatlarla ilgilenen Müslüman âlimleri içinde tenzih konusunda en çok titizlik gösterenler filozoflar olmuşlardır. Fârâbî ve özellikle İbn Sînâ Allah'ın varlığını vacip kavramıyla açıklayıp, çok önemsedikleri tevhid fikrini bunun üzerine oturtmuşlardır. Onlara göre tenzih metodu dışında Allah'a nispet edilecek ve kadîm olarak kabul edilecek sıfatlar ulûhiyette kesreti çağrıştırabileceği için bundan kaçınılması gerekir. Filozoflar naslarda yer alan sıfatları benimsemekle birlikte, çok önem verdikleri tevhid adına sıfatları Zât içinde eritmişlerdir.²⁸²

Mercânî, Eş'arîlerin bu konuda, bazı bidatler çıkardıklarını, selef âlimlerinin ibarelerinde Allah'a ait "vacip" sıfatının geçmediğini, bu sıfatı ilk dile getirenlerin ise bunu felsefecilerin istilâhlarına uyararak söylediklerini kaydetmektedir. Mercânî, Allah'ın kendisini isimlendirilip nitelendirildiği isim ve sıfatlarının nakille gelenlerin dışında olamayacağını ifade etmiştir. Ayrıca Mercânî, bu konuda icma var diyenlerin, aslında icmaya karşı çıkmış olduklarını belirtmektedir.²⁸³

2. *Subûti Sıfatlar*

Bunlar, Allah'ın Zâtı'na nispet edilen ve O'nun ne olduğunu ifade eden sıfatlardır. Allah bu sıfatlarıyla âlemle bağ kurar ve onda tasarrufta bulunur. Ehl-i Sünnet kelâmcıları bu sıfatları ezeli ve ebedî kabul edip bunların Allah'ın "zâtının ne aynıdır ne de gayrıdır" demişlerdir. Bu sıfatlar Mâtürîdîler tarafından, sübuti sıfatlar başlığı altında hayat, ilim, irade, kudret, sem', basar, kelâm ve tekvin olarak sekiz maddede ele alınmıştır.²⁸⁴ Eş'arîler, tekvini ayrı bir sıfat olarak değil, kudret sıfatının bir taalluku olarak kabul ettiklerinden, sübuti sıfatları yedi olarak ele almaktadır.²⁸⁵ Sübuti sıfatlar, selbi sıfatlar gibi Allah'ı noksanlıklardan tenzih eder fakat onlar hariçte varlığı

²⁸² Topaloğlu, "Allah", s. 489; Mercânî, *el-Hikme*, s. 30.

²⁸³ Mercânî, *el-Hikme*, s. 30.

²⁸⁴ Kılavuz, *Kelama Giriş*, s. 125, 126.

²⁸⁵ Gölçük, *Kelam*, s. 214.

olmayan itibari anlamlardan ibaret olmayıp Allah'a yeni bir anlam ilave eden sıfatlardır.²⁸⁶

Ehl-i Sünnet kelâmcıları, hem hayy, alîm, kadîr gibi sigâ bakımından sıfat olan kelimeleri (mânevî sıfatlar), hem de hayat, ilim, kudret gibi mastar sigâsındaki kelimeleri (maânî sıfatlar) Allah'a izâfe ve nispet etmektedir. Mu'tezile âlimleri ise yukarıda ismi geçmiş ve mânevî sıfatları deniler sıfatları kabul etmiş; fakat maânî sıfatların denilen sıfatların Allah'a nispet edilmesini kabul etmemişlerdir. Onlar "Allah alîmdir" hükmünü kabul ederken, "Allah'ın ilmi vardır" ifadesini kabul etmemektedir. Zira Mu'tezileye göre Allah'ın Zâtı, yaratılmışların zâtlarına benzemez ve Allah, Zâtı'yla âlimdir, kadirdir. Ayrıca onlar, Allah'ın ezeli bir ilim, kudret sıfatı vardır denilmesinin kadîm varlıkları çoğaltmak (taaddüd-ü kudemâ) anlamına geleceğini düşünerek, buna karşı çıkmışlardır. Ehl-i Sünnet kelâmcıları ise subûtî (maânî) sıfatları Allah'a nispet etmekte böyle bir problem görmemektedir.²⁸⁷

Ceditçilerden Mercânî sübutî sıfatların tariflerini çoğunlukla genel Ehl-i Sünnet anlayışına göre vermekte ve bu konuda herhangi bir yenilik getirmemektedir. O, bu sıfatları kısaca şöyle açıklamaktadır:

"Hayat": Ehl-i Sünnet kelâmcıları Allah'ın bu sıfatını farklı şekillerde tarif etmişlerdir. Bacurî'nin belirttiğine göre Senusi, hayatı, ezeli olan ve idrak sıfatlarının bulunmasını sahih kılan sıfat olarak tarif etmiştir. Bazılarına göre ise hayat, ilim sıfatıyla vasıflanmasını sahih kılan sıfat olarak tarif etmişleridir.²⁸⁸

Mercânî, Allah'ın hayat sıfatını, O'nun diğer sıfatlarının Zâtı'na nispetini sahih kılan bir sıfat olarak tanımlamaktadır. Ona göre bu sıfatın bulunması

²⁸⁶ Gölcük, *Kelâm*, s. 212.

²⁸⁷ Kılavuz, *Kelâma Giriş*, s. 126-128.

²⁸⁸ Bâcûrî, Burhanuddin İbrahim, *Şerhü-Cevhereti't-Tevhid*, el-Mektebetü'l-Ezheriye Li't-Turas, Kahire, 2002, s. 101.

zorunludur/vaciptir; yani ilim, irade, kudret sıfatlarına sahip olan birisinin hayat sahibi olması zorunludur.²⁸⁹

“**Kudret**”: Mercânî’ye göre kudret, mümkünattan olan bir fiili yapmayı veya yapmamayı mümkün kılan bir sıfattır. Kâdir olan ise mümkünattan olanı ilim ve iradenin muvafakatince meydana getirebilir (ihdas), yok edebilir (idam) veya var olduğu gibi bırakabilir demektir. Mercânî’ye göre kudreti, irade muvafakatince makdurata taalluk eden sıfat olarak nitelemek, halk ve tekvin sıfatının inkârına götüren yoldur. Bunun için Mercânî, kudret, irade ve tekvin sıfatlarının ayrı ayrı birer sıfatlar olduğunu vurgulamaktadır.²⁹⁰

Kanaatimizce, yukarıda Mercânî’nin eleştirisine konu olanlar Eş’ârîler olmalıdır. Zira onlara göre Allah’ın kudret sıfatı, yaratılıştaki etkin olan bir sıfattır ve onun ezeli ve hâdis olmak üzere iki taalluku vardır. Ezeli taalluku ile mümkün şeyler yaratılmaya hazır hale gelir, hâdis taalluku ile ezeli iradenin tercihine göre mümkünler var veya yok olur. Mâtürîdîlere göre ise kudretin bir tek taalluku vardır ve o da ezeldir. Mümkün şeylerin yaratılışında etkin olan ise tekvin sıfatıdır.²⁹¹

Selef anlayışına yakın olup naslarda akideye dair geçen her şeyin olduğu gibi kabul etmeye gayret eden Mercânî, *kuvveti* de hakiki bir sıfat olarak görmektedir; zira ona göre kuvvet, kudretin aynısı değildir. O, aynı zamanda, kuvveti, kudret olarak anlayan âlimleri de eleştirmektedir.²⁹² Meşhur Ehl-i Sünnet kelimcilerinden olan Teftazânî ise, kuvveti, kudret olarak anlamaktadır. Ona göre her ikisi de aynı anlamdadır.²⁹³

²⁸⁹ Mercânî, *el-Hikme*, s. 25, 34.

²⁹⁰ Mercânî, *el-Hikme*, s. 25, 34.

²⁹¹ Gölcük, *Kelam*, s. 219; Kılavuz, *Kelama Giriş*, s. 134.

²⁹² Mercânî, *el-Hikme*, s. 25, 34.

²⁹³ Teftazânî, *Şerh*, s. 85.

“**İlim**” : Ehl-i Sünnet kelimcileri, bunu, Allah’a nispetle her şeyi ayrıntılarıyla bilmek olarak tanıtmaktadır.²⁹⁴ Allah’ın ilmi müktesip, yani sonradan elde edilen bir ilim değildir. Bu ilimle Allah, her şeyi ezelden beri var olduğu gibi bilmektedir; malumatların değişmesiyle Allah’ın ilmi değişmemektedir. Kelamcılara göre Allah’ın mutlaka ilim sahibi olması gerekmektedir. Mesela bunun aksine insan mutlaka ilim sahibi değildir; mecnun olduğu halde insan hayat sahibi olup ilim sahibi olmamaktadır.²⁹⁵ Mercânî göre Allah her şeyi cüziyatıyla bilmektedir. İlim hakiki bir sıfattır, o, malumattan değil, malumat ondan istifade etmektedir.²⁹⁶

“**Sem**’ ve **Basar**” : Ehl-i Sünnet kelimcilerine göre işitilen ve görünen ile taalluk eden sıfatlardır. Onlara göre bu iki sıfat ilim sıfatının aynısı değildir. Senûsî ve diğer kelimcilerine göre Allah, sem’ sıfatıyla sadece insan için işitilene değil, bütün işitilene işitmekte; basar sıfatıyla sadece insanlar için görüneni değil, bütün mevcudatı görmektedir.²⁹⁷ Mercânî’ye göre bu iki sıfat, yed ve vech gibi hakiki fakat yaratılanlarınkine benzemeyen sıfatlardır. Ona göre sem’ ve basar sıfatları, ilim sıfatıyla aynı değildir. Semi ve besar, işitilene işitmek, görünebilene görmek demektir. Allah, herhangi bir organa veya başka vasıtaya ihtiyaç duymadan bu iki sıfatla her şeyi görür ve her şeyi işitir. Bu sıfatlar da Allah’ın diğer sıfatları gibi taallukların değişmesiyle değişmemektedir.²⁹⁸

“**İrade** ve **Meşiyet**” : Ehl-i Sünnet kelimcilerine göre Allah’ın irade ve meşiyet sıfatları hakiki ve birbirinden ayrı olan sıfatlardır. Allah’ın irade sıfatı mümkün olana taalluk eder ve iki zıddından birini yapmaya tercih eder.²⁹⁹ Eş’ari kelimcilerine göre

²⁹⁴ Teftazânî, *Şerh*, s. 85.

²⁹⁵ Bâcûrî, *Şerhu Cevhereti’t-Tevhîd*, s. 97.

²⁹⁶ Mercânî, *el-Hikme*, s. 26, 34.

²⁹⁷ Bâcûrî, *Şerhu Cevhereti’t-Tevhîd*, s. 104.

²⁹⁸ Mercânî, *el-Hikme*, s. 26, 34.

²⁹⁹ Bâcûrî, *Şerhu Cevhereti’t-Tevhîd*, s. 94; Bâbertî, Allame Ekmelüddin Muhammed b. Muhammed el-Hanefî, *Şerhu Vasiyeti Ebi Hanîfe*, Dârü’l-Feth, Amman, 2009, s. 90.

Allah'ın irade sıfatı üç noktada O'nun kudret sıfatına benzemektedir: her mümküm olana taalluk eder, taalluk edenlerin sayısızca çoktur, kudret gibi irade sıfatı da tektir.³⁰⁰

Mercânî, Allah'ın ezeli irade sıfatıyla murid olduğu kanaatindedir. Burada Mercânî, iradenin müstakil bir sıfat olduğuna vurgu yapmaktadır.³⁰¹ Bu hususuta Mercânî, Ehl-i Sünnet kelmacılarının hilafına görüş sergilemektedir. Zira onlara göre, yukarı da geçtiği gibi sıfatlar, sinonimlerdir ve aralarında bir fark yoktur. Ebu Hanife'nin belirttiğine göre Allah'ın irade ve meşiyet sıfatını birbirinde ayrı sadece Kerramiye fırkası görmektedir. Zira onlara göre meşiyet – ezeli olan Allah'ın sıfatıdır, irade ise murad edilenlerin sayısınca Allah'ın Zâtı'nda hadis olan bir sıfattır.³⁰² Açıktır ki Mercânî böyle düşünmemektedir; zira ona göre irade ve meşiyet sıfatları birbirinden farklı olsalar da ikisi de ezeldir ve aynı görev yapmaktadır. Kanaatimize göre bu durumda Mercânî'nin, niçin Allah'ın iki ayrı ama aynı zamanda aynı görev yapan sıfatları bulunmaktadır diye soruya cevap vermesi gerekirdi. Mercânî, akait ile ilgili meselelerde son derece naslara bağlı kalmaya çalışmaktadır; bunun için naslarda geçtiği için hem iradeyi hem de meşiyeti ayrı bir sıfat kabul etmek zorunda kalmaktadır. Ayrıca Mercânî, Mu'tezile ve felsefenin düşündüğü gibi iradeyi ilimden ibaret görmemektedir.³⁰³ Kursâvî de Mercânî gibi düşünmektedir. Ona göre irade, Allah'ın ezeli müstakil bir sıfatıdır. Allah ezelde, belirli vakitte, ezeli ilme muvafık bir şekilde âlemi yaratmaya irad etmektedir.³⁰⁴

“Kelam”: Lügatte konuşmak anlamına gelen kelam, istilâhta Ehl-i Sünnet âlimlerine göre, Allah'ın konuşmasını ifade eden ezeli bir sıfattır. Bu sıfat, yani Allah kelamı insanlara Tevrat, Zebur, İncil, Kur'an vahiy gelmiş, İbranice, Aramca ve Arapça olarak ifade edilmişse de aslında mana olarak tektir. Bu sıfat, kemal bir sıfat olduğu

³⁰⁰ Bâcûrî, *Şerhu Cevhereti't-Tevhîd*, s. 117.

³⁰¹ Mercânî, *el-Hikme*, s. 26, 34.

³⁰² Bâbertî, *Şerhu Vasîyeti Ebi Hanife*, s. 90.

³⁰³ Mercânî, *el-Hikme*, s. 26, 34.

³⁰⁴ Kursâvî, *Şerh*, s. 26.

için, Allah'ın onunla nitelenmesi zorunludur; zira konuşmayı ifade eden kelamın zıddı, Allah hakkında imkânsız olan sükût ve afettir. Allah bu sıfatıyla emreder, nehyeder ve haber verir; Allah'ın bu sıfatı harf ve seslerden ibaret değildir.³⁰⁵

Allah'ın kelamı ve aslında ne olduğu ve Kur'an'ın yaratılmış olup olmaması etrafındaki tartışmalar İslam tarihinin en erken dönemlerden beri devam etmektedir. Mu'tezile'nin doğuşuyla ün kazanan bu tartışma, Mu'tezile'nin çöküşüyle hararetini kaybetse de yine de yok olmamıştır. Ehl-i Sünnet kelamcılarının Mu'tezile ile Allah'ın kelamı konusunda tartışmaların bir örneği, günümüze kadar ulaşan el-Hayde eseridir.³⁰⁶

Mercânî'ye göre Allah'ın kelamı söz konusu olunca, Allah'ın ezeli olan bir kelâm sıfatıyla mütekellim olduğuna ve bu sıfatın yaratılmış olmadığına inanmakla yetinmek gerekmektedir. Nitekim Mercânî; “*Onlar Allah'ın kelâmını değiştirmek istiyorlar*”³⁰⁷ ve “*Allah Musa ile konuştu*”³⁰⁸ ayetlerini buna delil olarak zikretmektedir.³⁰⁹

Mercânî, yukarıda sözü edilen ve diğer ayetlere ve bazı hadislerle dayanarak Allah'ın kelâm sıfatıyla mütekellim olduğunu ispat etmeye çalışmaktadır. Ona göre kelam Allah'ın sıfatıdır, ezelidir ve mahlûk değildir; Allah mütekellimdir, yani konuşandır. Mercânî'ye göre akıl, ancak bu kadarını idrak edebilmektedir. Bu sıfat Allah'ın Zâtı'yla kaim olan manadır, harflerin ve taallukların değişmesiyle değişmez. Mercânî'nin belirttiğine göre kelam sıfatı, irade ve ilim sıfatına benzemez; zira kelam, hitabın kastıyla meydana gelmiştir. Allah'ın kelamıyla şeriat tahakkuk ettiği için,

³⁰⁵ Kılavuz, *Kelama Giriş*, s. 134; Bâbertî, *Şehru Vasiyeti Ebi Hanife*, s. 103; Teftazânî, *Şerh*, s. 87.

³⁰⁶ Esen, Muammer, *Kelamullah Tartışmaları ve el-Hayde*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2005.

³⁰⁷ Feth, 48/15

³⁰⁸ Nisâ, 4/164

³⁰⁹ Mercânî, *el-Hikme*, s. 35.

Mercânî, Allah'ın kelamla emir ve nehyediği olduğunu söyler. Ayrıca o, kelam sıfatının, diğer sıfatlar gibi tasavvur edilemeyeceği görüşündedir.³¹⁰

Mercânî Kur'an'ın yaratılmış (mahlûk) olduğu meselesine de değinmekte ve Ehl-i Sünnet'in bu konudaki görüşüne aynen katılmaktadır. Bu konuda o, bazı Hanbelileri cahil olarak nitelemekte; onların hadis olan harf ve sesleri, hatta bazılarının Kur'an'ın cildi ve kılıfını bile kadîm saydıklarını, böyle olunca da kitabın ve sayfalarının bile kadîm olması gerektiğini belirterek onları bu görüşlerinden dolayı eleştirmektedir. Mercânî'ye göre, eğer iş bazı Hanbedilerin iddia ettiği gibi olsaydı, bu durumda yazı yazanın ve evrakların da kadim olması gerekirdi. Kur'an'ın yaratılmışlığı problemiyle alakalı o, Ahmed b. Hanbel ve onun gibi düşünenlerin, bu konuda sadece "Kur'an – Allah'ın kelamıdır" demekle yetindiklerini dile getirmektedir. Mercânî, kelam sıfatının mahlûk olup olmaması meselesi ve bunun mahiyetini anlamaya yönelik tartışmaların aslında bid'at olduğunu da ayrıca söylemektedir.³¹¹

Diğer Ehl-i Sünnet kelamcılara uyararak³¹² Mercânî, kelâm sıfatının zıddı olan sükût ve âfetin Allah hakkında düşünölemeyeceğini ve bu sıfatın O'nun Zâtı'yla kaim olup lafızların ve delâlet ettikleri şeylerin değışmesiyle değışmediğini de söylemektedir.³¹³

Mercânî, Allah'ın kadim sıfatı olan Kur'an'ın; ayetlerden oluşan Allah'ın kutsal Kitabı ve yaratılmış olan mushaf için de kullanılabilirliği görüşündedir. Allah'ın kelamı, sahfelerde yazılmış ve dille okunmuş olmasıyla birlikte burada bulunmamaktadır. Ona göre Kur'an'ın kalplerde mahfuz olması,³¹⁴ yaratılmış harfler ve lafızlar aracılığıyla olabilmektedir. Kelam, esasen harf ve sestten ibaret olmadığına göre

³¹⁰ Mercânî, *el-Hikme*, s. 35, 36; ayrıca bkz. Köse, *Şihâbüddîn el-Mercânî'nin İ'tikâdî Görüşleri*, s. 60, 61.

³¹¹ Mercânî, *el-Hikme*, s. 35, 36.

³¹² Teftazânî, *Şerh*, s. 87, 88.

³¹³ Mercânî, *el-Hikme*, s. 35-36.

³¹⁴ Bâbertî, *Şehru Vasîyeti Ebi Hanîfe*, s 103.

idrak ve tasavvur edilemez. Ancak Mercânî'ye göre Allah'ın kelim sıfatı bazen Arapça, bazen İbranice, bazen de Süryanice ifade edilmektedir.

Mercânî'ye göre Kur'an kitabının güzel nazmı ve belagati kitabın özellikleridir; kelam sıfatının özelliği değildir. Hz. Musa'nın işittiği, onun ve hatta diğer tüm insanların işitilebilecek şekilde tezahür eden kelam (konuşma) idi, kelam sıfatının kendisi değildi. Ona göre Allah'ın kelamı harf ve seslerden ibaret olmayıp, iki kapak arasında olan Kur'an kitabı ise yaratılmış olup harflerden ibarettir.³¹⁵

Kursâvî de “Allah Musa ile konuştu”³¹⁶ ayetinden hareketle, Allah için kelam sıfatını ispat etmektedir. O, genel Ehl-i Sünnet çizgisinde kalarak, Kur'an harflerinin ve okuyanın seslerinin, Allah'ın kelamının kendisi değil, ona delalet eden şey olduğu kanaatindedir. Allah, bu sıfat aracılığıyla yaratılanlara emretmekte, nehyetmekte ve haber vermektedir. Harflerin ve okuyucunun seslerinin hadis olması, ona göre, bunların Allah'ın kadim olan kelam sıfatı olmadığını delillerinden biridir. Allah'ın sıfatları değişmez, bunun için, âlem yaratılıp taallukları çoğaldıktan sonra da Kelam sıfatı ezelden olduğu halde kalmaktadır. Kursâvî, Allah'ın, ezelden beri emir ve nehyeden olduğunu söylemektedir. Ona göre Allah'ın Kelam sıfatı değişmeden olduğu halde kalmaktadır. Kelam sıfatı hadis şeylerle bir araya gelemediğinden, mahlûkat var olduktan sonra bu sıfatın taallukları çoğalmıştır. Çünkü ona göre, Kelam sıfatının, âlem var olduktan sonra taallukların çoğalmasıyla birlikte, kendisinin de emir, nehiy, haber olarak çoğalması düşünülemez.³¹⁷

Kur'an'ın yaratılmışlığı meselesinde Kursâvî, genel Ehl-i Sünnet çizgisinde kalmaktadır. Kursâvî'ye göre, Allah'ın kelam sıfatı olan Kur'an yaratılmış değildir;

³¹⁵ Mercânî, *el-Hikme*, s. 36-38.

³¹⁶ Bkz. Nisâ, 4/164.

³¹⁷ Kursâvî, *Şerh*, s. 23.

mushaf ise, harf ve sesleriyle birlikte yaratılmıştır.³¹⁸ Onun bu konuda düşündükleri, Kursâvî'nin yaşadığı bölgede klasik kelimelerin anlayışının temsilcisi ve mercii olarak görülen Teftazânî ile benzerlik sergilemektedir.³¹⁹ Tespit edebildiğimiz tek ve temel fark ise şudur: Kursâvî Allah'ın kelam sıfatını veya herhangi başka bir konuyu incelerken tartışmalara girmemekte ve görüşünü ispat etmek için akli delillere başvurmamaktadır. Buna karşılık Teftazânî ve diğer kelamcılar ise, dini konuları işlerken, Kursâvî ve hatta Mercânî'nin aksine hem tartışmalara girer hem de özellikle akli delillerle ispatlamaya çalışmaktadır.

Tespit ettiğimiz gibi, her ne kadar Mercânî ve Kursâvî akidevî konularda selef yoluyla gitmeye davet etseler de onlarda bazen selefilerin değil, kelamcılarının ibarelerini tespit etmek de mümkündür. Nitekim Allah'ın konuşması da bunun gibidir. Örneğin Mercânî, Allah kelamının, yani konuşmasının ses ve harflerden ibaret olmadığını söylemektedir. O, bunu kapalı ifadelerle değil, açık bir şekilde ifade etmektedir.³²⁰ Görüldüğü gibi Mercânî, Ehl-i Sünnet kelamcıları gibi,³²¹ Allah'ın konuşmasının sestem ibaret olmadığını söylemektedir. Buna göre sesler, harfler ve mushaflar gibi, Allah'ın ezeli kelamına delalet eden bir işaret olup yaratılmışlardır.³²² Selef âlimleri ise Kur'an'ı sadece manadan ibaret değil; onu hem manâ hem de harf ve lafızlardan ibaret görmektedir. İşte bunun için onlar Kur'an lafızlarının da yaratılmış olmadığını söylemektedir.³²³ Bu konuda selef âlimlerinin Kur'an'ın yaratılmış olduğuna dair görüşleri her ne kadar mantık açısından tutarsız görülse de bizce büyük günahı gerektirecek bir şey değildir. Zira onların elinde kendi delilleri de bulunmaktadır. Zira onlara göre Hz. Peygamber sahabeye Kur'an okumayı söylediğinde, mevcut mushafa işaret etmiştir; nitekim Kur'an'da da Allah birçok ayette “*bu Kur'an*” diye hitap

³¹⁸ Kursâvî, *Şerh*, s. 24.

³¹⁹ Bkz. Teftazânî, *Şerh*, s. 90, 91.

³²⁰ Mercânî, *el-Hikme*, s. 36

³²¹ Teftazânî, *Şerh*, s. 88; Sâbûnî, *el-Bidaye*, s. 32.

³²² Mercânî, *el-Hikme*, s. 35, 36

³²³ Gölçük, *Kelam*, s. 221, 222.

etmektedir.³²⁴ Bundan ziyade bazı selef âlimleri Allah'ın nidasının, yani konuşmasının kendi sesiyle olduğunu söylemektedir.³²⁵

Musa Carullah Allah'ın kelimeler sıfatı ve buna bağlı konulara değinirken Kursâvî ve Mercânî gibi âlimlerin önemli gördükleri konuları pek önemli görmemiştir. Bunun için o, konuyu işlerken, kendine göre daha önemli gördüğü noktaları genişçe anlatarak bazılarını hiç değinmemiştir. Mesela o, daha çok mevcut mushaf hakkında açıklamalar yapmıştır; Allah'ın kelimeler sıfatı konusunda ise sadece birkaç kelime sarf etmiştir.

Kelâm ilmini ve kelamcılarını çokça eleştiren ve onların yaptıklarına karşı çıkan Carullah, *Halku'l-Kur'an* meselesine de değinmektedir. Carullah, *Büyük Mevzualar* kitabında bu meselenin her yönüyle, özellikle inanç ve ahlak açısından oldukça önemli olduğunu söylemektedir.³²⁶ Bununla birlikte o, bu tartışmayı, hata ve yalan eseri olarak ortaya çıkan bir bidat olarak nitelemektedir. Carullah, Kur'an'ın, Allah'ın kadim kelâmı olduğunu söyler ve onun da diğer sıfatlar gibi ezeli olduğunu kabul etmektedir. Ayrıca o, yazılan, işitilen, okunan ve akılda muhafaza edilenin yine de Allah kelâmı olduğunu belirtir; ancak o Allah'ın, bunlara hulul etmediğini dile getirmektedir. Bu durumda kadim olan kelimeler sıfatı Kur'an gibi bir şekilde tezahür etmektedir. Tezahür ise kadimliğe zarar vermemektedir.³²⁷ Ayrıca ona göre Allah, Hz. Musa ile konuştuğu sırada, hadis bir selse konuşmuştur. Hz. Musa ise bu sesleri nur ve ateş şeklinde işitmiştir. Allah, onunla ateşten bir perde arkasında vasıtasız konuşmuştur. Carullah'a göre bu şekilde konuşmak kadimin kadimliğine zarar vermez.³²⁸

³²⁴ İşte bu Kur'an bana, onunla sizi ve eriştiği herkesi uyarayım diye vahyolundu (En'âm, 6/19); Bu Kur'an Allah'tan (indirilmiş olup) başkası tarafından uydurulmamıştır (Yunus, 10/37); Andolsun, bir bu Kur'an'da insanlar için her türlü misali değişik şekillerde açıkladık (Kehf, 18/54).

³²⁵ Mesela bkz.: İbn Teymiyye, *Mecmu'u'l-Fetava*, VI/531, XII/368; Buhârî, *Halku Ef'ali'l-İbad*, I/98.

³²⁶ Carullah, *Büyük Mevzularda Ufak Fikirler*, s. 36.

³²⁷ Carullah, *Kitabu's-Sünne*, s. 110.

³²⁸ Kasas, 28/29, 30.

Carullah, “*Onu sana okuduğumuz zaman, sen onu dinle. Sonra onun açıklaması da yine bize düşer*”³²⁹ ve “*İşte bunlar Allah’ın ayetleridir ki, onları sana doğru olarak okuyoruz ve sen gerçek bir peygambersin*”³³⁰ ayetlerine dayanarak, Mercânî gibi, Kur’an nazmının, tilavetinin, kıraatinin, Allah’tan olduğu kanaatine varmaktadır.³³¹

Carullah, “*Bu kitap Hikmet sahibi ve her şeyden haberdar olan Allah tarafından muhkem kılınmış, sonra da açıklanmıştır*”³³² ayetini delil göstererek, bir bütün olan Kur’an’ın, kitap şeklinde tezahür ettiğinde bizzât Allah tarafından surelere ayrılacak açıklandığını; Kur’an’ın sure ve ayetlerinin tertibinin vahiy yoluyla belirlendiğini ve sahabeler arasında bu konuda ihtilafın olmadığını söylemiştir.³³³ Ayrıca Carullah’a göre her sürenin başında olan besmele, kesin olarak Allah’ın kelimidir ve her süre ile müstakil ayet olarak inmiştir. Ona göre besmele konusunda mezhep kitaplarında, şerh ve haşiyelerde yanlışlara düşülmüştür. Bunun için bunlara bugün itibar edilmemelidir. Carullah, besmele’nin Kur’an’ın kendisinden ayrı olduğunu, surelerin başında bir ayet olarak bu surelerin bir parçası olmadığını söylemektedir.³³⁴

Nitekim Carullah, Allah’ın kelam sıfatı ve Kur’an ile ilgili konularda kendisini bir Ehl-i Sünnet âlimi olarak göstermektedir. Bundan ziyade o, bu konuda kelamî tartışma ve izahlara az değinmekte ve meseleye sırf Allah’ın sıfatı yönünden değil, daha çok Kur’an ayetlerinin ne ifade ettiği ve buna benzer pratiğe daha yakın bir yönden yaklaşmaya çalışmaktadır.

“**Tekvin**”; lügatte, yok olan bir şeyi varlığa çıkarmak demektir.³³⁵ Mâturîdîlere göre müstakil, Allah’ın Zâtı’yla kaim, ezeli ve sübuti bir sıfattır. İcat, tesir, yaratma, ihdas ve ihtira’ gib kelimelerle de ifade edilmektedir. Mâturîdîlere Allah’ın tekvin sıfatı

³²⁹ Kıyamet, 75/16-19.

³³⁰ Bakara, 2/252.

³³¹ Carullah, *Kitabu’s-Sünne*, s. 111.

³³² Hud, 11/1.

³³³ Carullah, *Kitabu’s-Sünne*, s. 113.

³³⁴ Carullah, *Kitabu’s-Sünne*, s. 114.

³³⁵ Cürçânî, *Ta’rifat*, I/188; İsfahânî, *Müfredât*, I/731.

yaratmak, rızık vermek gibi fiili sıfatların merciidir. Eş'arîler ise Allah'ın tekvin sıfatını müstakil bir sıfat olarak görmemektedir. Zira onlara göre tekvin, itibari ve izafî olup diğer fiili sıfatlar gibi hadistir.³³⁶

Mercânî, tekvin sıfatını, Mâturîdîler gibi, hakiki, müstakil, Allah'ın Zâtı ile kâim, ezeli ve subûtî bir sıfat olarak kabul etmektedir. Bununla birlikte Mercânî, tekvini, fiili sıfatların geneli olan kullanılan tabir olarak görmektedir. Ona göre tekvin, yaratma (tahlîk), rızıklandırma (terzîk), şekil ve sûret verme (tasvîr), öldürme (imâte), diriltme (ihyâ) gibi Allah'ın fiilleriyle ilgili bir sıfattır. Mercânî, fiili sıfatların taallukların sayısınca çok oluşunu söylemekte ve Allah'ın Zâtı ve sıfatları arasında değişim (tagayur) olmadığından, fiili sıfatların çokluğunun taddudu'l-kudema'ya götürmediği kanaatindedir.³³⁷

Mercânî'ye göre tekvin sıfatı konusunda Maturidi gibi düşünmekte; onun, kadim olmasının, mukevvenin kademini gerektirmediği söylemektedir. O, buna bir örnek olarak semî' ve basar sıfatları göstermektedir. Bu sıfatların kadim olması, işitilen (mesmu') ve görünenin (mebsur) kadimliğini gerektirmemektedir. Ona göre tekvin kadimdir ve zaman içerisinde değildir.³³⁸

Mercânî, Eş'arîlerin sıfatullahı, Zâtî ve Fiili sıfatlar olarak iki kısma ayırdıklarını dile getirmektedir. Mercânî'nin de ifade ettiği üzere Eş'arî'lere göre Zâtî sıfatlar ezeldir; ama tekvin, yani yaratmayı ve fiil yapmayı ifade eden sıfatlar muhdestir. Eş'arî'lere göre tekvin sıfatı izafî ve itibaridir. Herhangi bir şeyi meydana getirme konusunda irade ve kudret sıfatları etkin olmaktadır. Ancak Mercânî, Eş'arî'lerin "Tekvîn sıfatını ezeli kabul edersek yaratılanların (mukevven) ezeli olması gerekir"

³³⁶ Gölcük, *Kelam*, s. 220.

³³⁷ Mercânî, *el-Hikme*, s. 38.

³³⁸ Mercânî, *el-Hikme*, s. 39.

şeklindeki itirazlarına, “semi’, basar ve ilim sıfatlarının ezeli olması, işitilen, görülen ve duyulan şeylerin de ezeli olmasını gerektirmez” diyerek karşı çıkmaktadır.³³⁹

Mercânî bazı Şafîîlerin tekvin konusundaki itirazlarını da dile getirmektedir. Onlara göre Allah için tekvin sıfatını ispat etmek, İmam Mâturîdî gibi son Hanefîler tarafından ihdas edilmiş bir sözdür. Hâlbuki tekvin sıfatı hakkında ne selef ne de ilk Hanefîler konuşmuşlardır. Nitekim bu hususta Mercânî de bu sözlere katılmaktadır. Ancak onun kaydettiğine göre tekvin sıfatı lafız olarak geçmediği gibi; Eş’arî’lerin anladığı şekliyle o, erken dönem âlimleri de onu kullanmış değildir. Aynı şekilde yaratma işleriyle ilgili Allah’ın kadim sıfatı olarak düşünüler tekvin, Ebu Hanife ve erken dönem Hanefîler tarafından da kullanılmış değildir.³⁴⁰ Mercânî, her ne kadar gerçekten de selef Hanefî âlimlerinin tekvin sıfatından bahsetmediklerini söylese de bununla birlikte yine de o Hanefî âlimlerinin tarafını tutmaya çalışmaktadır.

Kursâvî’ye göre Allah’ın tekvin sıfatı, ihya, imate, terzik gibi diğer fiili sıfatları gibi ezeldir. O, izafî bir mana olmayıp hakiki bir sıfat olduğuna göre, taallukun hadis olmasıyla, kendisinin de hadis olması gerekmez. Allah bu sıfatıyla ezeli irade ve ezeli ilme muvafık olarak âlemin bütün parçalarını yaratır. Kursâvî’nin tespit ettiğine göre Tekvin sıfatı ezeli olup mükevvenenden ayırılır ve mükevven, yani bu sıfatın taalluku ezeli değildir. Sıfat ezelden beri vardı. Aksi takdirde, bu sıfat sonradan meydana gelmiş olmalıydı ve onun noksan olabileceği de mümkün olurdu.³⁴¹

Kursâvî, Eş’arî’lerin görüşlerini eleştirmekten daha çok anlamaya çalışarak nakletmektedir. Ona göre Eş’arî’ler, mastarın zikredilmesiyle mefulün anlaşılması metoduna uyarak tekvinden mükevveni, yani fiilden mefulü anlamaktadır. Bunun için onlar fiillerin hadis, sıfatların ise kadim olduğu görüşe varmaktadırlar. Kursâvî’nin

³³⁹ Mercânî, *el-Hikme*, s. 38-39

³⁴⁰ Mercânî, *el-Hikme*, s. 38.

³⁴¹ Kursâvî, *Şerh*, s. 25.

tespitine göre Eş'arî'ler, fiili sıfatları inkâr etmeyerek bunların hadis olduğunu da söylemezler. İmam Gazali: Allah ve Allah'ın Resulü nasıl vasıflamışsa, Allah'ın sıfatları hakiki manada Allah'ın irade ettiği mana üzeredir. Hatta Kursâvî'nin tespitine göre onlar, Allah'ın bütün sıfatlarının, Zâtı gibi, kadim olması gerektiğini ve değişiklikten münezze olduğunu söylemektedir.³⁴²

Cumhur âlimlerine göre Allah'ın sıfatlarının sekiz olup, diğerlerin bunlara raci olduğu ve Eş'arî'lere göre Allah'ın sıfatlarının yedi olup diğerlerin itibari ve izafi ve hadis olduğu görüşü, Kursâvî'ye göre sonra gelen bazı âlimlerinin bidatleridir. Ona göre bu görüş aslında sıfatların inkârına götürmektedir. Ona göre Hanefiler ve özellikle Eş'arî'ler, naslarda geçen tüm manaları sahabe gibi anlamaktadır. Onlar, sıfatlar konusunda tevile gitseler bile; bu işte Allah'a layık manaya yorarak kesinlik ifade etmediğini ve en doğrusunun Allah'ın muradı olduğunu söylemektedirler.³⁴³

3. Haberî Sıfatlar

Müslüman kelimasında tartışma konusu edilen haberî sıfatlar ile ilgili sorun, bu sıfatların tevil edilmediğinde teşbih ve tescime varan Tanrı anlayışına sebep olmalarıdır. Haberî-müteşabih sıfatlar, naslarda geçen ve zahirî manalarıyla Allah'a nispet edilmeleri durumunda tenzih açısından sakınca doğuran sıfatlardır. Bu sıfatlar ayet ve hadislerde, yüz (vech), göz (ayn), el (yed), ayak (kadem), inmek (nüzü'l), gelmek (mec'i) gibi sıfatlardır ki; bunlar, mezâî değil hakiki anlamda anlaşıldığında Allah'a beşer gibi bazı organlar nispet edilmiş olur.³⁴⁴

Haberî sıfatlar konusunda mezheplerin görüşü ihtilafıdır.

³⁴² Kursâvî, *Şerh*, s. 25.

³⁴³ Kursâvî, *Şerh*, s. 26.

³⁴⁴ Kılavuz, *Kelama Giriş*, s. 142, Gölcük, *Kelam*, s. 222.

1. **Müşebbihe – Mücessime.** Müşebbihe Allah'ı, insana ve diğer varlıklara benzetirken; mücessime Allah'ı bir cisim olarak kabul eder. Onları buna sevk eden haberi-müteşabih sıfatlara bakış açılarıdır. Müşebbihe Allah'ın haberi sıfatlarını zahiri olarak aldıklarından, Yaratıcıyı yaratılanlara benzetme durumuna düşmüşlerdir.³⁴⁵ Bunlar, teşbihi nassın zahirinden çıkan bir sonuç olarak görmektedirler.³⁴⁶ Nitekim Abdulkâhir Bağdadî'nin (ö. 429/1037-38) dediği gibi tevili benimsemeyip de nassı sadece zahirî olarak ele alanlar bazen teşbihe düşmektedir.³⁴⁷ Selef akidesine sahip olan ve mümkün olduğu kadar tevilden kaçınan İbn Teymiyye de bunlardan biri olarak görülmektedir.³⁴⁸ Nihayet seleften özellikle zahire kaçanların teşbih ve teccime kaydıkları gibi bazı aşırı Şîî grupları da (Gulât) teşbihe düşmüşlerdir.³⁴⁹

2. **Selefiyye.** Haberi sıfatlar konusunda selef, iki tür tutum takınmıştır. Bunlardan Malik b. Enes gibi düşünenler; zahire kaçmadan haberi sıfatları nasslarda geçtiği gibi kabul edip onlara bu şekilde iman etmişler ve keyfiyeti üzerinde herhangi bir teville, yoruma kaçmamışlardır.³⁵⁰ Buna karşılık sonradan gelen Selefiyye ise müteşabih ayetleri herhangi bir teville gitmeden zahiri ile aldıklarından teşbihe düşmüşlerdir.

³⁴⁵ Esen, *Kelam Tarihi*, s. 44.

³⁴⁶ Bu bağlamda ayrıca şu dikkat çekici hususu da dile getirmek isabetli olmaktadır. Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet, "yed", "vech" gibi Allah'a nispet edilen bazı kavramları olduğu gibi kabul ettikleri insanları müşebbihe olarak isimlendirmişlerdir. Buna karşılık selef düşünceye sahip olan İbn Kayyim, bazı önceki âlimlerin sözünü naklederek, aslında her muattılın müşebbihe olduğunu söylemiştir. Zira müteşabih ayetlerinin zahirinin teşbih ve teccimi gerektiğini söylemek, sonuçta bu ayetlerde geçen sıfatların insanların sıfatlarına benzetmekten kaynaklanmaktadır. Ancak İbn Kayyim'e göre Allah, bu sıfatları zikrederken, asla yaratılanların sıfatlarını kastetmemiştir (İbn Kayyim, *es-Sava'İku'l-Mürsele*, I/244).

³⁴⁷ Bağdadî, *el-Fark*, I/214-219.

³⁴⁸ Selef düşüncesine sahip olan meşhur âlimlerinden biri İbn Teymiyye'dir. Onun müşebbih olup olmadığı konusu tartışmalıdır. İbn Teymiyye'nin muhalifleri olan kelimciler, onun bir müşebbihe olduğu söylemektedirler. Bizce bu tür iddialar her ne kadar onun çağdaşlardan gelen rivayetlere (bkz.: Zahid Kevserî, *el-Akide ve İlmu'l-Kelam*, 324, 325) dayansa da daha çok şahsi düşmanlıktan kaynaklanmaktadır. Zira o, *Mecmu'u'l-Fetava'sında*, şüphe bırakmayacak şekilde teşbihi nefyetmekte ve onun küfrü gerektireceğini söylemektedir (İbn Teymiyye, *Mecmu'u'l-Fetava*, XI/482).

³⁴⁹ Şehrîstânî, *el-Milel*, s. 163; Esen, *Kelam Tarihi*, s. 28, 29.

³⁵⁰ Esen, *Kelam Tarihi*, s. 71, 72.

3. **Cehmiyye**,³⁵¹ **Kaderiyye**³⁵² ve **Mu'tezile**. Cehmiyye, Kaderiyye ve Mu'tezile genelde tenzihi benimsemiştir. Nitekim Mu'tezile kendi ilkelerinden birincisi olan tevhit bağlamında bu konuya bakışını ayrıntılı bir şekilde ortaya koymuştur. Esasen Mu'tezile bu konuda bu sıfatları zahiri manada kabul etmemekte, onları tevil etmektedir.³⁵³

4. **Mâtürîdiyye** ve **Eş'ariyye**. Ehl-i Sünnet'in sistematik iki büyük kolu olan Eş'ariyye ve Maturidiyye ise nassın zahiri teşbihi gerektirdiği durumda ise teşbihe düşmemek için genelde teville başvurmuşlardır.³⁵⁴

Kelam ilmini ve onun metotlarını eleştiren ve sürekli selef yoluna dönmeye çağıran Mercânî, haberi sıfatlar konusunda yine selef âlimlerin yolunu tutarak onların düşünceleri üzerinden bu meseleye değinmiştir. Mercânî, seleflerin bu konudaki düşüncelerini şöyle anlatmıştır: Allah, kendi haberi sıfatlarını Kur'an ve Sünnet'te bize nasıl bildirilmişse onu öyle kabul etmeliyiz; bunların dışında bir kavramın kendisine nispet edilmesinden Allah münezzehtir. Bu sıfatların asılları bilinmekle beraber vasıfları meçhuldür. Bundan dolayı vasfı bilinmiyor diye asıllarının inkârı söz konusu olamaz. Zira Allah katından gelen şeylerin zahirine iman etmek gerektiği gibi batınını da tasdik etmek gerekmektedir. Bu sıfatlara, ta'tîl ve teville gitmeden, aralarında herhangi bir ayırım yapmadan, iman edip onların ilmini Allah'a havale etmek lazımdır. Sıfatların varlığını kabul dışında, onların hakikatini araştırmak ve bu sıfatları aynı, gayrı ve çokluk ifade

³⁵¹ Cehm b. Safvan'ın takipçileridir. Cehmiyye, aslında bir mezhep değildir. Zira onların şekillenmiş bir düşünce sistemi ve gruplaşması yoktur. Cehmiyye, insanın bir fail olmasını ve onda kudretin bulunmasını inkâr ettikleri için, Cebriyye olarak da isimlendirilmişlerdir (Bağdadi, I/199, daha geniş bilgi için bkz.: Esen, *Kelam Tarihi*, s. 34-36).

³⁵² Kaderiyye'yi de bir mezhep olarak nitelerek pek isabetli değildir. Zira onlar, kendilerine has olan bir düşünce sistemi kurmayıp sadece Allah'ın takdiri hakkında tartışmalara girmişlerdir. Bu grubun Kaderiyye diye isimlendirilmenin sebebi, onların insanı mutlak irade sahibi olarak görmeleridir. Bu görüşü Mu'tezile de benimsemiştir (Bağdadi, I/93-95; daha geniş bilgi için bkz.: Esen, *Kelam Tarihi*, s. 37-40).

³⁵³ Şehristanî, *el-Milel*, s. 43-45; daha geniş bilgi için bkz.: Esen, *Kelam Tarihi*, s. 51-53.

³⁵⁴ Daha ayrıntılı bilgi için bkz.: Esen, *Kelam Tarihi*, s. 92-99, 103-119; Şehristanî, *el-Milel*, s. 94-102.

edecek şekillerde yorumlamak uygun değildir.³⁵⁵

Görüldüğü gibi Mercânî, neredeyse İmam Malik'in müteşabih ayetlere yaklaşımı şeklinde bir yaklaşım sergilemektedir. Zira yukarıda da bahsedildiği gibi, her ne kadar müteşabihâtı tevil etmeyerek olduğu gibi ele alsada gerçekte o, yukarıdaki yaklaşımından da anlaşılacağı üzere, Müşebbihe gibi Allah'a cisim isnat etmiş olmamaktaydı. Ancak tespit edebildiğimiz kadarıyla Mercânî, görüşlerini aldığı İmam Malik'in ismini anıp da ona herhangi bir atıfta bulunmamıştır. Ancak Mercânî bu konuda daha çok Ebu Hanife'den etkilenecek onun görüş ve yöntemini kabul etmiştir. Zira Mercânî, yeri geldiğinde, kendisinin hep Hanefî olduğunu vurgulamıştır. Kanaatimize göre söz konusu haberi sıfatlar meselesinde o, daha çok sistemleşmiş Hanefî-Mâturîdî mezhebinin değil, Ebu Hanife'nin takipçisidir. Malumdur ki ilk Hanefî mezhebin kurucu âlimi sayılan Ebu Hanîfe³⁵⁶ ve Tahavî³⁵⁷, Allah'ın haberi sıfatlarını tevilsiz ele almışlardır.

Mercânî, selef âlimlerin görüşlerine uyan kendi tutumunu bu şekilde açıkladıktan sonra Ebu Talip el-Mekkî'nin sözlerini zikretmektedir. El-Mekkî, Allah'ın sıfatlarını kabul etme konusunda kendine göre doğru metodu açıklayarak, nakil yoluyla gelen tüm sıfatları geldiği gibi kabul edilmesinin gerektiğini söylemiştir. Ayrıca o, sıfatları belirleme konusunda aklın ve kıyasın hakim olmayıp teşbih ve tekyiften kaçınmanın ve gerçek anlamı Allah'ın ilmine havale etmenin gerektiğini vurgulamıştır.³⁵⁸ el-Mekkî'ye atıfta bulunan Mercânî'nin de aynı görüşte olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Mercânî, haberi sıfatlarının aslının var olduğuna inanmaktadır. Fakat ona göre insan gerçekte söz konusu edilen bu haberi sıfatların mahiyetini bilemez ve insanın onu hakikatiyle bilememesinden dolayı da onun var olan var olan asıl

³⁵⁵ Mercânî, *el-Hikme*, s. 26. Köse, *Mercânî'nin İ'tikâdî Görüşleri*, s. 73.

³⁵⁶ Pekcan, *İslam Akaidi Metinleri*, s. 59, 60.

³⁵⁷ Pekcan, *İslam Akaidi Metinleri*, s. 129, 130 vd.

³⁵⁸ Mercânî, *el-Hikme*, s. 26.

bozulmuş olmaz. Ayrıca ona göre esasen bu konularda işin aslını bilmek şart değildir; sadece tasdik yeterlidir. Yani kısaca söylemek gerekirse o, haberi sıfatların zahirine iman etmenin, batınını ise tasdik etmenin gerektiğine inanmaktadır.

Mercânî'ye göre Allah'ın haberi sıfatlarını Farsça veya herhangi başka bir dille söylemek yasaktır.³⁵⁹ Esasen Allah'ın haberi sıfatlarını başka dilde söylemenin yasak olduğunu diğer birçok âlim de söylemiştir. Aliyyül-Kari, Allah'ın sıfatlarının her dilde ifade edilmesini caiz görürken, “yed” gibi haberi sıfatları Farsça bile söylemeyi uygun görmemiştir.³⁶⁰

Mercânî'nin, selef âlimlerine tabi olarak Allah'ın bütün sıfatları konusunda iki hükmünün olduğunu söyleyebiliriz. Bunlarda ilki, Kur'an ve Sünnet'te geçen her sıfatın müstakil bir sıfat olması; çok yakın, müteradif sıfatların bile birbirinden farklı olması; Allah'ın fiili sıfatların haricindeki her sıfatının hakiki sıfat olmasıdır. İkincisi ise, sıfatların asıl mahiyet ve keyfiyetinin bilinmemesidir. Mercânî, bu hususta selef âlimlerinin tuttuğu yolun en doğru yol olduğunu söylemektedir. Buna göre sadece haberi sıfatlarının değil genel olarak tüm Allah'ın sıfatlarının tevilsiz, birbirine irca'sız bir şekilde, çokluğu, ziyadeyi, değişikliği ve hakikatte aynı şey olduğunu reddederek kabul edilmesi gerekmektedir. Ancak Mercânî'nin tabirince, Allah'ın sıfatlarını bu kabul etme, “Eş'arî'erin ihdas ettikleri şekilde” geçerli olmadığını söylemektedir.³⁶¹ Eş'arî'lerin tutumu eleştiren Mercânî, eleştirdiği hususun ne olduğunu açıklamamaktadır. Kanaatimizce Mercânî, Eş'arî'lerin, müteşabihatı tevil ettiklerini ve Allah'ın sıfatlarının sayıca çok olduğunu eleştirmektedir.

Mercânî gibi düşünen diğer bir ceditçi olan Kursâvî'ye de *yed*, *vech* gibi Allah'ın haberi sıfatlarını olduğu gibi, yani tevil, teşbih ve ta'til'sız kabul etmek gerektiğini söylemektedir. Aksi durumda, ona göre, insan kendi akıyla neredeyse peygamberlik

³⁵⁹ Mercânî, *el-Hikme*, s. 26.

³⁶⁰ Aliyyül-Kârî, *Fıkh-ı Ekber Şerhi*, s. 284, 285.

³⁶¹ Mercânî, *el-Hikme*, s. 26.

iddiasında bulunmuş olur ki, böyle bir durumda o, vahyin üstüne akli tercih etmiş olur. Fakat onun tespitine göre Kur'an açık bir şekilde hevayı değil vahyi³⁶² öne çıkarmıştır.³⁶³ Görüldüğü gibi Kursâvî de Mercânî gibi, her ne kadar kendisinin bir Hanefî olduğunu vurgulasa da Allah'ın haberi sıfatları konusunda selef âlimlerinin yolunu tutmaktadır. Ancak ne var ki burada Kursâvî'nin aklın tercihiyle ilgili görüşüne katılmak zordur. Zira insan, müteşabihleri tevil ederken, yorum yapmaktadır ve hiçbir veçhiyle peygamberlik iddiasında bulunmamaktadır. Ayrıca tevil ederken insan akli vahye tercih etmemektedir.³⁶⁴

Kursâvî'ye göre, derin düşünen âlimler, (râsihun) arifler ve evliyalar, her ne kadar marifette avamdan daha üstün olsalar da haberi sıfatları oluşturan müteşabihâtı kavrama konusunda diğerlerine göre daha ileride değildir.³⁶⁵ Bunun için ne onlar ne de başka bilginler Allah'ın sıfatlarını veya müteşabihâtı tevil edebilirler; zira bu konuda aklın müdahalesine hiçbir yer yoktur. Hatta Kursâvî, ayette geçen “*istevâ*”³⁶⁶ sözünü “müsteva” veya “yestevi” olarak bile söylemenin mümkün olmadığına dikkat çekmektedir. Bununla birlikte o, Allah'ın “yed” sıfatının mevcudiyetine dayanarak O'nun parmaklarının da olduğunu söylemenin kesinlikle yanlışlığına vurgu yapmaktadır; zira aklın yetersizliği “Allah nasıldır” diye soruya cevap vermeye imkân vermemektedir. Bu konuda aklın imkânları, yaratılanlarla sınırlıdır; düşünülen her şey de yaratılmış türündendir.³⁶⁷ İşte bunun için ona göre kendi başına akıl Yaratıcı hakkında doğru bilgi veremez; bu tür yekti akılda bulunmamaktadır.³⁶⁸ Zira Yaratıcı, yaratılanlardan tamamen farklı bir varlık olduğundan, yaratılmış olan aklın onu idrak

³⁶² Necm, 53/3-4, 23.

³⁶³ Kursâvî, *Şerh*, s. 17.

³⁶⁴ Bizce, “bu konuda vahiy/nakil yanlış haber veriyor, durum aslında böyledir” şeklinde sözler söylemeyince insan, kendi aklını vahye tercih etmiş olmamaktadır.

³⁶⁵ Kursâvî, *Şerh*, s. 17.

³⁶⁶ A'raf, 7/54.

³⁶⁷ Kursâvî, *Şerh*, s. 18.

³⁶⁸ Kursâvî, *Şerh*, s. 19.

edemeyeceği açıktır. Nitekim Kur'an da bu kapasiteden bahsetmemektedir.³⁶⁹ Kanaatimizce tamamen farklı bir varlık olan Allah'ı tanımak, ancak O'nun sıfatları aracılığıyla mümkündür.

Ayrıca bu hususu açıklayarak Kursâvî, Ebu Bekr Kelâbâzî'nin *Bahru'l-Maâni'sine* başvuru yaparak müteşabih ayetleri anlamada iki mezhebin bulunduğunu dile getirmektedir. Birincisi tevil yapmadan manasını Allah'ın ilmine bırakmaktır; bu mezhebin önderleri Hz. Ebu Bekir, Ömer, Abdullah bin Mesud, Muaz bin Cebel ve Selman'dır. İkincisi ise teşbihsiz, ta'tilsiz Allah'ın şanına layık bir şekilde tevil etmektir. Tevil de Kur'an, Sünnet ve ümmetin fakihlerin icma'sına uygun olmalıdır; bu mezhebin önderleri de Hz. Ali ve İbn Abbas'tır.³⁷⁰ Bundan hareketle Kursâvî, her iki grubun da doğru yolda olduğunu ve her iki metodun da geçerli olduğunu ifade etmek istemiştir.

Netice olarak haberi sıfatlar konusunda Kursâvî'nin daha çok selef âlimlerinin tarafını benimsediğini görebilmekteyiz. Bu hususta ayrıca o Aklın yerini belirleyerek, akli sadece nakli kabul etmek için bir vasıta olarak görmektedir. O, akait konusunda aklın hükmetme imkânı olmadığını da söylemektedir.

Kanaatimize göre Allah'ın haberi sıfatları konusu bu hususta bir "turnusol testi" gibidir; zira insanların bu konuya yaklaşımı onların hangi mezhebi tutuma göre tavır aldığını göstermektedir. Görüldüğü üzere Kursâvî de, kendisinin bu konuda selef âlimlerine yakın olduğunu ortaya koymaktadır. Nitekim müteşabih ayet ve hadisleri anlamada Kursâvî, selefî, selefîyenin benimsediği takdis, tasdik, acz-ı itiraf, sükût, imsak, keff ve teslim benimser gözükmektedir. Ona göre, sahabe ve tabiin âlimleri de selef gibi düşünmektedir.³⁷¹

³⁶⁹ Bkz. mesela: "Gözler O'nu idrak edemez" (En'âm, 6/103).

³⁷⁰ Kursâvî, *Şerh*, s. 9, 10.

³⁷¹ Kursâvî, *Şerh*, s. 17.

Görüldüğü gibi, Kursâvî müteşabihat konusunda kelamcılarının metot olarak kabul ettikleri tevili benimsememektedir. Bu ise, Kursâvî'yi, Teftazânî gibi klasik kelam âlimlerinden ve sonra gelen bir kısım ceditçilerden ayıran noktalarından biridir. Zira bu hususta Kursâvî ve Mercânî'den farklı bir tutum sergileyen diğer bir ceditçi Kemâlî, Kur'an ve Sünnet'ten hüküm almayı ve selef âlimlerin tutumlarını benimsemesine rağmen, sadece müteşabih ayet ve hadisleri değil, diğer nasları da uygun bir şekilde tevil etmekte bir sakınca görmemiştir.³⁷²

Allah'ın mekânda olup olmadığı meselesi İdil-Ural bölgesinde günümüzde bile etkinliğini koruyan bir tartışmadır. Bu konuda Kursâvî, kendine göre bir tutum almakta; kendi tabiriyle bütün gerçek Ehl-i Sünnet âlimleri gibi Allah'ın bir mekânda yer almadığını söylemektedir. Zira mekân hadis, yani yaratılmış olduğuna göre, Yaratıcının yaratılan bir sıfatla vasıflanması mümkün değildir.³⁷³ Burada biz, Kursâvî'nin, her ne kadar çoğu kez kelam metotlarını eleştirse de aynı zamanda kendisinin, burada da görüldüğü üzere, kelamî izah yaptığını görmekteyiz.

Araştırma konusu olan İdil-Ural bölgesinde XIX. asırda ve XX. asrın başında her ne kadar Vehhâbilik gibi selef temelli bir hareket kendini gösterse de³⁷⁴ diğer ceditçiler Allah'ın haberi sıfatları veya bununla ilgili olan tevil konusunda kendi görüşlerini pek belirtmemişlerdir. Ancak bununla birlikte, eserlerini inceledikten sonra, onların tabi ki teşbihten kaçındıklarını söylemek mümkündür.

³⁷² Kemâlî, *Dini Tedbirler*, s. 31-32.

³⁷³ Kursâvî, *Şerh*, s. 19, 20.

³⁷⁴ "İbn Teymiyye" adlı bir eser neşreden Rıza Fahreddin de her ne kadar tam anlamıyla Vehhâbî fikirleri taşımayan ama bununla birlikte onlara ilham veren İbn Teymiyye'nin fikirlerini güzel bulsa da, hiçbir şekilde teşbihe yaklaşmamıştır.

C. ALLAH'IN GÖRÜLMESİ – RÜ'YETULLAH

Allah'ın görülüp görülmeyeceği meselesi kelâmın en eski problemlerinden birisidir. Ehl-i Sünnet'e göre naslarda açıkça ifade edildiği üzere Allah, ahirette Mü'minlerce görülecektir. Mu'tezile, Haricîler ve Şîî'lerden Zeydiyye kolu ise Allah'ın görülmeyeceğini, dolayısıyla da dünyada görülemediği gibi ahirette görülmesinin mümkün olmadığını söylemişlerdir.

Ehl-i Sünnet'e göre Allah'ın ahirette görülmesi, naklen vacip, aklen caiz olarak kabul edilmektedir.³⁷⁵ Buna göre Allah'ın ahirette görüleceğine inanmak vaciptir; ancak bu görmenin şekli naslarda yer almadığından dolayı tartışılmaktadır. Eş'arî'ler, Allah var olduğundan görünmesi de mümkündür diye Allah'ın görülebilenin akli imkânını izah etmektedirler.³⁷⁶ Mu'tezile ise, Allah'ı mahlûklarına benzemekten tenzih etmek maksadıyla, O'nun ahirette görülmesinin imkân dahilinde görmemişlerdir. Zira onlara göre görme, fiziki şartlar içinde gerçekleşmelidir ki, Allah bunlardan beridir. Buna bir naklî delil olarak da onlar, ““*Rabbim! Bana Kendini göster, Sana bakayım*” dedi. Allah: “*Sen Beni asla göremeyeceksin...*”³⁷⁷ ayetini göstermektedirler. Ancak Mâturîdî kelimcilerine göre, ayette geçen “*Beni asla göremeyeceksin*” sözü, O'nun görülmesinin değil, idrak edilemeyeceğini ifade etmektedir.³⁷⁸ Buna göre netice itibariyle Ehl-i Sünnet kelimcileri, ahirette Allah'ın görülebileceğini; ancak O'nu görmenin mahiyetini aklın kavrayamayacağını söylemektedir.³⁷⁹ Allah'ın görülüp görülmeyeceğine dair delil teşkil eden ayetler tartışılır ise de ru'yet'i nefyeden hiçbir hadis rivayet edilmemiştir.³⁸⁰

³⁷⁵ Teftazânî, *Şerh*, s. 102-107; Sâbûnî, *el-Bidaye*, s. 86. Daha ayrıntılı bilgi için bkz.: Mâturîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 139-151; Kılavuz, *Kelama Giriş*, s. 374.

³⁷⁶ Bkz.: Dakdusi, *Neşru'l-Leali*, s. 72-78.

³⁷⁷ A'raf, 7/143.

³⁷⁸ Bkz. Kıyame, 75/22-23; Yunus, 10/26; A'raf, 7/143.

³⁷⁹ Bkz.: Dakdusi, *Neşru'l-Leali*, s. 72-78; Kılavuz, *Kelama Giriş*, s. 374-377; Teftazânî, *Şerh*, s. 102-107.

³⁸⁰ Koçyiğit, Talat, *Kur'an ve Hadis'te Ru'yet Meselesi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974, s. 8.

Ru'yetulaah tartışmasında her iki tarafın da aynı delilleri kullanmaları ilginçtir. Ehl-i Sünnet, nasslarda geçtiği gibi, Allah'ın görüleceğini söylemiştir. Onlara muhalif olan Mu'tezle ise, Allah'ın yüce ve bütün yaratılmış niteliklerden münezze bir varlık olduğundan hareketle O'nun hiçbir şekilde gözle görülemeyeceğini dile getirmişlerdir.³⁸¹

Mercânî, müminlerin ve ehl-i salah diye isimlendirdiği kimselerin Allah'ı ahirette keyfiyetten, müşabehetten, cihet ve mekândan münezze olarak göreceğini söylemektedir. Ayrıca o, diğer Ehl-i Sünnet kelimcileri gibi,³⁸² bu görmenin akıl bakımından mümkün olduğunu belirterek bu konuda nassların zâhiri manalarının bile yeterli olduğunu, dolayısıyla "imkân-ı zâtiye" diye isimlendirdiği aklî delillendirmeye gerek olmadığını da söylemektedir. Ru'yetin gerçekleşeceğine dair Mercânî, diğer Ehl-i Sünnet âlimleri gibi,³⁸³ şu ayetleri delil göstermektedir: "*Yüzler vardır o pırıl pırıl, Rab'lerine bakarlar*",³⁸⁴ "*Güzel iş yapanlara (karşılık olarak) daha güzel ve bir de fazlası vardır*".³⁸⁵ Mercânî'ye göre bu naklî deliller, Allah'ın murat ettiği manada, Allah'ın görülmesinin vacip olduğunu göstermektedir.³⁸⁶

Mercânî'ye göre ahirette Allah'ın görüleceğine inanmak vacip iken, bu görünmenin keyfiyetine, nasıl gerçekleşeceğine dair beyanlar, meşru sınırları aşmak olmaktadır. Zira ona göre bu mesele, selef âlimlerinin değil, son dönem âlimlerinin uğraştıkları bir konu olup esasen filozofların bir işidir.³⁸⁷ Dolayısıyla o, diğer birçok konuda olduğu gibi, ru'yeti, nasslarda geçtiği üzere kabul etmenin gerektiğini ve aklî yorumların gereksizliğini söyleyerek, selef âlimlerinin yoluna tabi olmaktadır.

³⁸¹ Ayrıntılı bilgi için bkz.: Koçyiğit, *Kur'an ve Hadis'te Ru'yet Meselesi*, s. 11-21.

³⁸² Teftazânî, *Şerh*, 103; Sâbûnî, *el-Bidaye*, s. 87.

³⁸³ Teftazânî, *Şerh*, s. 103; Sâbûnî, *el-Bidaye*, s. 86.

³⁸⁴ Kıyame, 75/22-23.

³⁸⁵ Yûnus, 10/26

³⁸⁶ Mercânî, *el-Hikme*, s. 30.

³⁸⁷ Mercânî, *el-Hikme*, 41.

Mercânî, Mu'tezile'nin, ru'yetin imkânsız olduğuna dair gösterdikleri akli delillerinin mantıklı olduğunu kabul etmekle birlikte bunların Allah söz konusu olunca geçerli olmadığını söylemektedir. Zira Mercânî'ye göre kelamcılarının benimsedikleri "kıyas gaib ala's-şahid" yöntemi yanlıştır. Ayrıca o, Mu'tezile'nin bu konuda delil olarak getirdiği "*Gözler O'na erişemez ama O bütün gözleri idrak eder*"³⁸⁸ ayetinin görmeyi değil, gözlerin idrakini nefyettiğini belirtmektedir.³⁸⁹

Ru'yet meselesiyle ilgilenen diğer bir ceditçi Ziya Kemalî, her ne kadar bu meseleye dair delillerin ayet ve hadislerde bulunmasına ve klasik kelim kitaplarında geçmesine rağmen, ru'yetullahı itikadî meselelerin dışında görmektedir. Ona göre bunun sebebi, Kur'an ve Sünnet'te, Allah'ın görüleceğine inanmanın zorunluluğuna dair bir emrin bulunmayışıdır. Kemalî, bu konudaki tartışmanın itikadî olmaktan ziyade kelâmî bir tartışma konusu olduğunu belirtmektedir. Ayrıca o, Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile arasındaki ru'yet tartışmasının hakiki değil, lafzî olduğunu yazmaktadır. Kemalî burada ayrıca Allah'ın görülmesinin mümkün olup olmadığı hususundaki delillerin birbirini tamamen yok edecek derecede olmadığını da belirtmektedir. Neticede deliller kati olmadığından, mesele itikadî olmamaktadır; dolayısıyla bu hususta tekfir gibi ağır suçlamalar söz konusu olmamalıdır.³⁹⁰ Kemalî'nin bu son tespiti bizce çok güzeldir. Zira bu gibi tartışmaya açık olan bir konuda karşı tarafı tekfir değil, suçlamak bile Müslümana yakışan bir davranış değildir. Bununla birlikte Kemalî'nin diğer tespitlerine katılmak zordur. Zira ru'yete inanmak için, mutlaka buna dair ermin bulunması gerekmemektedir; naslarda bunun açık bir şekilde geçmesi, buna inanmayı, şekli veya izahı tartışılabilir olmasıyla birlikte, bunun var olduğunu kabul etmeyi zorunlu kılmaktadır.

³⁸⁸ En'âm, 7/103.

³⁸⁹ Mercânî, *el-Hikme*, 41.

³⁹⁰ Kemalî, *Dini Tedbirler*, s. 28.

Carullah çoğu konuda Kemalî ile tartışmaya girdiği halde ru'yet meselesine dair şahsi görüşünü belirtmemektedir. Fakat o, bu konunun kendi başına güzel bir konu olduğunu, kendi döneminde toplumsal bir yönü olmamakla beraber felsefi açıdan tartışılmasının faydalı olduğu kaydetmektedir. Ayrıca o, bu tür meselelerde Müslümanların fikir dünyasını meşgul etmenin uygun olmadığını söylemiştir.³⁹¹

Diğer bir ceditçi Kursâvî, bu konuya Mercânî ve diğer Ehl-i Sünnet âlimleri gibi yaklaşmaktadır. Onun tarifine göre ru'yet, kıyamet günü baş gözleriyle Allah'ı keyfiyetsiz ve teşbih olmaksızın görmektir ki, bu görme, bir cihet içinde olmayacaktır. Ayrıca ona göre ru'yet, keşif ve marifetin bir çeşidi olup marifetten daha kapsamlı bir kavramdır. Allah hakkında marifet söz konusu olunca, ru'yet doğal olarak caizdir. Kursâvî'ye göre, Allah için insanın kalbinde marifeti yaratmak nasıl kolay ise, aynı şekilde gözlerle de görmeyi yaratmak kolaydır. Kursâvî, o, görmenin caizliğine dair, Hz. Musa'nın sorduğu soruyu delil olarak göstermektedir.³⁹² Kursâvî ayrıca, söz konusu ayette geçen görme isteğinin, bizzât görmek değil de onun ayetlerini görmek demek olduğu şeklindeki yorumu reddeder; zira ona göre Allah'ın ayetleri, Allah'tan başka bir şeydir; söz konusu ayette ise, Allah'ı görmek istemektedir.³⁹³ Oysa bütün keyfiyeti ve ihtasıyla Allah'ı gözle idrak etmek mümkün değildir. Aynı şekilde “*Onların ilmi O'nu kavrayamaz*”³⁹⁴ ayeti ile de anlaşılacağı üzere ise Allah'ın kalple idrak edilemeyecektir. Dolayısıyla, ona göre, Allah hiçbir yönden idrak edilemez.³⁹⁵

Mercânî gibi, Kursâvî de ru'yetin aklen caizliğini ispat etmeyi gereksiz görmektedir. Ona göre ru'yet Kur'an ve Sünnet ile sabit olan bir sıfattır. Ancak ru'yet'in hakikati müteşabih konulardandır. Allah'ın diğer sıfatlarında olduğu gibi, ru'yet de

³⁹¹ Carullah, *Büyük Mevzularda Ufak Fikirler*, s. 35.

³⁹² Bkz. A'raf, 7/143.

³⁹³ Kursâvî, *Şerh*, s. 26.

³⁹⁴ TaHa, 20/110.

³⁹⁵ Kursâvî, *Şerh*, s. 27.

keyfiyetsiz olmaktadır. Aynı şekilde, diğer sıfatlarda olduğu gibi, ru'yet konusunda da akli tartışma ve bunun sonuçları batıldır.³⁹⁶

Kursâvî'ye göre, ru'yeti anlamak için nakli delillere başvurmak gerekmektedir. Onun belirttiğine göre, İmam Mâturîdî ve Fahru'l-İslam (Pezdevî) gibi Ehl-i Sünnet'in büyük imamları da ru'yet konusunda bu yolu tutmaktadırlar. Ayet ve hadislerde geçen hükümler kesin olduğuna göre, ru'yet hakkında söz etmek ve buna inanmak vaciptir. Kursâvî, ru'yet hakkında naslarda geçen ibarelerin tevil ihtimalinin bulunmadığını söyler. Burada ayrıca Kursâvî, Allah'ı görebilme konusunda bütün İslam ümmetlerin denk olduğunu, dolayısıyla kadın, erke her müminin ve hatta meleklerin bile Allah'ı görebileceğini söylemektedir.³⁹⁷

Kursâvî, daha önce de söz konusu edindiği üzere, nasların çizgisinde kalarak, Allah'ın ahirette görüleceğini söylemektedir. Ancak ona göre, bu dünyada Allah'ın görülüp görülemeyeceği naslarda geçmediği için, bunun hakkında konuşulamaz. Miraç gecesi Hz. Peygamber'in Allah'ı gördüğü kabul edilse de Kursâvî'ye göre, bu görme dünyada değil, ahirette gerçekleşmiştir;³⁹⁸ zira bu dünyada Allah görülmeyecektir. Yukarıda da dile getirildiği gibi bu dünyada bir şeyi görme fiziki şartlara bağlıdır ki, Allah bunlardan uzaktır.³⁹⁹ Kanaatimize göre her ne kadar Allah, mutlak kudret sahibi olması sayesinde kendini insana gösterebiliyorsa da naslarda buna dair haber geçmediği için, Kursâvî'ye göre, O'nun bu dünyada görüleceğinden bahsetmek mümkün değildir.

Yine biz burada Mercânî ve Kemâlî'nin, akaid ve kelim ilimlerinin farklı şey olduğu konusunda fikir birliğine şahit olmaktayız. Bununla birlikte Kemâlî, Allah'ın görülüp görülmemesi meselesine dair görüşünü açık bir şekilde belirtmemektedir. Zira yukarıda da dediğimiz gibi âlimler, konulara kendi penceresinden bakmaktadır. Kemâlî

³⁹⁶ Kursâvî, *Şerh*, s. 27.

³⁹⁷ Kursâvî, *Şerh*, s. 27.

³⁹⁸ Kursâvî, *Şerh*, s. 27, 28.

³⁹⁹ Şura, 42/11.

de, Mercânî'den sonra başka muhitte yaşayarak daha çok toplumsal bir pencereden baktığından, muhtemelen, bu konuyu bir taraftan pratiğe yakın, diğer taraftan da aktüel tartışma olarak görmemiştir.

Kemalî'nin yaşadığı dönemde yeni ihtiyaçlar meydana gelmektedir. Eskiden, ekonomik ve sosyal hayat da değişmemektedir; dinin durumu da sabit görülmekteydi. Ancak XX. yüzyılda çok şey değişmiştir. Eskiden aktüel olan ru'yet dahil diğer klasik kelimeler artık kendi önemini kaybetmişlerdir. Yeni ihtiyaçlara karşı yeni cevaplar gerekmektedir. Dolayısıyla eski tartışmalar ve eskiden aktüel görünen meseleler ikinci safa çekilmektedir. İşte bunun için kanaatimize göre Kemalî, ru'yet gibi eskiden tartışılmış mesele konusunda kendi görüşünü belirtmeye bile gerek duymamaktadır.

III. TANRI-ÂLEM İLİŞKİSİ

A. KELAMCI VE FELSEFECİLERİN, ÂLEMİN HUDÛSU KONUSUNA BAKIŞLARI

Âlemin ezeli olup olmadığı tartışması şeklinde kısaca tanıtılan âlemin hudûsu meselesi kelamcılar ile felsefeciler arasında tartışılan konulardan biridir. Kısaca söylendiğinde kelamcılar, evrenin Allah'ın iradesiyle zaman içinde yoktan yaratılmış olduğunu söylemektedir. Felsefeciler genellikle âlemin zaman içinde yaratılmış olmayıp *Allah'tan sudur ettiğini* söylemektedir. Bu konu özellikle hicri üçüncü yüzyıldan itibaren gündeme gelmiştir.⁴⁰⁰

Âlemin yaratılması konusu kelamın ve felsefenin alanıdır Ayrıca Kur'an'da âlemin Allah tarafından yaratılmasına dair haberlerin geçtiğine göre bu konu dinî konulardan da sayılmaktadır. Buna göre aslında usûl-i din savunucuları addedilen

⁴⁰⁰ Kaya, Veysel, *İbn Sina'nın Kelama Etkisi*, OTTO, Ankara, 2015, s. 50

kelamcılar tarafından öncelikle işlenmesi gereken bu konu *nedense* daha çok İslam filozofları tarafından ele alınmıştır.⁴⁰¹ Belki de bu konu ayrıntılarıyla kelamcılar değil, daha çok filozoflar tarafından incelendiğinden Ehl-i Sünnet kelamcıları bu konuya sıcak bakmamışlardır.

Âlemin hudûsu konusu tartışmaları daha çok nasa dayandırılmakta ve büyük ölçüde terimlerin yorumu etrafında yoğunlaşmaktadır. Konu ile ilgili bazı terimler ise şunlardır:

Halk: yaratma, ölçülü şekilde takdir etme, bir şeyi yeniden yapmak, bir şeyi başka bir şeyden meydana getirme anlamlarına gelmektedir.⁴⁰² Konu ile ilgilenen Tünteri'nin de ifadesine göre *halk* kelimesi, takdir ve icad anlama gelmektedir. Âlem söz konusu olunca *halk* kelimesini *icad* manası olarak anlamak gerekmektedir.⁴⁰³ Atay'ın tespit ettiğine göre yoktan yaratma anlamında *halk* kelimesinin kullanımı sözlüğün gereği değil, daha çok inancın ve kültürün gereği olarak ıstılâh olmuştur.⁴⁰⁴

İbda': benzersiz bir şey meydana getirmek, varetmek, eşsiz bir şekilde yaratmak. Kur'an'da yaratma ile ilgili bazen benzersiz var etme anlamında olan *ibda'*,⁴⁰⁵ bazen de başka şeyden meydana getirme anlamında olan *halk*⁴⁰⁶ kelimesi kullanılmıştır.⁴⁰⁷

Hudûs: vâki olmak, yok iken var olmak, yeniden meydana gelmek, yok olduktan sonra var olmak anlamına gelmektedir.⁴⁰⁸ Terim olarak *hudûs zamanî* ve *zâtî* olarak

⁴⁰¹ Atay, Hüseyin, *Fârâbî ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, Ankara, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1974, s. 6.

⁴⁰² İsfahânî, *Müfredât*, I/296.

⁴⁰³ Tünteri, *Hudûs Âleme İtikat Cihetinden Bir Nazar*, s. 27.

⁴⁰⁴ Atay, Hüseyin, İslam Felsefesinde Yaratma, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, sayı 1, 2003, s. 5.

⁴⁰⁵ Bakara, 2/118.

⁴⁰⁶ Nahl, 16/4.

⁴⁰⁷ İsfahânî, *Müfredât*, I/ 110; I/296.

⁴⁰⁸ Cürcânî, *Ta'rifat*, I/86; İsfahânî, *Müfredât*, I/222.

ikiye ayrılmaktadır. Buna göre zâtî hudûs, bir şeyin varlığında başkasına muhtaç olması; zamanî hudûs ise, zaman itibariyle bir şeyden sonra olmaktır.⁴⁰⁹

Zaman: gök cisimlerin hareketlerinin miktarı olarak kısaca filozoflar tarafından tanıtılan zaman, kelamcılara göre bir yenilenmeden ibarettir.⁴¹⁰

Âlem: “alamet koymak” manasındaki “alm” veya “bilmek” manasındaki “ilm” kökünden türemiş ve âlemi yaratan Allah’ın bulunmasına delil olan anlamı taşımaktadır. Kısaca ifade edildiğinde âlem, yaratılan her şeyi kapsamaktadır.⁴¹¹ Kelamcılar evreni, Allah’tan başka olan her şeydir olarak tanıtmışlardır.⁴¹² Kur’an’da âlem kelimesi, kâinatı ve insanlar topluluğunu ifade etmek için geçmektedir.⁴¹³

Kadîm: iki anlamda kullanılmaktadır; biri, varlığı başkasından olmayan anlamında *kadîm biz-zât*, diğeri, varlığından önce yokluğu olmayan anlamında *kadîm biz-zaman*’dır. Her *kadîm biz-zaman*, *kadîm biz-zât* değildir.⁴¹⁴

Klasik İslam kaynaklarında ilk İslam filozofu kabul edilen Kindî (ö. 252/866), âlemin yoktan yaratıldığı fikrini savunmuştur. Kindî’ye göre ezeli varlık cismanî olamaz ve onun değişmemesi gerekir. Buna karşılık âlem ise cismanî ve sürekli değişme halinde olduğuna göre ezeli değildir. Âlemin varlığından önce hareketin varlığı kabul edilemez; aksi halde ezeli olduğu düşünülen varlığın değişken olması gerekirdi ki, bu apaçık bir çelişkidir. Zaman, hareketin ölçüsü sayıldığına göre âlemden önce zamanın var olduğunu düşünmek de bir çelişkidir. O halde zaman ve hareket ölçüleri içinde değişken olan âlem sonludur ve yoktan yaratılmıştır. Zira âlem, önce sakin iken sonradan harekete geçmiş ezeli bir varlık olarak düşünüldüğünde ezeli olanın değişkenliği bir

⁴⁰⁹ Cürcânî, *Ta’rifat*, I/82

⁴¹⁰ Cürcânî, *Ta’rifat*, I/114. Zamanın felsefe bakımından kısaca değerlendirilmesi için bkz.: Atay, *Fârâbî ve İbn Sina’ya Göre Yaratma*, s. 62-80; Teftazânî, *Şerh*, s. 73, 74.

⁴¹¹ İsfahânî, *Müfredât*, I/571, 572.

⁴¹² Neseî, *Tabsıra*, s. 62.

⁴¹³ Bolay, Süleyman Hayri, «Âlem», *DİA*, C. 2, s. 357.

⁴¹⁴ Cürcânî, *Ta’rifat*, I/172. Genel kabul gören bu tarifi Ebu’l-Mu’in en-Neseî ve diğer kelamcılar da benimsemişlerdir (Neseî, *Tabsıra*, s. 77).

defa daha ileri sürülmüş ve bir çelişkiden bahsedilmiştir.⁴¹⁵ Görüldüğü gibi, konumuzun asıl konusu olan zaman itibariyle âlemin ezelî olduğu meselesinde Kindî, zaman da yaratıldığı görüşündedir. Bununla birlikte o, zaman yaratılmış ise, o durumda zamanın yaratılmasından bir önceki anda zamanın var olup olmaması konusuna değinmemiştir.

Âlemin ezeliliği meselesi sadece felsefeciler ile kalamcılar arasında değil, felsefeciler kendi içinde de tartışma konusu olmuştur. *Zaman konusunda kalamcıların çoğunun bir görüş üzere birleştiklerini söylemek mümkün iken; aynı şeyleri felsefeciler için söylemek mümkün değildir.*

Gazalî (ö. 505/1111), Fârâbî (ö. 339/950)⁴¹⁶ ve İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) eserlerindeki ezelî âlem tasavvurunu şiddetle eleştirmiştir. Ayrıca Gazalî, filozofları, âlemi Allah'tan başka bir kadîm varlık şeklinde düşündükleri ve böylece İslam'daki tevhid ilkesinden dışına çıktıkları gerekçesiyle tekfir etmiştir. Gazalî'nin bu konudaki hareket noktası, Allah'ın âlemi iradesinin dışında belirlenmiş bir zamanda değil, kendi dilediği anda yaratmış olduğudur. Allah'ın iradesi herhangi bir sınırlamaya ve tayine bağımlı olmadığı için Allah'ın âlemi neden belirli bir zamanda yarattığını sormak saçmadır. Aynı şekilde Allah'ın iradesi herhangi bir sebebe bağlı da değildir veya en azından bu sebep kendi iradesi dışında değildir. Ayrıca her sebebi, o anda bir sonucun takip ettiği fikri de zorunlu değildir ve sonucun sebebin mevcudiyetinden bir süre sonra doğması hiç de akıl dışı değildir. Dolayısıyla Allah'ın iradesini ezelî kabul edip âlemin bu irade sebebiyle ve bu iradenin belirlediği zaman içinde meydana geldiğini benimsemek mantıklıdır.⁴¹⁷

Kalamcılar, bu konuda felsefecilere muhalefet ederek âlemin, Allah tarafından belirli bir zamanda yaratılmış olduğunu savunmaktadır. Ehl-i Sünnet kelamına göre

⁴¹⁵ Bolay, «Âlem», s. 358.

⁴¹⁶ Fârâbî'nin âlemin yaratılması hakkında özet bilgileri için bkz.: Maraş, İbrahim, Fârâbî'de Hudus Kavramı, *Dinî Araştırmalar Dergisi*, 2008, C. II, s. 125-136.

⁴¹⁷ Bolay, «Âlem», s. 358, 359.

âlem, cevher ve arzardan oluşmakta ve sükûn veya hareket halinde devam etmektedir. Ayrıca kelamcılara göre âlem, bütün parçalarıyla birlikte yoktan yaratılmıştır.⁴¹⁸

Allah'ın tek yaratıcı olduğu konusunda kelamcılar ve felsefeciler hemfikirdir. Öyle görülüyor ki, bu iki grup arasında asıl tartışma, bu yaratmanın nasıl ve ne zaman olduğudur. Eş'arîlere göre Allah, tekvîn sıfatıyla değil, ezeli irade sıfatıyla yaratmaktadır.⁴¹⁹ Mâturîdîlere göre Allah'ın tekvîn sıfatı, O'nun ilim, kudret, irade sıfatları gibi bir sıfat olup ezelidir. Bu görüş, bir taraftan filozofların görüşüyle benzerdir. Ancak Mâturîdîler, yaratılanla yaratıcıyı ayırmak için tekvîn sıfatını ezeli kabul etmekle birlikte mükevvenenden ayrı ve ondan önce olduğunu vurgulamaktadır. Ayrıca Allah, kendi iradesiyle fiillerini işlediğine göre Fail-i muhtar olmaktadır.⁴²⁰ Ayrıca kanaatimize göre Eş'arîlerin, tekvîn gibi yaratma işleri ile ilgili olan bir sıfatı ezeli olarak kabul etmemelerinin sebeplerinden biri, felsefecilerin sebep-müsebbep ilkesine benzememek olmalıdır.

Felsefecilerin kelamcılarla bu konuda tartıştıkları noktalarından biri de Allah'ın ezeli sıfatı olduğu halde sonradan yaratmanın devreye girmesi meselesidir. Kelamcıların söylediklerinden anlaşıldığına göre Allah için zaman kavramı⁴²¹ kullanılamaz ve bunun için yaratmanın “sonra” yapılması hiç de mümkün değildir. Ancak buna rağmen kelamcılar, âlemin yine de zaman itibarıyla yaratıldığını, dolayısıyla zamanın da yaratıldığını söylemektedirler; kelamcılar, “irade ettiği zaman veya anda”⁴²² şeklindeki tabirleri bir zaman dilimine işaret etmekte; hâlbuki âlemin yaratılmasından önce herhangi bir vakitten veya başka şeyle Vacibü'l-vücut olan Allah için bir zamandan bahsetmek mümkün görülmemektedir. Dolayısıyla Allah'ın istediği/irade

⁴¹⁸ Teftazânî, *Şerh*, s. 50-53; Sâbûnî, *el-Bidaye*, s. 20-22; Bolay, «Âlem», s. 358, 359.

⁴¹⁹ Cüveynî, *Kitâbü'l-irşâd*, s. 144.

⁴²⁰ Ebu'l-Mu'in en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, s. 28-29, 492-493.

⁴²¹ Teftazânî, *Şerh*, s. 73, 74.

⁴²² Mercânî, *el-'Azbu'l-Furat*, 70, 71 (Devvânî'nin sözleri). Devvânî'nin ifade ettiğine göre Allah'ın kudreti, iradesi'ne muvafık bir şekilde muayyen bir vakitte bir şeye taalluk eder. Âlemin yaratılması söz konusu olunca; âlemin yaratılmasından önce zamanın da yokluğu kabul edildiği takdirde, Allah'ın iradesinin hangi “vakitte” taalluk ettiği sorusu açık kalacağı görülmektedir.

ettiği “zamanda” veya “anda” âlemi yaratması da mümkün görülmemektedir. İşte zamanın olmadığı ve belirli bir “zamanda” âlemin yaratılması mümkün olmadığına göre âlemin de Allah’a bağlı olarak zaman bakımından ezeli olması mümkün görülmektedir.

Müslüman bilginlerinden **zaman** konusunu genişçe işleyen ilklerden biri ve en meşhuru İbn Sina’dır.⁴²³ Ona göre zamanın müstakil kendini tutabilecek bir zâtı yoktur; zaman var olup yok olmaktadır. İbn Sina bunu *hâdis fâsid* olarak isimlendirmektedir. Zaman maddeye bağlıdır; fakat maddede var ise de bu doğrudan doğruya değil, hareketin aracılığıyla maddede vardır. Dolayısıyla hareket ve değişme olmazsa, zaman da yoktur. Zamanın mahiyeti, hareketin ölçüsüdür.⁴²⁴ Bu durum, zorunlu olarak öncelik ve sonralığı kapsamaktadır. Öncelik ve sonralık olmadığı yerde zaman da yoktur. Zira olma olmadan ve öncelik ve sonralık kendini göstermeden hareket ve dolayısıyla zaman da ortaya çıkamaz.⁴²⁵ Zaman öncelik ve sonralık ve madde ile ilgili olduğuna göre âlemin yaratılmasından önce zamanın bulunması mümkün değildir.

İbn Sina’ya göre hareketin sayımı olan zaman ezeldir. Hatta ona göre zamanı ezeli saymamak neredeyse mümkün değildir. Zira zaman bir anda başladığı kabul edilirse, o durumda başladığı anın da bir öncesi ve sonrası olmalıdır; dolayısıyla zamanın başladığı andan önce de bir anın veya zamanın bulunması gerekir. Böylece zamanın başladığı anından bir önceki an da zaman içine girmiş olur ve zaman başlangıçsız olmaktadır.⁴²⁶

⁴²³ Onun bu konuda açıklamaları için bkz.: İbn Sina, *en-Necât Fi’l-Mantık ve’l-İlahiyat*, s. 66-67, 121, 124, 147

⁴²⁴ İbn Sina, *Şifa*, I/74.

⁴²⁵ Atay, *Fârâbî ve İbn Sina’ya Göre Yaratma*, s. 67. İbn Sina’nın bu mantığını aynı şekilde Mercânî de dile getirmektedir (bkz.: Mercânî, *el-‘Azbu’l-Furat*, s. 55).

⁴²⁶ İbn Sina, *en-Necât Fi’l-Mantık ve’l-İlahiyat*, s. 218; ayrıntılı bilgi için bkz.: Atay, *Fârâbî ve İbn Sina’ya Göre Yaratma*, s. 80. Kanaatimize göre İbn Sina’nın zamanın ezeliğine dair görüşü aslında tutarlı olmakla birlikte “ezeli” sözcüğü içerdiği için kelamcılar tarafından pek benimsenmemiştir. Zira ezeli, yani başlangıçsız olan sadece Allah’tır (Hadid, 57/3. *O, ilk ve sondur. Zâhir ve Bâtin’dır. O, her şeyi hakkıyla bilendir*).

Bununla birlikte İbn Sina, zamanın ezeliğini mutlak bir ezellik olarak görmez. Ona göre zamanın ezeliği Allah'ın ezeliğine eşit değildir. İbn Sina'ya göre Allah, vacip bizâtihi, zaman da vacip bigayrihidir. Zaman bakımından zamanın başlagıcı olmasa da varlık olarak zamanın başlangıcı vardır, o da Allah'tır. Zira zaman da var *ibda'* ile edilmiştir, ondan önce onu var eden gelmektedir.⁴²⁷

Kelamcıların âlemin genel olarak ezeli olduğunu kabul etmemelerinin birkaç sebebi vardır. Bunlardan birincisi, âlemin yaratılmışlığını anlatan ayetler⁴²⁸ ve âlemin yaratılmasından önce hiçbir şeyin olmadığı ile ilgili meşhur hadislerdir.⁴²⁹ İkinci sebep, kelamcıların kullandıkları hudûs delilidir. Zira âlem ezeli olarak kabul edildiği takdirde, âlemin yaratılmışlığına dayanan hudûs delili anlamsız kalmaktadır.⁴³⁰

Burada kısaca temellendirdiğimiz, âlemin hudûsu meselesi başta olmak üzere; kelim ilmi eleştirisi, ilâhî rahmetin umumiliği gibi geniş kitlelerce dile getirilmeyen meseleler, bazı Türk bilginleri tarafından geniş bir şekilde işlenmiştir. Mercânî başta olmak üzere âlemin ezeliği konusunu Şemseddin Kültêsî, Necip Tünteri ve Rıza Fahreddin işlemişlerdir.

B. CEDİTÇİLERİN ÂLEMİN HUDÛSU KONUSUNA YAKLAŞIMLARI

Âlemin hudûsu konusu etrafında tartışmalar aslında iki nokta üzerinde yoğunlaşmıştır. Bunlar, âlemin yoktan var edilmesinin imkânı ve âlemin ezeliğidir. Fakat tespit edebildiğimize göre creditçiler bunlardan ağırlıklı âlemin ezeliği konusuna değinmişlerdir.

⁴²⁷ Atay, *Fârâbî ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, s. 81, 82, 142.

⁴²⁸ Bkz. mesela: *Ey insanlar! Sizi ve sizden öncekileri yaratan Rabbinize ibadet edin* (Bakara, 2/21); ayrıca bkz.: Bakara, 2/29, 164; Al-i İmran, 3/191.

⁴²⁹ Bkz. mesela: Buhârî, No. 3191; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kebîr*, Mebdü'l-Halk, 1770.

⁴³⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz.: Tuncay Akgün, Gazali'ye Göre Yaratma, *Dini Araştırmalar*, Ocak – Haziran, 2011, c. 14, s. 19.

İdil-Ural bölgesi âlimlerinin bir kısmı âlemin hudûsu konusunda çevrelerinden farklı yaklaşımlar sergilese de diğerleri geleneksel, yani zamanla şekillenmiş Ehl-i Sünnet görüşünü paylaşmışlardır. Nitekim eserlerinde âlemin hudûsu konusuna değinenlerden biri Kursâvî'dir. O, bu konuya, Ehl-i Sünnet kelimcileri gibi yaklaşmıştır. Kursâvî, İslam keliminde Mu'tezile'nin başlattığı ve Ehl-i Sünnet tarafından sürdürülen geleneğe uyararak âlemin, cevher ve arazlardan oluştuğunu söylemiştir. Ayrıca o, bu defa en azından Teftazânî gibi Ehl-i Sünnet kelâmının önemli âlimlerinin istilâhından dışarı çıkararak âlemin cevherlerden oluştuğu konusunun akidevî konulardan olmadığını söylemiştir.⁴³¹

Kursâvî, âlemin yaratılmış olduğuna dair birkaç delil göstermektedir. Bunlardan birincisi, kelimcilerin da sıkça başvurdukları meşhur imkân delilidir. İkincisi, “*Allah'ın veçhi müstesna her şey helak olucudur*”⁴³² mealindeki Allah'tan başka her şeyin yok olacağı ayetidir; Kursâvî'ye göre böylece sonradan yok olabilecek şeyin önceden de yokluktan gelmesi gerekmektedir.⁴³³

Yoktan var etme konusuna gelince, Kursâvî buna dair meşhur “Önceden sadece Allah vardı, O'nunla birlikte hiçbir şey yoktu”⁴³⁴ hadisini delil göstermektedir. Fazla bu hususa girmeyen Kursâvî, âlemin yoktan var edildiği görüşünü benimseyerek, bu çeşit haberlerin ayetlerle değil, âhâd veya milletin kabulüyle mütevatir derecesine ulaşan hadislerle desteklendiğini söylemektedir. Onun ifadesine göre buna sadece bazı felsefeciler karşı gelmektedir.⁴³⁵

Âlemin yaratılması konusunda Ehl-i Sünnet kelimcilerinin görüşünü benimseyen Kursâvî, hudûsun zâtî-zamanî şeklindeki ayırımından bahsetmemiş ve bu hususta herhangi bir görüşün küfrü gerektirdiğini söylememiştir. İsrarla selef anlayışına

⁴³¹ Kursâvî, *Şerh*, s. 12, 13.

⁴³² Kasas, 28/88.

⁴³³ Kursâvî, *Şerh*, s. 14.

⁴³⁴ Buhârî, “Bed'ü'l-Halk”, 1.

⁴³⁵ Kursâvî, *Şerh*, s. 14.

dönmeye çağırın Kursâvî, bu konuya biraz daha ılımlı bir şekilde yaklaşmış ve muhalif görüşü benimseyenlerin kâfir veya mülhit olduklarını söylememiştir. Bununla birlikte, Mercânî ve diğer bazı ceditçilerin aksine, onun felsefecileri desteklediğini söylemek mümkün görülmemektedir.

Kursâvî'nin aksine diğer meşhur ceditçiler âlemin hudûsu konusuna daha farklı yönden yaklaşmışlardır. Maraş'ın tespit ettiğine göre İdil-Ural bölgesinde âlemin hudûsu konusunda tartışmayı başlatan Şehabeddin Mercânî'dir.⁴³⁶ Âlemin hudûsu konusunda tartışmaların itikadî olmadığını ve özellikle zamanî hudûsun yanlış bir fikir olduğunu söyleyen Mercânî, konuya başlarken öncelikle, bu konunun niçin aslî gibi görünmeye başladığını açıklamaya çalışmıştır. Onun ifade ettiğine göre muteahhirûn Eş'arîler, Allah'ın muhtelif sıfatlarının var ve birbirinden farklı olduğunu söylemişler; bunun devamı olarak da sıfatların Zâtı'ndan başka olduğunu söylemek zorunda kalmışlardır. Bu ise onları, Allah'ın sıfatlarının mümkün olduğunu ve dolayısıyla muhdes olduğu fikre götürmüştür.⁴³⁷ Bu sonucu milletten gizlemek için onlar, felsefecilerin sözlerinden istifade ederek, zamanın da yaratıldığını ve bunun karşılığında Allah'ın sıfatlarının zaman içinde yaratılmamış/var edilmemiş olduklarını söylediler. Ayrıca onlar, hudûs konusunda diğer âlimlerinin sözlerini de bu şekilde yorumlamışlardır. Neticede, son dönem Eş'arîlerin anlayışında hudûsun zâtî ve zamanî ayrımı yapılmamış ve inanılması zorunlu olan zâtî hudûs, zamanî hudûsa da şamil olmuştur.⁴³⁸

Söz konusu meselenin tartışmalı ve bazılarının bu tartışmayı tekfiri gerektirecek seviyeye çıkartmalarını göz önünde bulundurarak Mercânî bu konuda Ehl-i Sünnet'in metoduna vurgu yapmaktadır. Onun ifadesine göre dini konularda inanılması gereken,

⁴³⁶ Maraş, *Türk Dünyasında Dini Yenileşme*, s. 129.

⁴³⁷ Mercânî, *el-Hikme*, s. 22.

⁴³⁸ Tercümanî, Keşşâf, "Mercânî'nin Meseile İtikadiyede Tutkan Yulu", *Mercânî*, Kazan, 2001, s. 47, 48; ayrıntılı bilgi için bkz. Mercânî, *el-Berk*, s. 68, 69; *el-'Azbu'l-Furat*, s. 30, 39; Maraş, *Türk Dünyasında Dini Yenileşme*, s. 129.

delilin çerçevesinde olanıdır. Ayrıca Mercânî, âlemin ezeli olduğu görüşünün hiçbir yönden doğru olmadığını söyleyerek bu hususa fazla dalmamaktadır. Âlemin hudûsu konusunda inanılması gereken husus ise, âlemin mahluk/yaratılmış oluşudur. Mercânî'nin kısaca ifade ettiğine göre âlem, Allah'ın haricinde olan her şeydir.⁴³⁹ Bu, "Allah'ın haricinde olan her şey", Allah'ın kudreti, iradesi ve ilmi sayesinde var edilmiştir. İşte buna inanmak din bakımından vaciptir. Âlemin kadîm olduğunu söylemek, Mercânî'ye göre, nası inkâr olduğu için küfürdür.⁴⁴⁰

Ceditçiler⁴⁴¹ dahil diğer Ehl-i Sünnet âlimleri gibi Mercânî, kadîm sözünün, Allah'ın haricinde başka birisine, ne manasında olursa olsun, kullanılması yasak olduğunu söylemektedir. Âlemin kadîm olduğunu söylemek, kati nasların tekzibi olduğu için, küfürdür; Mercânî'ye göre küfür, imanın olmayışıdır; iman ise, Hz. Peygamber'in getirdiği her şeyi tasdik etmektir. İşte Mercânî'nin ifade ettiğine göre şariat, âlemin hudûsuna inanmanın farz, kıdemine inanmanın ise haram olduğunu söylemektedir.⁴⁴²

Mercânî'nin kaydettiğine göre, eski âlimler bu yukarıdaki ifadelerle yetinmişlerdir ve âlemin hudûsu konusunda başka yorum yapmamışlardır.⁴⁴³ Bunun için hudûsun zâtî/zamanî gibi ayırımı itikadî meselelerden sayılmaz ve bu konuya dalarak tartışma yapan küfürle suçlanamaz. İtikadî olan bir mesele ise ancak Kur'an ve mütevatir derecesine ulaşan hadislerle ortaya konulmaktadır; icma, kıyas, âhâd hadiseler ise akidevî konularda geçerli değildir.

⁴³⁹ Mercânî, *el-Hikme*, s. 17.

⁴⁴⁰ Mercânî, *el-Berk*, s. 65-66. Bunun sebebi de "kadîm" kelimesinin, Allah'tan başkasına kullanılmayacağı değildir. Zira bazı ayetlerde (Yusuf, 12/95; Yasin, 36/39) "kadîm" kelimesi insanlara da nispeten kullanılmıştır; açık bir şekilde yanlış olduğu için de küfür değildir, zira yanlışlık kendi başına küfrü gerektiren bir şey değildir; açık bir şekilde akla aykırı olduğu ve kâfir ve bidatçilerin böyle dedikleri için de küfür değildir. Mesela cismin sonsuz parçalardan oluşmasını söylemek her ne kadar yanlış olsa bile, küfür değildir.

⁴⁴¹ Bkz. mesela: Kursâvî, *Şerh*, s. 16.

⁴⁴² Mercânî, *el-Berk*, s. 65-66.

⁴⁴³ Mercânî, *el-Berk*, s. 67.

Mercânî gibi düşünenleri eleştirmeyi hedef alan *Beyanu'l-Hakk* eserinde de âlemin sadece zâtî olarak değil, zaman itibariyle de hâdis olduğuna dair delillerden biri olarak icma gösterilmiştir. Hâlbuki Mecani'yi savunan Tünterî'nin ifade ettiği gibi, itikadî konularda itibara alınabilecek icma, sadece sahabelerin icma'sıdır. Sahabe döneminde ise zâtî-zamanî hudûs tartışması yoktu ve işte bunun için sahabelerin zamanî hudûsun varlığı hakkında icma etmeleri mümkün değildir.⁴⁴⁴

Kelamcı olan muhaliflerinin, zâtî-zamanî farketmeksizin âlemin hâdis olduğu hakkında icma var dediklerini göz önünde bulundurarak Mercânî, kısaca bu konuya da değinmektedir. O, İslam bilginlerinin, sadece âlemin hâdis olduğu hususunda icma ettiklerini ifade ederek bunun dışında konu ile ilgili herhangi bir icma'dan söz etmek mümkün olmadığını söylemektedir. Bundan ziyade Mercânî, eğer biri, bu konunun ayrıntılarının tekfiri gerektirebilecek itikadî olduğunu iddia etse o zaman naslardan delil göstermek zorunda olduğunu ifade etmektedir.⁴⁴⁵ Hâlbuki onun ifadesinden anlaşıldığı üzere, böyle bir delil bulunmamaktadır. Ayrıca icma'ya muhalefet gerekçesiyle tekfir etmek uygun görülmemektedir. Zira hem kadimci hem de ceditçilerin kaynak gösterdikleri Gazalî, icma'ya karşı gelmenin küfrü gerektireceği hususunda şüphenin bulunduğunu söylemiştir.⁴⁴⁶

Mercânî, Gazalî gibi⁴⁴⁷ hudûsu ikiye ayırarak, bunların zâtî ve zamanî olduğunu söylemektedir. Bu iki çeşit hudûstan bahseden Mercânî, bunlardan zamanî hudûsu meselesini eleştiriye tabi tutmaktadır. Onun ifade ettiğine göre yokluk, varlıktan önce

⁴⁴⁴ Tünterî, *Hudûs Âleme İtikat Cihetinden Bir Nazar*, s. 46. Tünterî, icma'nın tamamen delil olmayacağına dair Nazzâm, Kâşânî, Haricilerin geneli ve Rafizilerin çoğu gibi birçok bilginin sözünü örnek göstermektedir. İcma'nın ancak bütün âlimlerin birleştikleri konuda delil olabileceğini Hanefilerden İsa b. Ebân, Malikilerden Ebu Bekir Bâkillânî, Davud Zahirî, bazı Mu'tezile ve bir rivayete göre İmam Şafîî söylemiştir. Ebu'l-Maâli el-Cüveynî de icma'yı inkâr edenin tekfir edilemeyeceğini söylemektedir. Zira onun ifadesiyle âlimler, icma'nın aslını inkâr eden bile tekfir etmemektedirler (Tünterî, *Hudûs Âleme İtikat Cihetinden Bir Nazar*, s. 28).

⁴⁴⁵ Mercânî, *el-Berk*, s. 67.

⁴⁴⁶ Gazalî *Hüccetü'l-İslam* Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî, *Faysalu't-Tefrika Beyne'l-İslam ve'z-Zındıka*, 1993, s. 63-64, 70.

⁴⁴⁷ Gazalî, *Hüccetü'l-İslam* Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî, *Mi'yâru'l-İlm Fi Fenni'l-Mantık*, Daru'l-Maarif, Mısır, 1961, I/294.

olan bir şey olarak düşünülduğünde, zamandan önce de bir zamanın bulunması gerekmektedir.⁴⁴⁸ Bu konu ile ilgili o, döneminde İslam dünyasında otorite kabul edilen kelimcilerden Celaleddin Devvânî'yi (ö. 908/1502) eleştirmektedir. Devvânî, *Şerhu'l-Akaidi'l-Adudiyesi'sinde*, “Allah vardı, O'ndan başka hiçbir şey yoktu”⁴⁴⁹ hadisi açıklarken âlemin zaman açısından da yaratılmış olduğunu söylemektedir.⁴⁵⁰ Hâlbuki Mercânî'ye göre bu hadis zamansal olarak sonralığa delalet etmemektedir.⁴⁵¹ Zira Allah, her zaman ve mekândan üstün ve “Evvel”dir.⁴⁵² Bunun için Allah'a nispeten bir zamandan bahsetmek mümkün değildir. Âlemde olan zaman ve mekanlar ancak yaratılanlara göre vardır ve izafidir. İşte bunun için yukarıda sözü edilen hadis, Allah'ın dünyadan zamansal olarak daha önce var olduğunu göstermemektedir.⁴⁵³

Ünlü kelim âlimi olan ve eserlerinde aynı zamanda tasavvufun ve felsefenin izleri bulunan Devvânî, kelim ve felsefenin neredeyse birleşmiş olduğu dönemde yaşamış ve kelama dair eserlerinde Teftazânî (ö. 567/1390), Cürçânî (ö. 816/1413) gibi sıkça felsefe terimleri kullanmıştır. Bunun konumuz ile ilgili dikkat çekici tarafı, Gazalî'nin filozofları tekfir etme meselesiyle ilgilidir. Öyle görülüyor ki Devvânî, Gazalî'nin yaptığı tekfirini destekleyen kelimcilerinin aksine, daha çok filozofların tarafını benimsemiştir. Ona göre âlem ezeli değildir; bunun için o, âlemin ezeliğine dair görüşü birçok eserde eleştiriye tabi tutmaktadır.⁴⁵⁴ İşte bunun için onun zamanî hudûs ile ilgili açıklaması dikkat çekicidir. Zira o, bu konuda bir anlamda filozofların tarafını tutarak onlara yapılan tekfirden kaçınmakta, diğer taraftan da bu konuda filozofların açıklamasını da benimsememektedir.

⁴⁴⁸Mercânî, *el-Hikme*, 32; *el-'Azbu'l-Furat*, s. 46, 170.

⁴⁴⁹ Buhârî, “Bed'ü'l-Halk”, 1.

⁴⁵⁰ Mercânî, *el-'Azbu'l-Furat*, s. 55.

⁴⁵¹ Mercânî, *el-'Azbu'l-Furat*, s. 54, 55. Mercânî'nin, âlemin hudûsu konusunda Devvânî'ye muhalafeti için bkz.: Mercânî, *el-'Azbu'l-Furat*, s. 49-105

⁴⁵² Hadid, 57/3.

⁴⁵³ Mercânî, *el-'Azbu'l-Furat*, s. 36, 55; Mercânî, *el-Hikme*, 23.

⁴⁵⁴ Akman, Celâleddin ed-Devvânî'nin Kelâm Sistemi, *Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s. 67; ayrıca bkz.: Anay, Harun, “Devvânî”, *DİA*, 1994, C. 9, ss. 257-262.

Mercânî, âlemin yaratılması hakkında bilgilerin naslardan⁴⁵⁵ alındığını söylemektedir. Fakat onun işaret ettiğine göre bu haberler, âlemin, zamansal olarak yaratıldığını hiçbir yönden göstermemektedir; bu haberler ancak âlemin yaratıldığını, yani zâtî olarak yaratıldığını göstermektedir.⁴⁵⁶

Mercânî'nin ifade ettiğine göre selef âlimleri sadece âlemin hâdis olduğunu söylemekle yetinmişlerdir ve işte bunun için onlar bu konuya dair delilleri geliştirmemişlerdir. Mercânî'nin ifadesine göre bu konuda vacip olan ancak Allah'ın vacip kıldığıdır ve bu da âlemin yaratılmış/muhdes olduğuna inanmaktır. Bunun için buna dair akli delilleri getirmek, yaratılmadan önce zâtî veya zamanî yokluğun olmasından, sonsuz zincir/teselsülden bahsetmek gerekmemektedir. Bununla birlikte Mercânî, inanılması zorunlu olmayan ve gerçeğe muhalif olmayan konularda nazar ve fikir yürütmenin dinî bir şey olmadığını ve bunun için din bakımından bunun ispatı veya nefyi de gerekmediğini söylemektedir.⁴⁵⁷

Netice olarak Mercânî, Allah'ın her türlü yaratılmışların sıfatlarından münezzehtir ve tüm kâmil sıfatlarla muttasıf olduğunu, Allah'ın yaratıcı, âlemin ise yaratılmış olduğunu söylemektedir. Onun ifadesine göre bu inanç akla ve kati delillere dayanmaktadır. Bununla birlikte o, bu yolunun, kelamcılarının yolundan farklı olduğunu da söylemektedir. O, kendi anlayışının nasa, akla ve ilk âlimlerine dayandığını vurgulayarak, kelamcılardan farklı olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca Mercânî, kelamcılarının ve felsefecilerin sözlerinin zayıf ve milletin anlayışından uzak olduğunu kaydetmektedir.⁴⁵⁸

Ünlü yenilikçi aydın Rıza Fahreddin de diğer ceditiler gibi, dinî ve dinî olmayan konuları ayırmaktaydı. Nitekim o, âlemin yaratılmış olduğuna inanmanın dinî bir şey

⁴⁵⁵Bkz. mesela: Zümer, 62.

⁴⁵⁶Mercânî, *el- 'Azbu 'l-Furat*, s. 60.

⁴⁵⁷ Mercânî, *el-Berk*, s. 67.

⁴⁵⁸ Tercümanî, "Mercânî'nin Meleile İtikadiye De Tutkan Yulı", s. 52; Mercânî, *el- 'Azbu 'l-Furat*, s. 87.

olup zorunlu olduğunu söylemekte; bunun aksine etraftaki tartışmalarının dinî değil, felsefî olduğunu ifade etmektedir.⁴⁵⁹ Dolayısıyla o da âlemin yaratılmış olduğu kabul edildikten sonra, meselenin küfre varmadığı kanaatindedir.

Görüldüğü gibi ceditçiler, âlemin hudûsu meselesini işlerken, ilk önce, bunun ayrıntılarıyla naslarda geçmediğini ve dolayısıyla itikadî bir mesele olmadığını ortaya koymaya çalışmışlardır. Böyle bir çalışmanın, ceditçilerin bir ana çizgisi olduğunu söylemek mümkündür. Böyle olunca, bu konuya dair açıklamalar yapanlar hakkında, eski ve çağdaş âlimlerin kullandıkları istilâhlarının isabetli olmadığını ortaya koymaya çalışmışlardır. Mercânî hem selef âlimlerinin görüşünün en sağlam olduğunu söyleyerek bütün tartışmalara son verilmesini önerir, hem de kelamcıların çoğunun aksine bu konuda tartışmaya girmenin küfrü gerektirmediğini savunur.

Âlemin hudûsu konusuyla ilgilenen diğer bir ceditçi Şemseddin Kültesî'dir (1856-1930). O, *Heyet-i Cedide*⁴⁶⁰ adlı eserinde âlemin hudûsu konusuna değinerek, âlemin zâtî olarak yaratılmış olup zamanî olarak da ezeli olduğunu söylemiştir. Ayrıca o, hudûs ile ilgili meselenin hiçbir nakille sabit olmadığını ve bunun için dini esaslardan sayılmayacağını söylemiştir. Onun ifadesine göre bu konuya dalmak ve herhangi bir şekilde açıklamalar yapmak imanî bir davranış olmadığına göre, karşı tarafı küfürle suçlamak da mümkün değildir.⁴⁶¹

Âlemin hudûsu konusuna dair görüşlerini beyan eden ceditçilerden biri Necip Tünteri'dir (ö. 1930). Kültesî'nin, *Heyet-i Cedide*'si neşredildikten sonra, buna tepki

⁴⁵⁹ Fahreddin, *İbn Arabî*, Orenburg, 1912, s. 104, 114; ayrıca bkz.: Kırbaçoğlu, Hayri, Rızaeddin bin Fahreddin: Akıl İle Kalbi Birleştiren Adam, *Kazanlı Yenilikçi Âlimler:Rızaeddin Fahreddin*, ed. Ali Arslan, İbrahim Maraş, Martı Ajans, İstanbul, 2014, s. 165.

⁴⁶⁰ Kültesî, Şemseddin, *Heyet-i Cedide Usûlünü Nusûs-ı Şerîyyeye Tatbîk*, Kazan Üniversitesi Matbaası, Kazan, 1896; ayrıntılı bilgi için bkz.: Maraş, *Türk Dünyasında Dini Yenileşme*, s. 79.

⁴⁶¹ Maraş, *Türk Dünyasında Dini Yenileşme*, s. 133; ayrıntılı bilgi için bkz.: Kültesî, *Heyet-i Cedide*, s. 51-56. Kültesî, âlemin hudûsu konusunda kendi görüşlerini beyan ettikten sonra ona tepki olarak *Beyanu'l-Hakk* ve *Mizânu'l-Mi'yâr* adlı reddiyeler yazılmıştır. Bu eserlerde Kültesî ve onun gibi düşünenler küfürle suçlanmaktadırlar ve görüşleri çürütülmeye çalışılmaktadır (Maraş, *Türk Dünyasında Dini Yenileşme*, s. 136).

olarak muhalifler de eserler kâleme almışlardır. İşte bunlara cevap verme ve Mercânî ile Kültesî gibi bilginleri savunma amacıyla Tünterî bu eserini kâleme almıştır. Fakat o, konuyu Kültesî ve Mercânî'den daha ayrıntılı olarak incelemiştir. Tünterî, sadece genel kurallarla yetinmeyerek, âlimlerin farklı görüşlerini incelemiş ve yeri gelince eleştirmiştir. Tünterî'nin bu konuda tutumunu daha çok muhaliflerin iddialarına karşı gelme ve bu iddaları çürütme olduğunu söylemek mümkündür. Fakat o, bununla yetinmeyerek doğru gördüğü görüşü de ispatlamaya çalışmaktadır.

Konuya başlarken Tünterî, Mercânî'den biraz farklı konuşarak, itikadî konularda Kur'an ve Sünnet ile birlikte, ilk nesil sahabenin icma'sının da delil olabileceğini söylemiştir. O, çok önemli bir açıklama yaparak buna dair, Pezdevî (ö. 493/1100) gibi meşhur usûlcülerin de sözlerini naklederek, aslında Kur'an'a uymanın, onun hikmetine uymak olduğunu, Sünnetten ise mütevatir olana uymak olduğunu ifade etmektedir. İşte onun ifade ettiğine göre Kur'an ve mütevatir Sünnette ancak âlemin, Allah tarafından ma'dum/yokluktan var edilmiş olduğu ifade edilmektedir. Böylece Tünterî, her Müslüman için ancak âlemin yaratılmış olduğuna inanmanın zorunlu olduğunu söylemektedir. Yokluğun varlığa zamanî, zâtî veya dehrî önceliği gibi hususlar, itikadî değil felsefi olduğundan bunları benimsemek zorunlu değildir. Tünterî, özellikle bu ayırımının naslarda geçmediğine dikkat çekmektedir. İşte bunun için o, zamanî hudûs meselesini, âlimlerin itikadî bir mesele olarak görmediklerini söylemektedir. Ayrıca Tünterî, ilk asırlarda hudûs meselesinin ayrı bir konu olmayıp, Allah'a iman konusunun bir teferruatı olduğunu söylemiştir. Tünterî'nin ifadesine göre âlemin hudûsu meselesi Gazalî'nin felsefe eleştirisiyle kelama da girmiştir. Fakat yine de burada zamanî değil, zâtî hudûstan bahsedilmektedir.⁴⁶² Tünterî'nin ifadesine göre naslarda hudûsun çeşitleri

⁴⁶²Tünterî, *Hudûs Âleme İtikat Cihetinden Bir Nazar*, s. 4, 5. İşte bunun için Tünterî'ye göre, *Fıkh-ı Ekber* (Ebu Hanife, ö. 80-150), *Beyanu's-Sünne* (Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî (ö. 321/933)), *Taarruf (et-Taarruf Li Mezhebi Ehl-i't-Tasavvuf*, Ebû Bekr Tâcülislâm Muhammed el-Buhârî el-Kelâbâzî (ö. 380/990)), *Kutü'l-Kulûb* (Ebû Tâlib Muhammed b. Alî b. Atıyye el-Mekkî el-Acemî (ö. 386/996)), *Tabsıratu'l-Edille* (Ebû'l-Mu'in Meymûn b. Muhammed en-Nesefî (ö. 508/1115)), *Akaid Neseî* (Ebû

geçmediği için, bunlarla meşgul olmak da akaid ilmi açısından gereksizdir.⁴⁶³ Ayrıca Tünterî'nin ifadesine göre, zamanî hudûsu filozoflar ispat etmedikleri takdirde onları bundan dolayı tekfir etmek, aslında bütün kelamcıları ve Ehl-i Sünneti tekfir etmenin gerektiğine götürmektedir.⁴⁶⁴ Zira ona göre kelamcıların çoğu âlemin zaman itibariyle hâdis olmadığı kanaatindedir.

Mercânî gibi Tünterî de, kelamcılar ve selef ulemasının hudûsu tek olarak ele aldıklarını ve itikada dair kitaplarda belirttikleri üzere, âlemin yokluktan var edilmiş olduğunu söylediklerini kaydetmektedir. Bunlar hudûsu çeşitlere ayırmayıp, inkâr eden tekfir etmişlerdir. Tünterî de bunu söyleyip, bunun hak olduğunu ifade etmektedir.⁴⁶⁵

Tünterî'nin ifadesine göre kelamcılar zamanî hudûs konusuna yoğunlaşırken, bunu felsefeden alarak kelama dahil etmişlerdir. Bu, felsefî anlamda olan zamanî hudûsun kelamcılar, usûl-i dinden olduğunu ispat etmeye çalışsa da Kur'an ve Sünnet gibi asıl kaynaklarda buna dair deliller bulunmadığından, onların bu delilleri neticede kati olamadı.⁴⁶⁶ Yine benzer ifadeleri Mercânî de söylemektedir. Zira o da âlemin zaman itibariyle hâdis olduğuna dair delillerin asıl kaynaklarda bulunmadığını ifade etmektedir.⁴⁶⁷

Tünterî'nin ifadesine göre kelamcılar hudûsun zamanî cihetinin olduğunu söylemeye çalışarak bazı delilleri ortaya koymuşlardır. Bu bağlamda bazı kelamcılar,

Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed en-Nesefî (ö. 537/1142)), *Temhid (et-Temhid Fi Beyani't-Tevhid, Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin (ö. 460/1067'den sonra)), Akaid Adudiyye (Ebû'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân el-Îcî (ö. 756/1355)), Hayatu'l-Kulûb (İmadüddîn el-Karşî, (ö. 864))* gibi muteber kaynaklarda zamanî hudûstan bahsedilmemektedir. Müellifin görüşü isabetli görülmekle birlikte, yukarıda ismi geçen kaynaklarda zamanî hudûsun geçmemesinin başka nedenleri de olabilmektedir. Zira Ehl-i Sünnet kelamcıları, genellikle, hudûsun zâtî-zamanî ayırımından bahsetmemektedir. Kalam ilmi söz konusu olunca durum böyle iken, Gazalî'nin, *İhya, Erba'in Fi Usûli'd-Din, el-İktisad, Tesanif*, İbn Arabî'nin (ö. 638/1240) *Futûhât*, İmam Şa'rânî'nin (Ebû'l-Mevâhib Abdülvehhâb b. Ahmed eş-Şa'rânî (ö. 973/1565)) *Yavakît, Kavâid*, İmam Rabbânî'nin (Ebû'l-Berekât Ahmed b. Abdilehad el-Fârûkî es-Sirhindî (ö. 1034/1624)) *Muktûbât'ı* ve İbn Hümâm'ın (Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid es-Sivâsî el-İskenderî (ö. 861/1457)) felsefeye dair kitaplarında da hudûsun bu tür ayırımından bahsedilmemesi dikkat çekicidir.

⁴⁶³Tünterî, *Hudûs Âleme İtikat Cihetinden Bir Nazar*, s. 8.

⁴⁶⁴Tünterî, *Hudûs Âleme İtikat Cihetinden Bir Nazar*, s. 7.

⁴⁶⁵Tünterî, *Hudûs Âleme İtikat Cihetinden Bir Nazar*, s. 7.

⁴⁶⁶Tünterî, *Hudûs Âleme İtikat Cihetinden Bir Nazar*, s. 8.

⁴⁶⁷Mercânî, *el-Berk*, s. 67.

Kur'an'daki *halk* kelimesini ele alarak, bunun yokluktan ve bir de zaman cihetinden yaratma anlama geldiğini iddia etmişlerdir; fakat Tünterî'ye göre bu isabetli bir iddia değildir. Zira *halk* kelimesi, zamanî-zâtî farketmeksizin ancak yoktan var etme anlamına gelmektedir. Ayrıca Tünterî'nin ifadesine göre Ebu Hanife gibi selef âlimleri, hudûsu, *halk* kelimesinden türenmiş *mahluk* anlamında ele almakta ve işte bu anlam, itikadî konulardan sayılabilmektedir. Altıncı asırdan sonra yaşayan kelimciler ise bu hudûsu, zamanî olarak ele almışlardır.⁴⁶⁸

Kelamcılarının diğer bir kısmı, “*Allah'ın veçhi müstesna her şey helak olucudur*”⁴⁶⁹ mealindeki Allah'tan başka her şeyin yok olacağını bildiren ayetine dayanarak, zamanî hudûsu ispat etmeye çalışmışlardır. Fakat Tünterî'nin ifadesine göre muteber tefsirlerde yine de bu farklılıktan söz edilmemektedir.⁴⁷⁰ Gerçekten de birçok muteber tefsirlerde, yukarıda sözü edilen ayet zamanî hudûs ile ilişkilendirmemektedir.⁴⁷¹ Müfessirlerden bu ayetin kelimî inceliklerine daha fazla değinen Fahreddin Râzî (ö. 606/1210) de uzunca âlemin yaratılmış/*muhdes* olduğunu açıklarken yine de zamanî hudûstan bahsetmemiştir.⁴⁷² Bundan ziyade, bir kelamcı ve bir filozof olan Râzî'nin (ö. 606/1210), âlemin zaman itibariyle de hâdis olduğu konusunda tereddüt ettiğini söylemek mümkündür. Zira o, *el-Metâlibu'l-Aliyye* eserinde, âlemin zaman itibariyle de varlığa gelmesi hakkında Kur'an'da bir açıklamasının bulunmadığını söylemektedir.⁴⁷³

⁴⁶⁸ Tünterî, *Hudûs Âleme İtikat Cihetinden Bir Nazar*, s. 8, 37.

⁴⁶⁹ Kasas, 28/88.

⁴⁷⁰ Tünterî, *Hudûs Âleme İtikat Cihetinden Bir Nazar*, s. 8.

⁴⁷¹ Taberî, *Câmi'u'l-Beyan*, XIX/643, XXIII/168; Mâturîdî, *Tevîlât*, XVIII/206; Kurtubî, *el-Câmî*, XVII/336, XIII/322.

⁴⁷² Râzî, Ebu Abdullah Fahreddin, *Mefâtihu'l-Gayb*, Daru İhya't-Turasi'l-Arabî, Beyrut, 1420, XXV/20-22.

⁴⁷³ Kemal Paşazade, *Tehafüt Hâşiyesi*, s. 25; ayrıca bkz.: Râzî, Fahrüddin, *el-Metâlibu'l-Aliyye*, Daru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut, 1987.

Tünterî'nin ifade ettiğine göre kelamcılarının üçüncü kısmı, zamanî hudûsu, “Allah vardı, O'nunla birlikte hiçbir şey yoktu”⁴⁷⁴ hadisine dayanarak ispat etmeye çalışmaktadır. Hâlbuki Tünterî'nin ifadesine göre bu hadis ancak yoktan yaratmaya delalet etmektedir. Burada Tünterî aklî tenkidi kullanarak eğer bu hadis zaman bakımından yaratmaya delalet etseydi, o zaman, Allah için de zamanın geçmesini kabul etmek gerekeceğini söylemektedir.⁴⁷⁵

Kelamcılarının dördüncü kısmı ise, selef âlimlerinin, sadece âlem yaratılmıştır sözüyle yetindiklerini kabul ederek, bu sözün her tür hudûsu da kapsadığını; fakat felsefe kitapları o dönemde Arapçada bulunmadığına göre zamanî hudûsu kimsenin lafız olarak bilmediğini söylemektedir. Aslında çok mantıklı görülen bu iddianın Tünterî, gerçeğe uymadığını ifade etmektedir. Zira selef uleması ancak naslarla yetinmişlerdir; naslarda ise tek bir yaratılıştan bahsedilir⁴⁷⁶

Bununla birlikte öyle görülüyor ki kelamcılar, genellikle âlemin zaman itibariyle de yaratılmış olduğunu benimsedikleri halde, bu noktayı fazla tartışmamışlardır. Nitekim Ehl-i Sünnet kelamcılarının önemli kısmı, genellikle, âlemin hudûsu konusunu olduğunu genişçe açıklayarak, onun sadece yaratılmış olduğunu ispat etmekle yetinmiştir.⁴⁷⁷

Tünterî'nin tespitine göre her ne kadar Ehl-i Sünnet kelamcılarını çoğunlukla zamanî hudûsten bahsetmeseler de bazıları bu konuyu dile getirmişlerdir. Bunlardan biri, İdil-Ural bölgesinde ve Osmanlı'da genişçe okutulan Devvânî'dir. Zira o, *Şerh*'inde, âlemin hudûsu meselesinin zaman ile ilgili olduğunu söylemiştir. Hâlbuki Tünterî'ye göre o, âlemin zaman itibariyle yaratıldığını söyleyerek, bunun hiçbir delilini

⁴⁷⁴ Buhârî, “Bed'ü'l-Halk”, 1.

⁴⁷⁵ Tünterî, *Hudûs Âleme İtikat Cihetinden Bir Nazar*, s. 9.

⁴⁷⁶ Tünterî, *Hudûs Âleme İtikat Cihetinden Bir Nazar*, s. 10.

⁴⁷⁷ Bkz.: Bağdâdî, Abdülkahir bin Tahir, *Usûlü'd-Din*, Beyrut, 1981; s. 33-67. Kelamcılarla filozoflar arasında kelamcılarının bakışları için bkz.: Ruknuddin bin el-Mulâhimî el-Havârezmî (ö. 536/1141), *Tuhfetü'l-Mütekellimîn Fi Redi Alâ'l-Felasife*, trs., s. 15-37.

ortaya koymamıştır.⁴⁷⁸ Tünterî'nin tespit ettiğine göre bunu söyleyen bazı kelamcılarının karşısında, aksini söyleyenler bulunmaktadır. Nitekim Ebu'l-Mu'în en-Nesefî,⁴⁷⁹ hudûsun ancak yokluktan var olma manasında olduğunu kaydetmiştir.⁴⁸⁰

Tünterî'nin tespitine göre meşhur mutasavvıf ve filozoflar da zamanî hudûsun olmadığını söylemişlerdir. Nitekim o, buna dair İbn Arabî'nin,⁴⁸¹ İmam Rabbânî (ö. 1624) ve Aynu-Kudat el-Hamadânî'nin (ö. 525) görüşlerini nakletmektedir. Bunlara göre yaratılış belli bir zamanda gerçekleşmiş değildir; zira zaman, ancak varlık yaratıldıktan sonra başlamış ve ondan önce bir zaman yoktu. Dolayısıyla buna göre “sonra” da olamazdı,⁴⁸² ayrıca İbn Arabî, Abdurrahmân Câmî (ö. 898/1492), Şihâbuddin Sühreverdî (ö. 632/1234), Sadruddîn Konevî (ö. 673/1274), Lâhûrî gibi muteber mutasavvıflar zamanın kadîm olduğunu kabul etmişlerdir. Zira varlık zamanî'dir; zamanî olmayanın hâdisin zaman içinde yaratılması mümkün değildir.⁴⁸³

Tünterî, âlemin hudûsu konusu tartışılırken sıkça dile getirilen tekfir meselesine de değinmiştir. O, bu hususta bir temel kuralı ortaya koyarak, tekfirin, ancak kati bir şekilde bilinen dinin hükmünü inkâr etmekte geçerli olduğunu söylemiştir. Nitekim, onun ifadesine göre, âlemin Yaraticısını, cismanî haşri, İslam'ın beş rüknünden birini inkâr etmek küfürdür. Âlemin hudûsu konusunda ise, kati olarak bilinen ancak âlemin yoktan var edilmesidir; işte bunu inkâr etmek ve bunun karşılığında âlemin kadîm olduğunu söylemek küfürdür. Bununla birlikte o, genel olarak yaratılanlara kadîm sözünü kullanmanın küfrü gerektirmediğine işaret etmiştir. Zira bazı ayetlerde kadîm

⁴⁷⁸ Benzer kritiği Mercânî de dile getirmiştir. Bkz.: Mercânî, *el-Hikme*, 23; *el-'Azbu'l-Furat*, s. 36.

⁴⁷⁹ Nesefî'nin zamanî hudûsu açık bir şekilde kabul etmediğine rastlamadığımız gibi, reddettiğini de tespit edemedik. Bkz.: Ebu'l-Mu'în en-Nesefî, *Tabsıra*, s. 62-105; âlemin yaratılmış olduğu hakkında bkz.: s. 77.

⁴⁸⁰ Tünterî, *Hudûs Âleme İtikat Cihetinden Bir Nazar*, s. 11.

⁴⁸¹ Tünterî, *Hudûs Âleme İtikat Cihetinden Bir Nazar*, s. 12.

⁴⁸² Tünterî, *Hudûs Âleme İtikat Cihetinden Bir Nazar*, s. 14.

⁴⁸³ Tünterî, *Hudûs Âleme İtikat Cihetinden Bir Nazar*, s. 14.

kelimesi yaratılanlarla ilgili olarak kullanılmaktadır.⁴⁸⁴ Zamanî hudûsun itikadi konu olmayıp kati nasla sabit olmadığı bir yana, Tünterî'ye göre muhalifleri en azından Ehl-i Kible oldukları için, tekfir etmek söz konusu olamaz. Bundan ziyade, Kible ehli için durum böyle iken, gerçek Ehl-i Sünne'yi tekfir etmek hiç de mümkün değildir. Buna bir delil olarak Tünterî, Ebu Hanife (ö. 160/767), Ebu'l-Hasen Eş'arî (ö. 324/935), Serahsî (ö. 490/1097), Sadru's-Şehid (ö. 536/1141) gibi bazı büyük bilginlerin görüşlerini göstermektedir.⁴⁸⁵

Tünterî, tekfir bağlamında Gazalî'nin tevil ile ilgili görüşünü aktarmaktadır. Ona göre kesin delil bulunmadıkça nass tevil edilmez. Ama gerekçesiz tevil edilen nass, eğer usûl-i din ile alakalı değilse, tekfir söz konusu değildir. Yok, eğer mesele usûl-i dinden ise, o zaman kati nassı gerekçesiz tevil eden tekfir edilir. Gazalî'ye göre filozofların yaptığı gibi fiziksel yaratılışın (cismanî haşr) tevili bu kabilindedir. Zira bunlar, ölümü ancak bir yokluk olarak kabul ederek ahiretin ve âlemin, Yaratıcısız her zaman var olduğunu söyleyerek Allah'ı inkâr etmektedirler.⁴⁸⁶ Tünterî'nin değerlendirmesine göre yukarıda dile getirilen örneklerde tekfirin sebebi, usûl-i din olan hususların inkârıdır. Tünterî'ye göre bunun felsefeden ancak Dehriyyün ve Tabiiyyun olanları yapmaktadır. Zira bunlar âlemin zâtıyla kadîm olduğunu söylemekte ve böylece Yaratıcıyı inkâr etmektedir.⁴⁸⁷ Öyle görülüyor ki Gazalî ve İbn Sina'nın eleştirdikleri filozoflar aynı insanlardır. Fakat bu iki âlim buna farklı yönden yaklaşmışlardır. Kanaatimize göre Tünterî de buna işaret etmektedir.

⁴⁸⁴ Yasin, 36/39, "...Nihayet o, eğrilmiş kuru hurma dalı gibi olur"; Yusuf, 12/95, "Onlar da, "Allah'a yemin ederiz ki sen hala eski şaşkınlığındasın dediler"".

⁴⁸⁵ Tünterî, *Hudûs Âleme İtikat Cihetinden Bir Nazar*, s. 16. Mercânî, Kültesî gibi âlimleri eleştiren ve gelenekçi/kadimcilerin görüşlerini yansıtan *Beyanu'l-Hakk* eserinde, âlemin zaman itibarıyla de hâdis olduğunu kabul etmeyenlerin tekfir edilmesi gerektiği söylenmektedir. Buna karşı Tünterî, bunun çok büyük bir cinayet olduğunu söylemiştir. Zira yukarıda da dile getirildiği gibi âlemin zaman itibarıyla hâdis olduğunu çok sayıda bilginler kabul etmemekte ve bunlar, selef âlimleri ve Müslüman oldukları halde, tekfir edilmektedirler. Bununla birlikte Tünterî, kelamcılarının bu konuda ihtilaf ettiklerini itiraf etmektedir. Zira bazı kelamcılar hudûsu zâtî olarak görürken, bazıları ise onu zaman itibarıyla sonra meydana gelmek olarak ele almışlardır. Fakat onun ifadesiyle bu ihtilaf tekfiri gerektirecek seviyede değildir (Tünterî, *Hudûs Âleme İtikat Cihetinden Bir Nazar*, s. 47).

⁴⁸⁶ Gazalî'nin bu konuda genişçe açıklamaları için bkz.: Gazalî, *Faysalu't-Tefrika*, s. 47-51, 61-67; ayrıntılı bilgi için bkz.: Tünterî, *Hudûs Âleme İtikat Cihetinden Bir Nazar*, s. 28.

⁴⁸⁷ Tünterî, *Hudûs Âleme İtikat Cihetinden Bir Nazar*, s. 28.

Kültesî, âlemin zâtî olarak hâdis, fakat zaman bakımından ezeli olduğu görüşünden dolayı bazılarınca tekfir edilmiştir.⁴⁸⁸ Kültesî'nin bu görüşlerini savunan Tünterî, sözü edilen itirazlara iki noktada cevap vermeye çalışmaktadır. Birincisi: Tünterî'nin ifadesine göre, ilk yaratılmış cisim zamanî olmayıp zamandan önce yaratılmış olmalıdır. Dolayısıyla onun zaman içinde yaratılması mümkün değildir ve işte bunun için ona *kadîm* demişlerdir. Zira o, zamanî olsaydı, bu durumda ilk yaratılanın ilk olmaması veya Allah'ın zamanî olması gerekirdi. Ayrıca Allah'ın bu dünyaya tekaddumu da zamanî değil, hakikidir.⁴⁸⁹ İkincisi: Zaman içinde devamlılığını sürdüren âlem, zamansız olarak Allah'ın huzurundadır. Bu bakımından Allah, gaybı tasavvur etmemektedir; zira gaybı söz konusu etmek tam bir cehalettir. Dolayısıyla bu dehrî vücud, aynı zamanda dehrî hudûsu da kabul etmez.⁴⁹⁰

Ayrıca Kültesî, âlemin hudûsundan bahsederek selef âlimlerin yolunu bıraktığı için de tekfir edilmiştir. Hâlbuki Tünterî'nin ifadesine göre onu eleştirenler aslında kendileri selef âlimlerinin yolunu takip edenler değildir. Zira selef âlimleri mümkün olduğu kadar tekfirden kaçınmışlardır; imkân bulunduğu muhalifin sözünü hüsn-i zanna dayanarak yorumlamışlardır.⁴⁹¹ Bazen selef âlimlerinin yoluna müracaat etmek tam olarak uyum olmaya bilmektedir. Zira bir taraftan, selef ulemasından hem sadece nakille yetinen hem de yer gelince hikmete göre yorum yapan ve davrananları da vardı, diğer taraftan, selef âlimlerinin döneminde vakalar sınırlı olduğu için, naslar da sınırlı olmuştur. Dolayısıyla bir şeyi, sırf selef âlimlerinin bunun hakkında sustukları için

⁴⁸⁸ Tünterî'nin ifadesine göre, muhaliflerin *Beyanu'l-Hakk* eserinde zamanî hudûs usûl-i dine dair bir mesele olarak gösterilmiştir. İşte bunun için Kültesî'nin muhalifleri onu tekfir etmeye cesaret kazanmışlardır. Hâlbuki Tünterî'ye göre bu hususu dini olarak görmek için hiçbir dinî/naklî delil yoktur (Tünterî, *Hudûs Âleme İtikat Cihetinden Bir Nazar*, s. 39).

⁴⁸⁹ Tünterî, *Hudûs Âleme İtikat Cihetinden Bir Nazar*, s. 18, 19.

⁴⁹⁰ Tünterî, *Hudûs Âleme İtikat Cihetinden Bir Nazar*, s. 22. Tünterî'nin tespit ettiğine göre tekfire sebep olan bu ifade aslında İmam Şa'rânî'nin *Yavakıt*'inde geçmektedir. Şa'rânî, Allah'ın ilminde âlemin kadîm olduğunu, fakat varlık olarak da hâdis olduğunu söylemiştir. O, âlemin mutlak olarak kadîm veya mutlak olarak hâdis olduğunu söylemek hata olduğunu da ifade etmiştir (Tünterî, *Hudûs Âleme İtikat Cihetinden Bir Nazar*, s. 22).

⁴⁹¹ Tünterî, *Hudûs Âleme İtikat Cihetinden Bir Nazar*, s. 22. Tünterî'nin ifadesine göre *Heyet-i Cedide*'nin tamamen yanlış olduğunu söylemek ne kadar isabetsizse, tamamen doğru olduğunu söylemek de o kadar isabetsizdir. Zira müçtehitlerin kitapları da bazen hata içermektedir. Bir hatadan dolayı hepsini reddetmek yanlıştır.

reddetmek de isabetli değildir. Nitekim selef ulemasının zamanî hudûs konusunda tutumları bunun bir örneği sayılabilmektedir. Zira onlar bunun hakkında söz etmemiştir, ancak aynı zamanda onların susmaları, bunun tamamen yok olduğunu göstermemektedir. İşte bunun için, kanaatimize göre, Tünterî'nin bir taraftan, onun muhaliflerinin diğer taraftan, selef ulemasının bu konudaki sözlerine müracaat etmeleri olumlu bir sonuç verici değildir.

Tünterî şöyle bir soru dile getirmektedir: Niçin kelamcılarının çoğu selef âlimlerinin yolunu terkederek zamanî hudûstan bahsetmeye başlamışlardır. Onun ifadesiyle bunun cevabını Mercânî vermiştir. Mercânî'ye göre bunun sebebi, yukarıda bahsedildiği gibi, bazı Eş'arîlerin, Allah'ın sıfatlarını çok, birbirinden farklı olup Zâtı'na zaid olarak görmeleridir.⁴⁹² Bu ise onları, zorunlu olarak, Allah'ın sıfatlarını mümkün olduğu görüşüne götürmüştür; bu sıfatlar mümkün kategorisinden olduğu takdirde, bunların hâdis olması zorunludur. İşte ona göre Allah'ın sıfatların hâdis olduğunu söylemeyip bunu gizlemek için onlar, Mercânî'nin ifadesiyle, “felsefe ıstılâhını kullanarak ikinci manayı almışlar ve bunu büyük şeyhlerin görüşüymüş gibi göstermişlerdir”. Hâlbuki Mercânî'ye göre onların böyle demeye hakkı yoktur.⁴⁹³ Böylece Tünterî'nin de Mercânî gibi, Allah'ın sıfatları konusunda Eş'arîlikten uzak olup tam bir Mâturîdî olduğunu söylemek mümkündür. Ayrıca burada konuda şu husus dikkat çekicidir, ceditçilerin neredeyse hepsi, farklı yerlerde eğitim almalarına ve bazen birbirlerini tanımamalarına rağmen, Allah'ın sıfatları ve genel olarak İlahiyat konusunda hep aynı görüşleri benimsemişlerdir.

Tünterî'nin ifadesine göre âlemin varlık, yani zâtî olarak kadîm olduğunu söyleyen Dehrîyyün ve Tabi'îyyün gibi gruplar şüphesiz küfre girmişlerdir. Bununla birlikte âlemin, Allah'ın bir mahlûku olduğunu ve dehrî olarak kadîm olduğunu

⁴⁹² Bkz. mesela: Gazalî, *el-İktisad Fi'l-İtikad*, Nur Matbaası, Ankara, 1962, s. 129.

⁴⁹³ Mercânî, *el-Hikme*, s. 22; Tünterî, *Hudûs Âleme İtikat Cihetinden Bir Nazar*, s. 25.

söyleyen Ala'u'd-Devle Simnânî (ö. 736/1336), İbn Rüşd, Şehristânî⁴⁹⁴ (ö. 548/1153) gibi büyük filozoflar, âlimlerin çoğu tarafından tekfir edilmemiştir. Tünterî bunları İlahiyyün filozoflar olarak isimlendirmekte ve onların hakkında tekfirden kaçınmanın gerektiğini söylemektedir. Zira ona göre tekfirden büyük risk vardır.⁴⁹⁵ Netice olarak Tünterî, âlemin, Allah tarafından yaratıldığını söyleyen filozofları tekfirin, her ne kadar onlar, dehrî olarak âlemin kadîm olduğunu söyleseler de sahih olmadığını söylemektedir. Zira bu hususta tekfirin sebebi, kati nasla bilinen Allah'ın veya haşrin inkârı değildir.

Tünterî'nin *Hudûs Âleme İtikat Cihetinden Bir Nazar* eserinde önemli yer Kültesi'yi eleştiren ve âlemin zamanî olarak da hâdis olduğunu savunan *Beyanu'l-Hakk*⁴⁹⁶ eserinin değerlendirilmesine ayrılmıştır. Bu eserde Tünterî, muhaliflerinin, zamanî hudûsun vukuuna kesin delilin getiremediklerini dile getirmektedir. Konuyu işlerken o, çoğunlukla bir noktadan meseleye yaklaşmaktadır. Nasslarda geçen ve inanılması zorunlu olan yaratma/hudûs, zâtî hudûstur, yoksa zamanî değildir; onun muhafileri ise genellikle her ikisinden de bahsederler ve âlemin zaman itibariyle de yaratılmış olduğunu söylemektedirler. Fakat ona göre kelamcılar zamanî hudûs düşüncesini felsefeden aldıklarından dolayı, buna inanmak zorunlu değildir. Bundan ziyade o, şeriatın kelamcılar tarafından ve kendi usûllerine dayandırılan delillerinin

⁴⁹⁴ Şehristânî, *Nihayetü'l-Akdâm* adlı eserinde hak yolu belirleyerek, âlemin Allah tarafından yaratılmış, yani âlemin başlangıcının var olduğunu söylemiştir. Âlem olmadıktan sonra var oldu ve Allah onu var etti. Buna bir delil olarak Şehristânî meşhur "Allah vardı, O'nunla birlikte hiçbir şey yoktu" (Buhârî, 3191; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kebîr*, Babu Mebdei'l-Halk, 17702) hadisi zikretmektedir. Ayrıca o, bu görüşü, Sâlis, İnkisagor, Pisagor, Sokrat, Eflatun gibi ilk filozoflar tarafından da desteklendiğini söylemiştir (Tünterî, *Hudûs Âleme İtikat Cihetinden Bir Nazar*, s. 23).

⁴⁹⁵ Tekfiri gerektirecek durumlardan tekfir edip etmemenin hakkında farklı görüşler bulunmaktadır. Tekfir geneli olduğu gibi şahsi boyutu da bulunmaktadır. Bazılarının kanaatine göre küfrü gerektirecek durumda tekfir etmek zorunludur, aksi takdirde insan, bu küfrü beğenmiş olur ve kendisi de dinden çıkmış olmaktadır.

İşte bunun için, kanaatimize göre, âlemin kadîmliği hususunda tekfir bağlamında ele alınması gereken, meselenin kendi başına tekfiri gerektirecek olup olmamasıdır (Bu hususa dair bkz.: Abdullatif b. Abdurrahman b. Hasen Alü Şeyh, *Misbahu'z-Zullâm*, trs).

⁴⁹⁶ Aslında Kültesi'yi eleştirmek amacıyla kâleme alınan *Beyanu'l-Hakk* aynı zamanda âlemin hudûsu konusunu tartışmaya başlatan Mercânî'yi de eleştirir. Mesela bir yerinde onun tarihi bilmediğini iddia edilmektedir. Buna cevap olarak Tünterî, Mercânî'nin tarihi bildiğini, aksi söyleyenlerin ise, zamanî hudûs tartışmasının ne zaman ortaya çıktığını bilmediklerinden dolayı, kendilerinin tarihi bilmediklerinin ifade etmektedir (Tünterî, *Hudûs Âleme İtikat Cihetinden Bir Nazar*, s. 44).

ihtiyacı olmadığını söylemektedir. Zira Tünterî'nin ifadesiyle kelim ilmi, itikadî kelim usûlüne göre ispat etmek için değil, aklî delil ile uğraşanlara yine aklî delillerle cevap vermek için geliştirilmiştir. İşte bunun için ona göre kelim ilminin itikat ile alakası pek kuvvetli değildir.⁴⁹⁷

Aslında kelamcılarının tarafını savunmaya çalışan *Beyanu'l-Hakk* onların görüşlerini ortaya koymaya çalışmaktadır. Nitekim yazar, *Akaidü Neseftîye* ve *Akaidü Adudîye*'deki hudûs konusu ile ilgili kısımları örnek göstererek, bunların da zamanî hudûsu savunduklarını ortaya koymaya çalışmaktadır. Halbuki mesela “muhtesun, muhtesun mine'l-'ademi ile'l-vücut...”, yani “muhtes, yoktan varlığa çıkartılan ya da yoktu ve sonra var oldu” şeklindeki ve aslında Neseftî'ye değil, onu şerheden Teftazânî'ye ait olan sözler,⁴⁹⁸ Tünterî'ye göre, genel olarak hudûsu kastetmektedir ve hiçbir şekilde zamanî hudûs ile alakalı değildir.⁴⁹⁹

Yukarıda sözü edilen *Beyanu'l-Hakk* yazarının atıfta bulunduğu Teftazânî, *Neseftî Akidesi*'nin şerhinde gerçekten de hudûs meselesine değinmektedir. Teftazânî de, kelamcılarının geneli gibi, âlemin hâdis olduğunu, ayrıca filozofların yorumlarına değinerek de bunların, âlemin hâdis olduğunu savunduklarını söylemektedir. O, hudûs konusunda fazla tartışmaya girmeyerek neticede filozofların zâtî olarak hâdis, zamanî olarak da böyle demediklerini söylemektedir.⁵⁰⁰ Görüldüğü üzere Teftazânî, her ne kadar kelamcılarının görüşünün filozofların görüşüne muhalif olduğunu söylese de âlemin zamanî hudûs meselesinin yanlış olduğundan bahsetmemektedir. Bunun için, kanaatimize göre, *Beyanu'l-Hakk*'da onun sözlerini zamanî hudûsun doğruluğunun ve kelamcılar tarafından benimsenmiş olduğunun bir örneği olarak göstermek pek isabetli değildir. Zira mesela Teftazânî bundan hiç bahsetmemektedir.

⁴⁹⁷ Tünterî, *Hudûs Âleme İtikat Cihetinden Bir Nazar*, s. 39, 40.

⁴⁹⁸ Teftazânî, *Şerh*, s. 50.

⁴⁹⁹ Tünterî, *Hudûs Âleme İtikat Cihetinden Bir Nazar*, s. 40.

⁵⁰⁰ Teftazânî, *Şerh*, s. 50.

Akaid ve kelim ilimlerinin aslında farklı ilimler olup farklı alanlara ait olduğunu söyleyen ve bu konuda İbn Arabî ve Gazalî gibi büyük âlimlerden ilham alan Tünterî, hudûs-ı âlem meselesine bir de kelam eleştirisi cihetinden yaklaşmaktadır. Yukarıda da geçtiği gibi o, hudûs-ı âlem meselesi etrafında tartışmalarının ve hudûsun zâtî-zamanî olarak ayırımının selef âlimleri döneminden çok sonra ortaya çıktığını ifade etmiştir. Dolayısıyla o, bu çok sonra çıkan tartışmalarının aslında itikat ile ilgili olmadığını, belki de sadece felsefe ile ilgili olduğunu düşünmüştür. Ona göre itikat ile ilgili olan ve dolayısıyla inanılması zorunlu olan husus, âlemin yaratılmış olmasıdır.

Kanaatimize göre felsefeciler, âlemin zamansal olarak ezeli olduğunu söyleyerek yanlışmış değildir. Zira âlemin yaratılmasından önce zaman yoktu; Allah için zaman denilebilen bir şey izafe edilmemektedir. İşte bunun için her ne kadar Allah'ın dilediği anda âlemi yarattığı ve bundan önce Allah'ın var olup başka hiçbir şeyin olmadığı söylene de bir boşluk ya da âlemi yaratıncaya kadar beklemek diye bir şey yoktu. Bunun için zaman bakımından âlemin ezeli olması mümkün görülmektedir. Âlem yaratılmıştır, başı vardır; ancak âlemin yaratılmasından önce zaman yoktu, bu bakımından ezeli denilebilir.

Sözü edilen konu ile ilgili bahislerde hem Mercânî hem de Tünterî sayfalarca neredeyse aynı şeyi tekrarlamışlardır: Bütün Ehl-i Sünnet âlemin yokluktan yaratılmış olduğunu söylemekte, bunu inkâr eden kâfirdir. Ehl-i Sünnet âlimlerinin bahsettikleri hudûs, zamanî-zâtî ayırimsız tek bir hudûstur, bu ayrımı icat eden filozoflar hata yapsalar da bu, itikadi bir mesele değildir. Gazalî gibi âlimlerin bu filozofları tekfir etmesi de bundan dolayı uygun değildir.

Görüldüğü üzere Tünterî, konuya dair eserinin önemli yerini, tekfir meselesine ayırmıştır. O, hudûs konusunda konuşan âlimlerinin tekfir edilmemesi gerektiğini ısrarla vurgulamaktadır. Onun ifadesine göre ortaya konulan deliller, küfrü gerektirecek

seviyede değildir. Kanaatimize göre yöntem olarak bu çok da sağlam değildir. Zira bu, bazılarınca, kendi görüşünün zayıflığının kabulü olarak değerlendirilebilmektedir. Tabii ki müellif sadece tekfir karşı savunma yapmakla yetinmemekte aynı zamanda hudûs konusuna dair deliller de ortaya koymakta ve muteber âlimlerinin sözlerine başvurmaktadır. Eserde önemli yer işgal eden bu delillerin büyük kısmı birbirinin tekrarıdır.

Çalışmasının önemli tezlerinden biri de kanaatimize göre, İmam Gazalî başta olmak üzere bazı filozofların, bu konuyu işlerken muhalifleri tekfirle suçlamalarıdır. Hatta Tünterî, Gazalî'nin *Faysalu't-Tefrika*'sından alıntı yaparak, tekfir şartlarını saymakta ve neticede bunlara dayanarak âlemin zaman itibariyle hâdis olduğunu söyleyenlerin tekfir edilmesinin mümkün olmadığını söylemektedir.⁵⁰¹

Ruh yaratılmış olup olmadığı meselesi de bir yönden âlemin hudûs konusuyla ilgilidir. Ruh meselesi,⁵⁰² ruhun yaratılışı ve ezeliği yönüyle âlemim hudûsu meselesiyle ilgilidir. Kelamcılara göre, ruh sonradan yaratılmıştır. Ancak onun ne zaman yaratıldığı hususu ihtilaflıdır. Ruhun, cisimden önce⁵⁰³ mi; yoksa cisimden sonra⁵⁰⁴ mı yaratıldığı hakkında, ayetlere dayanan bu gibi görüşler bulunmaktadır. Buna göre ruh ezeli olmayıp ebedidir. Kıyamet günü, cesedin asıl parçalarının bir araya getirilerek veya başka bir görüşe göre yeni cisim yaratılarak ruh bunlarla birleştirilecektir.⁵⁰⁵

Kur'an'da, ruh kelimesi farklı manalarda kullanılmıştır. Nitekim Kur'an'da Allah, Hz. Adem'e, Kendi ruhundan üflediğini söylemektedir.⁵⁰⁶ Kanaatimizce bu

⁵⁰¹ Tünterî, *Hudûs Âleme İtikat Cihetinden Bir Nazar*, s. 16-18.

⁵⁰² Carullah'ın ifade ettiğine göre insanda hem bedeni hem de duyuları içinde alan ruh bulunmaktadır. Ona göre bu ruh, bedenin herhangi bir yerine izafe edildiği zaman ona özel bir isim ve hüküm alır. Mesela göze izafe edildiği zaman bu ruh basar, sözkonusu akla izafe edildiği zaman kalp adını almaktadır. Carullah'a göre insanda asıl fonksiyon gören ruhtur; akletme, görme vs. bunların hepsi, ruhun işidir (Carullah, *Kitabu's-Sünne*, s. 92). Öyle görülüyor ki Carullah, ruhu insanın içinde bulunan bir üst merkez olarak görmektedir. Fakat ruhun ne olduğu konusu da tartışmalı bir konudur.

⁵⁰³ Bkz. A'raf, 7/11.

⁵⁰⁴ Bkz. Mü'minün, 23/12-14.

⁵⁰⁵ Kılavuz, *Kelama Giriş*, s. 381-383.

⁵⁰⁶ Hicr, 15/29; Sad, 38/72.

ruhtan, Allah'ın ona verdiği can kastedilmektedir. Başka ayetlerde de “Ruhu'l-Kudüs” ve “Ruhu'l-Emin” tabirleri geçmektedir.⁵⁰⁷ Bunlardan, Hz. Cebrail'in kastedildiği kuvvetle ihtimaldir.⁵⁰⁸ Bazı ayetlerde ise ruh kelimesi, Allah'ın emri olarak ifade olunmuştur;⁵⁰⁹ bu ruhun mahiyetini kimsenin bilmesi imkânsız görülmektedir. Başka bir ayette ruh kelimesiyle vahiy kastedilir.⁵¹⁰ Allah, Kur'an'da, ruhların, insanların öldükten sonra O'na geri döneceğini⁵¹¹; ruhun, Hz. Adem'e üflenildiğini⁵¹² belirtilmektedir. Bundan yola çıkarak, bazı âlimlerin, ruhun, Allah'ın bir parçası olduğunu söyledikleri görülür. Buna göre Allah, küllî bir ruh olup, insanlar ise cüzî ruhlardır.⁵¹³

Yukarıda sözü edilen işte bu görüşü ceditçi olan Kemâlî eleştirmektedir. Bu konuya biraz daha basit bir şekilde yaklaşarak ki, o, kendi eserlerini daha çok geniş kitleler için yazmakta, insanın ruhunun, Allah ruhunun bir parçası olduğu takdirde dünyada milyonlarca İlahın olması gerektiğini söylemektedir. Herkesin Allah'ın bir parçası olması, ceza, mükâfat, sevap ve ibadet gibi dini hükümlerin boş olmasını gerektirir. Bu durumda, Kemâlî'ye göre dinin din olmasının, imanın iman olmasının anlamı kalmaz. Ona göre insanın ruhu ilâhî olsaydı, bu durumda kendisinin de cennet veya cehenneme gitmesi gerekirdi ki, bu görüşleri benimseyenlerin, ona göre, akıl sahipleri olması şüphelidir. Netice olarak da Kemâlî, insan ruhunun, Allah'tan tamamen başka olduğunu söylemektedir. Ona göre ruh, Âlem-i Emir'dendir. Allah ise, bütün bunlardan daha üstündür. Ayetlerde geçen Ruh'un Allah'a izafe edilmesi, ona göre, sadece teşrif içindir. Ruhun üflenmesinden murat, ilim ve marifettir.⁵¹⁴

Kemâlî'nin ruh konusundaki tutumu, klasik İslâm düşüncesini yansıtmaktadır. Bazı yerlerde o, Allah'ı, mutlak varlık olarak nitelendirerek İslâm felsefesi diliyle

⁵⁰⁷ Bkz. Bakara, 2/87, 2/253, Şuara, 26/193-195.

⁵⁰⁸ Taberî, *Câmi'u'l-Beyan*, II/320; XVII/298.

⁵⁰⁹ Bkz. İsrâ, 17/85, Nahl, 16/2, Mü'min, 40/15, Şura, 42/52.

⁵¹⁰ Bkz. Nahl, 16/2.

⁵¹¹ Bkz. Yasin, 36/83.

⁵¹² Bkz. Sad, 38/72

⁵¹³ Kılavuz, *Kelama Giriş*, s. 381-383

⁵¹⁴ Kemâlî, *Felsefe-i İtikadiye*, I/311-313.

konuşmaktadır. Ancak Kemâlî, felsefî tasavvuf öğretisindeki Allah'ın, varlıklarla bedenen veya ruhen birleşmesini ifade eden vahdet-i vücud, varlığın birliğini savunan öğretiyi benimsememektedir.⁵¹⁵

Diğer bir ceditçi olan Necip Tünterî'nin belirttiğine göre Gazalî, Debusi, ö. 430/1039 ve İsfahânî, ö. 502/1108 gibi muhakkikler insan ruhunun mücerret bir varlık olduğunu savunmuşlardır.⁵¹⁶ Gazalî'ye göre de ruhun mahlûk olmayıp kadîm olduğu hakkında soru sorulunca, bunun bir hata olduğunu belirtmiştir. Ona göre ruh, zamanla mukadder olmadığı için yaratılmış/*mahlûk* değildir; fakat varlık olarak o yaratılmıştır. Böylece Tünterî, Gazalî gibi muteber filozofları örnek göstererek, bazı yaratılanların, zaman itibarıyla kadîm olabileceğini göstermeye çalışmıştır.⁵¹⁷

⁵¹⁵ Ayrıca bkz.: Suargulov, *Kemali'nin Kelami Görüşleri*, s. 74-76.

⁵¹⁶ Tünterî, *Hudûs Âleme İtikat Cihetinden Bir Nazar*, s. 24.

⁵¹⁷ Gazalî'ye göre aslında ruh hâdistir; ancak bu hudûs, ruhun, nutfenin fitilinde yanması demektir. Ona göre, cesetlere girmeden önce ruhlar çok ve birbirinden farklı değildi (Gazalî, *İki Madnun*, çev. Sabit Ünal, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İzmir, 1988, s.129).

İKİNCİ BÖLÜM: NÜBÜVVET

I. PEYGAMBERLERE İMAN KONUSU

Peygamberlere iman, Allah tarafından insanlara doğru yolu göstermek için, seçkin kimselerin gönderildiğine ve bunların Allah'tan getirdiği bütün bilgilerin doğru olduğuna inanmak demektir; bu husus İslâm inancının uluhiyet, nubuvvet ve mead şeklindeki üç temel inanç esasından biridir.⁵¹⁸

Kur'an'da, bir taraftan aralarında herhangi bir ayırım yapmadan bütün peygamberlere inanmanın gerekli olduğu ifade edilmişken⁵¹⁹ diğer taraftan da peygamberlerin bir kısmına inanıp, diğerlerine inanmamak küfür sayılmış ve peygamberler arasında ayırım yapmayanların mükâfatlandırılacağı belirtilmiştir.⁵²⁰ Kur'an'da, Allah asırlar boyunca bütün topluluklara peygamberler gönderdiği dile getirilmiştir.⁵²¹ İslam'da peygamberler hiçbir zaman bir ilâh mertebesine çıkarılmamış; aksine onlar, diğer insanlar gibi beşer olarak⁵²² Allah'ın kulu ve elçisi kabul edilmiştir. Onların herhangi bir tanrılık özelliklerinin bulunmadığı, Allah'ın dilemesi dışında fayda ve zarar sağlama güçlerinin olmadığı ve gaybı bilmedikleri de belirtilmiştir.⁵²³ Peygamberlik, çaba, çalışma ve kazanımla elde edilebilen kesbî bir mertebe olmayıp vehbî'dir ve Allah dilediği seçkin bir insanı bir lütuf olarak peygamber olarak seçer.⁵²⁴

İslam'da nübüvvet kavramı önemli bir yer işgal eder. Zira peygamberlik, önemli bir müessesedir. Bir anlamda o, Allah ile insan arasında bir iletişim aracıdır. Çünkü Allah'ın kâinât ve insanla ilişki halinde olduğu reddedilemeyecek bir hakikattir.

⁵¹⁸ Kılavuz, *Kelama Giriş*, s. 225.

⁵¹⁹ Bakara, 2/136, 185.

⁵²⁰ Nisa, 4/150-152.

⁵²¹ Fâtır, 35/24; Nahl, 16/63; Yunus, 10/47.

⁵²² Kehf, 18/110.

⁵²³ Mâide, 5/72-75; A'raf, 7/188.

⁵²⁴ Cuma, 62/4.

Allah'ın isim ve sıfatlarının âleme ve insana taalluk ve tecellisi söz konusudur. Allah'ın, rahmet, irade, kelam, bi'set gibi sıfatları ve insanın acizliği, yetersizliği göz önünde alındığında peygamberlik müessesesinin varlığı ve gerekliliği kendiliğinden ortaya çıkmaktadır.⁵²⁵ İşte bunun için peygamber göndermenin mümkün olup bunu aklın kabul edeceği hususu Ehl-i Sünnet âlimleri tarafından kabul edilmektedir.⁵²⁶

Kelamcılar arasında Allah'ın peygamber göndermesinin hükmü konusunda değişik görüşler ortaya konulmuştur. Eş'arîlere göre, Allah'ın fiillerinde fayda, hikmet ve illet gibi bir sebep gözetilmez; Allah irade ettiği için peygamber göndermiştir. Bunda da insanlar için herhangi bir maslahat ve fayda dikkate alınmamıştır. Mu'tezile ise aslah görüşünden hareketle Allah'ın peygamber göndermesinin O'nun üzerine vacip olduğunu savunmuştur. Bunlara karşılık Mâturîdîlere göre ise Allah'ın insanlara bir peygamber göndermesinde hikmet vardır ve bu Allah'a ve O'nun kudretine göre değil, hikmetine ve lütfuna binaendir.⁵²⁷

Nübüvvet meselesinde ceditçilerden olan Mercânî de Mâturîdîlerle aynı görüşü paylaşmaktadır. Zira o da Allah'ın insanlara peygamber göndermesini maslahat ve bir hikmet olarak değerlendirmektedir. Ayrıca o, Mu'tezile'nin, peygamber göndermenin Allah'a vacip olduğuna dair iddialarını ve bunu O'nun hikmetinin bir gereği olarak kabul ettiklerini dile getirmiş; ancak o, onların bu iddialarının yanlış olduğunu belirtmiştir.⁵²⁸ Diğer bir ceditçi bilgin olan Kursâvî de bu konuda Mâturîdîler ve Mercânî gibi düşünerek Allah için peygamber göndermesinin vacip olmadığını; peygamber gönderilmesinde veya gönderilmemesinde mutlaka bir hikmetin var olduğunu söylemiştir.⁵²⁹

⁵²⁵ Kılavuz, *Kelama Giriş*, s. 229-230.

⁵²⁶ Sâbûnî, *el-Bidaye*, s. 45; Bağdâdî, *Usûlü'd-Din*, s. 154-156.

⁵²⁷ Abdusselam Şennar, Teftazânî'nin *Şerhu'l-Akad'*ine dipnottan, s. 293-294; Sâbûnî, *el-Bidaye*, s. 45; ayrıca bkz.: Köse, *Mercânî'nin İ'tikâdî Görüşleri*, s. 90.

⁵²⁸ Mercânî, *el-Hikme*, s. 73.

⁵²⁹ Kursâvî, *Şerh*, s. 45.

Mercânî, Allah'ın insanlara, peygambere olan muhtaçlıklarından ve vasıtasız olarak Allah'ın feyzini kabul etmede ve emirlerini anlamada yetersiz olmalarından dolayı, kendi halifesi⁵³⁰ olup O'nun adına yeryüzünü ıslah etmesi, insanları idare edip onları kemâle erdirmesi ve Allah'ın emirlerinin uygulanmasını sağlaması için, bir melek değil de kendi içlerinden birini⁵³¹ peygamber olarak gönderdiğini belirtmiştir.⁵³²

Yukarıda sözü edilen ayette *halife* kelimesinin ne ifade ettiği ve kime yönelik olduğu hususunda tartışmalar vardır. Söz konusu Bakara suresinin 30. ayetinde geçen bu kelimenin sadece Hz. Adem'in kastedildiği görüşlerin bulunmasıyla birlikte, bu kelimesinin, Hz. Âdem dahil bütün insanları kastettiği daha kuvvetli bir ihtimaldir.⁵³³ İkinci, daha önemli tartışma konusu, sözü edilen ve siyasi anlamda olmadığı halifenin ne anlama geldiği meselesidir. Sözlük anlamıyla *halife*, geride kaldı, sonradan geldi, birinin yerine bırakılan, başkasının adına görev yapan veya tasarruflarda bulunandır. Başkasının yerine geçmenin veya görev yapmanın da birkaç nedeni vardır, bunlar: yerine görev yapılan kimsenin olmaması, onun aciz olması veya bulunmayanın değerini yükseltme amacıdır. İsfahânî'ye göre işte bu son veçhiyle insan yeryüzünde Allah'ın halifesi olabilmektedir.⁵³⁴ Kur'an'da halife kelimesi, hem "sonradan gelen"⁵³⁵ anlamında hem de "hüküm veren"⁵³⁶ anlamında kullanılmıştır. Söz konusu halifeye "Allah'ın halifesi" demenin mümkün olduğunu söyleyenler, genelde "O, sizi yeryüzünün halifeleri yapandır"⁵³⁷ anlamındaki ayeti delil göstermektedirler. Bunun

⁵³⁰ Bakara, 2/30. Buna benzer manada olan ayetler: "Yoksa, sıkılan kendisine dua ettiği zaman ona icabet edip fenalığı açan ve size yerin halifeleri kılan mı?" (Neml, 27/62); "Sizi dünyada halifeler yapan O'dur" (En'âm, 6/165). "Eğer dileyseydik, içinizden yeryüzünde sizin yerinize geçecek melekler yaratırdık" (Zuhruf, 43/60) ayeti de kanaatimize göre, *halife*'nin, Allah'ın halifesi manasında değil de bir önceki olanı takip eden anlamına geldiği görüşü desteklemektedir.

⁵³¹ En'âm, 6/9.

⁵³² Mercânî, *el-Hikme*, s. 75; ayrıca bkz.: Köse, *Mercânî'nin İ'tikâdî Görüşleri*, s. 80.

⁵³³ Bkz.: İbn Kesir, *Tefsir*, I/216.

⁵³⁴ İsfahânî, *Müfredât*, I/294.

⁵³⁵ "Sonra da sizin nasıl davranacağınızı görmek için onların ardından sizi yeryüzünde halifeler kıldık" (Yunus, 10/14); "Onları (yeryüzünde) halifeler kıldık; ayetlerimizi yalanlayanları da (denizde) boğduk" (Yunus, 10/73)

⁵³⁶ "Ey Davud! Biz seni yeryüzünde halife yaptık. O halde insanlar arasında hak ve adaletle hükmet" (Sad, 38/26).

⁵³⁷ En'âm, 6/165.

caiz olmadığını söyleyenler de genellikle Ebu Bekir'in kendisine Allah'ın halifesi denilmesine müsaade etmediğini söylerler.⁵³⁸

Yukarıdan anlaşıldığı üzere söz konusu ayetlerden çıkararak, insanın, yeryüzünde Allah'ın halifesi olup O'nun adına hüküm veren olduğunu söylemek pek isabetli değildir. Hatta kanaatimize göre Allah'ın hiçbir şeye ihtiyacı olmadığına göre, O'nun bir halifesi de yoktur. Ayrıca İsfahânî'ni dediğinin aksine, teşrif manasında bile Allah'ın halifesinin bulunmasının mümkün olmadığı kanaatindeyiz. Zira Allah'ın halifesi olduğu halde insan, Allah'ın vekili derecesine çıkmaktadır. Hâlbuki Allah ile yaratılanlar arasında mahiyet veya kudret bakımından benzerlik veya eşitlik söz konusu değildir. Oysa özelde peygamber, genelde her bir insan, sadece Allah'ın kuludur. Ayrıca Kur'an'da da halife kelime Allah'a nispet olarak değil, arza, yani yere nispet olarak kullanılmaktadır.⁵³⁹ Bir de yeryüzünde halife olarak yaratılanın⁵⁴⁰ Allah'ın halifesi olarak nasıl fesat işleyebileceği meselesi de açıktır. Bunun yanında belirtmek gerekir ki birinin, yeryüzünde Allah'ın halifesi olduğunu söylemek, siyasî ve sosyal adaletsizliğe yol açmaktadır. Zira birinin Allah'ın halifesi/temsilcisi olduğu durumda, onun her yaptığı neredeyse kutsallık kazanmaktadır. Bu tespit, kendi başına herhangi bir insanın Allah'ın halifesi olup olmadığını göstermemekte; insanın, Allah'ın halifesi olmadığı yolunda bir işaret olsa da aslına bir delil olmamaktadır.⁵⁴¹ İnsanın, Allah'ın halifesi olduğunu söyleyen çağdaş müfessirler, yukarıda sözü edilen itirazların farkında olarak, Allah'ın halifeliği, İsfahânî'nin görüşüne benzer şekilde, onurlu bir statü olarak görmektedir.⁵⁴²

⁵³⁸ Hz. Ebu Bekir'e "Ey Allah'ın halifesi" denildiğinde, "Ben Allah'ın halifesi değilim; ben ancak Resülüllah'ın halifesiyim ve ben buna razıyım" (Ahmed bin Hanbel, *Müsned*, I/190, No.: 59) demiştir. Ayrıntılar için bkz.: İbn Teymiyye, *Mecmu'u'l-Fetava*, XXXV/43-45; XXVIII/256, 519, 557.

⁵³⁹ En'âm, 6/165; Yunus, 10/14; Fâtır, 35/39.

⁵⁴⁰ Bakara, 2/30.

⁵⁴¹ Zira bunun karşısına diğer bir akıl yürütme konulabilir. Mesela, ortaçağın şartlarında adil ve kutsal bir tek yöneticinin bulunması, birbirilerine karşı olan grupları birleştirebiliyordu.

⁵⁴² Bu konu ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz.: Zülaloğlu, Feyzi, Allah'ın Halifeleri Miyiz?, *Haksöz Dergisi*, Aralık 92, sayı 21.

Mercânî, “kendi halifesi olup, O’nun adına yeryüzünü ıslah etmesi”⁵⁴³ sözüyle açık bir şekilde insanı, Allah’ın halifesi gördüğünü ifade etmiştir. Yukarıda da belirttiğimiz gibi, kanaatimize göre bu görüş şekli yanlıştır.

Mercânî’nin ifade ettiğine göre peygamberler, adaletin sağlanması, hukukun değeri, sanatla ilgili kanunlar, ilmî usûller gibi dünyevî ve akait, ibadet çeşitleri, muamelât, ukubet gibi dinî konularda insanlara ihtiyaç duydukları şeyleri açıklarlar.⁵⁴⁴

Mercânî, sadece “bazıları” diyerek materyalist ve deist görüşlerine yakın olanları eleştirmektedir. Onun ifade ettiğine göre bunlar peygamberlik müessesini reddetmişlerdir. Mercânî’nin belirttiğine göre onlara göre eğer peygamberler akla uygun ve onun gerektireceği bir şey getirirlerse, o zaman akıl bundan müstağnidir, eğer de akla aykırı ve onun benimsemeyeceği bir şey getirirlerse, o zaman aklın da bir delil olduğu ittifakla kabul edildiğinden, getirilenler bâtıldır ve reddedilir.⁵⁴⁵ İşte bu düşüncesiyle onlar Allah’ın peygamber göndermesini gereksiz ve faydasız görmüşlerdir. Mercânî, akli yeterli görüp de bunun yanında ayrıca Allah’ın peygamber göndermesini gereksiz ve faydasız görenlerin aksine o, aklın her konuda tek başına bilgi sahibi olamayacağını ve çoğu konuda aklın nakle, dolayısıyla vahiy ve peygambere muhtaç olduğunu belirtmiştir.⁵⁴⁶ Mercânî’nin bu ifadelerinin Kursâvî’de de hemen hemen aynı şekilde aktarmaktadır. Nitekim onun ifadesine göre de peygamber, aklın aciz kaldığı, gücün yetersiz olduğu bilgilerle gönderilmiştir.⁵⁴⁷

⁵⁴³ Mercânî, *el-Hikme*, s. 75.

⁵⁴⁴ Mercânî, *el-Hikme*, s. 76.

⁵⁴⁵ Mercânî’nin mantığına benzer akıl yürütmesini Cüveynî’de de görebilmekteyiz. Zira o, nübüvveti ispatlarken aynı mantığı dile getirmektedir. Onun ifade ettiğine göre nübüvveti reddeden Brahmanîler, peygamberlerin getirdiği bilgiler akılla idrak edilebiliyorsa, o zaman peygamberlerin getirdikleri boş/faidesiz, aklın idrak edemeyeceği bir şey getirirlerse, o zaman akla muhalif olması gerekçesiyle reddedilir demektir. Buna cevap olarak Cüveynî şöyle demektir: “Şeriat, ancak aklın kendi gücüyle idrak edemeyeceği ve ayrıca da akla muhalif olmayan şeylere götürmektedir. Peygamberleri göndermek imkânsız değilse, o zaman onun mümkün bir şey olduğuna hükmedilir” (Cüveynî, *Lüma’u’l-Edille*, I/123).

⁵⁴⁶ Mercânî, *el-Hikme*, s. 75; ayrıca bkz.: Köse, *Mercânî’nin İ’tikâdi Görüşleri*, s. 80, 81.

⁵⁴⁷ Kursâvî, *Şerh*, s. 45.

Nureddin es-Sâbûnî (ö. 580/1184) aklın hüküm koymasına daha farklı bir açıdan yaklaşarak aklın vacip ve mümteni' konusunda kolayca hüküm verebileceğini; ancak onun, mümkün hakkında hüküm veremeyeceğini, bu sahada hiçbir şeyi farz veya haram kılamayacağını ifade etmiştir.⁵⁴⁸

Peygamberlerin sayısına gelince, onunla ilgili farklı rivayetler bulunmaktadır. Ancak Kur'an'da yirmi beş ya da başka bir bakış açısıyla yirmi sekiz peygamber adı zikredilmektedir. Mercânî, özellikle peygamberlerle ve onların sayısı ile ilgili rivayetlere değinerek söz konusu rivayetlerin haber-i vâhid olduğunu, dolayısıyla zan ifade ettiğini, ayrıca bu hususta bir ayette “*Biz senden önce de birçok resûl gönderdik, onlardan bazısını sana anlattık, bazısını ise anlatmadık*”⁵⁴⁹ buyurulduğunu belirterek peygamberlerle ilgili olarak herhangi bir sayı söylemenin uygun olmadığını; aksi takdirde peygamber olanların peygamber sayılmaması veya peygamber olmayanların peygamber sayılması gibi bir problem meydana gelebileceğini ifade etmiştir. Mercânî ayrıca imanın sıhhati açısından peygamberlere icmali olarak iman etmenin yeterli olacağını ifade etmiştir. Bu bağlamda yine o, herhangi bir kimseye bir kimseye “sen falan peygambere iman ediyor musun?” denildiğinde, o kişi o peygamberi bilmiyorsa “eğer peygamberse iman ettim” demesinin doğru olacağını; mutlak manada “iman ettim veya etmedim” demesinin uygun olmayacağını da belirtmiştir.⁵⁵⁰ Aynı görüşü Kursâvî de benimsemektedir. Ona göre isimleri ve sayıları bilinmese bile insanlara vacip olan, peygamberlerin peygamberliğine inanmaktır. Ayrıca ona göre de peygamberlerin sayıları hakkında hadisler haber-i vahid olduğundan, bunların zandan başka bir şey ifade etmediğini belirtmiştir.⁵⁵¹

Mercânî, Ehl-i Sünnet bilginlerinin kanaatini paylaşarak, peygamberlerin tebliğ edecekleri bilgileri Allah'tan alarak eksiksiz bir şekilde ümmetlerine ilettiklerini; diğer

⁵⁴⁸ Sâbûnî, *el-Bidaye*, s. 46.

⁵⁴⁹ Mümin, 40/78.

⁵⁵⁰ Mercânî, *el-Hikme*, s. 77-78.

⁵⁵¹ Kursâvî, *Şerh*, s. 46.

taftan da dinin esas konularında bütün peygamberlerin aynı itikada sahip olduklarını söylemiştir.⁵⁵²Naslarda isyan, zulüm, hüsran gibi şeylerin peygamberlere isnat edilmesiyle⁵⁵³ onların günah işledikleri fikrini doğrulabilecek ifadeler ise ona göre ya tevil edilmeli ya da bu gibi isyan vb. şeylerle evlâ olanı terk anlaşılmalıdır.⁵⁵⁴

Mercânî, bu arada peygamberlerin nübüvvet konusunda yalan ve hatadan korunmuş olduklarını söylemiştir. Nitekim o, bu bağlamda peygamberlerin, peygamber olarak gönderilmelerinden ve bundan sonra bilerek veya unutarak günah yapmaktan; peygamberlikleri öncesinde de küfür ve şirkten korunmuş olduklarını söylemiştir. Ayrıca Mercânî, “diğer günahlar konusunda ihtilaf bulunmaktadır” diyerek Eş’arîlerin, peygamberlerin, diğer günahları yapamadığına işilkin bir delil bulunmadığını, Şif ve bazı Mu’tezilenin ise, peygamberlerin, diğer küçük günahları yapamadığını söylediklerini nakletmiştir.⁵⁵⁵

Peygamberlerin ismeti meselesinde Kursâvî de Mercânî’ye benzer ifadeleri naklederek; o da peygamberlerin, risâletten önce de sonra da günahattan korunmuş olduğunu ifade etmektedir.⁵⁵⁶ Nitekim o, Mercânî’nin de dile getirdiği gibi, Hz. Adem’in isyanının, henüz peygamber olmadan önce ya da unutulmuş yapılan bir günah olduğunu söylemekte, bunu bu şekilde tevil etmektedir. Yine bu meyanda o, Hz. Davud’un bir kadını görüp onunla evlenmesini ve bu kadının eski eşi ile ilgili kıssasını da farklı

⁵⁵² Mercânî, *el-Hikme*, s. 78.

⁵⁵³ Bkz. mesela: “*Biz: Ey Âdem! Sen ve eşin (Havva) beraberce cennete yerleşin; orada kolaylıkla istediğiniz zaman her yerde cennet nimetlerinden yeyin; sadece şu ağaca yaklaşmayın. Eğer bu ağaçtan yerseniz her ikiniz de kendine kötülük eden zâlimlerden olursunuz, dedik. Şeytan onların ayaklarını kaydırıp haddi tecavüz ettirdi ve içinde buldukları (cennetten) onları çıkardı. Bunun üzerine: Bir kısmınız diğerine düşman olarak ininiz, sizin için yeryüzünde barınak ve belli bir zamana dek yaşamak vardır, dedik. Bu durum devam ederken Âdem, Rabbinden birtakım ilhamlar aldı ve derhal tevbe etti. Çünkü Allah tevbeleri kabul eden ve merhameti bol olandır. Dedik ki: Hepiniz cennetten inin! Eğer benden size bir hidayet gelir de her kim hidayetime tâbi olursa onlar için herhangi bir korku yoktur ve onlar üzüntü çekmezler*” (Bakara, 2/35, 38); “*Nihayet ondan yediler. Bunun üzerine kendilerine ayıp yerleri görüldü. Üstlerini cennet yaprağı ile örtmeye çalıştılar. (Bu suretle) Âdem Rabbine âsi olup yolunu şaşırdı*” (Taha, 20/121).

⁵⁵⁴ Mercânî, *el-Hikme*, s. 79.

⁵⁵⁵ Mercânî, *el-Hikme*, s. 78.

⁵⁵⁶ Kursâvî, *Şerh*, s. 47.

yönlerden açıklayarak; bunun, Hz. Davud için günah olmadığını savunmaktadır.⁵⁵⁷ Yukarıda söz konusu edilen bütün bu görüşlerinden de anlaşılacağı üzere bu konuda Mercânî ve Kursâvî gerçekte yeni bir şey getirmiş değildir. Zira onlar, bu konuda genel Ehl-i Sünnet çizgisinde kalmışlardır.⁵⁵⁸ Ayrıca Mercânî ile çoğu kere aynı kanaati paylaşan Kursâvî'nin de ifadesine göre peygamberlik kesbîdir ve bunun için hiçbir veli peygamberlik derecesine ulaşamaz.⁵⁵⁹

Mercânî, peygamberler arasında nübüvvet bakımından bir üstünlüğün olmadığını, buna karşılık fazilet açısından bir üstünlüğün olabileceğini⁵⁶⁰ söylemiştir. Hz. Peygamber'in en üstün peygamber olduğunu, sonra ulu'l-azm ve diğer peygamberlerin geldiğini ifade etmiştir. Hz. Peygamber'den sonra ise Hz. Âdem, Hz. Nuh, Hz. İbrahim, Hz. Musa ve Hz. İsa'dan hangisinin en üstün peygamber olduğu konusunda ihtilafın bulunduğunu belirtmiştir.⁵⁶¹ Mercânî ayrıca Hz. Peygamber'in, kitap, sünnet ve icma ile peygamberlerin sonuncusu olduğunu da belirtmekten geri kalmamıştır.⁵⁶² Bu hususta Carullah, ise Kur'an'da son Peygamberin övüldüğünü; bununla birlikte onun kimden üstün olduğunun isminin verilmediğini söyleyerek, bu durumu Kur'an'ın güzel bir üslubu olarak görmektedir.⁵⁶³

Tespit edebildiğimiz kadarıyla sadece Kursâvî "Muhammed olmasaydı, kâinatı da yaratmazdım" mealindeki hadisi kitabında zikrederek bunu, Hz. Peygamber'in üstünlüğüne dair bir delil şeklinde kullanmaktadır.⁵⁶⁴ Ancak bizim kısaca tespitimize göre Kursâvî'nin kendi görüşüne dayanak olarak aldığı bu rivayet, sağlam (*sahih*) hadis kaynaklarında yer almamakta; ayrıca bazı hadis muhakkikleri söz konusu rivayeti

⁵⁵⁷ Kursâvî, *Şerh*, s. 47.

⁵⁵⁸ Teftazânî, *Şerh*, s. 164-166.

⁵⁵⁹ Kursâvî, *Şerh*, s. 60.

⁵⁶⁰ Bakara, 2/253.

⁵⁶¹ Mercânî, *el-Hikme*, s. 80.

⁵⁶² Mercânî, *el-Hikme*, s. 77.

⁵⁶³ Carullah, *Kitabu's-Sünne*, s. 35.

⁵⁶⁴ Kursâvî, *Şerh*, s. 49.

uydurulan hadis (*mevzu*) hadisler arasında zikretmektedir.⁵⁶⁵ Ayrıca evrenin Hz. Peygamber sayesinde yaratıldığı şeklindeki hadislerin Kur'an'a aykırı görüldüğü yönünde bulunmaktadır. Zira Kur'an, gerek evrenin ve gerekse evrenin bir parçası olan insanın ilâhî hikmetin bir gereği olarak yaratıldığını belirtmektedir.⁵⁶⁶ Bize göre böyle bir hadisin geçmesi bir taraftan Kursâvî'nin, her ne kadar ceditçilerin safında yer alsada da toplumda oluşan geleneksel din anlayışına sıkı bir şekilde bağlı olduğunu ve tasavvufa olumlu yaklaştığını göstermektedir. Ayrıca onun bu görüş ve tutumu, onun Vehhâbîliğe karşı bir olumsuz tutum sergilediğinin göstergesi olarak da değerlendirilebilir. Bilindiği üzere Vehabbilik, bu tür inanç ve yaklaşımlara şiddetle karşı çıkmaktadır.

Nübüvvet meselesinde geniş açıklamalarda bulunan ceditçilerden biri de Musa Carullah'tır. Ancak o, bu konuya daha önce görüldüğü üzere, Mercânî ve Kursâvî'den biraz başka bir şekilde yaklaşmaktadır. Nitekim Carullah da yukarıda söz konusu ettiğimiz İslam bilginleri gibi peygamberlik müessesini çok önemsemekte ve onun yüksek mertebeli bir makam olduğunu belirtmektedir. O, bunun önemine dair nasın bulunduğunu; ayrıca buna aklın da şahadet ettiğini olduğunu belirtmiştir. Hatta o, "*Abese ve tevella*"⁵⁶⁷ gibi ayetlerin bile, aslında bir kınama değil, bilakis övme olduğunu da ayrıca söylemektedir.⁵⁶⁸

Carullah'ın ifadesine göre Allah, Kur'an'ı önce Hz. Peygamber'e sonra ümmete miras olarak bırakmıştır. Yani ona göre, Müslümanlar, Allah'ın seçmesi ve Hz. Peygamber'in eğitimi sayesinde rüşte ermiş ve bundan dolayı bu ümmet, risâlet mirasını taşımaya layık olmuştur. İşte bunun içindir ki bugün İslam risâletini diğer ümmetlere/uluslara taşıyan ve bu noktada Allah'ın Kitabı ile Hz. Peygamber'in

⁵⁶⁵ Kursâvî'nin rivayet ettiği lafziyle bu hadisi ilgili kitaplarda tespit edemedik. Ancak bu hadisin farklı kısımları muhtelif hadis kitaplarında yer almakla birlikte, sahih hadis kitaplarına yer almamaktadır. Ayrıca bu anlamda olan hadisler bazı muhakkikler tarafından uydurulmuş olarak kabul edilmiştir (bkz.: İbn Cevzî, *el-Mevzuat*, I/289-290).

⁵⁶⁶ Zâriyât, 51/56. *Ben cinleri ve insanları, ancak bana kulluk etsinler diye yarattım.*

⁵⁶⁷ Abese, 80/1, 2.

⁵⁶⁸ Carullah, *Kitabu's-Sünne*, s. 45.

sünnetini taşıyan, Müslümanlardır.⁵⁶⁹ Burada hemen dile getirmek gerekir ki, seçilmiş olan söz konusu ümmet ilk ümmettir. Kanaatimize göre seçilmiş olma sıfatı her zaman geçerli değildir; o zamanki belirli şartlara sahip olan sonuçta her asırda ve her mekânda çıkabilmektedir. Yine Carullah'a göre İslam ümmeti, her türlü kemal sıfatı ve bütün hak ve sorumluluğu ile – bu görevi yerine getirmede – Hz. Peygamber ile müşterektir. Nitekim ona göre Hz. Peygamber için Kur'an'da zikredilen her nimet ve fazilet ümmet için de söz konusu edilmiştir ki, insanlara rahmet olması, yardım etmesi ve zafer bahşetmesi, İlahi destek vermesi ve söz konusu seçkin yaptığı ümmeti bütün insanlığa örnek kılması zikredilebilir.⁵⁷⁰ Carullah'ın bu tespiti isabetli görülmektedir. Tespit edebildiğimize göre Carullah'ın kastettiği nimet ve faziletler Kur'an'da, ya Hz. Peygamber hakkında, ya da ümmet hakkında inmektedir. Bununla birlikte kanaatimize göre Hz. Peygamberi de kendi ümmetinin önderi olduğu halde bu ümmetin üyesi olarak da kabul etmek mümkündür. Zira kanaatimize göre “*Biz her peygamberi, ancak kendi kavminin diliyle gönderdik*”⁵⁷¹ ayeti de buna işaret etmektedir. İşte bunun için ümmet hakkında inen ayetlerin – içeriği uygun olduğu zaman – aynı şekilde Hz. Peygamber hakkında da olduğunu söylemek mümkündür.⁵⁷²

Nübüvvet konusuna önem veren Musa Carullah'ın, bu bağlamda Hz. Peygamberin sünnetine de önem atfettiği görülmektedir. Nitekim o, “*Sana da bu Kur'an'ın indirdik ki, insanlara indirileni açıklayasın...*”⁵⁷³ ayetine dayanarak, Hz. Peygamber'in söz, fiil, onaylarının ve hatta bütün siresinin, Kur'an'ın açıklaması olduğunu da söylemektedir.⁵⁷⁴

⁵⁶⁹ Carullah, *Kitabu's-Sünne*, s. 65.

⁵⁷⁰ Carullah, *Kitabu's-Sünne*, s. 66.

⁵⁷¹ İbrahim, 14/4.

⁵⁷² Bu ayetlerden biri, kanaatimize göre Al-i İmran, 3/13.

⁵⁷³ Nahl, 16/44.

⁵⁷⁴ Carullah, *Kitabu's-Sünne*, s. 115.

Carullah'a göre Peygamber, nasıl Cebrail'den İslam'ı aldığı zaman masum ise, İslam ümmeti de bu dini Hz. Peygamber'den alıp nakletmede masumdur. Nitekim Carullah dini nakletme hususunda sahabe neslinin masum olduğuna inanmaktadır. Ayrıca o, sahabe ve tabiin pratiğinde uydurma bir şeyin olmasını da imkânsız görmektedir.⁵⁷⁵ Tabi böyle bir genelleme yapmak pek isabetli değildir. Zira sahabe ve tabiin âlimlerinin birer insan olup, insani davranış yaptıkları açıktır. Ayrıca Carullah'ın yukarıdaki ifadelerinden anlaşıldığı üzere o, İslam ümmetini masum olarak görmektedir; ancak kanaatimizce ümmetin çoğunun hata yapmadığını söylemesi gerçeğe daha uygun olurdu. Çünkü böyle bir genelleme kullanmak isabetli değildir.⁵⁷⁶

Yukarıda bahsettiğimiz görüşlerinden anlaşılacağı üzere ümmetin genelinin yanlışlıklardan korunmuş olduğuna inanan Carullah, “koruyucu akıl” diye isimlendirdiği İslam ümmetinin kolektif bir akıllı olduğunu söyler. Bu akıl, Müslümanları hatalardan korur ve kaynak makamında olan Kur'an'ı anlamayı sağlar. Yine ona göre yukarıda söz ettiğimiz rüşdüne ermiş bu koruyucu akıldan dolayı ümmetin ayrıca masum bir imama veya başka herhangi bir ilhama ihtiyacı yoktur.

Nübüvvet konusuna değinen diğer bir İdil-Ural bölgesi bilgini de Zıya Kemâlî'dir. O, nübüvvet meselesine Mercânî ve Kursâvî'den farklı yaklaşarak konuyu işlerken ayet ve hadislerden daha çok akli açıklamalara yer verir.

Kemâlî, Ehl-i Sünnet kelimcileri gibi,⁵⁷⁷ peygamberleri insanların en şerefli olarak görmektedir. Bu bağlamda o, nübüvveti önemsemekte; onun din ve dünya yönünden gerekliliğine inanmaktadır. Yine bu bağlamda o, fazla da ayrıntıya girmeden *Felsefe-i İtikadiye* adlı kitabında peygamberi, “Allah tarafından vahiy ile lütuf edilmiş

⁵⁷⁵ Carullah, *Kitabu's-Sünne*, s. 116, 117.

⁵⁷⁶ Carullah, *Kitabu's-Sünne*, s. 117 (dipnotta). Sahabelerin ve sünnetin konumu, hata ve günahlardan korunmuş olmaları ve bunun etrafında tartışmalara ilişkin bkz.: Kırbasoğlu, Hayri, *İslam Düşüncesinde Sünnet: Eleştirel Bir Yaklaşım*, Ankara Okulu, Ankara, 2015; Sarmış, İbrahim, *Hadisler Kur'an'la Eşdeğer Midir?*, Düşün Yayıncılık, İst., 2013.

⁵⁷⁷ Bkz.: Teftazânî, *Şerh*, s. 160, 161.

biri” olarak tanıtmaktadır.⁵⁷⁸ Görüldüğü gibi burada da o, farklı bir metot izleyerek âlimlerin çoğunun yaptığıın aksine peygamberliğin ve peygamberin tarifini verirken ayrıntıya girmemiştir. Onun yaptığı, semantik tahlile gitmeyerek, daha çok bunun sosyal boyutuna önem vermeye çalışmaktadır.

Kemâlî, bütün insanlığın peygamberlere muhtaç olduğuna söyler⁵⁷⁹ ve bunu bir tabii ihtiyaç olarak görür. Zira insanın hayatı kısa, akli sınırlı olduğundan her şeyi öğrenemez. Bu yüzden insan pek çok meselede kendisine yol gösterecek yardımcıya ihtiyaç duyar. Kemâlî, bu bağlamda, diğer bazı Sünnî kelamcılar gibi, insanın risâlete/nübüvvete ihtiyacını aklî delillerle de ispatlamaya çalışır. Ayrıca ona göre peygamberliğin aklî olması, insanı bu hususta teselsülden kurtarmaktadır.⁵⁸⁰

Kemâlî'nin, hocası Muhammed Abduh'tan çok etkilendiğini tespit etmekteyiz. Zira Kemâlî de, insanların nübüvvete ihtiyacı olduğu noktasında Abduh'la hemen hemen aynı fikri beyan etmektedir.⁵⁸¹ Ancak ne var ki onun hocası bunu biraz daha başka yönden açıklamaktadır. Nitekim Abduh, insanın peygamberliğe olan ihtiyacını açıklarken, bu hususta ilk delil olarak, insanın ahiret hallerini bilemeyeceğini saymıştır ki, buna göre peygamberler gelmediği takdirde insan, kendini dünyevi ve uhrevi saadete kavuşturan sırlardan/husurlardan mahrum kalacaktır.⁵⁸²

Kemâlî'ye göre peygamberler, sadece bir öğretici değil, aynı zamanda can ve ruh tabiileridir. Onlar ruhu, nefsi terbiye ve ıslah etmek için gelmiş; yaşantılarıyla da insanlığa örnek teşkil etmişlerdir.

⁵⁷⁸ Kemâlî, *Felsefe-i İtikadiye*, I/117.

⁵⁷⁹ Ehl-i Sünnet âlimlerinin hemen hepsi insanların peygamberlere muhtaç olduğunu söylemektedir. Nitekim İmam Mâtürîdî de aynı kanaati paylaşmaktadır. Mâtürîdî'ye göre Allah bütün fiillerini bir hikmete göre yapmaktadır. O'nun emir ve yasakları da bu hikmetin gereğidir. İnsanları bu hikmetlerin bir kısmını akilla idrak edebilmekte; fakat diğer kısmını ancak nas yoluyla bilebilmektedir. Mâtürîdî, insanlığın peygamberliğe ihtiyacının aklî olduğunu ifade etmektedir. Mesela o, din ve dünya problemleri, insanlar arasında vaki olan anlaşmazlıkları çözmek için insanların peygambere muhtaç olduğunu düşünmektedir (bkz.: Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 272-284).

⁵⁸⁰ Kemâlî, *Felsefe-i İtikadiye*, I/117-123; *Felsefe-i İtikadiye*, I/125; ayrıca bkz.: Suyargulov, *Kemâlî'nin Kelâmî Görüşleri*, s. 161

⁵⁸¹ Abduh, *Tevhid Risalesi*, s. 137, 138.

⁵⁸² Abduh, *Tevhid Risalesi*, s. 137-139.

Kemâlî bu hususta bir de peygamberlerin insanlardan olup da onların niçin meleklerden olmadıkları meselesini de kendince cevaplamaya çalışmıştır. Nitekim ona göre, terbiye edebilmek için ilk önce insanın kendisinin bunu yapması, sonra da kendi örneğiyle bunu diğerlerine göstermesi gerekmektedir ki melek ile insan arasında talim, aralarında var olan derece farklılığından dolayı olamayacak bir şeydir. Haliyle mahiyet farklılığından dolayı insanların melekleri örnek alması mümkün değildir. Ayrıca Kemâlî, insanlar için peygamberi insan olarak göndermenin, Allah'ın takip ettiği metodun devamı olduğu kanaatindedir. Zira eski milletlere de peygamberler kendi kavimlerinden gönderilmiştir.⁵⁸³ Durum böyle iken Kemâlî, son peygamberin sadece bir kavim ile sınırlı olmayıp herkese gönderildiğini ve bundan dolayı herkes için geçerli olan ahlakî ve herhangi başka sıfatlara sahip olduğunu söylemiştir.⁵⁸⁴

Sonuç olarak Kemâlî'nin, nübüvvet bahislerinde çoğunlukla klasik Ehl-i Sünnet görüşlerine sahip olduğunu ve bunun için yeni fikirlere fazla değinmediğini söylemek mümkündür. Ancak o, nübüvvetle ilgili konuları ispat etmekte bazı aklî delilleri kullanmıştır. Kemâlî, bütün insanların, kendilerini ıslah edecek ve onlar için faydalı olacak peygamberlere ihtiyaç duyduğu görüşündedir.

II. MUCİZE

Klasik kelim kitaplarında nübüvvetin ispatı konusunda en fazla kullanılan delil *mucize* olduğunu söylemek mümkündür. Mucize, kudretin karşıtı olan “acz” kökünden if'al babında “i'caz” mastarından türetilen bir ism-i faildir ki sözcük olarak bu, aciz bırakan, karşı konulamayan, benzeri yapılamayan, hâriku'l-âde anlamında kullanılmaktadır.⁵⁸⁵ Kur'an'da, “mucize” anlamında, ayet,⁵⁸⁶ âyât,⁵⁸⁷ beyyine,⁵⁸⁸ sözleri

⁵⁸³ Kemâlî, *Felsefe-i İtikadiye*, I/127.

⁵⁸⁴ Kemâlî, *Felsefe-i İtikadiye*, I/127.

⁵⁸⁵ İsfahânî, *Müfredât*, I/457.

kullanılmıştır. Ayet, belli olan bir alamet, bir şeyi ispat eden delil veya işaret anlamı taşımaktadır. O halde genel olarak mucize ya bir işaret, delil ve ispat manasına veya “ilâhî bir haber”, ya da “tebliğ edilen kelimeler” anlamına gelmektedir ki bunlardan işaret, delil ve ispat manaları, mucizenin dinî bir terim olarak yapılan tarifine daha uygundur.⁵⁸⁹

Ehl-i Sünnet kelimacıları terim olarak mucizeyi, hemen hemen aynı şekilde tarif etmişlerdir. Buna göre mucize, “Peygamberlik iddiasında bulunan kişinin iddiasını doğrulamak ve teyit etmek için Allah’ın onun elinde gösterdiği alışılmış tabiat kanunlarının ötesinde olağandışı olaylar, diğerlerinin bunun benzerini getirmekten aciz oldukları olağanüstü (hârikulâde) hadiselerdir.⁵⁹⁰ Nitekim bu bağlamda Mâtürîdî kelimacısı olan Ebu’l-Mu’in en-Nesefî, mucizeyi, “Nübüvvet iddiasında bulunan kişinin doğruluğunu ortaya koymak için dünyada karşıtlarının bir benzerini getiremedikleri bir işin âdet dışı meydana gelmesi” olarak tanımlamıştır.⁵⁹¹ Cürcânî ise mucizeyi, “Kendisinin Allah’ın resulü olduğunu iddia eden birisinin bunun doğruluğunu ispat etmek için peygamberlik iddiasıyla birlikte ortaya çıkan (iyilik ve mutluluğa çağıran) âdet dışı bir iş”⁵⁹² olarak tarif etmişlerdir.⁵⁹³

Mucizenin amacı, muhataplarını aciz bırakmaktır. Bir de mucize Allah’tan olduğundan, aynı zamanda O’nun kudretini de göstermektir.⁵⁹⁴ Şunu da belirtmek gerekir ki mucize, özellikle peygamberin hak olduğunun bir delilidir. Zira o, Allah’tan

⁵⁸⁶ Bakara, 2/118.

⁵⁸⁷ Bakara, 2/61, 99, 118; Al-i İmran, 3/101; En’âm, 6/35, 37, 124; A’râf, 7/73. Nitekim İmam Mâtürîdî de mucize kelimesi ile birlikte âyât kelimesini tercih etmektedir.

⁵⁸⁸ En’âm, 6/165.

⁵⁸⁹ Gürkan, Selime Leyle, “Mucize”, *DİA*, İst., 2005, c. 30, s. 350, 351.

⁵⁹⁰ Teftazânî, *Şerh*, s. 160; Cüveynî, *Lüma’u’l-Edille*, I/124.

⁵⁹¹ Nesefî, Ebu’l-Mu’in, *Tabsıra*, II/30.

⁵⁹² Cürcânî, *Ta’rifat*, I/148.

⁵⁹³ Ehl-i Sünnet kelimacıların mucizeyi birbirine benzer şekilde tarif etmişlerdir. Sabunî de, Ebu’l-Mu’in Nesefî’ye benzer şekilde mucizeyi tanıtmıştır. Diğer meşhur kelimacı Teftazânî, mucizeyi, muhaliflerin benzerini getirmekten aciz kalacakları şekilde, inkârcıların meydan okumaları halinde, peygamberlik iddiasında bulunan birisinden âdetin tersine olarak ortaya çıkan bir işi şeklinde tarif etmiştir (Teftazânî, *Şerh*, s. 163; Kahraman, *Müslüman Kelamında Peygamberin Görevi*, s. 113-116.).

⁵⁹⁴ Bağdadi, *Usûlu’l-Din*, s. 171.

gelir ve O'nun işidir, Allah ise yalancıyı doğrulamaz. Buna karşılık olan sihir gibi bazı olağanüstü şeyler ise, mümkünâttan olduğundan, mucize sayılmaz.

Kelâm ilminde mucizeler, iki ana gruba ayrılmıştır. Bunlardan birincisi, hissî ve kevnî mucizeler, diğeri ise, aklî (manevî) mucizeleridir.⁵⁹⁵ Her iki çeşit mucizede belli özelliklerin bulunması şart görülmüştür.⁵⁹⁶ Hissi mucizede aşağıda söz konusu ettiğimiz özelliklerin bulunması şart olarak kabul edilmiştir. Bunlardan birincisi, mucizenin, aslında Allah'ın fiili olmasıdır.⁵⁹⁷ Ancak bu mucize, peygamberin eliyle gerçekleştiğinden mecazî olarak ona nispet edilmektedir. İkincisi, âdete/alışkanlıklara aykırı, hârikulâde olmasıdır.⁵⁹⁸ Üçüncüsü, peygamberlik iddiasıyla birlikte olması, ondan önce olmamasıdır.⁵⁹⁹ Dördüncüsü, peygamberin meydan okumasından hemen sonra gerçekleşmesi ve onu herhangi bir yönden yalanlamamasıdır. Beşincisi, peygamberin iddiasına uygun olarak gerçekleşmesidir. Altıncısı peygamberin elinde zuhur etmesidir.⁶⁰⁰ Yedincisi ise tekrarlanır olmamasıdır; aksi durumda mucizelikten çıkar ve olağan bir şey olur.⁶⁰¹

İdil-Ural bölgesi Müslüman bilginlerinin kelimî görüşleri bağlamında mucize konusunu ele alacak olursak bu hususta ceditçilerden biri olan Mercânî, mucizeyi, Ehl-i Sünnet kelimcilerine benzer bir şekilde tarif etmiştir. O, mucizeyi, peygamberin nübüvvet iddiasında bulunduğu onun elinde gerçekleşen, muhaliflerin benzerini getirmeye meydan okuması konusunda âciz bırakan hârikulâde bir iş olarak tarif

⁵⁹⁵ Mâturîdî, *Kitabu't-Tevhid*, I/202; Kılavuz, *Kelama Giriş*, s. 256-257.

⁵⁹⁶ Akli mucizelerde bulunması gereken şartları İmam Mâturîdî şöyle sıralamıştır: çevreye garip değil de alışılmış olması; iddia edildiği zaman gerçekleşmesi; indirilen mucizenin, muhatapların seviyesinde olmasıdır; kolayca anlaşılır olması; muhatapların onu anlamasıdır (Mâturîdî, *Kitabu't-Tevhid*, I/205).

⁵⁹⁷ Cüveynî, *Lüma'u'l-Edille*, I/124.

⁵⁹⁸ Cüveynî, *Lüma'u'l-Edille*, I/124.

⁵⁹⁹ Cüveynî, *Lüma'u'l-Edille*, I/124.

⁶⁰⁰ “Hiçbir peygamber, Allah'ın izni olmadan bir mucize getiremez. Allah'ın emri yerine gelince de hak yerine getirilir” (Mümin, 40/78); ayrıca bkz.: Ra'd, 13/38; İbrahim, 14/11.

⁶⁰¹ Esen, Muammer, *Peygamberlere İman/İslam İnanç Esasları*, Grafiker, Ankara, 2012, s. 202, 203; daha geniş bilgi için bkz.: Cürcânî, *Ta'rifat*, VIII/222-225; Bağdadi, *Usûlu'd-Din*, s. 170-171; Cüveynî, *Lüma'u'l-Edille*, I/124.

etmiştir.⁶⁰² Bunlarla hemen hemen aynı şekilde mucizeyi Kursâvî de görmektedir. Ona göre mucize öncelikle peygamberliği teyit ve ispatlamak için gelmektedir.⁶⁰³

Kemâlî'nin mucizeye getirdiği tanım, aşağı-yukarı yukarıda geçen tanımlara benzerlik arz etmekle birlikte kendi içinde bir nüansı da barındırmaktadır. Nitekim o, mucizeyi, bir mukaddes hakikati ispat etmek için peygamber ve resullerden meydana gelen alışılmış işlerin dışındaki bir iş olarak tarif etmiştir.⁶⁰⁴ Onun, zikrettiği gibi mucizeler, alışılmışa muhalif olmakla birlikte, Allah'ın evrensel kanunları demek olan sünnetüllaha aykırı değildir. Öyle anlaşılıyor ki Kemâlî, mucizeyi, sadece insana bakan yönüyle, diğer bir ifadeyle, insanın kendi anlayışına göre mucize olduğunu söylemektedir. Zira ona göre mucizeler nihayetinde sünnetullahıdır ve onların da kendilerine özgü, insanlar tarafından bilinmeyen kanunları vardır.⁶⁰⁵ Bununla birlikte Kemâlî'nin, Ehl-i Sünnet âlimlerce mucize denilen olağanüstü olayları inkâr etmediğini de tespit etmekteyiz. Zira o da Ehl-i Sünnet âlimleri gibi mucizeleri ikiye ayırmakta; ayrıntılara girmeden, Hz. Musa, Hz. İsa ve diğer peygamberlerin gösterdikleri mucizelerin hissî olduğunu söylemektedir. Ona göre bu hissî mucizeler, duyu ve cisim yoluyla gerçekleşen, her peygamberin içinde yaşadığı dönemin gereği ve insanların anlayışına göre emsalsiz sayılan ve başkalarının benzerini yapmakta aciz kalarak hayret edecekleri türden mucizelerdir. Kemâlî, bu tür mucizelere Kur'an'da geçen eski peygamberlerin mucizelerini örnek vermektedir.⁶⁰⁶

Kemâlî, eski toplumlarda hissî mucizelerden başkasının mümkün olmadığı kanaatindedir; zira ona göre insan akli ve anlama kabiliyeti, o dönemde pek gelişmemiş

⁶⁰² Mercânî, *el-Hikme*, s. 76.

⁶⁰³ Kursâvî, *Şerh*, s. 8.

⁶⁰⁴ Kemâlî, *Felsefe-i İtikadiye*, I/147.

⁶⁰⁵ Kemâlî, *Felsefe-i İtikadiye*, I/163. Benzer ifadeleri diğer modernist diye görülen bilginlerde de görebilmek mümkündür. Nitekim Sıddıkî'nin tespit ettiğine göre aynı ifadeleri Muhammed Adbuh da söylemiştir. Adbuh, mucizelerin inkârı için hiçbir akli delilin olmadığını söylemiştir. Ona göre, hâriku'l-âde için de dünyada kendi kanunları bulunmaktadır (Sıddıkî, Mazharuddin, *İslam Dünyasında Modernist Düşünce*, Dergâh Yayınları, İst. 1990, s. 24, ayrıca bkz.: Suyargulov, *Zıya Kemali'nin Kelamî Görüşleri*, s. 226).

⁶⁰⁶ Kemâlî, *Felsefe-i İtikadiye*, I/148.

olduğundan o dönemin insanları sadece bu türden hissî mucizeleri anlayabilirdi. Dolayısıyla peygamberlik iddiasında bulunan kişi, kendisinin bir peygamber olduğunu ispat etmek için, daha çok göze hitap eden basit hissî mucizeler göstermek zorunda kalmıştı.⁶⁰⁷

Kemâlî, kısaca hissî mucizelere değindikten sonra, son peygamberde görünen mucizelerden en önemli olanının aklî mucize olduğunu söylemektedir. O, aklî mucizeyi, akla ve vicdana hitap eden ve her devirde geçerli olan olağanüstü eşsiz bir şey olarak tarif etmektedir ki, bu tarz mucizeler sadece son peygambere verilmiştir. Nitekim Kemâlî bunlara örnek olarak okuma yazmayı bilmeyen bir peygamberin yirmi üç sene zarfında yüz yirmi bin sahabe edinmesi ile Arapları bir araya toplamasını göstermektedir.⁶⁰⁸ Görüldüğü gibi Kemali buna biraz farklı yönden bakmaktadır. Kanaatimize göre onun dile getirdiği Arapları bir araya toplaması mucize değildir. Zira mucizenin şartlarından biri, onun tekrarlanmaz ve diğerleri tarafından yapılmamasıdır. Ancak Budda gibi dini lider ve siyasetçilerin çok sayıda insanı etrafında toplaması mümkündür. Dolayısıyla sayısal üstünlük kelim ilminde kabul edilen bir ilke olarak aklî mucize şeklinde değerlendirilemez.⁶⁰⁹ Mucizenin Türkçe kullanımını ele alındığında, böylesi bir büyük olayın önemli bir “mucize” olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca söz ettiğimiz husustan hareketle Kemali'nin, sabir bazı dini kavramlara daha geniş bir açıdan baktığını söyleyebiliriz.

Kemâlî, hissî mucizelerin vakitle sınırlı olduğunu; sadece belirli bir zaman ve mekân içinde geçerli olduğunu söylemektedir. Yani ona göre peygamberin dünyadan irtihalinden sonra gerçekleşen olağanüstü olaylar artık mucizelikten farklı değerlendirilmelidir. O, hissî mucizeye biraz daha farklı açıdan yaklaşarak onu, bir

⁶⁰⁷ Kemâlî, *Felsefe-i İtikadiye*, I/148.

⁶⁰⁸ Kemâlî, *Felsefe-i İtikadiye*, I/148.

⁶⁰⁹ Cürcânî, *Ta'rifat*, VIII/222-225; Bağdadî, *Usûlu'd-Din*, s. 170-171; Cüveynî, *Lüma'u'l-Edille*, I/124; Esen, *Peygamberlere İman, İslam İnanç Esasları*, s. 202, 203.

toplumda yaygın olan bir işin diğerlerini açız bırakacak derecede yapması olarak görmektedir. Buna örnek olarak Hz. Musa'nın zamanındaki sihir verilebilir. Ona göre bu olay, bir toplum için mucize olurken; diğer bir topluluk için mucize sayılmayabilir.⁶¹⁰

Kemâlî'nin mucizeyle ilgili olarak dile getirdiği bu özellikler, hissî mucizelerin basit olup kapsamlı olmadığını göstermektedir. Dolayısıyla Kemâlî'nin mantığı esas alındığında, bu tür olayların yeniçağda geçerli olduğunu söylemek oldukça zordur. Bununla birlikte onun sözlerinde haklı noktalarda vardır. Zira insan, bilmediği ve anlamadığı şeyden çekinir; anladığı ve alışık olduğu şeye ise yakınlık duyar. Bunun için peygamberlerin hissî mucizeleri, ilgili toplulukta adet olan ancak aynı zamanda övülen şeylerin daha üst derecesi olarak tanımlar.⁶¹¹

Görüldüğü gibi Kemali, hissî mucizelerin vakitle sınırlı ve bir zaman sonra kendi mucizeliğini kaybedebilecek bir nitelikte olduğunu söylemiştir. Ancak ona göre bunun aksine akli mucizeler vakitle sınırlı değildir. Dolayısıyla bu türden mucizeler, her zaman ve mekânda peygamberliği ispatlayan en etkili mucize olarak kalmaktadır. Onun ifadesine göre daha önce gelen peygamberlere verilen hissî mu'cizeler, Kur'an'la sona ermiştir; zira hissî mucizeler, bir peygamberin peygamberliğini, kendisinden sonra gelen peygambere kadar ispat etmek içindir. Hz. Muhammed son peygamber olduğundan, peygamberliği veya hak dini ispatlayacak başka akli mucize gelmeyecek ve kıyamete kadar Kur'an'ın mucizeliği kalacaktır. Nihayet Kemâlî'nin ifadesiyle Kur'an, en kuvvetli aklî mucizedir.⁶¹²

Kemâlî, İslam dininin aklî olduğunu, akla hitap ettiğini kitaplarının birkaç yerinde dile getirmiştir. Bunun için o, dinin ruhuna en münasip mucizenin aklî olduğunu

⁶¹⁰ Kemâlî, *Felsefe-i İtikadiye*, I/150-152.

⁶¹¹ Muhtemelen Kemâlî, meşhur örneklerden bahsetmektedir. Nitekim Hz. Musa'nın yaşadığı ortamda sihirbazlık yaygın olmuş ve onlara gelen peygamber bu alanda mucizesini göstermiştir; aynı durum son peygamber için de geçerlidir. Zira o dönemde Araplarda şiir sanatı yaygın ve övülen idi; Kur'an'ın nazmı da bu şiirlerde üst kat daha mükemmeldi.

⁶¹² Kemâlî, *Felsefe-i İtikadiye*, I/150-152.

vurgulamaktadır. Bu durumda hissi mucizeler ona göre, genellikle doğal kanunlar üzeredir; bir zaman sonra sadece dini yönden değil, bir hârikulâdelik yönünden de mucizelikten çıkarak sıradan iş olabilecektir. Ayrıca Kemâlî, hissî mucizelerin dinle ilişkisinin nisbî olduğunu söylemektedir. Nitekim Kur'an'da da ifade edildiği gibi, hissî mucizelerin tesiri az olmuştur.⁶¹³

Bazı ceditçilerin hissî mucizelerin etkisinin az olduğu ve belki de Hz. Peygamber için hiç gerekli olmadığı şeklindeki iddiaları çok da yersiz değildir. Nitekim Hz. Peygamber de müşriklerin kendisinden ısrarla mucize istemeleri karşısında onların iman etmeleri arzusuyla Allah'tan hissî mucize istemiş; ancak Allah onun bu isteğini sonuçta müşriklerin iman etmeyeceklerini belirterek yerine getirmemiştir.⁶¹⁴

Kemâlî, kısa bir şekilde mucizelerin tevili meselesine değinmektedir. O, Kur'an'da geçen mucizelerin tevilsiz olarak doğrudan anlamıyla ele almanın mümkün olduğunu söylemiştir. Ona göre bu türden mucizeler doğal olduğundan, akla veya âdete karşı diyerek onları tevil etmek zorunlu değildir. O, diğer bazı âlimlerin yaptıkları tevillerin örneklerini de dile getirerek, Hz. Musa'nın asasını, nefsi mutmainne; asa ile vurmayı, vaaz ve nasihat; taşı, sert yürekler; suyu çıkarmayı, hakkı ortaya çıkartmak ve kör olanlarıysa haktan uzak olanlar şeklinde tevil eder. Ancak Kemâlî, bu türden tevilleri zorunlu ve gerekli bulmaz.⁶¹⁵

Anlaşılan Kemâlî, hissî mucizeyi çok önemli bir şey olarak görmemekte ve onun başka tabii kanunlara bağlı olduğunu söylemektedir. Buna karşılık, klasik Ehl-i Sünnet kelimcileri mucizeyi farklı görmüşlerdir. Bağdadî, mucize konusunu açıklarken, Allah'tan başkasının kudreti altında olmaması şartının bulunduğunu söylemiştir⁶¹⁶ ki buna göre hissî olan bir mucize, hiçbir kimsenin yapamayacağı olağanüstü bir olaydır.

⁶¹³ Kemâlî, *Felsefe-i İtikadiye*, I/163.

⁶¹⁴ En'am, 6/33-35.

⁶¹⁵ Kemâlî, *Felsefe-i İtikadiye*, I/163, 164; ayrıca bkz.: Suyargulov, *Kemâlî'nin Kelâmî Görüşleri*, s. 94.

⁶¹⁶ Bağdadî, *Usûlu'd-Din*, s. 171.

Dolayısıyla bu türden bir mucize tekrarlanmaz, âdet haline gelmez; Kemâlî'nin bazen ifade ettiği üzere böyle bir olayın normal, tabii bir hale gelmesi de düşünülemez.

Diğer mucizelerin de önemli olduğunu kabul eden Mercânî, fesahat ve belagat yönünden en yüksek mertebeye ulaşan Kur'an'ın, en büyük mucize olduğunu söylemektedir. Onun ifadesine göre Kur'an "hayret edecek bir üsluba ve şaşılacak bir nazma sahiptir".⁶¹⁷

Mucize konusu ile ilgili görüşlerini beyan eden diğer bir ceditçi Musa Carullah'tır. Onun ifade ettiğine göre, eski ümmetlerde nübüvveti ispat etmek için mucizeler vardı. Ona göre imanda vicdanın müdahalesi ve tesiri aklın tesirinden daha fazla olduğundan, mucizeler daha çok akla değil, vicdana hitap etmişlerdir. Ayrıca bir olayın mucize olması için Carullah, onun duyuların biriyle müşahede edilmesini şart görmüştür. Bunun için mesela o, isra ve miraç olaylarını Hz. Peygamber'in bir mucizesi olarak görmemiştir. Zira bunları kimse duyuların biriyle müşahede etmemiştir.⁶¹⁸ Gerçekten de kelmacıların mucize tanımından hareketle isra ve miraca duyularla müşahede edilebilen hissî mucize demek zordur. Dolayısıyla buna göre bu iki olay birer inanç meselesi olarak kalmaktadır.

Ayrıca Carullah'a göre mucizeler, peygamberin özelliklerine göre farklılık arz etmektedir. Mesela, onun şiddet peygamberi olarak nitelendirdiği Hz. Musa'nın mucizesi insanı dehşete düşüren türden iken;⁶¹⁹ buna karşılık şefkat peygamberi olan Hz. İsa'nın mucizesi insanı diriltmek, tedavi etmek türünden mucizelerdir.⁶²⁰

Carullah'a göre, Hz. Peygamber hakkında mucizelerin varlığı iddia edilse de aslında İslam'da mucizeler peygamberliğin delili değildir. Yani Hz. Muhammed'in

⁶¹⁷ Mercânî, *el-Hikme*, s. 76.

⁶¹⁸ Carullah, *Büyük Mevzularda Ufak Fikirler*, s. 72.

⁶¹⁹ Bkz. Bakara, 2/53-60; A'raf, 7/106-108, 115-122, 132, 160, 20; TaHa, 17-23, 65-70, 26; Şuara, 29-33, 60-63, 28; Kasas, 29-32.

⁶²⁰ Bkz. Mâide, 5/110, 114; Al-i İmrân, 3/49.

elinde mucizeler olsa da bunlar onun peygamberliğinin hak olduğuna delil olarak değil, belki de inatçıları susturmak için zuhur etmiştir. Nitekim Carullah buna delil olarak “*Ayetler Allah’ın yanındadır. Ben ancak apaçık bir uyarıcıyım*”⁶²¹ ayetini zikretmekte ve ayette geçen “*ayetler*” sözünün mucizeler olduğunu belirtmektedir.⁶²² Carullah’ın bu görüşü doğru olabilmesiyle birlikte tartışmaya açıktır. Zira Ehl-i Sünnet, genellikle mucizeyi, “peygamberlik iddiasında bulunan kişinin iddiasını doğrulamak için Allah tarafından gerçekleştirilen olağanüstü bir olay” şeklinde tanımlamışlardır.⁶²³ Bu tarife göre mucize, her ne kadar inatçıları susturmak amacı taşısada yine de peygamberliğin bir delili konumunda kalmaktadır.

Buraya kadar yazıldığından anlaşıldığı üzere Kursâvî ve Mercânî gibi âlimlerden klasik dini anlayışını ve özellikle peygamberlik ve mucize anlayışını eleştirmelerini beklemek pek isabetli değildir. Zira onlar her ne kadar çevre ve dönemleri için yeni görülen söz söylemeler de aslında dar anlamda Ehl-i Sünnet çizgisinde kalmışlardır. Nitekim mucize konusunda kendilerini Ehl-i Sünnet çizgisinde göstermişlererek yeni veya eleştirel bir fikir ortaya koymamışlardır. Kemâlî ve Carullah ise, mucize konusuna klasik anlayışı ya eleştirmeye ya da buna yeni gözle bakmaya çalışmışlardır. Diğer konularda olduğu gibi mucize konusuna da yeni bakış açısıyla yaklaşmaya çalışan Kemâlî ve özellikle Carullah bu konuya eleştirel açıdan değil, yenilik açısından bakmaya çalışmıştır.

III. İSRA ve MİRAC

İsra, gece yürüyüşü, geceleyin yaya veya binekle yapılan yürüyüş manaları içermektedir. İstılahta ise Hz. Peygamber’in bir gece Burak isimli bir binekle

⁶²¹ Ankebût, 29/50-51; Carullah’ın bu konuda delil olarak gösterdiği ayetler için bkz.: İsra, 17/93; Ankebût, 29/52.

⁶²² Carullah, *Büyük Mevzularda Ufak Fikirler*, s. 72.

⁶²³ Teftazânî, *Şerh*, s. 160; Cüveynî, *Lüma’u’l-Edille*, I/124.

Mekke'den Kudüs'teki Beyt-i Makdis'e götürülmesi hadisesidir. İsrâ hadisesi Kur'an'da zikredilmektedir.⁶²⁴ Bundan dolayı onu inkâr etmek mümkün değildir.

Miraç, “urûc” kökünden türenip merdiven, yukarı çıkmak, yükselmek anlamlarını içermektedir. İstilâhta ise o, Hz. Peygamber'in göklere yükselerek Allah'ın huzuruna kabul edilmesi olayı olarak genel tanımlanmaktadır. Miraç olayı, Kur'an'da değil, hadislerde geçer.⁶²⁵ Bu sebeple, miracı inkâr eden, klasik anlayışa göre, günahkâr ve bidatçı sayılmaktadır. Bu olayın bir başka kısmının da olduğu söylenmektedir. Hz. Peygamber'in gökten cennete, ve Arş'ın üstüne yükselmesi hakkında rivayetler bulunmaktadır. Ancak bunlar, âhâd hadislerle sabit olduğundan, bunları inkâr eden bidat ehli olarak görmek doğru değildir.⁶²⁶

Miracın mahiyeti hakkında ihtilaflar bulunmaktadır. Nitekim bu konuda üç görüş vardır. Bunlar; miracın sadece ruh,⁶²⁷ ruh ve ceset ya da uykuda olması şeklindedir ki, genelde Ehl-i Sünnet, Hz. Peygamber'in uyanırken ruhu ve cesediyle miraç ettiğini kabul etmektedir.⁶²⁸ Ayrıca bu husus Hz. Muhammed'in, diğer peygamberlerden üstünlüğünü gösteren alametler olarak da görülmektedir.

Bu konular üzerinde Musa Carullah'ın daha farklı görüşleri bulunmaktadır. Nitekim ona göre isra hadisesi, insanın düşüncesini dünyada bulunan maddi ve manevi güçlere yönlendirmek için gerçekleşmiştir. O, isra'nın tabii kuvvetlerin vasıtasıyla vâki olduğuna inanmakta ve bunu kendince makûl yorumlamayla anlamlandırmaya

⁶²⁴ İsrâ, 17/1.

⁶²⁵ Yavuz, Salih Sabri, “Miraç”, *DİA*, İst., 2005, C. 30, s. 132.

⁶²⁶ Bâcurî, *Şerhu Cevhereti't-Tevhid*, s. 205, Teftazânî, *Şerh*, s. 170; ayrıca bkz.: Suyargulov, *Kemâlî'nin Kelâmî Görüşleri*, s. 97.

⁶²⁷ Ruhun, bedenden ayrılarak göklere gidebileceği meseleye girmeden önce, ruhun mahiyeti hakkında bilgi almak gerekmektedir. Bu konuda âlimler arasında ihtilaflar bulunmaktadır. Selef âlimleri, ruhun bir İlahi sır olduğu ve aklın onu kavranamayacağı kanaatindedir. Zira Kur'an, ruh hakkında az bilgi vermekte (İsrâ, 17/85) ve onun dışında bu konuda sağlam bilgi kaynağı yoktur. Sonraki dönem bilginlere göre ise, ruh hakkında bilginin belli bir dereceye kadar varabileceği görüşündedir. Bazılarına göre ruh, kendisiyle kaim olan, cisim olmayan soyut bir cevherdir; buna karşılık diğerlerine göre ruh, bedene girmiş latif bir cisimdir. Ruh, bedenin kendisi olmadığı gibi, gayrisi de değildir. Ruhun bedenden ayrılması, ölümü icap eder (Kılavuz, *Kelama Giriş*, s. 380). Ceditçileden Carullah'a göre ruh, melekler gibi nurani bir cisimdir (Carullah, *Büyük Mevzularda Ufak Fikirler*, s. 77).

⁶²⁸ Teftazânî, *Şerh*, s.169.

çalışmaktadır. Onun ifadesine göre isra ve miraç olaylarını anlatan hadislerde⁶²⁹ geçen *Burak* sözü, mübalağa babından gelen elektrik/şimşek anlamındaki *berk* kökünden türetilmiştir. İşte bunu içindir ki, ona göre *Burak* gerçek bir at değil, maddi bir güçtür. Bu hususta sözkonusu edilen *Burak* üzerine binmek tabiri ise, en büyük tabii gücün yardımıyla hareket etmek demektir.⁶³⁰

İsra ve miraç meselesinde Mercânî, Carullah'a göre daha net tutum takınmakta; isra olayını, Kur'an'ın ve meşhur rivayetlerle sabit olduğu için, inkâr etmenin küfrü gerektireceğini belirtmektedir. Aynı zamanda o, miraç hadisesinin Hz. Peygamber'in ruhu ve cesediyle birlikte uyanık olduğu halde gerçekleştiğini kabul etmektedir. O, kendine ait bu görüşleri ifade ettikten sonra, bu konudaki tartışmalara ve farklı görüşlere da yer vermiştir.⁶³¹

İsra ve miraç olayları konusunda özellikle duranlardan biri de Zıya Kemâlî'dir. O, bu hususta Carullah'a daha yakın durmaktadır. Diğer konularda olduğu gibi o, isra ve miraç olaylarını da basit tabii kanunlar üzere anlatmaya çalışmaktadır. Nitekim o, isra ve miracın mahiyeti konusu etrafındaki tartışmalar konusunda kendince şu yaklaşımı sergileyerek; onların ruhani veya uykuda olduğunu kabul etmenin imanın zayıflığını göstermediğini söylemektedir. Zira onun ifadesine göre sahabeler de bu konuda farklı görüşleri benimsemektedir.⁶³² İsra, Kur'an ayetleriyle sabit olduğundan, bunu fazla tartışma konusu yapmayarak daha çok miraç olayına değinmektedir. Kemâlî, miracın ruhanî mi yoksa cismanî mi gerçekleştiği konusunda tarafların görüşlerine yer vererek, ilk önce onun cismanî, yani bedenen gerçekleştiğini söyleyenlerin delillerini bahis konusu etmeye çalışmıştır. Nitekim bu delillere göre olayı anlatan söz konusu ayette⁶³³ “*abd*” kelimesi geçmektedir ki, bu kelime bir bütünü, yani ruh ile bedeni kapsamaktadır.

⁶²⁹ Buhârî, *Bed'u'l-Halk*, 3035; Fazailü's-Sahabe, 3674; Müslim, *İman*, 162.

⁶³⁰ Carullah, *Büyük Mevzularda Ufak Fikirler*, s. 76.

⁶³¹ Mercânî, *el-Hikme*, s. 83.

⁶³² Kemâlî, *Dini Tedbirler*, s. 71.

⁶³³ İsra, 17/1.

Nitekim zaten miraç olayını anlatan haberlerin zahiri anlamı da bu hadisenin cismanî olduğuna delalet etmektedir.⁶³⁴ Kemâlî, bu delilleri kısaca zikrettikten sonra bunların sayısının az ve genel anlamda zayıf olduğunu dile getirmektedir. Nitekim ona göre, bu deliller, miracın cismanî olduğuna kati bir şekilde işaret etmemektedir.⁶³⁵

Öyle görülüyor ki Kemâlî, miracın cismanî değil, ruhanî olarak gerçekleştiği kanaatindedir. Buna delil olarak o, birkaç delil öne sürmektedir. “*Hani sana, “Muhakkak Rabbin, insanları çepeçevre kuşatmıştır” demiştik. Sana gösterdiğimiz o rüyayı da, Kur’an’da lanetlenmiş bulunan o ağacı da sırf insanları sınamak için vesile yaptık. Biz onları korkutuyoruz. Fakat bu, sadece onların büyük azgınlıklarını (daha da artırdı)*”⁶³⁶ ayeti bu duruma delildir. Zira ayette miraç rüyada gerçekleşmiş gözükmektedir. Bu da miracın rüyada gerçekleşen ruhanî bir hadise olduğuna delalet etmektedir. Kemâlî buna dair başkaca birtakım naklî deliller de gösterdikten sonra o, bu hadiseyi bir de aklî yönden ele almıştır. Nitekim o, yukarıda söz konusu ettiğimiz aklî delil bağlamında, fen biliminden hareketle her bir cismin göklere çıkamayacağını belirtmiştir; zira her cismin, kendi “kuvve-i cazibesi” vardır ve uzun mesafeleri bir anda geçmek için cisimde bir kabiliyet veya kuvvet yoktur.

Kemali, bu hadiseye ilişkin, yukarıda değindiğimiz gibi bu hadisenin ruhanî olduğuna ilişkin başkaca birtakım naklî deliller de getirmeye çalışmıştır. Bunlardan birine göre Mekke müşriklerine, Hz. Peygamber’in miraç hadisesi haberi ulaşınca, onlar, bundan şüphelenmişler; eğer kendilerine gökten bir Kitap getirilirse, bu durumda buna inanacaklarını belirtmişlerdir;⁶³⁷ oysaki Kemâlî’ye göre, söz konusu ayette geçen “*Ben de peygamber olan bir insandan başka bir şey değilim*”⁶³⁸ sözü, miracın cismanî

⁶³⁴ Kemâlî, *Dini Tedbirler*, s. 71-72.

⁶³⁵ Kemâlî, *Dini Tedbirler*, s. 71-72; ayrıca bkz.: Suyargulov, *Kemâlî’nin Kelâmî Görüşleri*, s. 97.

⁶³⁶ İsrâ, 17/60.

⁶³⁷ İsrâ, 17/93.

⁶³⁸ İsrâ, 17/93.

değil, ruhanî olduğunun bir delilidir.⁶³⁹ Görüldüğü gibi sözü edilen ayeti Kemali miraç ile ilişkilendirmeye çalışmaktadır. Fakat tespit edebildiğimiz kadar meşhur tefsir kitaplarında böyle bir ilişkiden söz edilmemektedir. Anlaşıldığı üzere bu ayet, Mekke müşriklerinin Hz. Peygambere alay etmeleri esnasında inmiş⁶⁴⁰ bu ayeti miraç ile ilişkilendirmek pek isabetli değildir.

Carullah'a göre miracın cismanî değil, ruhanî olarak gerçekleştiğine dair ashabdab rivayetler de gelmiştir. Nitekim Muaviye ve Huzeyfe gibileri, miracın ruhanî olarak gerçekleştiğini belirtmişlerdir,⁶⁴¹ bir başka sahabi olan Hz. Ayşe de “Gözler O’nu göremez; hâlbuki O, gözleri görür. O, eşyayı pek iyi bilen, her şeyden haberdar olandır”⁶⁴² ve “Allah bir insanla ancak vahiy yoluyla veya perde arkasından konuşur yahut bir elçi gönderip izniyle ona dilediğini vahyeder. O yücedir, hakîmdir”⁶⁴³ ayetle dayanarak, miracın cismani olduğunu reddetmiştir.⁶⁴⁴ Miracın cismanî olarak gerçekleşmediğine ilişkin bir diğer delil olarak da Kemâlî, Hz. Peygamber’in miracını beyan etmediğini ifade ederek belki ayette geçtiği gibi, miraç olayının rüyadan ibaret ve bunun insanlar için bir fitne olduğunu söylemiştir.⁶⁴⁵

Görüldüğü gibi yukarıda sözü edilen ayetteki⁶⁴⁶ “rüya” tabiri, Kemâlî’ye göre açıkça miracın rüyadan ibaret oluşunu göstermektedir. Ancak diğer bir ceditçi olan ve konuya ilişkin açıklamalarda bulunan Carullah bu konuda Kemâlî ile aynı görüşte değildir. Carullah, Necm suresindeki ilk ayetleri⁶⁴⁷ delil göstererek isra ve miracın

⁶³⁹ Kemâlî, *Dini Tedbirler*, s. 71-72.

⁶⁴⁰ Taberî, *Câmi’u’l-Beyan*, XVII/553-557; Mâturîdî, *Te’vilat*, VII/112-113; Kurtubî, *el-Câmi’*, X/331.

⁶⁴¹ Kârî, Muhammed, *Ferâidü’l-Kalâid Alâ Ehâdisi Şerhi’l-Akâid*, el-Mektebetü’l-İslâmî, Beyrut, 1990, s. 72, 73; daha geniş bilgi için bkz.: Taberî, *Câmi’u’l-Beyan*, XVII/349-352.

⁶⁴² En’âm, 6/103.

⁶⁴³ Şura, 43/51.

⁶⁴⁴ Bkz.: Buhârî, *Tevhid*, 4; Belâzurî, *Ensâb*, I/300; İbn Hişam, *Siyer*, II/270, Taberî, *Câmi’u’l-Beyan*, XV/16; ayrıntılı bilgi için bkz.: Balcı, *İsra ve Miraç Gerçeği*, s. 279, 280.

⁶⁴⁵ Kemâlî, *Dini Tedbirler*, s. 72. Konuya ilişkin ayrıca bkz. İsra, 17/60. Her ne kadar mezkûr ayetin isra hadisesi ile ilişkisi konusunda müfessirler arasında fikir birliğinden bahsedilmiş olsa da (Ateş, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar, İst., 1990, IX/230) bunun hakkında farklı görüşler bulunmaktadır (Balcı, *İsra ve Miraç Gerçeği*, s. 80-88).

⁶⁴⁶ İsra, 17/60.

⁶⁴⁷ Necm, 53/11-18.

uykuda olmadığını söylemektedir. Zira söz konusu surenin ilgili ayetlerinde geçen, “*Onun gördüğünü gönlünün yalanlamadığı*” ifadesinden dolayı o, bu hususta tartışmanın gereksizliğine vurgu yapmaktadır. Carullah’a göre, eğer miraç uykuda olsaydı, bu gibi ayetler, anlamsız cümlelerden ibaret olurdu.⁶⁴⁸

Necm suresinin başlangıcında olan ayetlerin⁶⁴⁹ miraç bağlamında sadece Carullah ele almış değildir. Diğer birçok bilgin de bu ayetlere dayanarak miracın cismanîliğini olmasa da en azından, bunun vuku bulduğunu ispatlamaya çalışmıştır.⁶⁵⁰ Ancak kanaatimize göre bu pek isabetli değildir. Zira Necm suresi, peygamberliğin üçüncü veya dördüncü senesinde nazil olmuş, isra ve miraç da yaklaşık sekiz sene sonra ve hicretten bir buçuk veya üç sene önce gerçekleşmiştir.⁶⁵¹

Ehl-i Sünnet âlimleri isra ve miracın uyanıkken gerçekleştiğini savunurlar.⁶⁵² Onların bu konudaki delilleri kuvvetli görülmektedir. Kısaca bu delilleri şöyle sıralayabiliriz: İsra suresindeki söz konusu ayetinin manasının zâhiri anlamı, isra olayının cismanî ve uyanıkken gerçekleştiğine delalet etmektedir; isra’dan sonra gerçekleşen miraç da buna bağlı olarak aynı şekilde gerçekleşmiştir. Nitekim bu hususta miracın ruhanî olduğu şeklindeki rivayetleri de aktaran Taberî, bunları zikrettikten sonra, yine de o, miracın cismanî olduğu görüşünü tercih etmiştir.⁶⁵³ Buhârî’de geçen miracı anlatan hadiste ise,⁶⁵⁴ Cebrail’in, Hz. Peygamberi uyandırıp göklere çıkardığı anlatılmaktadır. Ancak ne var ki miraç olayının bir anda olup bittiği söylendiğinden Hz.

⁶⁴⁸ Carullah, *Büyük Mevzularda Ufak Fikirler*, s. 81, 82.

⁶⁴⁹ “Çünkü onu güçlü kuvvetli biri (Cebrail) öğretti. Ve üstün yaratılışlı (melek), doğruldu: Kendisi en yüksek ufukta iken. Sonra (Muhammed’e) yaklaştı, (yere doğru)sarktı. O kadar ki (birleştirilmiş) iki yay arası kadar, hatta daha da yakın oldu. Bunun üzerine Allah, kuluna vahyini bildirdi. (Gözleriyle) gördüğünü kalbi yalanlamadı. Onun gördükleri hakkında şimdi kendisi ile tartışacak mısınız? Andolsun onu, önceden bir defa daha görmüştü, Sidretü'l-müntehâ'nın yanında” (Necm, 53/4-14).

⁶⁵⁰ Taberî, *Câmi'u'l-Beyan*, XXII/500; Sâbûnî, Muhammed Ali, *Safvetu't-Tefâsir*, Daru's-Sâbûnî, Kahire, 1997, III/274; ayrıca bkz. Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I/145. Necm suresinin miraç olayı ile ilişkilendirilmesi hakkında bkz.: Balci, *İsra ve Miraç Gerçeği*, s. 59-74.

⁶⁵¹ Bkz.: Balci, *İsra ve Miraç Gerçeği*, s. 59-74.

⁶⁵² Teftazânî, *Şerh*, s. 169.

⁶⁵³ Taberî, *Câmi'u'l-Beyan*, IV/350; bu konuya ilişkin rivayetler ve tartışmalar için bkz.: Taberî, *Câmi'u'l-Beyan*, IV/335-350; Muhammed el-Kari, *Ferâdü'l-Kalâid Alâ Ehâdisi Şerhi'l-Akâid*, s. 72.

⁶⁵⁴ Buhârî, *Bed'u'l-Halk*, 6; *Sahih-i Buhârî, Muhtasar Tecrid-i Sarih*, Hüner, Konya, 2009, I/128-130; II/149-154.

Peygamber'in cisminin mekândan ayrılmasını fark etmek zor gözükmemektedir. İşte bunun için bu tip itirazlar pek geçerli görülmemektedir. Bir de isra ve miracın olayı ile ilgili rivayetlerde geçen Burak ve Cebrail ile ilgili tasvirler, daha çok maddi olarak sunulmuştur. Bu olaylar eğer rüyada gerçekleşseydi, müşrikler buna zaten itiraz etmezlerdi.⁶⁵⁵ Yukarıda sözü edilen deliller, Ehl-i Sünnet'e göre, isra ve miracın uyanıkken cismanî olduğunu göstermektedir.

Carullah bu hususa daha farklı şekilde bakarak, isra hadisesinin uyanıkken cismanî olarak; miracın ise uyanıkken ruhanî olarak gerçekleştiği söylemektedir. O, aslında kendi tutumuna çok yakın görüş sergileyen ve miracın cismanî değil, rüyada ruhanî olduğunu söyleyen Kemâlî'yi eleştirmektedir. Zira Carullah'a göre, hakikatte değil, rüyada farklı mekânlara uçmak ve harika şeyleri görmek, büyük bir şey değildir ve Allah'ın bunu övmesi de pek mümkün değildir.⁶⁵⁶ Carullah'ın, miraç uykuda gerçekleşmiş ise, namaz uykuda sabit olmuştur, bu ise İslam esaslarına muhaliftir şeklindeki mukadder sorusuna cevap olarak Kemâlî, namazın miraçta değil, Kur'an'la sabit olduğunu söylemiştir.⁶⁵⁷ Uyku ile ilgili yukarıdaki tartışma bir yana, kanaatimize göre Kemâlî'nin bu şeklindeki cevabına aslında gerek de yoktur. Zira peygamberlerin sâdık rüyası da vahiy olarak kabul edilmektedir.⁶⁵⁸

Kanaatimizce Kemâlî, Kur'an'a göre miraç olayını ruhanî ve rüyadan ibaret saydığından,⁶⁵⁹ miracın uykuda olmasıyla ruhani bir şekilde gerçekleşmesi arasında büyük fark görmemiştir. Ancak bazı âlimlere göre, bu iki hal arasında fark vardır. Zira uyku halinde, cisim ve ruh hiçbir yere intikal etmez; ancak ona ilham gibi bilgiler gelmektedir. Miracın ruh ile gerçekleşeceği takdirde, ruh gereken yerlere intikal

⁶⁵⁵ Balcı, *İsra ve Miraç Gerçeği*, s. 276; ayrıntılı bilgi için bkz.: İbn Kesir, *Tefsir*, IX/4652.

⁶⁵⁶ Carullah, *Büyük Mevzularda Ufak Fikirler*, s. 84.

⁶⁵⁷ Kemâlî, *Dini Tedbirler*, s. 74.

⁶⁵⁸ Buhârî, *Bed'u'l-Halk*, 3.

⁶⁵⁹ Kemâlî, *Dini Tedbirler*, s. 74.

etmektedir, cisim ise gafil halinde kalmaktadır.⁶⁶⁰ Yukarıda geçtiği gibi Kemâlî'yi eleştiren Carullah, uyku ve ruhanî halini birbirinden ayırmakta; isra'nın kesinlikle uyanık halinde ve cismanî olduğunu; ancak bununla birlikte, bunun ruhanî bir kuvvet ile gerçekleşebildiğini söylemektedir.⁶⁶¹

Bütün bunlara ilaveten Kemâlî, miracın rüyada gerçekleşmiş olduğunu söyleyerek, bunun ruhanî veya başka bir şekilde olduğunu savunanlara bidatçı demeyi kabul etmemiş ve bu konunun itikadî kitaplardan çıkarılmasını önermiştir.⁶⁶²

Carullah'a göre bir olayın mucize olması için, duyuların biriyle müşahede edilmesi şarttır. Bunun için, onun tespitine göre, isra gibi son derece büyük olay, Kur'an'da Hz. Peygamberin özelliği olarak bildirilerek nübüvvetin bir delili, yani mucizesi olarak gösterilmemiştir.⁶⁶³ Zira isra'yı kimse gözüyle görmemiş, sahabeler de buna Kur'an ve Hz. Peygambere iman etmeleri sebebiyle inanmışlardır. Bunların birer mucize olmadığını söyleyen Carullah, "Kur'an'da anlatılan isra ve sahih hadislerle sabit olan miraç" hadiselerinin, insanın düşüncesini varlık âleminde bulunan maddi ve ruhani güçlere yönlendirmek için anlatılmış olduğunu kanaatindedir.⁶⁶⁴ Zira ona göre isra tabii güçlerin vasıtasıyla, miraç ise ruhun kuvvetiyle yapılmış olmalıdır.⁶⁶⁵ Kemâlî gibi Carullah da, Burak kelimesinin, "berk", yani elektrik kelimesinin mübalağa sığıması

⁶⁶⁰ Bâcûrî, *Şerhu Cevhereti't-Tevhîd*, s. 205.

⁶⁶¹ Carullah, *Büyük Mevzualarda Ufak Fikirler*, s. 77. Çağdaş bilgin Şiblî Numanî de söz konusu meseleye değinmiştir. O, isra ve miracın maddi şeklinde gerçekleştiğine dair rivayetleri incelemiş ve neticede bunun bir manevi yolculuk olduğunu söylemiştir (Şiblî, *Peygamberimizin Ruhî Hayatı ve Mucizeleri*, çev. Ahmet Karataş, Timaş Yayınevi, İst., 2003, s. 158-160; ayrıntılı bilgi için bkz.: Balcı, *İsra ve Miraç Gerçeği*, s. 282). Konuya ciddi bir şekilde yaklaşan İsrail Balcı da bu olayların maddi olmadığı görüşüne meyletmiştir (Balcı, *İsra ve Miraç Gerçeği*, s. 275-284).

⁶⁶² Kemâlî, *Dini Tedbirler*, s. 74.

⁶⁶³ Carullah, *Büyük Mevzualarda Ufak Fikirler*, s. 68.

⁶⁶⁴ Carullah, *Büyük Mevzualarda Ufak Fikirler*, s. 76.

⁶⁶⁵ Carullah, *Büyük Mevzualarda Ufak Fikirler*, s. 75.

olduğunu belirterek âlemde, daha bilinmeyen ve elektrikten daha güçlü maddi kuvvetlerin bulunduğunu söylemektedir.⁶⁶⁶

İdil-Ural'ın meşhur bilginlerinden olan Mercânî, Ehl-i Sünnet kelimcilerinin çoğunun görüşünü yansıtarak miracın kesinlikle uyanık halinde ve cismanî olarak gerçekleştiği görüşündedir. Ona göre gelen haberlerden anlaşılan ancak budur ve bunun tevili mümkün değildir. Ayrıca Mercânî, miracın uykuda yapılmasının bir faziletin olmadığını da söylemektedir. Konu ile ilgili ayette geçen “rüya” tabirini o, gözle görmek olarak açıklamıştır, yoksa uyku olarak değil. Hz. Ayşe ve diğerlerin, miracın cismanî olarak gerçekleşmediğine dair haberlerini, o anda onların Hz. Peygamber'in yanında olmadıklarından dolayı, bir delil olarak kabul etmemiştir.⁶⁶⁷

Sonuç olarak, araştırma konusu olan âlimlerinin düşünce tarzlarını açık bir şekilde yansıtan örneklerinden biri, onların isra ve miraç hadiselerine bakışları olduğunu söyleyebilmekteyiz. Yukarıda açıklandığı gibi Kursâvî ve Mercânî bu olayları, yorumlamadan nasslarda geçtiği gibi kabul etmişlerdir; buna karşılık, onlardan az sonra yaşayan Kemâlî ve Carullah gibi âlimler, bunları tevil etmeye ve daha çok tabii güçlerle yapıldığını göstermeye çalışmışlardır.

⁶⁶⁶ Carullah, *Büyük Mevzualarda Ufak Fikirler*, s. 76. Görüldüğü gibi burada da Carullah, bazı konularda rekabet ettiği Kemâlî'yi geçmeye çalışmıştır. Zira Kemâlî, *Burak* kelimesinin elektrik olduğu tahmini öne sürmüşken Carullah, bunun elektrikten daha büyük güç olduğunu söylemiştir.

⁶⁶⁷ Mercânî, *el-Hikme*, s. 83.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: AHİRET

Âhiretle ilgili konular hakkında sadece nakiller sayesinde bilgi sahibi olduğumuz için bunlara "sem'iyât" denilmiştir. Bu konuyu işlerken, tezimizde, yeni görülen ve ceditçilerin özellikle üzerinde durdukları Allah'ın rahmetinin genişliği konusuna ağırlık vermeye çalışacağız.

Sözlükte “son, sonra olan” gibi anlamına gelen ahiret sözü, terim olarak dünya hayatından sonraki hayat demektir. Bu hayat Müslüman âlimlerinin büyük çoğuna göre ebedî, sonsuzdur. İslam'da ahirete inanmak imanın bir rüknü olarak görülmekte, iman esaslarından biri olarak kabul edilmektedir.⁶⁶⁸ Ahiretin varlığı aklen caiz ve mümkün olup naklen sabittir. Buna delil olarak birçok ayet ve hadis gösterilmektedir.⁶⁶⁹

Ahireti inkâr, aynı zamanda Allah ve Hz. Peygamberi inkâr anlamına gelmektedir. Zira ahiretin varlığını ve ahirette olacak olan şeyleri, ahiret hallerini duyular ve akilla öğrenme imkânı yoktur. Bunlar da ancak Allah'ın ve Peygamber'in bildirmesiyle mümkündür. Bu bakımından ahireti kabul etmemek, onların verdikleri haberlerde yalanlamaktır. Böylece ahirete iman direkt olarak Allah'a ve Peygamber'e imanla bağlantılı olmaktadır.

Aynı zamanda ahirete inanmak, insanın ancak bu dünyada yapacağı bir iş olduğundan çok önemlidir. Zira ahirete inanmak, cennet beklentisi ve cehennem korkusundan Allah'ın emrettiklerini yapmayı ve nehyettiklerinden kaçınmayı sağlayacaktır.

Kabir azabının mevcudiyeti tartışmaya açık bir meseledir. İslam bilginlerinin bazıları kabir azabını olmayacağını söylerken diğerleri kabir azabının veya kabirde

⁶⁶⁸ Bkz.: Neml, 27/3; Bakara, 2/4.

⁶⁶⁹ Gölcük, *Kelam*, s. 391-395; ayrıca bkz.: Rum, 30/27; Hac, 22/7.

nimetlerin var olduğunu savunmaktadır. Ceditçilerden Mercânî, denizde batarak veya ateşte yanarak ölenin de kabir azabını veya nimetini tatacağını söylemektedir. Buna dair o, “*Kıyamet kopacağı günde de: “Firavun ailesini azabın en şiddetlisine sokun” denilecektir*”⁶⁷⁰ gibi birçok ayet ve hadisi delil göstermektedir.⁶⁷¹ Mercânî’nin yorumlarına benzer bir şekilde Kursâvî de kabir azabıyla ilgili açıklamalar yapmıştır.⁶⁷² Mercânî, kabirde insana yeni hayat verileceğini; ancak ruhun bedene verilir verilmeyeceği meselesinin ihtilafı olduğunu belirtmişlerdir.⁶⁷³

Duyular ve akıl yürütme vasıtasıyla bilinemeyen ve sadece vahiy yoluyla sâbit olan gaybî bir mesele olan kabir azabı konusunda Kursâvî, Ehl-i Sünnet âlimlerinin büyük çoğunun görüşlerini paylaşarak, kabir azabının var olduğunu söylemektedir. O, “*Boğuldular, sonra da ateşe sokuldular*”⁶⁷⁴ ve diğer birçok ayeti⁶⁷⁵ de buna delil olarak göstermektedir. Kursâvî, kabir hayatının mahiyetinin bilinemeyeceğini ve kabirde insana nimet veya azap hissedebilecek kadar hayat verileceğini söylemektedir. Kabirde insana ruhun verilir verilmeyeceği konusunda âlimlerin ihtilaf ettiklerini kaydetmektedir. Ama bununla birlikte o, kendi görüşünü açıklamaz. Dolayısıyla Kursâvî’nin, bu konuda, Selef âlimlerine uyduğunu söylemek mümkündür. Kursâvî, kabirde Münker ve Nekir’in sualleri kabul ederek bu konuda sadece sağlam yoldan gelen kaynaklardan istifade etmenin ve bu gibi önemli akidevi konularda ahad ve zayıf hadislerle yer verilemeyeceğini söylemektedir.⁶⁷⁶ Nitekim Kursâvî ve Mercânî’ye göre kabir azabı gibi ahiret ile ilgili konularda sadece nakille yetinerek akli yorumlara yer vermemek gerekir.

⁶⁷⁰ Mümin, 40/46.

⁶⁷¹ Mercânî, *el-Hikme*, s. 57.

⁶⁷² Kursâvî, *Şerh*, s. 33.

⁶⁷³ Mercânî, *el-Hikme*, s. 58.

⁶⁷⁴ Bkz. Nuh, 71/25.

⁶⁷⁵ Bkz. Gafir, 40/46.

⁶⁷⁶ Kursâvî, *Şerh*, s. 33, 34.

I. KIYÂMET SONRASI HALLER

Lügatte göndermek, dirilmek manalarına gelen *ba's*, ıstılâhta öldükten sonra tekrar dirilmek manasına gelir. İman esasları arasında yer alan öldükten sonra diriliş inancı, bütün semavî dinlerde inanılması istenen esaslardan biridir. Zira *ba's*, ahiret inancının temelini oluşturmaktadır.⁶⁷⁷

Mercânî *ba's*'in, cesetlerin bir araya toplanması ve ruhların iade edilmesi olduğunu söylemiştir. Ona göre *ba's*, dağılmış olan aslî parçaların kişinin ilk yaratıldığı şekliyle toplanıp telif edilmesi ve ruhun bedenine geri dönmesidir. Bunu açıklarken Mercânî, konuyla ilgili ayetlere de yer vermektedir.⁶⁷⁸ Mercânî yeniden dirilişin ruh ve bedenle birlikte olacağını kabul etmekle birlikte, “Yok, olan bir şeyin aynen tekrar var edilmesi imkânsızdır” diyen filozofların bu sözlerini, tekfir edildikleri diğer konularda olduğu gibi, onların tekfirine sebep olmayacak şekilde, kabul edilen genel görüşlere uygun hale getirmeye çalışmıştır. Ona göre, öldükten sonra dirilmeyi kabul etmeyen küfre girer. Zira bu konudaki nasslar kati, haberler mütevâtir olduğundan onun sabit oluşu zarûrât-ı diniyedendir.⁶⁷⁹

Mercânî, ahirette diriltilecek cesedin, bu dünyadaki cesedinin aynısı değil, misli olduğuna inanmaktadır. Bu tartışmalı, ama kanaatimizce hiç önemi görülmeyen mesele Mercânî'ye karşı suçlamalara yol açmaktadır. Mercânî'yi hep eleştiren kadimci Şaulankarî⁶⁸⁰, yokluktan dirilişin inkârı konusunda Mercânî'nin filozof gibi düşündüğünü yazmaktadır. Onun kaydına göre Mercânî, filozofların zayıf delillerini çok

⁶⁷⁷ Gölcük, *Kelam*, s. 413.

⁶⁷⁸ Bkz.: Yasin, 36/79, 81.

⁶⁷⁹ Mercânî, *el-Hikme*, s. 59; ayrıca bkz.: Köse, *Mercânî'nin İ'tikâdî Görüşleri*, s. 87.

⁶⁸⁰ Muhammed Şaulankarî, Mercânî'nin çağdaşı olup kadimcidir. Mercânî'nin en büyük muhalifi olan ve İsmî-işan olarak bilinen Dinmuhammetov'un öğrencisidir. Şaulankarî, ceditçilerin öğretilerini, kelam kitaplarını okutmadıklarından ve bunun yerine Buhârî'yi okuttuklarından dolayı eleştirmektedir. Ona göre böyle bir eğitim sistemi öğrencileri kalplerini karatmakta, bilim ufuklarını daraltmakta ve maneviyattan uzaklaştırmaktadır (Veliullah Yakupov, Şaulankarî, *Tezkire*, s. 9, nâşirin mukaddimesi). Halbuki biz, bu eleştirilerin yersiz olduğunu ve durumun da böyle olmadığına şahidiz.

güzel saymaktadır.⁶⁸¹ Onun bu eleştirisi tam olarak yersiz değildir; ancak Mercânî, bu konuda filozofların da sözlerine yer vererek, onların sözlerini Ehl-i Sünnet ile uzlaştırmaya çalıştığını düşünmekteyiz.

Kanaatimize göre kıyamette cesetlerinin bu dünyadakiyle aynı ya da benzer bir şekilde diriltileceği tartışması, sonuç veremeyen anlamsız bir tartışmadır. Şaulankarî, Ehl-i Sünnet âlimlerinin, diriltilen vücutların bu dünyada olan vücutların aynısı olduğu görüşünde olduklarını söylese de bunun nasıl olabileceği yine de açık değildir. Çünkü insanın cesedi hücrelerden oluşur. Bunlar sürekli yenilenir. Beyin ve bazı kemik hücrelerin dışında, kalanlar ömür boyunca sürekli değişir. İşte kıyamette diriltilen vücut dünyadaki ile aynı ise, hücrelerin hangisi olacak; hangi anda olan hücre diriltilecek. Bu bakımdan kanaatimize göre diriltilen vücudun dünyadaki vücudun aynısı değil de bir misli olduğunu söylemek daha mantıklı görülmektedir. Ancak yukarıda söylediğimiz, diriltilen vücudun aynısı olamadığını göstermiyor.

Mercânî’yi eleştiren Şaulankarî, kıyamette insanların yeniden, yani yoktan var edileceğini söylemekte ve bu görüşünün Ehl-i Sünnet’in görüşü olduğunu belirtmektedir. Onun tespit ettiğine göre Mercânî ise, buna katılmamaktadır; o, kıyamette yoktan var edileceği görüşünün, sadece bazı kelamcıların görüşü olduğunu söyler.⁶⁸² Yine Şaulankarî’nin belirttiğine göre Mercânî, Hanefilerin kıyamet günü insanların yokluktan yeniden yaratılacağına imkânsızlığına hükmettiklerini söylemektedir. Devvânî’ye yazdığı haşiyesinde de Mercânî şöyle yazmaktadır: “Hanefiler, kıyamette yokluktan dirilişinin imkânsızlığı görüşindedirler. Zafer ile birlikte üç imam bu görüştedir”.⁶⁸³ Bu konuda Mercânî’nin tutumu açıktır. O, kıyamette yok olandan dirilişin imkânsızlığını ve Hanefilerin de kıyamet günü parçalarından

⁶⁸¹ Şaulankarî, *Tezkiretü’r-Reşîd Bi Reddi Kaydi’l-Hasîd*, İman, Kazan, s. 49.

⁶⁸² Şaulankarî, *Tezkire*, s. 46.

⁶⁸³ Şaulankarî, *Tezkire*, s. 49.

insanların yeniden diriltileceğini söylemektedir. Dolayısıyla yok olandan yeniden yaratılmaya gerek duyulmaz. Şaulankarî, onun bu iddiasına katılmaz.⁶⁸⁴

Şaulankarî'nin kaydettiğine göre, Ehl-i Sünnet âlimleri, yaratılışın vakit içinde olduğunu ve kıyamette yaratılan vücutlarının, dünyada olan vücutlarının aynısı olduğunu söylemektedir.⁶⁸⁵ Şaulankarî, bu görüşünün en kuvvetli delili olarak, Yasin süresinin 79 – 81 ayetlerini⁶⁸⁶ görmektedir. O, bu ayetleri yorumlayarak, kıyamette diriltilecek cesetlerin, bu dünyadaki cesetlerinin aynısı olduğunu söylemektedir. Bu görüşün de Ehl-i Sünnet görüşü olduğunu belirtmektedir. Ancak onun tespit ettiğine göre Mercânî, kıyamette diriltilecek cesetler bu dünyadaki cesetlerin bir misli olduğunu söylemektedir. Mercânî'nin bu görüşü, aslında Ehl-i Sünnet âlimlerinin görüşlerinden biridir. Ancak Mercânî'nin muhalifi Şaulankarî, kendince bir yorum yaparak, bu sözlerden, Mercânî'nin, kıyamette her şeyin yok olabileceğinin inkârını çıkartmaktadır.⁶⁸⁷

Her ne kadar Şaulankarî, Mercânî'nin yukarıda söyledikleri sözlerinden, kıyamet günü her şeyin yok olacağını inkâr ettiğini çıkartsa da durum tam olarak böyle değildir. Kıyamet günü her şeyin yok olacağı Kur'an'da belirtilmektedir.⁶⁸⁸ Ancak bununla birlikte, Buhârî'de, Hz. Peygamber'in şöyle dediği aktarılmaktadır: “İnsanın, kuyruk sokumu kemiği (*acbü'z-zeneb*) dışındaki her şeyi, ölümünden sonra çürüyüp yok olacaktır. Kıyamet günü tekrar diriltme bu çürümeyen kemikten olacaktır”.⁶⁸⁹ Görüldüğü gibi, yeniden dirilişin yokluktan olacağını söyleyenlerin ve bu dirilişin

⁶⁸⁴ Şaulankarî, *Tezkire*, s. 48.

⁶⁸⁵ Şaulankarî, *Tezkire*, s. 46.

⁶⁸⁶ Ayetlerin meali şöyledir: “*De ki: Onları ilk defa yaratmış olan diriltecek. Çünkü O, her türlü yaratmayı gayet iyi bilir. Yeşil ağaçtan sizin için ateş çıkaran O'dur. İşte siz ateşi ondan yakıyorsunuz. Göklere ve yeri yaratan, onların benzerlerini yaratmaya kadir değil midir? Evet! Elbette kadirdir. O, her şeyi hakkıyla bilen yaratıcıdır*” (Yasin, 36/79-81).

⁶⁸⁷ Şaulankarî, *Tezkire*, s. 47.

⁶⁸⁸ Ayetin meali şöyledir: “*Yer yüzünde bulunan her canlı yok olacak. Ancak azamet ve ikram sahibi Rabbinin zâtı bâki kalacak*” (Rahman, 55/26, 27).

⁶⁸⁹ Buhârî, Tefsir, 39. Ayrıca bkz.: Kılavuz, *Kelama Giriş*, s. 356.

yokluktan değil, belli parçalardan olacağını söyleyenlerin ellerinde delilleri bulunmaktadır. Dolayısıyla bir taraf diğer tarafı ağır suçlamalarla suçlayamaz.

Kursâvî'nin dediğine göre, bu konuda delillerin sağlam olması, ba'se konusunu, temel inanç konularından yapmaktadır. Ayrıca Kursâvî'nin tespitine göre, bu konuda varid olan ayet ve hadislerden ba's'ın cismânî olacağı anlaşılmaktadır. Kursâvî'ye göre akli baliğ insanlarla birlikte, mecnunlar, çocuklar-bebekler, cinler, şeytanlar, hayvanlar ve böcekler de diriltilecektir. Doğmadan ölen bebeğin durumu konusunda Kursâvî, Ebu Hanife'nin görüşünü tercih etmektedir. Buna göre, eğer annesinin rahminde olan bebeğe ruh verilmişse, o zaman o da diriltilecek.⁶⁹⁰

Sözlükte terazi ve ölçü anlamına gelen “mîzân”, ahirette hesaptan sonra herkesin amellerini tartmaya özgü ilâhî adalet ölçüsüdür. Bu mizan dünyadaki ölçü aletlerine benzemez. Tartıda iyilikleri kötülüklerinden ağır gelenler kurtuluşa erecek, saadet dolu hayata kavuşacak, hafif gelenler ise cehenneme gideceklerdir.⁶⁹¹ Mercânî, mîzanın, kulların amellerinin tartmak için olduğunu söylemektedir. Mercânî'nin belirttiğine göre mîzanın şekli bilinmemekte; bu konusuna dalmak da gerekli bir şey değildir.⁶⁹²

Kursâvî'nin belirttiğine göre mizan, amellerin ağırlığını ölçen bir araçtan ibarettir. Kursâvî de, mizana inanmaya vacip olduğunu söyler. Aynı zamanda o, bunun keyfiyeti hakkında düşünmenin gereksiz olduğu kanaatindedir.⁶⁹³

“Kitap” kavramı hakkında Mercânî, insanın yaptığı amellerine dair delilleri kuvvetlendirmek ve mazeretleri engellemek için verileceğini söylemektedir. Bu konuda Ehl-i Sünnet'i sözüne uyararak o, kıyâmette, müminin kitabının sağından, kâfirin

⁶⁹⁰ Kursâvî, *Şerh*, s. 34, 35.

⁶⁹¹ Kılavuz, *Kelama Giriş*, s. 363.

⁶⁹² Mercânî, *el-Hikme*, s. 59.

⁶⁹³ Kursâvî, *Şerh*, s. 35.

kitabının de solundan veya arkasından verileceğini ifade etmektedir. Buna dair Mercânî bazı ayetleri⁶⁹⁴ nakletmektedir.⁶⁹⁵

Kursâvî, amel defterlerinin hak olduğunu ve bu deftere insanın yaptıkları bütün iyilik ve kötülüklerinin kayıtlı olduğunu söylemektedir. Ona göre kişilerin amellerinin yazıldığı bir kitabın hikmeti, mükellefleri günahları yapmaktan alıkoymaktır. Zira insan her zaman amellerin yazıldığını ve bir gün de kendisine arzedeceğini hatırdan hiç çıkarmayacaktır.⁶⁹⁶

Mahşer yerinde amel defterleri dağıtıldıktan sonra büyük mahkeme kurulacaktır. Buna da sual veya hesap denilmektedir. Meseleye fazla dalmadan Mercânî, insanın mahkeme alanında imanından ve fiillerinden sorgulanacaktır. Buna dair o, birçok ayeti⁶⁹⁷ delil gösterr.⁶⁹⁸

Ahirette her peygamberin bir havuzu olacaktır ki bu havuzdan peygamberin kendisi ve onun ümmetinden Allah'ın diledikleri içecektir.⁶⁹⁹ Kursâvî, sırat ve mizan'dan önce ile cennette olmak üzere iki adet havuzun olduğunu belirterek bunun İmam Kurtubî'nin görüşü olduğunu söylemektedir.⁷⁰⁰ Mercânî de buna benzer kısaca ifadelerde bulunmuştur.⁷⁰¹

“Sırat”, cehennem üzerinde bulunan ve herkesin geçmeye mecbur olacağı bir yol ve köprüdür.⁷⁰² Kursâvî sırat'ı, Ehl-i Sünnet âlimleri gibi tanıtmaktadır. Çalışmasında o, bunun hakkında bazı hadislere yer vermektedir. Bunnula birlikte Kursâvî'nin tercih ettiği görüşe göre, sırat sadece iman edenler içindir.⁷⁰³ Mercânî de, yine Ehl-i Sünnet

⁶⁹⁴ Zuhruf, 43/80; İnşikâk, 84/7-12; İsrâ, 17/14.

⁶⁹⁵ Mercânî, *el-Hikme*, s. 60; ayrıca bkz.: Köse, *Mercânî'nin İ'tikâdî Görüşleri*, s. 88.

⁶⁹⁶ Kursâvî, *Şerh*, s. 35.

⁶⁹⁷ Bkz.: Saffât, 37/24; Hicr, 15/92; A'râf, 7/6.

⁶⁹⁸ Mercânî, *el-Hikme*, 60.

⁶⁹⁹ Gölcük, *Kelam*, s. 423.

⁷⁰⁰ Kursâvî, *Şerh*, s. 36.

⁷⁰¹ Mercânî, *el-Hikme*, s. 60.

⁷⁰² Kılavuz, *Kelama Giriş*, s. 364.

⁷⁰³ Kursâvî, *Şerh*, s. 36.

tanımına uyarak ve tevile gitmeden sırâtın, cehennem üzerinde kurulan bir köprü olduğunu söylemektedir.⁷⁰⁴

Bu konuya dair Kursâvî ve Mercânî'nin dışında diğer ceditçilerin açıklamalarına fazla rastlamadık. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, Carullah, Kemâlî, Fahreddin gibi aydınlar, herkesçe neredeyse aynı şekilde kabul gören konulara fazla değinmemişlerdir. Ayrıca bu konunun ayrıntılarını bilmek, kanaatimize göre, insanın dünyadaki hayatına tesir etmez.

II. CENNET VE CEHENNEM

Sözlükte derin kuyu anlamına gelen cehennem ahirette günahkârların cezalandırmak için kalacakları azap yeridir. Kur'an'da yedi farklı söz ile ifade edilen cehennemin yedi kapısının bulunduğu nakledilmektedir.⁷⁰⁵ Bu yedi kapının yedi tabaka olduğuna dair yorumlar da bulunmaktadır.⁷⁰⁶ Cennet, sözlükte bahçe anlamına gelmektedir; istilâhta ise çeşitli nimetlerle doldurulmuş müminlerin ebedi olarak kalacakları yerdir.⁷⁰⁷ Ehl-i Sünnet'çe cennet ile cennet nimetleri ebedi olarak kabul edilmektedir. Kur'an'da cennet için çeşitli isimler kullanılmıştır; birkaç tabakadan da bahsedilmiştir.

Mercânî, cennetin muttaki kullar için mükâfat yeri, cehennemin ise küfür ve mâsiyet işleyenler için ceza yeri olduğunu söylemiştir.⁷⁰⁸ Ona göre cennet ve cehennem, bazı Mu'tezile'nin düşündüklerinin aksine, şu an yaratılmış durumundadır. Kur'an'da

⁷⁰⁴ Mercânî, *el-Hikme*, s. 60.

⁷⁰⁵ Hicr, 15/44.

⁷⁰⁶ Kılavuz, *Kelama Giriş*, s. 370; ayrıca bkz.: Teftazânî, *Şerh*, s. 134-136.

⁷⁰⁷ Kılavuz, *Kelama Giriş*, s. 372; ayrıca bkz.: Teftazânî, *Şerh*, s.134-136.

⁷⁰⁸ Mercânî, *el-Hikme*, s. 61.

geçmiş zaman sigasıyla geçen ayetler⁷⁰⁹ ve Hz. Âdem ve Hz. Havva kıssaları bunun birer delilleridir.⁷¹⁰

Kursâvî de cennet ve cehennem ebedi ve şu an yaratılmış olduğu kanaatindedir. Buna dair o, cennet ve cehennem geçmiş zaman sigasıyla anılan ayetleri⁷¹¹ delil olarak göstermektedir ve bunları hakiki manada anlamının gerektiğini söylemektedir. Ayrıca o, bu konuda hakiki anlamı terk edip teville gitmek için bir delilin bulunmadığını kaydeder.

Kursâvî, cennet ve cehennem ehillerinin sonsuz olarak orada kalacakları görüşündedir. Buna dair gösterdiği ayetlerde⁷¹² geçen “huld” kavramını, uzun bir süre değil, sonsuzluk olarak anlamaktadır.⁷¹³ Ancak kasten mümini öldüren birisinin ebediyen cehennemde kalacağını belirten ayetteki “huld” kavramını, sonsuzluk olarak değil, “uzun bir zamandır” olarak tefsir etmektedir.⁷¹⁴ Cehennem azabının ebedi olup olmadığı bağlamında bakıldığında, cehennem sonsuz olduğu kanaatinde olduğunu söyleyebilmekteyiz. Kursâvî, “huld” teriminin sonsuzluğu değil, uzun zaman anlamına geldiğini sadece büyük günah işleyen hakkında söylemektedir. Diğer hususlarda ise o, şahsi görüşünü belirtmemekte; meseleleri genel anlayışa göre açıklamaktadır. Dolayısıyla onun, cehennem ve cehennem azabının sonsuz olduğu kanaatinde olduğunu söyleyebilmekteyiz.

Kursâvî’ye göre kâfir olan cinler de cehennem azabını göreceklerdir. Buna dair o şu ayeti delil göstermektedir: “*Andolsun ki cehennemi cinlerden ve insanlardan tamamen dolduracağım*”.⁷¹⁵ İman eden cinlerin ve cennette olacağını kaydetmekte ve

⁷⁰⁹ Bkz.: Al-i İmrân, 3/133; Bakara, 2/24.

⁷¹⁰ Mercânî, *el-Hikme*, s. 61.

⁷¹¹ Bkz. Al-i İmrân, 3/133; Bakara, 2/24.

⁷¹² Bkz. Bakara, 2/82; Bakara, 2/39.

⁷¹³ Kursâvî, *Şerh*, s. 37.

⁷¹⁴ Kursâvî, *Şerh*, s. 38.

⁷¹⁵ Bkz. Hud, 11/119.

onların mükâfatının sadece ateş azabından kurtulmak olduğu görüşünün yanlış bir görüş olduğunu söylemektedir.⁷¹⁶

III. İLAHÎ RAHMETİN UMUMİLİĞİ MESELESİ

Müslüman kelâmında geçmişte olduğu gibi günümüzde de cehennem ile cehennem azabının ebedî olup olmadığı meselesi hep tartışılmıştır. Âlimlerin bir kısmı cehennemin sonlu olduğunu savunurken, Ehl-i Sünnet âlimlerinin büyük çoğunluğu ise cehennem ile cehennem azabının ebedî olduğunu söylemektedir. İnsanların cennette ve cehennemde ne kadar kalacaklarını açıklayan ayet ve hadislerde, süreklilik, sonsuzluk, uzun bir süre olarak yorumlanan “ebed” ve “huld” kavramları kullanılmaktadır. Ayrıca sonlu dünyada yapılan günahlar sebebiyle sonsuz azap etmenin Allah’a yakışmayacağına vurgu yapılmaktadır.⁷¹⁷

XIX. asırda Udil-Ural bölgesinde başlanan ceditçilik hareketin bazı temsilcileri cennet ve cehennem ebediliği konusuyla ilgilenmişlerdir. Gayri Müslimlerin arasında yaşayan bazı ceditçiler, çevrelerinde gördükleri çok iyi olan ama mümin olmayan komşularının ebedi olarak cehennemde kalmasının gereğini sorgulamalarına neden olmuştur. Her toplumda iyi ve kötülerin bulunması bir gerçektir. Bunlardan kimlerin daha çok, kimlerin daha az olduğu daha çok eğitime ve yaşadığı ortama bağlı olarak değişir. Allah’ın insanları yaratıp onlar için sadece iyi olanı dilemesi;⁷¹⁸ insanın da başkalarına iyilik yapması gerektiğini düşünmesine neden olabilir. Dolayısıyla bazı insanlar ebedi kurtuluşu sadece imana değil, iman ve amele veya sadece amele bağlamaya çalışmışlardır.

⁷¹⁶ Kursâvî, *Şerh*, s. 37.

⁷¹⁷ Suyargulov, *Musa Carullah’ın İlahi Rahmetinin Genişliği Hakkında Düşüncesinin Değerlendirilmesi*, 2017, No. 52, XX/201.

⁷¹⁸ Mümin, 40/31.

A. İLAHÎ RAHMETİN GENİŞLİĞİ HAKKINDA TARTIŞMALARIN KISA TARİHÇESİ

Allah'ın rahmetinin genişliği meselesi, âlimlerce tartışılmış eski meselelerden birisidir. Bu tartışmanın başlangıcı İslam'ın ilk asırlarına kadar gitmektedir. Bu meseleyi tartışırken âlimler iki gruba ayrılmaktadır. Çoğunluğa göre cennetle birlikte cehennem ebedi ve kafirlerin cehennemde azapları da ebedidir; ancak bazılarına göre cennet ve cennet ehlinin nimetleri sonsuzdur, cehennem ise uzun bir zamanın geçmesinden sonra son bulacaktır ve cehennem ehli de cennete girecektir. Her iki grubun da kendine göre delilleri vardır. Her iki taraftan da önemli isimler bulunmakla birlikte, kâfirler için azabın ebedi olduğunu savunanların taraftarları çok daha kalabalık olup kanaatimizce delilleri daha kuvvetlidir.⁷¹⁹

Cehennem ile onun azabının ebedi olmadığını savunanların düşünce tarzlarını şöyle özetlemek mümkündür:

1. İnkârcı ve isyankârlar azabı hak etse bile ilâhî lütuf ve mağfiret onların affedilmesini gerektirir. Zira azap, Allah'ın bir vaâdidir; vaâdden dönmek ise bir lütuf ve keremdir.

2. Azap, uygulayana fayda sağlamayan, uygulanana ise zarar veren kötü bir fiildir. Azap Allah'a bir zarar getirecek olmasa da hâkim olan Allah'ın böyle bir fiili işlemesi abestir.

3. Allah hem kâfirlerin iman etmeyeceklerini haber vermiş,⁷²⁰ hem de onları iman ve itaat etmekle mükellef tutmuştur. Ayrıca şeytanı yaratmak suretiyle günah işlenmesine elverişli bir ortam hazırlamış. Böylece kullarının inkâr ve isyanına sebep olmuştur. Buna göre kendi iradesiyle hazırlayıp meydana getirdiği bir neticeden cebir

⁷¹⁹ Suyargulov, *Musa Carullah'ın İlahi Rahmetinin Genişliği Hakkında Düşüncesinin Değerlendirilmesi*, s. 201.

⁷²⁰ Bakara, 2/ 6-7.

altındaki kullarını sorumlu tutup azap etmesi kötü bir fiildir ve böyle bir fiili işlemek Allah'a yakışmaz.

4. İnsanlar aynı kabiliyette yaratılmamışlardır. Akıl ve zekâ seviyesi ileri derecede olanlar kendilerini bir tehlikenin bekleyebileceğini düşünerek iman ve itaat etseler bile bu seviyenin altında buldukları için kendilerini azaptan kurtaracak itaati gösteremeyen insanların büyük çoğunluğu kötü akıbete uğrayacaktır. Hâlbuki bu duruma düşmelerinin sebebi kendileri değil Allah'ın onları böyle yaratmasıdır. Şu hâlde Allah, hikmetine uygun olmadığı için, kullarına azap etmeyecektir.⁷²¹

Cehennem azabının varlığı ve uygulanmasıyla ilgili olarak öne sürülen itirazlara Müslüman bilginleri muhtelif cevaplar vermeye çalışmışlardır. Allah'ın lütuf, kerem ve mağfiret sahibi olduğu açıktır. Ancak Allah'ın cemal sıfatlarıyla birlikte, celal sıfatlarının bulunması da bir gerçektir. Ayrıca bütün semavi kitaplarda yer alan hâkim telakkiye göre inananla inanmayanın, Allah'a itaat edenle O'na isyan edenin eşit tutulmaması ilâhî adalet ve hikmetin gereği olarak kabul edilmektedir. Ayrıca belirtmek gerekir ki ilk önce ceza, ilâhî adaletin yerine getirilmesidir. Kişi, Allah'ın emrine karşı gelerek, O'na isyan etmektedir; bunun sonucunda, isyanına denk olan bir ceza uygulanmaktadır. Bu dünyada azap bir terbiye, tehdit, günahların affi için vesile olup ahirette uygulanan ceza ise günahların karşılığıdır.⁷²² Müslüman bireyin günahı ölçüsünde azap gördükten sonra cehennemden çıkabileceğine ilişkin farklı yaklaşımlar vardır. Bu yaklaşımların ortak noktasını Allah'ın inanan kullarına azap etmek istememesi olarak görmemiz mümkündür.⁷²³

Cennetten daha çok cehennemden ebediliği problemi, fazla öne çıkmamasına rağmen, Müslüman teolojisinde çok tartışılan meselelerden birisidir. Bu konu, diğer

⁷²¹ Yavuz, Yusuf Şevki, "Azap", *DİA*, 1991, C. 4, s. 302-309.

⁷²² Suyargulov, *Musa Carullah'ın İlahi Rahmetinin Genişliği Hakkında Düşüncesinin Değerlendirilmesi*, s. 201.

⁷²³ Çağlayan, Harun, "Azabın Neliği ve Çıkış İmkânı", *Din Araştırmalar Dergisi*, Cilt 16, Sayı 43, ss.193-223, Ankara, 2013, s.221.

birçok kelimelerin meseleleri gibi sırf teorik bir konu olarak görülse de aslında böyle değil çok daha önemlidir. Zira bir taraftan hayatın pratik yönünü, diğer taraftan da sadece Müslümanları değil, Müslüman olmayanları da ilgilendiren ve aynı zamanda bu iki grup arasında muameleye zemin sağlayan bir konudur. Tespit edebildiğimiz kadar bu mesele sahabe döneminden itibaren tartışılmıştır.⁷²⁴ Cehennem ve cehennem azabının ebedi olmadığını savunan âlimler arasında selef metodunu benimseyen İbn Teymiyye ve öğrencisi İbn Kayyim'in olduğu kuvvetle muhtemeldir. Onlarla birlikte bu görüş sahibi olanlar arasında çağdaş bilim adamları Süleyman Ateş,⁷²⁵ Yusuf Kardavî, Mustafa İslamoğlu sayılabilmektedir. Ayrıca Diyanet İslam Ansiklopedisi için "Azap" maddesini hazırlayan Yusuf Şevki Yavuz'un da cehennem ebedi olmadığı şeklindeki görüşe daha yakın olduğunu söyleyebilmekteyiz.⁷²⁶

Cehennem ile cennetin de yok olacağı görüşü ortaya koyan âlimlerinin biri Cehm b. Safvan'dır. Cehm'e göre yaratılmış (*hâdis*) olan sonsuz (*ebedî*) olamaz ve bunun için her yaratılmış olan bir zaman sonra yok olacaktır.⁷²⁷ Cehennem ile birlikte özellikle cennetin de yok olacağı görüşü açıkça ayetlerle aykırı olduğundan, bu tür görüşler, ilhâd olarak değerlendirilmiştir; ayrıca pek tartışma konusu yapılmadığından reddiye bile değer sayılmamış ve kaynaklarda fazla yer almamıştır. Ancak Cehm'den sonra gelen ve cehennem bir zaman son bulacağı görüşü paylaşan bilginler, bunu, başka gerekçelere dayanarak yapmışlardır.

⁷²⁴ Fahreddin, *Rahmet İlahiye Meselesi*, Vakit Gazetesi Matbaası, Orenburg, 1910, s. 4; İbn Teymiyye, *er-Reddu Ala Men Kâla Bi Fenâi'l-Cenneti ve'n-Nâr*, Daru Balnasiye, Riyad, s. 52, 72.

⁷²⁵ Süleyman Ateş'in, İlahî rahmetin geniş olup sonuçta herkesin cennete gireceği konusuna dair iki çalışması bulunmaktadır. Talat Koçyiğit ise, karşı tarafı tutarak, cenneti sadece müminlerin kazanacağını ortaya koyan bir makale yayınlamıştır. Bkz.: Ateş, Süleyman, "Cennet Kimsenin Tekelinde Değildir" / *İslami Araştırmalar Dergisi*, sayı 1, Ank. 1989, III/7-24; Ateş, Süleyman, "Cennet Tekelcesi Mi?" / *İslami Araştırmalar Dergisi*, sayı 1, Ank. 1990, IV/29-37; Koçyiğit, Talat, "Cennet Mü'minlerin Tekelindedir" / *İslami Araştırmalar Dergisi*, sayı 3, Ank. 1990, IV/85-94.

⁷²⁶ Yavuz, "Azap", s. 302-309; daha geniş bilgi için bkz.: Suyargulov, *Musa Carullah'ın İlahi Rahmetinin Genişliği Hakkında Düşüncesinin Değerlendirilmesi*, s. 202.

⁷²⁷ Şehristânî, *el-Milel*, I/87, 88.

Selef metoduna göre kendi görüşlerini bina eden âlimlerden olan İbn Kayyim, cehennem azabının sonlu olduğu görüşüne meylettğini söylemek mümkündür.⁷²⁸ Ancak onun bu görüşü benimsediği net değildir. Zira o, “*Kasîde-i Nûniyye*” isimli diğer bir eserini klasik din anlayışına göre yazmaktadır ve orada sapık gördüğü fırkaların görüşlerini eleştirmektedir. İbn Kayyim, bu eserinde Cehm b. Safvan’ın görüşlerini eleştirirken cehennemın son bulacağı görüşüne değinmeden, sadece cennetin bir zaman son bulacağı görüşünü eleştirmektedir.⁷²⁹ Dolayısıyla İbn Kayyim’in de cehennem azabının bir zaman son bulacağı görüşünde olduğunu söyleyebilmekteyiz.

İbn Teymiyye’nin cehennem azabının sonlu olduğu görüşü savunduğuna dair kuvvetli iddialar bulunmakla⁷³⁰ birlikte bunun etrafında ciddi tartışmalar yürütülmektedir. Abdülkerîm Sâlih el-Humeyd, *el-Kavlul-Muhtâr li Beyâni Fenâi'n-Nâr* adlı eserinde, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim’in cehennemın sonlu olmadığı görüşünde olduklarını belirtmiştir. San’anî ise İbn Teymiyye ve İbn Kayyim’in cehennemın sonlu olduklarını iddia ettiklerini söylemiş ve onlara reddiye olarak *Raf’u'l-Estâr* isimli bir kitap yazmıştır.⁷³¹

⁷²⁸ İbn Kayyim, *Hâdi'l-Ervâh*, I/354, ayrıca bkz.: el-Mağribî, *el-Burhân ve'l-İ'tibâr Fi'r-Reddi Alâ Men Kâla Bi Fenâi'n-Nâr*, s. 13.

⁷²⁹ Ebubekir Sifil, *İbni Teymiyye'nin Fena-i Nâr Görüşü*, <http://muratyazici.blogspot.com.tr/2008/04/ibni-teymiyyenin-fena-i-nar-gr.html>.

⁷³⁰ İbn Teymiyye, *er-Reddu*, s. 67, 71; ayrıca bkz.: Yavuz, “Azap”, c. 4, s. 305.

⁷³¹ İbn Teymiyye gibi bir âlimin cennetin son bulacağını söylemesi bu mezhebe tabi olanlar için bir sıradışıdır. Bunun için yukarıda da zikrettiğimiz gibi bunun etrafında yoğun tartışmalar oluşmaktadır. İbn Teymiyye’nin taraftarları ve zamanımızda selef metoduna tabi olanlar hararetle İbn Teymiyye’nin böyle sözleri söylemediğini ve hatta söyleyemeyeceğini savunmaktadırlar. Buna dair ellerindeki delilleri pek kuvvetlidir. Bunların başında İbn Teymiyye’nin yazdığı “*er-Reddu Ala Men Kala Bi Fenâi'l-Ceneti ve'n-Nâr*” gelmektedir. “*Mecmu'u'l-Fatava*”sında da İbn Teymiyye cehennemın sonsuz olduğunu söylemekte veya buna işaret etmektedir (İbn Teymiyye, “*Mecmu'u'l-Fatava*”, 8/304; 18/307). İbn Teymiyye’nin aslında bu görüşte olmadığını savunanlar arasında “*Keşfü'l-Estâr Li İbtâli İddiâi Fenâi'n-Nâr*” sahibi Ali el-Harbî de bulunmaktadır. Buna karşılık Ebubekir Sifil, İbn Teymiyye’nin cehennemın sonlu olacağına dair açıklamalarını naklederek onun bu görüşte olduğunu ispatlamaya çalışmaktadır. Ayrıca Sifil, Zâhid el-Kevserî’nin de cehennem azabının sonsuz olmadığı görüşünü İbn Teymiyye ve İbn Kayyim’e nispet ettiğini belirtmektedir. Bu görüşü İbn Teymiyye’ye atfedip reddiye yazanlar arasında mezkûr San’anî ve “*el-İ'tibâr Bi Bekâi'l-Ceneti ve'n-Nâr*” sahibi Takiyyüddin es-Sübki, “*el-Kavlul-Muhtâr li Beyâni Fenâi'n-Nâr*” sahibi Abdülkerim Salih el-Humeyd bulunmaktadır. (<http://muratyazici.blogspot.com.tr/2008/04/ibni-teymiyyenin-fena-i-nar-gr.html>) Ayrıca bkz.: Suyargulov, *Musa Carullah'ın İlahi Rahmetin Genişliği Hakkındaki Düşüncesinin Değerlendirilmesi*, s. 206.

Cehennem ile cehennem azabının sonsuzluğu görüşü, genel kabul gören bir görüştür ve bundan dolayı bunu savunan âlimlerin sayısı muhaliflere göre daha çoktur. Nitekim bunlardan biri, çağdaş âlimlerden Osmanlı devletinin son Şeyhü'l-İslam'ı Mustafa Sabri Efendi'dir. Musa Carullah'ın görüşlerini çürütme maksadıyla kâleme aldığı *Yeni İslam Müçtehitlerinin Kıymet-i İlmiyyesi* adlı eserinde o, hararetle Ehl-i Sünnet'in görüşünü savunmaktadır.⁷³²

Cehennemın ebedi olmadığını söyleyenlerden birisi çağdaş bilgin Mustafa İslamoğlu'dur. O da herkesin sonuçta cennete gireceği şeklinde sözler söylemiştir. İtiraf ettiğine göre İslamoğlu, bu görüşe, Kur'an'daki "huld" ve "ebed" kavramlarının ve sahabelerin bu konuda söylediklerini tahlil ettikten sonra varmıştır.⁷³³

Cehennemın sonlu olup cehennem ehlinin belli bir müddet sonra cennete gireceğini hararetle savunanlardan biri Musa Carullah'tır. Çağdaş bilginlerden Mehmet Görmez, onun bu konudaki düşüncesini özetle Yüksek Lisans tezinde ve daha ayrıntılı olarak İbrahim Maraş, *Türk Dünyasında Dini Yenileşme* kitabında incelemektedir.⁷³⁴

Carullah, cehennem ehlinin biz müddet sonra cennete gireceğini düşüncesini ağırlıklı İlahi rahmetinin geniş olup herkesi kapsayacağını düşüncesine bina etmiştir. Bunu savunarak o, ilk önce akli delillere, sonra da burhan ismini verdiği nakli delillere başvurmuştur.⁷³⁵

Carullah, İlahi rahmetin genişliği konusunu işlerken, başta Kur'an'a, sonra da sünnete başvurmuştur. Daha önce yaptığımız çalışmada ifade ettiğimiz gibi Carullah ayrıca ünlü tasavvufçuların sözlerine de atıfta bulunmaktadır. Fakat o, her ne kadar

⁷³² Sabri, Mustafa, *Yeni İslam Müçtehidlerinin Kıymet-i İlmiyyesi: Musa Carullah Bigiyef'e Reddiye*, sad. Sibel Dericioğlu, Bedir, İstanbul, 1988.

⁷³³ Mustafa İslamoğlu'nun, cehennemın ebedi olmadığı ile ilgili sözleri için bkz.: http://www.mustafaislamoglu.com/cennet-ve-cehennemın-ebediyeti_d342.html

⁷³⁴ Bkz.: Maraş, *Türk Dünyasında Dini Yenileşme*.

⁷³⁵ Carullah, bu düşüncesini açıklayan, Rahmet İlahiye Burhanları ve İnsanların Akide-i İlahiyyeye Bir Nazaradlı eser kâleme almıştır.

bunlardan ilham aldığını ifade etse de onun bu sözleri bir delil olarak göstermediğine de şahidiz. Kanaatimize göre Carullah, karşı tarafın başka delillerini kabul etmeyeceklerini bildiğinden Kur'an ve sünnetin dışında başka delillere başvurmamıştır.⁷³⁶

Cehennem ve cehennem ehlinin azap görmeleri süresine dair Kur'an'da çok sayıda ayetler bulunmaktadır. Bu ayetlerde bu süre birkaç kelime ile ifade edilmiştir. Nitekim Kur'an'da kâfirlerin cehennemde kalacaklarını ifade eden terimlerden biri "huld" terimidir. İsfahânî, "huld" kelimesinin "değişikliğe uğramadan bir yerde uzun süre kalmak" anlamına geldiğini belirtmektedir.⁷³⁷ İbn Manzûr'un belirtildiğine göre "huld" kelimesi içerisinden çıkılmayacak ve sonsuz kalacak yer anlamına gelmektedir.⁷³⁸ "Huld" kelimesi de aynı şekilde sonsuzluk anlamında kullanılabilir; bunun örneklerinden biri, "Cennetü'l-Huld"⁷³⁹ ayetidir. Görüldüğü gibi bu ayette "huld" kelimesi sonsuzluk manasında kullanılmaktadır. Bu durumda cehennem azabının müddetini ifade eden "huld" kelimesi, uzun bir süreyi ifade edebilmekle birlikte, sonsuz anlamında da kullanabilmektedir.⁷⁴⁰

Kur'an'da sonsuz zaman, son bulması düşünülmeyen süre, devamlı, sonu olmayan gelecek zaman anlamında "ebed" terimi de kullanılır. "Ebed" ile "zaman" arasında fark bulunmaktadır. Zira zaman bölünüp parçalanabilir; ancak "ebed" bölünemez bir süreyi ifade etmektedir.⁷⁴¹ Görüldüğü gibi "huld" ve "ebed" kelimeleri uzun süre anlamında kullanılabilir. Ancak Mustafa Hocaoğlu'nun da belirttiği gibi aynı zamanda "ebed" kelimesi daimilik anlamında da kullanılmaktadır.⁷⁴²

⁷³⁶ Suyargulov, *Musa Carullah'ın İlahi Rahmetinin Genişliği Hakkında Düşüncesinin Değerlendirilmesi*, s. 206, 207.

⁷³⁷ İsfahânî, *Müfredât*, s. 59, 291.

⁷³⁸ İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, III/164.

⁷³⁹ Furkân, 25/15.

⁷⁴⁰ Sabri'ye göre, Kur'an'daki "huld" kelimesini içeren bütün ayetler, kafirler hakkında; bunlardan sadece biri de müminler hakkında inmiştir.

⁷⁴¹ İsfahânî, *Müfredât*, I/59.

⁷⁴² Hocaoğlu, "TDVİA "Azap" Maddesi Üzerine Bir Değerlendirme", 15-1: 3; İsfahânî, *Müfredât*, s. 59.

Cehennemde kalma süresini ifade eden ikinci kelime “*Hukb/ahkab*” kelimesidir. Uzun çağ, uzun zaman ve daha birçok anlamına gelen bu kelime⁷⁴³ Kur’an’da iki ayette geçmektedir.⁷⁴⁴ Ancak bu uzun bir zamanın ne kadar süreceği konusunda birkaç görüş bulunmaktadır. “*Hukb*” kelimesinin çoğulu olan “*Ahkâb*” kelimesinin sonlu bir zamanı ifade edip etmediği konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür.⁷⁴⁵ Nitekim İbn Kayyim bu ayeti delil göstererek Allah’ın cehennemde kalmayı belli bir süreye bağladığını ve aynı zamanda cennet için böyle bir sınırlamanın söz konusu olmadığını söylemektedir.⁷⁴⁶

Ayrıca Kur’an’da, cehennemde kalma süresi ile ilgili daha birkaç kavram geçmektedir. Bunlardan, bekleyerek bir yerde kalmak manasını taşıyan “*müks*”;⁷⁴⁷ bir yerde uzun süre ikamet etme, oradan ayrılmama anlamına gelen “*lübs*”;⁷⁴⁸ bir yerde istikrarlı kalmak anlamında “*mesvâ*”⁷⁴⁹ kavramları geçmektedir. Nitekim bu kavramlar, sonsuzluk dâhil birçok manayı içermekle birlikte, daha çok uzun bir süreyi anlatmak için kullanılmaktadır.

B. CEDİTÇİLER TARAFINDAN KONUNUN TEMELLENDİRİLMESİ

Günahkâr müminler için cehennem azabının ebedi olmadığı, onların bir müddet azap gördükten sonra cennete gireceği konusunda Ehl-i Sünnet âlimlerinin ittifak ettiklerini söylemek mümkündür.⁷⁵⁰ Ancak Mu’tezile’ye göre, büyük günah işleyen

⁷⁴³ İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, I/324-327; İsfahânî, *Müfredât*, I/248.

⁷⁴⁴ Kehf, 18/60; Nebe, 78/23.

⁷⁴⁵ Bkz.: Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XXIV/161-163.

⁷⁴⁶ İbn Kayyim, *Hâdi'l-Ervâh*, s. 355, 369.

⁷⁴⁷ İsfahânî, *Müfredât*, I/772.

⁷⁴⁸ İsfahânî, *Müfredât*, I/733-734; İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, II/182.

⁷⁴⁹ İsfahânî, *Müfredât*, I/181.

⁷⁵⁰ Teftazânî, Abdurrahim el-Maraşî, s. 75, 157.

müminler bir müddet cehennemde azap gördükten sonra oradan çıkacaklar, ama cennete de giremeyeceklerdir. Böylece onlar iki yer arasında olan bir yerde kalacaklardır.⁷⁵¹

Genel kabul görmüş öğretiye göre kâfirler, cehennemde ebedi olarak kalacaklardır.⁷⁵² Buna delil olarak: “*İnkâr edenler ve ayetlerimizi yalanlayanlara gelince, işte bunlar cehennemliktir, onlar orada ebedi kalacaklardır*”,⁷⁵³ “*Allah, erkek ve kadın münafıklara ve kâfirlere, içinde ebedi kalacakları Cehennem ateşini va’detti. O, onlara yeter. Allah onları lanet etmiştir ve onlar orada sürekli azap göreceklerdir*”⁷⁵⁴ gibi birçok ayet gösterilmektedir. Nitekim bu ayetlerde Allah’a iman etmeyenlerin tek yeri ebedi kalacakları cehennem olacağı bildirilmektedir.

İlahi rahmetinin herkesi kapsayacağı meselesi ceditçi, kelamcı, felsefeci arasında tartışılmış konulardan birisidir. İdil-Ural bölgesinde de bu mesele tartışma konusu olmuştur. Ceditçilerden bu konu üzere meseleye dair müstakil eserler de kâleme alan Musa Carullah ve Rıza Fahreddin durmuşlardır.⁷⁵⁵

İbrahim Maraş’ın tespit ettiğine göre Carullah’tan önce bölgede bu konuyu ilk olarak Şehabeddin Mercânî gündeme getirmiştir. Mercânî, İbn Arabî’yi destekleyerek, “*huld*” kavramını sonsuzluk değil, uzun bir süre olarak açıklamıştır. Dolayısıyla, Mercânî’nin de cehennemde kâfirlerin sonsuz olarak değil, uzun bir süre kalacakları görüşe meylettiğini söylemek mümkündür.⁷⁵⁶

⁷⁵¹ Şehristânî, *el-Milel*, s. 1/48; Suyargulov, *Musa Carullah’ın İlahi Rahmetinin Genişliği Hakkında Düşüncesinin Değerlendirilmesi*, s. 207.

⁷⁵² Aliyyül-Kârî, *Fıkh-ı Ekber Şerhi*, 249; Sâbûnî, *el-Bidaye*, s. 82, 83.

⁷⁵³ Bakara, 2/39.

⁷⁵⁴ Tevbe, 9/68.

⁷⁵⁵ Onların bu konuya dair tartışmaları dergi ve gazeteler aracılığıyla millete sunulmaktadır. Karşı tarafı da aynı şekilde kendi itirazlarını onlara iletebiliyorlardı. Carullah, kendi fikirlerini “*Şura*” dergisinde yazmıştır. Sonra yazılarını bir kitap halinde “*Rahmet İlahiye Burhanları*” ismiyle 1911 yılında yayınlamıştır. Carullah’ın “*Şura*” dergisinde yazıları çıktıktan ve buna dair tartışmalar ve araştırmalar başladıktan sonra Rıza Fahreddin, Carullah’ı destekleme mahiyetinde, “*Rahmet İlahiye Meselesi*” adıyla 1910 yılında bir risale neşretmiştir.

⁷⁵⁶ Maraş, *Türk Dünyasında Dini Yenileşme*, s. 155; ayrıntılı bilgi için bkz.: Suyargulov, *Musa Carullah’ın İlahi Rahmetinin Genişliği Hakkında Düşüncesinin Değerlendirilmesi*, s. 208.

Diğer bir ceditçi bilgin Kemâlî de Allah'ın rahmetinin çok geniş olduğunu söylemiştir. Kemali'ye göre İslam, tüm insan için ortak ve herkes için geçerli olan kanunları koymuştur. Bunlardan biri, tüm kitapların ve Resullerin hak olup bu dünyanın ebedi saadete kavuşmak için bir yol olduğu kanunudur. Kemâlî'nin ifadesine göre, koyulan bu kanunlar hiçbir dinin ehline ağırlık getirecek şekilde değildir. Ancak o, Fahreddin ve Carullah'tan farklı şekilde konuya yaklaşarak, insanın, tüm elçileri ve kitapları inkâr edip, fakat bununla birlikte Allah'ın birliğini kabul ederek veya en azından Allah'ın varlığına delil arayarak öldüğünde, ebedi saadete kavuşacağına inandığını ifade etmiştir.

Ayrıca Kemâlî, İslam dinini eski semavi dinlerin devamı olarak kabul ederek, her semavi din ehlinin kurtulacağına inanmaktadır. Buna ilave bir delil olarak, “*Allah'ın rahmetinden ümit kesmeyin. Çünkü Allah, bütün günahları bağışlar*”⁷⁵⁷ ayetini verir. Kemâlî'ye göre bu ayet, herkesin cennete girebileceğine bir delildir. Bunu herkes paylaşmaktadır; ancak Kemâlî bu konuda İslam'a geçmeyi, her İslam şartlarına uymayı şart görmemektedir. Tabii ki, bu ayet, müfessirlerin belirttiği gibi, günah kılmaya yol açmamalıdır. Kemâlî de bu kanaatindedir.⁷⁵⁸

Kanaatimize göre insan, Allah'ın varlığına ve birliğine delil aradığı halinde öldüğünde, ebedi saadete kavuşacaktır. Zira bu durumda insan başka dini benimsemeyip hak dini aramakta olacaktır. Ayrıca bize göre Müslüman olmayıp ebedi saadete kavuşma meselesinin, sırf itikadî tarafıyla birlikte, toplumsal boyutu de bulunmaktadır. Tek Allah'a inananların cennete gireceği inancı, farklı din mensuplarını belli miktarda birleştirmeye bir yol olarak görünmektedir. Kemâlî'nin çevresinde Hristiyan semavi din ehilleri olan Ruslar yaşamışlardır ve kanaatimize göre o, Hristiyan ve Müslüman milletlerin birbirine düşman olarak değil iyi bir komşu olarak yaşayabileceğini

⁷⁵⁷ Bkz.: Zümer, 39/52.

⁷⁵⁸ Kemâlî, *Felsefe İslamiyye*, I/105-109; ayrıca bkz.: Suyargulov, *Ziya Kemali'nin Kelamî Görüşleri*, s. 142-144.

düşünüyordu. Kemâlî, eserlerinin birçok yerinde İslam ve Hristiyan dinlerin aslında bir olduğunu, her semavi din ehillerin kardeş olduğunu ifade etmiştir.

İdil-Ural bölgesinde bu konuyla genişçe ilgilenenlerden birisi Rıza Fahreddin'dir. “Şura” dergisinin muharriri ve yazarlardan biri olan Fahreddin, o dönemde Rusya Müslümanlarının üst düzeyde temsilcilerinden birisiydi ve daha sonra tayinle değil, seçimle görevi üstlenen Rusya'nın ilk baş müftüsü olmuştur. O, Carullah'ın yazdıklarını incelerken ne tam olarak onun hasımları olan kelamcılara uyar, ne de kelime kelime Carullah'a uyar. Ayrıca Fahreddin, Carullah'ın sözlerinin, sadece onun tarafından değil, diğer birçok bilgin tarafından da dillendirildiğinden bir kenara atmadığını belirtir. Dolayısıyla ona göre Carullah'ın bu husustaki görüşleri marjinal değildir ve temeli Kur'an'da vardır.⁷⁵⁹

Fahreddin, Carullah'ın taraftarı sayılabilmektedir. Ancak bununla birlikte o, her iki tarafın da delillerini incelemiş ve eleştiriye tabi tutmuştur. Fahreddin, cehennemle birlikte cehennem ehlinin sonsuz olacağını söyleyenlerin delillerini eleştirerek onları bazen yersiz olduğunu ifade etmektedir. Fahreddin, öncelikle cehennem ile cehennem ehlinin sonsuz olacağını savunan görüşün icma ile sabit olduğu iddiasına karşı çıkmaktadır. Ona göre sahabe veya tabiin bunun hakkında bir söz söylememişlerdir.⁷⁶⁰ Bunun aksine sahabe ve tabiinlerin bazısı, cehennem ve ehlinin bir zaman son bulacağını ifade etmişlerdir.⁷⁶¹

Fahreddin'e göre Allah'ın rahmeti her şeyden üstündür. O, Kur'an'dan, kesin olarak sadece cehennem devam ettiği sürece azap görenlerin oradan çıkamayacağını anlamının mümkün olduğunu söylemiştir. Ancak bununla birlikte ona göre cehennem ebedi olup olmadığı tartışmaya açıktır. Zira deliller, cehennem değil, cehennem

⁷⁵⁹ Fahreddin, *Rahmet İlahiye Meselesi*, s. 3, 4.

⁷⁶⁰ Benzer ifadeleri İbn Teymiyye'de de tespit etmek mümkündür (bkz.: İbn Teymiyye, *er-Reddu*, 67, 71).

⁷⁶¹ Fahreddin, *Rahmet İlahiye Meselesi*, s. 8, 9.

ehlinin orada ebedi kalacaklarını bildirmektedir. İşte bunun için ona göre, bu ayetlere dayanarak cehennemın sonsuz olduğunu söylemek pek uygun değildir.⁷⁶²

Carullah, bu meseleyi tartışırken, daha çok Kur'an'a dayanmaktadır. Ancak kendisinin de ifade ettiğine göre, o, İlahi rahmetin herkesi kapsayacağı hususunda o, fikirlerini tasavvufçu Celeddin Rumî'nin "Mesnevî"sinden, Kuşeyrî'nin "Risâle"sinden ve İbnü'l-Arabî'nin "Futuhât-ı Mekkiye"sinden almıştır.⁷⁶³ Ayrıca Carullah, bu düşüncüyü Ebu Yezid Bistamî, Cüneyd Bağdâdî, Zunnûn Mısırî, Sehl bin Abdullah Tusterî gibi büyük tasavvuf ehlinden aldığı dile getirmiştir.⁷⁶⁴

Carullah, ehl-i riyazet diye isimlendirdiği büyük âlimlerin, İlahi rahmetinin umûmîliğinden çoğunlukla bahsetmediğini ifade eder. Kalam kitaplarına başvurduğunda, bu kalam kitaplarının, "hiçbir meselede, hiçbir insana hiçbir vakit kanaat getirir kadar doğru bilgi vermediği gibi, bu konuda da yeterli kadar cevap vermediğini" kaydetmektedir. Hatta onun ifadesine göre, kalam kitapları, hakikati ispatlama değil, hakikat aleyhinde ve hakikate şüphe arttırmaya neden olmuştur.⁷⁶⁵ Kendi itirafıyla kalam kitapları, onun bu konuda şüphelerini daha kuvvetlendirmiştir. Kalam kitaplarında cevap bulamayınca, kalbindeki şüpheleri gidermek için, insanî akla başvurmaktadır. İşte bunun için o, tüm kitapları yana çekerek, cevabı Kur'an'da aramaya çalışmaktadır.⁷⁶⁶

⁷⁶² Fahreddin, *Rahmet İlahiye Meselesi*, s. 8, 9.

⁷⁶³ Carullah, *Rahmet*, s. 16.

⁷⁶⁴ Carullah, *Rahmet*, s. 8, 18. Carullah'ın, Müslüman filozoflarının çalışmalarını yakın olarak bildiğini söyleyebilmekteyiz. Mesela o, Ebü'l-Ala el-Maarrî'nin *el-Lüzumiyyat* kitabını tercüme ederek 1907 yılında Kazan'da neşretmektedir. Aydar Hayrutdinov'un tespitine göre Carullah, İmam Şatıbi'nin *Muvafakat'ını* de tercüme ederek neşretmektedir (Aydar Hayrutdinov, *Musa Bigiyev: Ob Absolütosti Bojestvennoy Milosti*, s. 10, 11). Bunun haricinde usûl fıkıh bilimine dair daha birkaç eser kâleme almaktadır (Aydar Hayrutdinov, *Posledniy Tatarskiy Bogoslov*, s. 151-154). Dolayısıyla Carullah'ın fıkıh usûlü ilmine de sahip olduğunu söyleyebilmekteyiz. Bu ilimlere sahip olması çok önemlidir. Zira kanaatimize göre bu ilimler dini konularında konuşmak ve hüküm vermek için bir temeldir (ayrıca bkz: Suyargulov, *Musa Carullah'ın İlahi Rahmetin Genişliği Hakkında Düşüncesinin Değerlendirmesi*, s. 208, 209).

⁷⁶⁵ Carullah, *Rahmet*, s. 13.

⁷⁶⁶ Carullah, *Rahmet*, s. 15. Carullah, bu gibi ciddi ve önemli eşelenin devre dışı bırakılmasının sebebini toplumda yaygın olan kalam ilminde görmektedir ve işte bunun için o, bu ilmi sertçe eleştirmektedir. Onun ifadesine göre, İmam Gazalî de, aynı itirazları, "*el-İktisâd fi'l-İtikâd*" kitabında dile getirmektedir.

Ancak her ne kadar Carullah kelâm kitaplarının bu konuyu susarak geçtiğini söylese de durum böyle değildir. Sabri'nin *Reddiye*'sinde zikrettiği gibi, en azından bir kelâm kitabında bu konuya temas edilmektedir. Nitekim İbn Kayyim'in *Kasîde-i Nûniye* kitabında "Küfrün affedilmesi aklen caiz olsa da nassın şهادetine göre onlar cehennemde ebedi kalacaklardır"⁷⁶⁷ denilmektedir. Ayrıca İbn Kayyim *Kasîde-i Nûniye*'sinde İbn Sina ve diğer felsefecileri eleştirmektedir.⁷⁶⁸ Bunun dışında muhtelif kelâm kitaplarında daha birçok örnek bulunmaktadır. Ama bununla birlikte gerçekten de cehennemin ebedi olmadığı meselesi gibi çok ciddi bir mesele âlimler arasında nadir tartışılan bir meselededir.

Günahkarların azap görmeleri Allah'ın bir va'ididir.⁷⁶⁹ Bilginler çoğunlukla Allah'ın va'idinden dönmesinin mümkün olmadığı görüşü benimsemişlerdir. Zira Kur'an'da buna dair açık birçok ayet bulunmaktadır.⁷⁷⁰ Bununla birlikte, âlimler Allah'ın, lütfu ve keremi gereğince va'dinden dönebileceğini ifade etmişlerdir. Ayrıca âlimlerin büyük çoğunluğu, Allah'ın bu dünyada, va'di gereğince, herkese nimet vereceği, ahirette ise sadece müminler için merhametli olacağı kanaatindedirler.⁷⁷¹ Ayrıca meşhur ceditçi Rıza Fahreddin'e de göre aslında va'idden dönmek güzel bir iştir ve asla yalan değildir. O, Kur'an'da va'id ayetlerinin hep "*Allah dilediğini yapar*" gibi ibareyle birlikte geçmesini, va'idden dönmenin mümkün olduğunu gösterdiği kanaatindedir.⁷⁷²

Carullah'ın de tespit ettiği gibi Ehl-i Sünnet kelimcileri, Allah'ın va'idinden dönebileceği görüşündedirler. Onlara göre va'idden dönmek bir keremdir ve aklen de

Büyük bir cesaretle zikredilen bu itirazlara kelam âlimleri cevap vermekten kaçınmışlardır. Kelam âlimleri, akli itirazlara akla dayanarak cevap veremedikleri için, akli ihmal ederek cevap için, fikirlerine uyan nakli cevap vermeye çalışmaktadırlar. Fakat yine onlar yanlış sonuçlara varmaktadırlar (Carullah, Rahmet, s. 14).

⁷⁶⁷ Sabri, *Reddiye*, s. 20.

⁷⁶⁸ Mesela bkz.: İbn Kayyim, *el-Kasîdetü'n-Nûniye*, s. 55, 60.

⁷⁶⁹ Bakara, 2/284,

⁷⁷⁰ Al-i İmran, 3/9.

⁷⁷¹ Yavuz, "Azap", IV/304-307.

⁷⁷² Fahreddin, *Rahmet İlahiye Meselesi*, s. 11, 12.

Allah'tan vaki bulması mümkündür. Bu bağlamda Hanefî âlimleri, şirk gibi büyük günahı aklen ve sem'an affedilmesinin mümkün olmadığını söylemişlerdir.⁷⁷³

Her ne kadar kelmacılar şirk yapanın affedilemeyeceği konusunda vaîdinden dönmeyeceğini söyleseler de Carullah, kelmacıların bu delili gayet zayıf bir temel üzere kurulduğunu söylemektedir. Öncelikle ona göre half etmekle affetmek ve tecavüz⁷⁷⁴ etmekle yalan söylemek arasında fark bulunmaktadır. Yemin ettikten sonra ondan half etmek, aklen ve şer'an kötüdür, ancak affetmek ahlak güzelliklerinin en büyüğüdür. Yalan söylemek aynen kötü bir iştir, ama azap etmekten çekinmek çok güzeldir.⁷⁷⁵

Vaîdden dönmenin çirkin bir şey olmadığını ispatlamak için Carullah Arap diline başvurmuştur. Kur'an'da geçtiği gibi, her Peygamber kendi milletinin diliyle gelmektedir.⁷⁷⁶ Dolayısıyla, vaid ayetleri de Arapça gelmişlerdir. Carullah'ın tespit ettiğine göre Araplarda affetmek, cezadan vazgeçmek hiçbir zaman kizb, yalan olarak algılanmamaktadır. Bunun aksine onlar bunu en büyük fazilet olarak kabul etmektedir.⁷⁷⁷ Carullah, bu sözleri, İbn Arabî'den aldığını söylemektedir. “*Futuhât*” kitabından alıntısını da kendi kitabında nakletmektedir. İbn Arabî ve Carullah, bu konuda kelmacıları eleştirmektedir. Fakat eleştirdikleri Allah'ın kâfirleri cehennemde ebedi olarak cezalandıracağı görüşü, sadece kelmacıların görüşü değildir. İbn Arabî'nin sözlerinden sonra Carullah, Yahya b. Muaz'ın sözlerini de nakletmektedir. Ona göre va'd – Allah üzerinde kulların hakkıdır; kul taat yaparsa, Allah onu mükâfatlandırarak; vaîd ise, Allah'ın kullar üzerinde bir hakkıdır; Allah dilediği gibi davranacaktır, dilerse affedecek, dilerse cezalandıracaktır. Ancak ona göre evla olan affetmektir; çünkü Allah Gafur ve Rahim'dir.⁷⁷⁸

⁷⁷³ Kârî, *el-Kavlü's-Sedid*, s. 35.

⁷⁷⁴ Carullah'ın tecavüz tabirini bizce çekinmek, sakınmak olarak anlamak daha uygundur.

⁷⁷⁵ Carullah, *Rahmet*, s. 34-35.

⁷⁷⁶ İbrahim, 14/4.

⁷⁷⁷ Carullah, *Rahmet*, s. 35.

⁷⁷⁸ Carullah, *Rahmet*, s. 36.

Vaîd konusunda Carullah'a karşı çıkan Sabri, vaîd veva'd'den dönmeyi çirkin ve yalan olarak görmektedir. Ona göre Allah ne söylediye, öyle yapacaktır. Vaîd'den dönmeyi aslında *hulf* değil, *aff* olacağını söyleyen Carullah'a karşı Sabri bunu “*şerefli yalan*” olarak isimlendirmektedir. Zira Sabri'nin tespitine göre hem rahmet ayetlerinin sonunda hem de azap ayetlerinin sonunda hep “*Allah asla sözünden dönmaz*”⁷⁷⁹ ibaresi geçmektedir.⁷⁸⁰

Mustafa Sabri, İbn Kayyim'den şunu nakleder: “Allah Kur'an'ın birçok yerinde va'dinden dönmeyeceğini belirtmekte, vaîdinden dönmeyeceğini ise belirtmemektedir”. Sabri'ye göre bu sözler büyük bir gaflettir. Tespit ettiğimize göre Sabri, Allah'ın va'dinve vaîdinden dönmeyeceği kanaatindedir. Ona göre İbrahim suresinin “*O halde, sakın Allah'ın peygamberlerine verdiği sözden cayacağını sanma*”⁷⁸¹ ayetinde, Hz. Peygambere verilen “vaad”, ona karşı gelenlere “vaîd” mahiyetindedir. “*Onlar senden azabın çabuk gelmesini istiyorlar. Allah vâdinden asla dönmaz*”⁷⁸² ayetinde de Allah'ın vaîdinden dönmeyeceğini belirtilmektedir. Sabri'ye göre bu ayetler açık bir şekilde Allah'ın vaîdinden dönmeyeceğini bildirmektedir. Dolayısıyla, günahlardan dolayı azap etme vaîdi de mutlaka gerçekleşecektir. Mezkûr ayetlerde “vaîd” değil, “va'd” tabirin geçmesi, Sabri'ye göre problem teşkil etmemektedir. Zira Arap dilinde “va'd” tabiri hem hayır hem de şer anlamlarıyla birlikte kullanılmaktadır. Bundan ziyade “*O esnada (Allah) buyurur: ‘Huzurumda çekişmeyin! Ben size daha önce uyarı göndermiştim! Benim huzurumda söz değiştirilmez*”⁷⁸³ ayetinde vaîd, Arapça “vaîd” tabiriyle geçmektedir.⁷⁸⁴ Nitekim Sabri'ye göre Allah ne vaîdden ne de va'dinden dönebilir. Yukarıda zikredilen Kaf suresinin ayeti, ona göre, buna en kuvvetli delildir.⁷⁸⁵

⁷⁷⁹ Al-i İmran, 3/9.

⁷⁸⁰ Sabri, *Reddiye*, s. 21, 22.

⁷⁸¹ İbrahim, 14/47.

⁷⁸² Hac, 22/47.

⁷⁸³ Kaf, 50/28, 29.

⁷⁸⁴ Sabri, *Reddiye*, s. 21, 22.

⁷⁸⁵ Sabri, *Reddiye*, s. 22.

Aliyyül-Kârî gibi kelimacılar, “Allah, kedisine şirk koşanları affetmez”⁷⁸⁶ ayetine dayanarak, şirkin hiç affedilemeyeceği ve şirk yapanların ebedi olarak cehennemde kalacakları görüşündedir. Onlara göre Allah, müşrikler hakkında vaiddinden dönmez; ancak günahkâr müminler hakkında verdiği vaidden dönebilmektedir.⁷⁸⁷ Ancak belirtmek gerekir ki Carullah da şirkin affedilmeyeceğini söylemektedir. Ona göre şirk yapanlar affedilmeyip ceza göreceklerdir. Fakat azapları sonsuz olmayıp, vakitli olacaktır.⁷⁸⁸

1. Musa Carullah’ın Yaklaşımı

Carullah, akıllı, mutlak olan İlahi bir hüccet olarak görmektedir. Akıl, ona göre, hiçbir şeyle mahdud değildir.⁷⁸⁹ O, naklin yanında aklın din konusunda bir hüccet olduğuna inanmaktadır. Carullah’ın kendisini mensup addettiği mezhebin kurucusu Ebu Mansur Mâturîdî, akıllı ve nakli, kendisiyle dinin öğrenileceği iki temel kaynak olarak görmektedir.⁷⁹⁰

Allah’ın rahmetin her şeyden daha geniş olup herkesi kapsayacağı hususunda ısrarla duran Carullah, bu fikre akıl yürüterek geldiğini söylemektedir. O, insanın bu dünyadaki hayatının sınırlı olduğunu, sonsuzluğa kıyasla hiç denilebilecek kadar kısa olduğunu söylemektedir. Ayrıca kısa olan dünya hayatını insanların çoğu büyük zorluklar ve sıkıntılar içinde yaşamaktadır. Böyle şartlar içinde bütün ömrünü yaşayan bir insanı ebedi kalacağı cehenneme sokmak, merhametlilerin en merhametlisi olan Allah’a pek yakışmamaktadır. Dünya hayatını kısıtlığına dair Carullah, “Aralarında

⁷⁸⁶ Nisa, 4/48.

⁷⁸⁷ Kârî, *el-Kavlî’s-Sedîd*, s. 13.

⁷⁸⁸ Carullah, *Rahmet*, s. 54, 55.

⁷⁸⁹ Carullah, *Rahmet*, s. 42; ayrıca bkz.: Suyargulov, *Musa Carullah’ın İlahi Rahmetin Genişliği Hakkındaki Düşüncesinin Değerlendirilmesi*, s. 209.

⁷⁹⁰ Mâturîdî, *Kitabu’t-Tevhid*, s. 40.

*birbirlerine gizli gizli şöyle derler: “Dünyada sadece on gün kaldınız”*⁷⁹¹ ayetini delil göstermektedir. Netice olarak o, çok kısa bir ömürde yapılan günahlar sayesinde sonsuz azap görmenin, günahları affedici olan Allah’ın affedici olduğunu yok saymak olduğunu söylemektedir. Böyle olsaydı, Allah’ın celal sıfatı cemel sıfatından üstün olacaktı. Bir de bu durumda Allah, kendisini merhametlilerin en merhametlisi olarak vasıflamazdı; Kur’an’ın birçok yerinde geçen ve Allah’ın affedici olduğunu ifade eden ayetlerin anlamı da boş kalacaktı. Onun ifadelerine göre, böyle düşünceler, kendisini ilâhî rahmetinin umumu olduğu fikrine meylettirdi.⁷⁹²

Carullah’ın akıl yürütmesi mantıklı görülmektedir. Zira kanaatimize göre sonlu hayat sayesinde sonsuz olarak azap görmek mevcut adaletin mantığına uymamaktadır. Aynı kanaati, Carullah’a reddiye yazan Mustafa Sabri de paylaşmaktadır. O, bir taraftan sonlu ömür içinde yapılan günahlar sayesinde sonsuz azap görmeyi kendi aklıyla idrak edemediğini; diğer taraftan da insan aklının bir şeyi idrak edememesini bunun imkânsız olduğu anlamına gelmeyeceğini söyler. Sabri bu konuda aklın fazla hüküm koyamadığını ve nakille yetinmenin gerekliliğini söyler.⁷⁹³

Sabri’ye göre, ahiret konuları aklî bir mesele olsaydı bile, azabın ebediliğine dair ayetleri devre dışı bırakmak için çok açık, neshi ve tahsisi kabul etmeyen kuvvetli aklî bir delil gerekirdi. Hâlbuki ona göre Carullah’ın elinde bu tür akli delil bulunmamaktadır.⁷⁹⁴

Carullah, mantığa ve kendi hikmet anlayışına dayanarak, ahirette cezalandırılmanın fayda verici olmadığını söylemektedir. Hâlbuki ona göre, bu dünyada insana ceza vermenin bir faydası ve neticesi yoktur. Nitekim dünyada uygulanan ve bunun tesiri görülen hudûtlar da bunun bir örneğidir. Bunun aksine ahiretteki intikam,

⁷⁹¹ Bkz.: TaHa, 20/103-104.

⁷⁹² Carullah, *Rahmet*, s. 12, 24-26.

⁷⁹³ Sabri, *Reddiye*, 16, 19.

⁷⁹⁴ Sabri, *Reddiye*, s. 16, 17.

ne Allah'a ne de insanlara fayda vericidir. Bunun yanında Carullah, ahiret azabının günahları silecek iddiasına şüphe ile bakmaktadır. Zira o, günahların sadece Allah'ın rahmetiyle de silinebileceğine inanmaktadır. Bununla birlikte, azap etmek günahlardan temizlenmeyi icap etse bile Carullah'a göre yine de ebedilik söz konusu değildir.⁷⁹⁵

Nureddin es-Sâbûnî'nin ifade ettiğine göre küfür devamlı bir suçtur, bunun için cezası da devamlı olmalıdır.⁷⁹⁶ İşte bunun için çoğunlukla klasik dönem kelamcıları sonsuz azap konusunda bir problem görmemişlerdir.

Allah'ın günahkârları cezalandıracağına ve bu cezalandırmanın sonsuz olup olmaması haberlerine Carullah, farklı bir açıdan yaklaşmaktadır. Öncelikle o, Eş'ârî ve Mâtürîdîlerin, taate karşılık sevap vermenin Allah için vacip olmayıp bir fazilet olduğunu söylediklerini nakletmektedir. İkab ise – Allah'ın adaletidir. Onlara göre Allah, küfrün dışında her günahı affedebilecektir.⁷⁹⁷ Mu'tezile ise, taat karşılığında sevap vermenin, günah karşılığında ikab etmenin Allah için vacip olduğu söylemişlerdir. Carullah'ın ifadesine göre bu, çok yanlış bir görüştür. Zira ona göre taat için sevabın verilmesi açık iken günah için azabın vacipliği hakkında cevap bu kadar basit değildir. Ayrıca Carullah, Eş'ârî, Mâtürîdî ve Mu'tezilî kelamcılarının da küfür için ikabın vacip olduğunu söylediklerini nakletmektedir. Onun bu hususta takıldığı mesele, vacip tabirinin anlamı ile ilgilidir. Carullah'ın tespit ettiğine göre vacip/zorunluluk, insanlar için kullanılmaktadır. Ancak Allah hakkında vacip tabiri kullanılamaz. Zira Allah için kullanıldığında, O'nun üstünde vacip kılan birisinin olması gerekmektedir. Hâlbuki bu, aklen ve şer'an mümkün değildir ve bunun için Carullah, Allah hakkında vacip tabirinin kullanılmaz olduğu kanaatindedir.

Carullah, kelamcıların iki çeşit vücuttan bahsettiklerini söyler: “vücubun aleyh” ve “vücubun minh”. Allah'a vacip demek, Allah'tan bir üstün varlığın bulunduğunu

⁷⁹⁵ Carullah, *Rahmet*, s. 14.

⁷⁹⁶ Sâbûnî, *el-Bidaye*, s. 83.

⁷⁹⁷ Carullah, *Rahmet*, s. 31.

kabul etmek gerektirir ki bu mümkün değildir. Ancak kelamcılar, “vücubun minh” yani “Allah’tan vacip” demesini doğru bulmaktadır. Zira bu durumda, Allah’a vacip kılan başka birisi değil, bizzât Kendisi olacaktır. Carullah onların delil gösterdikleri ayeti de dile getirmektedir: “Şüphesiz Allah şirki affetmez, bunun dışında ise dilediğini affedebilir”⁷⁹⁸, “Benim huzurunda söz asla değiştirilemez...”⁷⁹⁹. Kelamcılar, bu gibi ayetlere dayanarak, Allah’ın, kendi hikmetiyle, şirk yapanları azap etmesini kendisine vacip kılabileceğini; ancak azabın mutlaka vacip, affetmenin ise mutlaka haram olduğunu söylemenin mümkün olmadığını savunmaktadır. Onların dediğine göre, küfür ve kebar için bir ceza olmalıdır, aksi takdirde naslarda geçen ayetler yalan olmaktadır.⁸⁰⁰

Gerçekten de kelamcılar, vücubun iki çeşidinden bahsetmişlerdir. Carullah’ı eleştiren Sabri da bunu söylemiştir. Ona göre kelamcıların dediği “vücubun minh” doğru bir tabirdir; Allah bir şeyi irade ettiği zaman, o şey zorunlu olarak gerçekleşecektir.⁸⁰¹

Carullah, cezanın mutlaka gerçekleşeceğini bildiren ayetlerin izahının tek olmadığını ve bunların farklı bir şekilde de anlaşılabilceğini söylemiştir. Nitekim o, bu ayetlerin, mağfiret veya rahmet ayetleriyle tevil veya teyit edilebildiğini ya da vaîd ayetlerin haber değil inşa olarak anlaşılabilceğini söylemektedir. Ayrıca ona göre vaîd ayetleri, “Dilediğini azap eder, dilediğini ise affeder”⁸⁰² ayetiyle, yani Allah’ın meşiyetiyle mukayyet kılınabilmektedir ya da “Allah’ın rahmetinden ümit kesmeyin, muhakkak ki Allah bütün günahları affeder”⁸⁰³ gibi muhkem ve umumî ayetlerle açıkça taarruz ettiğinden, mağfiret ayetleri mezkûr vaîd ayetlerine tercih edilebilmektedir.⁸⁰⁴

⁷⁹⁸ Nisa, 4/47.

⁷⁹⁹ Kaf, 50/29.

⁸⁰⁰ Carullah, *Rahmet*, s. 32-33.

⁸⁰¹ Sabri, *Reddiye*, s. 37.

⁸⁰² Mâide, 5/40.

⁸⁰³ Zümer, 39/53.

⁸⁰⁴ Carullah, *Rahmet*, s. 33-34.

Nitekim ona göre, bir taraftan ahirette azabının gerçekleşeceği kesin değildir ve günahların affolunup herkesin azap görmeden cennete girme ihtimali bulunmaktadır; diğer taraftan, ahirette azabın gerçekleşmesi de bu azabın sonsuz olduğunu göstermemektedir.⁸⁰⁵

Carullah'ı eleştiren Mustafa Sabri ise Mâide süresinin “*Dilediğini azap eder, dilediğini ise affeder*”⁸⁰⁶ ayetini farklı şekilde yorumlamaktadır. Carullah'ın yorumunun aksine o, isterse azap eder anlamında değil, istediğine azap eder şeklinde bu ayeti yorumlanmaktadır. Ayrıca Sabri'ye göre, azabın meşiyetle kayıtlanması, azabın vukuuna mâni değildir. Zira her şey Allah'ın meşiyeti altındadır.⁸⁰⁷ Gerçekten de mezkûr ayette sadece azap değil, affetmek de meşiyetle mukayyet olunmuştur. Daha genel olarak bakıldığında, dünyada her şey Allah'ın meşiyeti ve kudreti altındadır.⁸⁰⁸ Allah'ın her şeye kudreti yeter ve meşiyetin var olması, her şeyin gerçekleşeceğini de göstermemektedir. Kanaatimizce azap ve affetme meselesi söz konusu olunca, durum da böyledir. Allah'ın meşiyetiyle bir şeyin kayıtlı olması, bunun gerçekleşeceğini veya gerçekleşmeyeceğini göstermemekte, sadece bunun olabileceğini göstermektedir. Bize göre bu tür genel ayetlerden muayyen, kesin bir hüküm çıkarmak mümkün değildir. Tıpkı Allah'ın her şeye kudretinin yetmesi, her şeyin gerçekleşeceğini göstermediği gibi, bir şeyin meşiyetle kayıtlanması da gerçekleşmeyeceğini göstermemektedir. Sabri'ye göre de Hud süresinde “*Ancak Rabb'in dilemesiyle*”⁸⁰⁹ sözleri, ebediliğin Allah'ı için vacip olmadığını göstermektedir. Yine Hud süresinde “*Rabb'in dilediğini yapar*”⁸¹⁰ sözleri de bunu teyit etmektedir. Sabri'ye göre bu ayet şu anlama gelmektedir: Allah onları cehennemde ebedi olarak bırakacak; ancak isteseydi, ebedi olarak

⁸⁰⁵ Suyargulov, *Musa Carullah'ın İlahi Rahmetin Genişliği Hakkında Düşüncesinin Değerlendirmesi*, s. 209, 210.

⁸⁰⁶ Mâide, 5/40.

⁸⁰⁷ Sabri, *Reddiye*, s. 34.

⁸⁰⁸ Bkz.: Bakara, 2/20; Yasin, 36/82.

⁸⁰⁹ Hud, 11/33, Hud 11/107.

⁸¹⁰ Hud, 11/107.

bırakmazdı. Ona göre mezkûr ayetlerde geçen meşiyet, zorunluluğun olmadığını göstermektedir.⁸¹¹

Mustafa Sabri'ye göre, Kur'an'ın birçok yerinde cehennem azabının yer ve göklerin devamıyla kayıtlı olması,⁸¹² azabın ebedi olmadığını değil, ebedi olduğunu teyit etmektedir. Ona göre ayetlerde geçen istisna da azabın ebediliğini reddetmemekte, ancak bu azabı Allah'ın meşiyetine bağlamaktadır. Ona göre Allah'ın meşiyeti, yani ne dilediği, şu ayetlerde açıklanmaktadır: “*Biz dilesek, elbette herkese hidayetini verirdik. Fakat “Cehennemi hem cinlerden hem insanlardan bir kısmıyla dolduracağım” diye benden kesin söz çıkmıştır*”⁸¹³, “*Küfürde yarışanlar seni üzmesin; şüphesiz onlar Allah'a bir zarar veremezler. Allah ahirette onlara bir pay vermemek istiyor; onlara büyük azab vardır*”⁸¹⁴. Sabri'nin tespitince ayetlerin ifadesine göre, bu bağlamda Allah'ın meşiyeti azap etmektedir. Bunun için yukarıda zikredilen ayetlerden hareket ederek azabın meşiyete bağlanmasını azabın olmayacağı veya azabın kesileceği olarak görmek yanlıştır. Hatta aksine, bu ayetler, ona göre, azabın vaki olacağını açıkça göstermektedir.⁸¹⁵

Sabri'nin tespitine göre, mezkûr ayetlerde geçen istisnalardan hareketle azabın ebedi olmadığını söylemenin önünde engellerden biri, Hud süresinde geçen “*Mesud olanlar ise cennettedirler. Rabbinin dilemesi bir yana, sonsuz bir lütuf olarak, gökler ve yer durdukça, orada temelli kalacaklardır*”⁸¹⁶ ayetidir. Bu ayet, kâfirlerin cehennemde sonsuz kalacaklarını bildiren ayetten hemen sonra geçmektedir. Sabri'ye göre bu ayetleri bir arada düşünerek, cennet nimetlerinin sonsuz olup cehennem azabının sonlu olduğunu söylemek için çok kati bir delil gerekmektedir.⁸¹⁷ Onun ifadesine göre Hud

⁸¹¹ Sabri, *Reddiye*, s. 35.

⁸¹² Hud, 11/106, 107; İbrahim, 14/48.

⁸¹³ Secde, 32/13.

⁸¹⁴ Al-i İmran, 3/176.

⁸¹⁵ Sabri, *Reddiye*, s. 38.

⁸¹⁶ Hud, 11/108.

⁸¹⁷ Sabri, *Reddiye*, s. 39.

süresinde geçen cennet ve cehennem ile alakalı ayetlerdeki istisnaları aynı şekilde kabul etmek gerekmektedir. Onun tespitince Kur'an, Arap dili örfüne göre nazil olmaktadır. Arap'ın "Yer ve gök durdukça iş böyle olacaktır" sözü, bu işin ebedi olarak öyle olacağı manasına gelmektedir. Öyleyse, Hud suresinin "Yer ve gökler durdukça"⁸¹⁸ ayeti, cehennem azabının sonsuz olacağını göstermektedir.

Görüldüğü gibi burada da tartışan her iki taraf, yani Carullah ve Sabri, aynı delilleri kullanmışlardır. Carullah, nakli delillere dayanarak Allah'ın rahmetinin çok geniş olduğunu ve neticede herkesin cennete gireceğini temellendirmeye çalışmaktadır. Onun burhan diye isimlendirdiği bu delilleri sekizdir.

Birinci burhan olarak, Musa Carullah şu ayeti gösterir: "Rahmetim ise her şeyi kapsamıştır. Onu, bana karşı gelmekten sakınanlara, zekâtı verenlere ve ayetlerimize inananlara yazacağım".⁸¹⁹ Carullah'a göre bu ayeti yorumlarken kelamcılar iki hata yapmaktadır:

1. Genel hükme muvafık olan bir hükümle umumu tahsis etmek meselesi. Carullah'ın tespitince, mantık ve usûl kitaplarına göre bir hükmü başka bir hükümle tahsis edebilmek için aralarında uyumsuzluk olmalıdır. Özel (*hass*) ve genel (*amm*) birbiriyle örtüşüyorsa tahsis yapmak mümkün değildir. Nitekim ayette geçen "Rahmetim ise her şeyi kapsamıştır" ve "Onu, bana karşı gelmekten sakınanlara yazacağım" cümlelerinin hükümleri birbirine uyumludur ve dolayısıyla burada tahsisten bahsetmek mümkün değildir.⁸²⁰ Carullah'a göre burada başka bir tahsisten bahsedilmektedir. Ona göre ayetin baş kısmı Allah'ın rahmetinin, kâfirler dâhil bütün

⁸¹⁸ Hud, 11/107.

⁸¹⁹ A'râf, 7/156.

⁸²⁰ Carullah, *Rahmet*, s. 46.

varlıkları kapsayacağını bildirmekte, ayetin son kısmı ise, İlahi rahmetin müminleri mutlaka kapsayacağını ifade etmektedir.⁸²¹

Carullah'ın bu iddiası doğru olabilmekle birlikte, onun yorumu zorunlu olarak anlaşılan bir anlam değildir. Ayet açık bir şekilde önce rahmetin geniş olduğundan, sonra da bu rahmetin muttaki müminler için olduğundan bahsetmektedir. Allah, kendi rahmetinin her şeyden daha geniş olduğunu ve bu rahmetinin genişliği muttaki müminler için olduğunu belirtmektedir. Carullah, sıklıkla ayetin baş kısmına başvurmakta ve Allah'ın rahmetinin, kâfirler dâhil bütün varlıkları kapsayacağını savunmaktadır. Bu durumda ayetin son kısmı ise, İlahi rahmetinin müminlere mutlaka olacağını ifade etmektedir.⁸²² Yani Carullah'a göre burada farklı tahsisten bahsedilmektedir. Ancak kanaatimize göre ayet bir bütün olarak ele alındığında, Allah'ın her şeyden daha geniş olan rahmetinin sadece iman edenlere has olduğu anlaşılmaktadır. Zira ayetin başında önce Allah'ın azabından söz edilmekte, sonra ise Allah'ın rahmeti dile getirilmekte ve bu geniş rahmetinin sadece iman edenlere yazılacağı kaydedilmektedir. Benzer bir kanaate Mustafa Sabri de sahiptir.⁸²³

2. “Mukayyetlere rahmet etmek” ve “rahmeti takyit etmek” meselesi. Mezkûr ayet, Carullah'a göre, Allah'ın rahmetinin mutlaka müminler için olacağını ifade etmektedir; bununla birlikte bu ayette rahmet için herhangi bir sınırlama koyulmamaktadır. Dolayısıyla muttaki, zekât veren müminlere Allah vacip olarak rahmet eder. Ayrıca, “*Rahmetim ise her şeyi kapsayacaktır*” muhkem ayette tahsis söz konusu olmadığına göre, bu ayetten Carullah, Allah'ın, müminlerden başkalarına da rahmet edebileceğini anlamaktadır.⁸²⁴

⁸²¹ Carullah, *Rahmet*, s. 47.

⁸²² Carullah, *Rahmet*, s. 47.

⁸²³ Sabri, *Reddiye*, s. 49.

⁸²⁴ Carullah, *Rahmet*, s. 47; ayrıca bkz.: Suyargulov, *Musa Carullah'ın İlahi Rahmetin Genişliği Hakkında Düşüncesinin Değerlendirmesi*, s. 211, 212.

Carullah, Allah'ın rahmetinin bu dünyada, varlık, afiyet, akıl, taat, nübüvvet, ihtida gibi nimetlerden ibaret olduğunu söyleyerek bu nimetlerin, dünyada herkese verildiği gibi ahirette de herkese verileceğine inanmaktadır. Dolayısıyla “*Dilediğim kimseyi azabıma uğrattırım*”⁸²⁵ ayetinin gereğince, bazı insanlar, affedilmemiş günahları sayesinde bir müddet azap gördükten sonra, “*Rahmetim ise her şeyi kapsayacaktır*”⁸²⁶ ayetinin gereğince, ebedi olarak İlahi rahmet içinde kalacaklardır. “*Onu, sakınanlara, zekâtı verenlere ve ayetlerimize inananlara yazacağım*”⁸²⁷ cümlesi ise, ona göre, amel mukabilinde fazl ve ihsan yoluyla Allah'ın hususi rahmetinin sadece müminlere has olacağına delalet etmektedir. O hususi rahmet ise En'âm süresinde şöyle tanıtılmaktadır: “*Ayetlerimize inananlar sana geldiğinde onlara de ki: Selam size. Rabbiniz merhamet etmeyi kendisine yazdı. Gerçek şu ki: Sizden kim, bilmeyerek bir kötülük yapar, sonra ardından tövbe edip de kendini ıslah ederse, bilsin ki Allah çok bağışlayan, çok esirgeyendir*”.⁸²⁸

Nitekim yukarıda zikredilen iki ayetten Carullah şu iki tür ilâhî rahmetin olduğunu anlatmaktadır: biri ameller sayesinde müminler için vuku bulan hususi rahmet – Carullah buna ecir de demektedir; diğeri ise, Allah'ın en merhametli olması sayesinde dünya ve ahirette istisnasız bütün insanlar için vuku bulan umumi rahmettir. Carullah'a göre umumi rahmete layık olan ve layık olmayan herkes nail olmaktadır, hususi rahmete ise, sadece kendi amelleriyle layık olanlar nail olabilecektir.⁸²⁹

Carullah'a göre Allah, kendisinin sınırsız rahmetini izhar ve devamlı kılmak için, onu bütün insanlara sınırsız ve sonsuz olarak sunmaktadır. Bununla birlikte

⁸²⁵ A'râf, 7/156.

⁸²⁶ A'râf, 7/156.

⁸²⁷ A'râf, 7/156.

⁸²⁸ En'âm, 6/54.

⁸²⁹ Carullah, *Rahmet*, s. 48, 49.

insanları yalnız bırakmamak, onları bozuk işlerden men etmek ve doğru yola koymak için hususi rahmetini sadece iyi amel yapanlara tahsis etmektedir.⁸³⁰

Carullah'ın bu sözleri, zamanı için çok cesur bir tespittir. Taberî'nin tefsirinde naklettiği bir görüşe göre bu ayet müşrikler hakkında inmektedir. Buna göre çok fazla günah işleyen bazı müşrikler iman etmek istemiş; ancak kendi günahlarının çok olduğunu bilerek ümitsizliğe kapılmışlardır. İşte bu vakaa ile ilgili bu ayet inmiştir. Hatta bu tefsirde nakledilen rivayete göre Hz. Ali ve Taberî'nin kendisi, bu ayetin hükmünün herkesi kapsadığına inanmaktadır.⁸³¹

Allah'ın rahmetinin geniş olduğu tartışılmaz bir gerçektir; kanaatimize göre tartışma konusu olan sadece bu rahmetin sınırlarıdır. Her ne kadar Carullah bu rahmetin herkesi kapsayacağını ve dolayısıyla kâfirleri de cehennemden kurtaracağını savunsa da Sabri gibi Ehl-i Sünnet mantığına göre düşünen bilginler bu görüşe katılmamaktadır. Kanaatimize de göre Allah'ın rahmeti muhakkak geniş olmasıyla birlikte, daha çok müminlere mahsustur. Zira Allah “*Eğer seni yalanlarsa de ki: Rabbiniz geniş bir rahmet sahibidir. Bununla beraber O'nun azabı, suçlu toplumdaki geri çevrilmez*”⁸³² demektedir; ayrıca Ankebut suresinde de Allah, kâfirlerin kendi rahmetinden mahrum olacaklarını belirtmektedir.⁸³³ Dolayısıyla bu ayetlerden Allah'ın rahmetinin bu genişliğinin sadece iman edenleri kapsadığını anlayabilmekteyiz.⁸³⁴

Carullah'a göre Kur'an'da azap ayetleri çoğunlukla Allah'ın meşiyetine bağlanmıştır. Carullah şu ayetleri dile getirmektedir:

⁸³⁰ Carullah, *Rahmet*, s. 49, 50.

⁸³¹ Taberî, *Câmi'u'l-Beyan*, XV/641.

⁸³² En'am, 6/147.

⁸³³ Ankebût, 29/23; “*Allan'ın ayetlerini ve kıyamet günü ona kavuşmayı inkâr edenler, işte onlar, rahmetimden ümitlerini kesmişlerdir. Onlar için can yakıcı bir azap vardır*”.

⁸³⁴ Ayrıca bkz.: Sabri, *Reddiye*, s. 51, 52.

a. A'râf suresinde Allah, rahmetinin her şeyden daha kapsamlı olduğunu söylemektedir.⁸³⁵ Carullah'a göre, Allah azap etmeyi kendi meşiyetine bağladıysa, aynı zamanda bu azabın ebediyeti de O'nun meşiyetine bağlıdır.⁸³⁶ Bu ayette dikkat çeken husus, azabın meşiyete bağlanmasından hemen sonra, Allah'ın rahmetinin daha geniş olduğunun zikredilmesidir. Carullah'ın ifadesiyle Allah, bu ayette, azabın "hulûd"undan değil, kendi rahmetinin "hulûd"undan bahsetmektedir.⁸³⁷

b. En'âm suresinde Allah aksini dilemedikçe, kafirlerin yerinin cehennem olduğu bildirilmektedir.⁸³⁸

c. Hud suresinde⁸³⁹ hem istisna yapılmakta hem de cehennemde kâfirlerin kalmaları gök ve yerin var olmasıyla sınırlandırılmıştır. Bununla birlikte İbrahim suresinde⁸⁴⁰ gök ve yerin varlığı son bulacağı belirtilmektedir. Carullah'a göre bu ayetlerde kâfirlerin cehennemde kalmaları sınırlandırılmış ise bunu ifade eden "hulûd"un da sınırlı bir şey olarak anlaşılması gerekmektedir.⁸⁴¹

Musa Carullah'a göre yukarıda zikredilen ayetler, en azından, cehennem azabının sonsuz olmadığını göstermektedir. Carullah, kendi görüşünü destekleyen iki ayeti daha dile getirmektedir: *"Kim Allah'a ve Peygamberine karşı isyan eder ve sınırlarını aşarsa Allah onu, devamlı kalacağı bir ateşe sokar ve onun için alçaltıcı bir azap vardır"*,⁸⁴² *"Kim bir mümini kasten öldürürse cezası, içinde ebediyen kalacağı cehennemdir. Allah ona gazap etmiş, onu lânetlemiş ve onun için büyük bir azap hazırlamıştır"*⁸⁴³ Ona göre bu iki ayet, ilzamî bir delil mahiyetindedir.⁸⁴⁴ Aynı şekilde

⁸³⁵ A'râf, 7/156; Mümin, 40/7.

⁸³⁶ Carullah, *Rahmet*, s. 42.

⁸³⁷ Carullah, *Rahmet*, s. 45.

⁸³⁸ En'âm, 6/128.

⁸³⁹ Hud, 11/106, 107.

⁸⁴⁰ İbrahim, 14/48.

⁸⁴¹ Carullah, *Rahmet*, s. 42, 43.

⁸⁴² Nisa, 4/14.

⁸⁴³ Nisa, 4/93.

⁸⁴⁴ Carullah, *Rahmet*, s. 43, 44.

“Rabbin dilemesi dışında gökler ve yerler bulunduğu sürece, orada ebedi kalacaklardır. Bu kesintisiz bir lütuftur”⁸⁴⁵ ayeti farklı bir şekillerde yorumlanabilir. Metinde geçen gök ve yer asıl anlamıyla ele alınabildiği gibi, bir mecaz olarak da ele alınabilmektedir. Nitekim Mâturîdî’nin Hasan Basri’den alıntı yaparak gök ve yeri asıl anlamıyla ele aldığı yorumları bulunmaktadır.⁸⁴⁶

Carullah’a göre cehennem azabı ve bu azabın “hulûd”u Allah’ın meşiyetiyle kayıtlanmıştır. Kur’an’da, cehennemde kalmak, “huld” kavramıyla belirtilmekte; bu “hulûd” ise ya istisna yapılmakta ya da sonlu bir şeye bağlanmaktadır. Bunun için, ona göre, kâfirlerin cehennemde sonsuz olarak kalmalarını kesin bir şekilde söylemek mümkün değildir. Ayrıca Carullah, hiçbir ayette insanın, Allah’ın rahmetinden istisna edilmediğini söylemektedir.⁸⁴⁷

İkinci burhan olarak Carullah, “*Rahman Arş’a istiva etmiştir*”⁸⁴⁸ ayetini göstermektedir. Arşın mahiyeti bilinmemekle birlikte, onun sonsuzluğu malumdur. Carullah’a göre, Rahman’ın, kendi rahmetiyle, en büyük ve sonu olmayan Arş’ı kapsamaması, O’nun rahmetinin her şeyden daha büyük olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla o, sadece dünya ile sınırlı olmayıp ahirette de herkes için kapsayıcı ve devamlı olacaktır. Bununla birlikte mezkûr ayette tevile yer yoktur. Carullah, başka âlimlerinin aksine, bu ayeti müteşabih değil, muhkem olarak görmektedir.⁸⁴⁹

Carullah’a göre, Allah Arş’a istiva etmiş ve Rahman Arş’a istiva etmiş cümleleri arasında fark bulunmaktadır. Ona göre bu, açık bir şekilde Allah’ın bütün âlemi kendi rahmetiyle kuşattığına bir delilidir.⁸⁵⁰

⁸⁴⁵ Hud, 11/107.

⁸⁴⁶ Mâturîdî, *Te’vilât*, VI/185, 186; Cengiz, Yunuz, *Mâturîdî’nin Düşünce Dünyası*, T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara, 2011, s. 492.

⁸⁴⁷ Carullah, *Rahmet*, s. 50.

⁸⁴⁸ TaHa, 20/5.

⁸⁴⁹ Carullah, *Rahmet*, s. 50, 51.

⁸⁵⁰ Carullah, *Rahmet*, s. 53.

Carullah'ın sonsuz rahmet anlayışını Sabri eleştirmektedir. Ona göre, Carullah, hata yaparak mastar ile sıfatı karıştırmaktadır. Mastar, bazen ism-i fail veya sıfat-ı müşebbehe manasında kullanılabilir; ancak bu ayet bunun bir örneği değildir. Sabri'nin kanaatine göre mezkûr ayette Rahman sözü, sıfat-ı müşebbehe şeklinde olmakla birlikte, sıfat manasını içermeyen bir isimdir. Onun tespitine göre “*De ki, ister Allah diye çağırın, ister Rahman diye çağırın...*”⁸⁵¹ ayetinde Rahman sözü sırf isim olarak kullanılmaktadır. “*Rahman Kur'an'ı öğretmiştir*”⁸⁵² ayetinde de Rahman sözü hiçbir şekilde sıfat olamaz. Bu şekilde Rahman sözünün kullanılmasına dair daha birçok ayet bulunmaktadır. Dolayısıyla Mustafa Sabri'ye göre “Rahman Arş'a istiva etmiş” ile “Allah Arş'a istiva etmiş” arasında fark yoktur.⁸⁵³ Gerçekten de “*Sonra Arş'a istiva etmiş*”⁸⁵⁴ mealindeki ayetlerde zamir, Allah'a gitmekle, Allah ve Rahman sözleri arasında fark kaybolmaktadır. Ancak kanaatimize göre Allah ve Rahman sözleri arasında fark bulunmakta olup bizce bir ayette Allah yerine Rahman sözü zikredilerek, Allah'ın merhametine işaret edilmesi gayet normaldir.⁸⁵⁵

Biz, “*O gün hak hükümler Rahman'ındır*”⁸⁵⁶ ayetine dayanarak, Carullah'ın iddia ettiği gibi, Rahman isminin sadece bu dünya ile sınırlı olmadığını söyleyebilmekteyiz. Ancak, Sabri'nin de işaret ettiği gibi, yukarıda zikredilen ayetin devamında “*...ve kafirlere zorlu bir gün olacaktır*” denilmektedir; dolayısıyla Allah'ın Rahman olması azabın gerçekleşeceğine mâni değildir.⁸⁵⁷ Ancak burada yine de

⁸⁵¹ İsrâ, 17/110.

⁸⁵² Rahman, 55/1, 2.

⁸⁵³ Sabri, *Reddiye*, s. 55-57. Taberî de bu ayetin tefsirinde, Allah ve Rahman sözlerinin aynı anlamda kullanıldığını belirtmektedir (Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XVII/580).

⁸⁵⁴ A'râf, 7/54; Yunus, 10/3; Ra'd, 13/2.

⁸⁵⁵ Suyargulov, *Musa Carullah'ın İlâhi Rahmetin Genişliği Hakkında Düşüncesinin Değerlendirmesi*, s. 213.

⁸⁵⁶ Furkân, 25/26.

⁸⁵⁷ Sabri, *Reddiye*, s. 57, 58.

yukarıda geçen ayetlerin cehennem azabının ebedi olup olmayacağına dair bir delil teşkil etmediğini söylemek gerekmektedir.⁸⁵⁸

Allah'ın rahmetinin umumiyetine **üçüncü burhan** olarak, Carullah şu ayeti zikretmektedir: “*De ki: “Ey kendi nefislerine israf eden kullarım, Allah'ın rahmetinden ümit kesmeyin. Şüphesiz Allah bütün günahları affeder. Çünkü O, Gafur ve Rahim'dir”*”.⁸⁵⁹ Ayrıca Carullah, bu ayette zikredilen “kullarım” ifadesinin, sadece müminlere yönelik olduğu itirazlarına karşı, “*Göklerde ve yerlerde bulunan hiç kimse yoktur ki Rahman'ın yanına kul olarak çıkmassın*”⁸⁶⁰ ayeti delil göstererek, bütün insanların Allah'ın “*Ya ibadî*” – “Ey, kullarım” hitabının muhatapları olduğunu söylemiştir.⁸⁶¹

Kur'an'da “abd” kelimesi birkaç manada kullanılmaktadır. İsfahânî; “abd” kavramının Kur'an'da üç anlamda kullanıldığını belirtir: Hukuki açıdan köle manasında; kulluk ve hizmet anlamında;⁸⁶² bunlardan üçüncüsü, yaratılması bakımından abd, yani kuldur;⁸⁶³ ayette zikredilen kul tabiri kanaatimizce yaratılma bakımından herkesin kul olduğunu ifade etmektedir. Ancak hemen belirtmek gerekir ki Kur'an'da,

⁸⁵⁸ Ayrıca Carullah, Allah'ın Rahman ve Rahim sıfatları hakkında da açıklamalar yapmıştır. Onun tabirine göre Rusya Müslümanları yanlış olarak Allah'ın dünyada herkese merhametli, ahirette ise sadece müminlere karşı merhametli olduğuna inanmaktadırlar. Bu anlayış da “besmele”deki “er-Rahman” kelimesinin, “er-Rahim” kelimesinden daha kapsamlı olduğu görüşünden çıkmaktadır. “Er-Rahman” daha kapsamlı olup dünya ve ahirette rahmet olarak, “er-Rahim” ise daha dar anlam içererek sadece ahirette rahmet olarak tefsir edilmektedir. Ancak Carullah'a göre, eğer gerçekten de “er-Rahman” isminin “er-Rahim”den daha kapsamlı olsaydı, o zaman “er-Rahman” dünya ve ahirette bütün insanlara, “er-Rahim” ise, sadece dünyada yine de bütün insanlara merhametli olarak beyan edilmesi Allah'ın isimlerine daha uygun olurdu. Bundan ziyade Carullah şu hususa da dikkat çekmektedir, Allah'ın Rahman ve Rahim isimlerinin anlamlarını anlatılırken, insanların ebedi olarak bu rahmetten mahrum olacaklarını söylemek, aslında rahmete kusur getirmektir. Carullah, bir netice olarak şunları söylemektedir: “er-Rahman” ismi gerçekten de “er-Rahim”den daha kapsamlıdır; “er-Rahman”ın manası, umumi rahmetle daima rahmet eden Allah, “er-Rahim” ise, hususi rahmetle sadece iyi amel edenlere rahmet eden Allah'tır (Carullah, *Rahmet*, s. 50-52. Mehmet Görmez'in tespit ettiğine göre “*Kitab Bismillah*” adıyla Carullah bu konuya dair müstakil eser kâleme almıştır (Hayrutdinov, *Posledniy Tatarskiy Bogoslov*, s. 150)).

⁸⁵⁹ Zümer, 39/53.

⁸⁶⁰ Meryem, 19/93.

⁸⁶¹ Carullah, *Rahmet*, s. 53.

⁸⁶² Bu tip kolluk ikiye ayrılmaktadır: Allah'a kulluk yapması açısından abd: hür veya köle olup şer'i hudutlara riayet eden kimse; dünyaya ve dünya servetine köle haline gelen abd (Rağıb el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 542).

⁸⁶³ İsfahânî, *Müfredât*, s. 542.

“*ibadi*”, yani “kullarım” hitabı çoğu zaman yalnız iman edenlere yöneliktir.⁸⁶⁴ Taberî'nin tefsirinde de belirtildiği gibi, yukarıda zikredilen “*Ey kendi nefislerine israf eden kullarım*” ayeti, iman edenler hakkında inmektedir.⁸⁶⁵ Nitekim Kur'an'daki “benim kullarım” ifadesini hem sadece müminlere has olarak, hem de bütün insanları şamil olarak anlayabilmekteyiz. Bunun için Carullah'ın yorumu da dikkate alınması gereken bir yorumdur.

İkinci olarak, Carullah'a göre Allah, israftan bahsederek, hiç kimseyi istisna etmemektedir. O, “*Bütün günahları affeder*” ifadesini, sıyga bakımından istisnayı kabul etmeyen bir müfesser ve neshi kabul etmeyen bir muhkem olarak görmektedir. Ona göre bu ayet açık bir şekilde, Allah'ın, kebir ve küfür dâhil bütün günahların affedebileceğine bir delildir. Hatta o, bu ayetin, öncelikle küfürden bahsettiğini söylemektedir. Ayrıca Carullah, aslında bu ayetin, kâfirlerin cehenneme gireceklerini beyan eden ve bu konuda en büyük delil olan “*Şüphesiz Allah, kendisine şirk koşanları affetmez. Bunun dışında olanı dilediği kimseler için bağışlar*”⁸⁶⁶ ayeti ile çelişmediğini vurgulamaktadır. Ona göre bu ayet sadece cezanın vaki olacağına delil olmaktadır; bu cezanın sonsuzluğuna delalet etmemektedir. Zira bir günah ki, şirk koşmak büyük bir günahtır,⁸⁶⁷ ona göre ya karşılıksız affedilir ya da bunun mukabilinde ceza verilir ve sonunda günah silinir. Küfür ve şirk için de bir ceza vardır. Ancak ona göre bu ceza sonsuz değildir. İşte “*Allah bütün günahları affeder*” ayeti bunu göstermektedir. Bütün günahların affedileceğini bildiren va'd ayeti ve şirkin affedilmeyeceğini bildiren va'id ayeti arasında taarruzu gören kelimciler ona göre hata yapmaktadırlar. Ancak taarruz

⁸⁶⁴ Hicr süresinde kulun, şeytan ardından gitmeyen kimse olduğu söylenmektedir. TaHa süresinde belirtildiğine göre Allah, Hz. Musa'ya şöyle demiştir: “*Kullarımla geceleyin yürü de onlara denizde kuru bir yol aç; artık firavun tarafından yetiilmekten korkmazsın ve boğulmaktan endişe de etmezsin*”. Ancak Ankebût süresinde Allah, “*Ey iman eden kullarım*” (Ankebût, 29/56) diye hitap etmektedir. Buradan, iman etmeyen kulların da olduğunu anlamak mümkündür.

⁸⁶⁵ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XX/224.

⁸⁶⁶ Nisa, 4/48.

⁸⁶⁷ Nisa, 4/48; Lokman, 31/13.

olsa bile, Allah'ın keremine, merhametine ve hikmetine daha uygun olan va'd ayetini öne getirmek gerekmektedir.⁸⁶⁸

Carullah'ın bu ifadesinde bazı çelişkilerin olduğunu söylemek mümkündür. Zira bir taraftan ona göre ayetin sonunda gelen “*O, Gafur ve Rahim*’dir” ibaresi, Allah'ın bütün günahları affedeceğini teyit etmektedir; ancak diğer taraftan o, küfür gibi günahın da affedilemeyeceğini söylemektedir. Bu söz genel Müslümanların bakışına çok yakındır; çünkü sonuçta tevil yoluyla ayetlerin taarruzunu giderilmektedir. Carullah da ayetler arasında görülen bu taarruzdan kurtulma yolunu bulmaktadır. Ancak o, yine de azabın sonsuz olmadığı tezi içinde kalarak günahların mümkün olduğu halde affedileceğini, küfür gibi affedilmez bir günah için de ceza sonrasında temizlenip cennete ulaşmanın mümkün olduğunu söylemektedir. Kanaatimize göre Allah'ın bütün günahları affedeceğini beyan eden ayeti amm, günahları affedip şirki affetmeyeceğini beyan ayeti ise hass olarak görmek mümkündür. Şirkin affedilemeyeceğini bildiren ayet son derece muhkem olup istidlali kesindir. Dolayısıyla iki ayet arasında zahirde görünen çelişkiyi tahsis ile gidermek mümkündür.⁸⁶⁹

Dördüncü burhan olarak Carullah, Buhârî’de geçen bir hadisi zikretmektedir. Bu hadise göre Hz. Peygamber şöyle bir soru sormaktadır: “Bir kadın, çocuğunu ateşe atar mı?”. Bunun üzerine sahabeler demişlerdir: “Hayır, Allah’a yemin olsun ki, bu kadın ateşe çocuğunu atmamaya gücü yetiyor bir halde iken, onu ateşe atmaz!”. O zaman Hz. Peygamber şöyle demektedir: “Allah’a yemin olsun ki, Allah Teâlâ’nın mümin kullarına olan merhameti, bu kadının çocuğuna olan merhametinden daha büyüktür”.⁸⁷⁰ Carullah’a göre bu hadis Allah'ın rahmetinin çok geniş olduğunu açık bir

⁸⁶⁸ Carullah, *Rahmet*, s. 54, 55; ayrıca bkz.: Suyargulov, *Musa Carullah'ın İlahi Rahmetin Genişliği Hakkında Düşüncesinin Değerlendirmesi*, s. 214, 215.

⁸⁶⁹ Molla Hosrev, *Mir'at*, s. 134-138.

⁸⁷⁰ Buhârî, *Rahmetu'l-Veled*, 5999.

şekilde göstermektedir. Hatta o, bu hadisin, şerh ve izahlara ihtiyacı olmadığını söylemektedir.⁸⁷¹

Kanaatimize göre bu hadis, Allah'ın rahmetinin muhakkak her şeyden daha büyük olduğunu göstermektedir. Ancak bununla birlikte bu hadisin istidlali tartışabilir. Allah'ın bazı insanları ateşe atacağı ayetini göz önünde bulundurarak, mezkûr hadisi genel anlamda ele almanın daha isabetli olduğu kanaatindeyiz. Bize göre insanları tevbe etmeye ve ümit kesmemeye teşvik edici olarak gelen bu hadis genel olarak Allah'ın çok merhametli olduğunu söylemektedir.⁸⁷²

Beşinci burhan olarak, Carullah şu hadisi zikretmektedir: “Kıyamet günü Allah: “Melekler, nebiler ve müminler şefaet etmiştir. Bir zerre kadar hayrı olan ateşte kalmaz. Bakı olan sadece merhametlilerin en merhametlisidir”.⁸⁷³ Carullah, bu hadiste merhametlilerin en merhametlisi cümlesinin anlamı nedir diye bir soruyu sormaktadır. Ona göre meleklerin ve insanların merhameti, Allah'ın merhametine kıyasen, çok küçüktür. Hâlbuki sadece meleklerin ve insanların bu şefaatiyle, kalbinde bir zerre kadar iyilik bulunan insanlar kurtulacaklardır. Müminler, meleklerin ve insanların şefaatiyle kurtulacağına göre, cehennemde sadece kâfirler kalacaklardır. Dolayısıyla ona göre bu hadiste zikredilen “merhametlilerin en merhametlisi” cümlesi kâfirleri ilgilendirmektedir.⁸⁷⁴

Kanaatimize göre bu hadis kesin olarak Carullah'ın anladığı gibi anlaşılmalıdır. Carullah'ın düşündüğünün aksine “merhametlilerin en merhametlisi” cümlesi, Allah'ı övme anlamına da gelebilmektedir. Bunun için kesin olarak kâfirleri

⁸⁷¹ Carullah, *Rahmet*, s. 57, 58.

⁸⁷² Suyargulov, *Musa Carullah'ın İlahi Rahmetin Genişliği Hakkında Düşüncesinin Değerlendirmesi*, s. 215.

⁸⁷³ Müslim, *Ma'rifetü Tariki'r-Rü'ye*, 302.

⁸⁷⁴ Carullah, *Rahmet*, s. 58, 59.

ilgilendirip onları kastettiğini söylemek doğru değildir. Mesela Müslim’i şerh eden Nevevî de Carullah’ın dikkat çektiği bu hususlara yer vermemektedir.⁸⁷⁵

Altıncı burhan olarak Carullah, “*Neredeyse yukarılarından gökler çatlayacak! Melekler de Rablerini hamd ile tesbih ediyorlar ve yerdekiler için mağfiret diliyorlar. İyi bilin ki Allah çok affeden, çok merhametlidir*”⁸⁷⁶ ayeti göstermektedir. Ayette meleklerin insanlar için istiğfarda bulduklarından bahsedilmektedir. Ayetin sıygasından anlaşıldığı üzere, burada mümin-kâfir ayırımı yapılmamakta ve dolayısıyla meleklerin her bir insan için istiğfar ettikleri anlaşılmaktadır. Ayetin sonunda geçen “*İyi bilin ki Allah çok affeden, çok merhametlidir*” cümlesi, Carullah’a göre, istiğfarın elbette kabul edileceğini göstermektedir. Ona göre eğer istiğfar makbul olmasaydı, o zaman ayet rahmet ve mağfiret sözleriyle değil, mesela “Allah dilediğini yapar” şeklindeki sözleriyle tamamlanacaktı.⁸⁷⁷

Carullah’ın tespitine göre kelamcılar, bu ayeti yanlış bir şekilde anlamışlardır. Onlar, bu ayetin, sadece müminlere has olduğunu göstermek için, “*Arş’i yüklenen ve bir de onun çevresinde bulunanlar (melekler), Rablerini hamd ile tesbih ederler, O’na iman ederler. Müminlerin de bağışlanmasını isterler*”⁸⁷⁸ ayetine başvurmaktadırlar. Carullah’ın tespitince kelamcılar, bu ayette geçen “*müminlerin de bağışlanmasını isterler*” ifadesiyle, yukarıda geçen ayetin manasını tahsis etmektedir. Dolayısıyla, onlara göre, melekler her insan için değil, sadece iman edenler için istiğfar etmektedir.

Carullah, kelamcıların yaptıkları bu tahsisin geçersiz olduğunu söylemektedir. Tahsisin gerçekleşmesi için, iki hükmün birbirine muvafık olmaması gerekmektedir. Burada ise her iki ayetin de hükmü birbirine muvafıktır. Yani meleklerin müminler için istiğfarda bulunması, aynı zamanda bütün insanlar için de istiğfarda bulunmasına aykırı

⁸⁷⁵ Nevevî, III/31, 65.

⁸⁷⁶ Şura, 42/5.

⁸⁷⁷ Carullah, *Rahmet*, s. 59.

⁸⁷⁸ Mümin, 40/7.

değildir. İşte bunun için Carullah, kelimcilerin bu tahsislerini gafletten kaynaklanan batıl bir şey olarak görmektedir.⁸⁷⁹

Carullah'ı eleştiren Sabri'nin tespitine göre ayet umumiyete delil teşkil etmemektedir. Ona göre ayette geçen “men” harfi, mevsuf veya mevsul konumundadır. Bunun için ayet umumi mana taşımamaktadır. Dolayısıyla ayete göre melekler de bütün varlıklar için değil, belli varlıklar için istiğfar etmektedirler.⁸⁸⁰ Fıkıh usûlü kurallarına göre “men” harfi şart veya istifham olduğu halde umumiyeti, mevsul veya mevsuf olduğu halde hususiyeti ifade etmektedir.⁸⁸¹ Mezkûr ayette geçen “men” harfinin ne anlama geldiği konusu tartışmaya açık bir konu olmakla birlikte, kanaatimize göre bunun umumiyeti değil, hususiyeti ifade etmesi daha uygun görülmektedir. Her ne kadar Sabri, Carullah'ın sözüne karşı bu ayette meleklerin sadece müminler için istiğfarda bulunmalarını söylese de durum tam olarak böyle değildir. Bunu delillendirmek için Sabri, “Müminlere mağfiret diliyorlar”⁸⁸² ayete dayanır. Ancak “Yerdekiler için mağfiret diliyorlar” ayetinde, meleklerin, bütün varlıklar için değil, sadece iman edenler için mağfiret dilemeleri görüşü destekleyen başka deliller de bulunmaktadır. Bu deliller açık bir şekilde yukarıdaki ayeti tahsis veya nesh⁸⁸³ etmeseler de en azından bu tarafın daha güçlü olduğunu göstermektedirler. Nitekim Tevbe suresinde Peygamber ve müminlerin, müşrikler için mağfiret dilemelerinin mümkün olmadığı belirtilmektedir.⁸⁸⁴ Bu ayet, kâfirlerin, en azından Peygamber ve müminlerin istiğfarından mahrum kaldıklarını göstermektedir. Peygambere ve müminlere müşrikler için istiğfarın yasak olduğu halde

⁸⁷⁹ Carullah, *Rahmet*, s. 60.

⁸⁸⁰ Sabri, *Reddiye*, s. 50.

⁸⁸¹ Molla Hosrev, *Mir'ât*, s. 147.

⁸⁸² Mümin, 40/7.

⁸⁸³ Tespit edebildiğimiz kadar Carullah Kur'an'da neshin bulunduğunu kabul etmemektedir. Elimize ulaşmayan bir kitabın adı *Lâ Nesha Fi'l-Kur'an*'dır (Aydar Hayrutdinov, *Posledniy Tatarskiy Bogoslov*, s. 151). İçeriği bilinmemekle birlikte, Carullah'ın bu konuya ilişkin yazılarından anladığımız kadar o, nesh hükmüne karşı çıkmaktadır. Bu konuyu Carullah Uzun Günlerde Oruç kitabında ele almaktadır. Bu konuya ayırdığı bir bölümünde Kur'an ayetlerinde neshin olmadığını savunmaktadır. Ona göre nesih konusu olan ayetler aslında nesih olunmamıştır ve her ayetin hükmü belli durumda meşru olarak kalmaktadır (Carullah, *Uzun Günlerde Oruç*, s. 145-153).

⁸⁸⁴ “Cehennem ehli belli olduktan sonra, yakınları da olsalar ne Peygamber'e ne de iman edenlere müşrikler için istiğfar etmek yoktur” (Tevbe, 9/113)

meleklerin böyle bir istiğfarda bulunmaları kanaatimizce pek mümkün görülmemektedir. Mustafa Sabri'nin de dile getirdiği “*Kâfir olup bu halde ölenler Allah'ın, meleklerin ve bütün insanların laneti altındadır. Onlar ebedi olarak bu lanet altındadır. Onlardan azap hafif edilmez ve onlara mühlet verilmez*”⁸⁸⁵ ayetler, müşriklerin, melekler tarafından lanet edildiklerini göstermektedir. Dolayısıyla burada melekler tarafından bir negatif fiil sadır olmaktadır. İstiğfar ise bunun tersine bir pozitif fiildir. Bunların bir arada bulunması yine mümkün görülmemektedir.⁸⁸⁶

Carullah'a göre meleklerin insanlar için istiğfar ettiklerini kabul etmek mümkün olmamakla birlikte, bazı meleklerin sadece müminler için, bir kısmının da bütün insanlar için istiğfar edebilirler. O bu yorumuyla her iki ayet ile de uyumlu bir çıkış yolu bilmek istemiştir. Buna delil olarak Carullah, “*Bizim her birimiz için bilinen bir makam vardır*”⁸⁸⁷ ayeti göstermektedir.⁸⁸⁸ Ancak bizce bu ayet, bir kısım meleklerin bütün insanlar, bir kısmının da sadece müminler için istiğfar ettiklerine açık bir şekilde delil değildir. Ayetin bu şekilde yorumlanması imkânsız olmamakla birlikte asıl amacı, meleklerin belli görevinin olduğunu göstermektedir.

Her iki tarafın delillerini dile getirdikten sonra, netice olarak meleklerin sadece iman edenler için istiğfar ettikleri kanaatine varabilir. Meleklerin ancak Allah'ın emriyle hareket ettiklerini göz önünde bulundurarak onların, müşrikler için istiğfar yapmaları meselesini doğrudan Allah'a havale etmek gerekir. Meleklerin, yeryüzündeki bütün insanlar için istiğfar ettikleri sözünü, bu dünyada yapılan istiğfara hamletmek bizce mümkündür.

⁸⁸⁵ Bakara, 2/161, 162.

⁸⁸⁶ Bkz.: Sabri, *Reddiye*, s. 7, 78; ayrıca bkz.: Suyargulov, *Musa Carullah'ın İlahi Rahmetin Genişliği Hakkında Düşüncesinin Değerlendirmesi*, s. 216, 217.

⁸⁸⁷ Saffat, 37/164.

⁸⁸⁸ Carullah, *Rahmet*, s. 61.

Yedinci burhan, “Eğer kendilerine azap edersen şüphesiz onlar senin kullarıdır. Eğer onları bağışlarsan şüphesiz sen izzet ve hikmet sahibisin” dedi”⁸⁸⁹ ayetidir. Bu ayette Hz. Musa’nın Allah’a söylediği sözler nakledilmektedir. Carullah, bu ayetten, kesin olarak bütün günahların dünyada affedebileceğini anlamaktadır. Yoksa küfrün veya şirkin affedilemeyeceğini bilen Peygamber, böyle sözler söyleyemezdi ve bunlar Kur’an’da geçmezdi.⁸⁹⁰

Her ne kadar Carullah, bu ayetten bu dünyada her günahın affedilebileceğini anlasa da kanaatimize göre bu ayetten kesin olarak bunu çıkartmak zordur. Bundan ziyade eğer bu ayet affetme mesajı verecek bir ayet olsaydı, o zaman, ayetin sonunda affetmeyi ve merhameti ifade eden Allah’ın sıfatların gelmesi daha uygun olurdu diye söyleyebilmekteyiz. Bize göre bu ayet günahların affedileceği ihtimaliyle birlikte, daha çok Allah’ın azap edeceği mesajı vermektedir.

Mustafa Sabri ise, Carullah’ın bu iddiasına karşı çıkararak, Hz. Musa’nın müşrikler hakkında mağfiret duasını yapamayacağını söylemektedir. Nitekim Kur’an’da, Hz. Peygamber’e müşrikler hakkında dua etmenin yasak olduğu bildirilmektedir.⁸⁹¹

Sabri, bu ayetin (5/118) şart sıygasıyla geldiğine dikkat çekmektedir. Onun belirttiğine göre, şart sıygası, bir şeyin sıdkına veya vukuuna delalet etmemektedir. Dolayısıyla, bu ayet de kâfirlerin affedileceğine delil olamaz. Ayrıca Sabri, birçok ayette Allah’ın bütün günahları affedebileceğini dile getirilmesine dikkat çekmektedir. Onun Carullah ile tartışma noktası, bu affetmenin gerçekleşeceğidir, yoksa teoride olabileceği değildir.⁸⁹² Gerçekten de yukarıda da zikrettiğimiz gibi Allah, kendi meşiyetinde ne olduğunu ve ne yapacağını şu ayette belirtmektedir “*Dileseydik, her nefse hidayetini*

⁸⁸⁹ Mâide, 5/118.

⁸⁹⁰ Carullah, *Rahmet*, s. 62, 63.

⁸⁹¹ Tevbe, 9/113.

⁸⁹² Sabri, *Reddiye*, s. 82, 83.

verirdik, fakat benden şu söz hak oldu: “Muhakkak ki Ben cehennemi cinler ve insanlarla dolduracağım”.”⁸⁹³ Ancak şunu da belirtmek gerekir, bu ayet Allah’ın meşiyetini ve dolayısıyla yapacağını ortaya koymakla birlikte, cehennem azabının ebedi olduğuna veya günahların hiç affedilemeyeceğine delalet etmemektedir.⁸⁹⁴

Ayrıca Carullah, bu bağlamda Mahmud Zemahşerî’nin şu sözlerini nakletmektedir: “Aklen, her günahkârı affetmek hasenattır. Günahkârın günahı çok büyükse, o zaman affetmek daha üstün bir hasenattır”. Carullah’a göre Zemahşerî bu sözlerini kendi mezhebinin hilafına söylemektedir; zira bu sözler şirkin de affedilebileceği anlamı gerektirmektedir.⁸⁹⁵ Ancak Zemahşerî’nin sözlerinden şirkin de affedilebileceğini anlamak mümkünse de kanaatimize göre bu anlam zorunlu olarak çıkmamaktadır. Bundan ziyade Zemahşerî, “Allah, kendisine şirk koşanları affetmez” ayetinin tefsirinde, şirkin affolunması imkânından hiç bahsetmemektedir.⁸⁹⁶ Ayrıca o, “Allah’ın rahmetinden ümit kesmeyin, Allah bütün günahları affedecektir”⁸⁹⁷ ayeti tefsir ederken affetmeyi tevbeyle bağlamaktadır.⁸⁹⁸ Tevbe ise sadece bu dünyada geçerli olan bir fiildir.

Yukarıda da zikredildiği gibi, Carullah’a göre müşrik ve kâfir, eğer tevbe etmemişse, o zaman cehenneme sokulacaktır ve belli müddet orada temizlendikten sonra yine cennete kavuşacaktır. Bunun için Carullah, her insanın sonuçta cennete gireceğini söylemektedir.

Carullah, ayetlerin yanlış yorumlanması ve bundan doğan ebedi azap etme anlayışı bağlamında; “Rabbin, kendisinden başkasına ibadet etmemenizi kaza

⁸⁹³ Secde, 32/13.

⁸⁹⁴ Suyargulov, *Musa Carullah’ın İlahi Rahmetin Genişliği Hakkında Düşüncesinin Değerlendirmesi*, s. 218.

⁸⁹⁵ Carullah, *Rahmet*, s. 63.

⁸⁹⁶ Zemahşerî, *Keşşâf*, I/ 210.

⁸⁹⁷ Zümer, 39/53.

⁸⁹⁸ Zemahşerî, *Keşşâf*, II/302.

kılmıştır”⁸⁹⁹ ayetine temas etmektedir. Onun tespitine göre kelimacılar bu ayeti, diğer birçok ayeti gibi, yanlış yorumlamaktadır. Onların yorumuna göre bu ayette geçen “*kaza*” tabiri emir manasındadır. Yani Allah, sadece kendisine ibadet etmeyi emretmektedir. Carullah’a göre buradaki “*kaza*” tabiri emir manasında değildir. Ona göre Kur’an örfüne uyan yorum, hükümdür. Yani Allah, sadece kendisine ibadet etmeyi hükmetmektedir. Bu yoruma göre yeryüzünde bulunan her insan sadece Allah’a ibadet etmektedir.⁹⁰⁰

Her ne kadar Carullah kelimacıları eleştirse de onların “*kaza*” tabirini emir olarak yorumlamaları yersiz değildir. Yusuf süresinde şöyle denilmekte: “*Hüküm ancak Allah’a aittir. O, kendisinden başkasına ibadet etmemenizi emretmektedir*”⁹⁰¹. Bu ayette açık bir şekilde emir tabiri geçmektedir. Bundan dolayı yukarıda zikredilen İsra süresindeki “*kaza*” tabirini emir olarak yorumlamak mümkündür. Bu ayetteki “*kaza*” tabirini Taberî emir olarak yorumlamaktadır. Bununla birlikte Taberî, “*kaza*” tabirinin başka anlamlarına da yer vermekte ki bunlar arasında vasiyet gibi anlamlar yer almaktadır.⁹⁰² Kurtubî’nin tefsirinde daha çok meylettiği görüş emirdir; ama bununla birlikte o, vasiyet anlamını da zikretmektedir.⁹⁰³ Carullah’ın eleştirdiği görüş ve fikirler kısmen kelimacılara aittir, diğer kısmı ise kelimacıların dışında hadisçi ve diğer grupların aittir. Carullah’ın bu ayetinin yorumuna göre, her insan bu dünyada sadece Allah’a ibadet etmekte ve hiç kâfir ve müşrik bulunmamaktadır. Ancak durum böyle değildir. Müşriklerin aslında Allah’a ibadet etmediklerini gösteren kanaatimizce en açık delil Kâfirûn suresidir. Zira bu surede Hz. Peygamber ve kâfirlerin farklı şeye ibadet etikleri belirtilmektedir.⁹⁰⁴

⁸⁹⁹ İsra, 17/23.

⁹⁰⁰ Carullah, *Rahmet*, s. 67, 68.

⁹⁰¹ Yusuf, 12/40.

⁹⁰² Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, XIV/541-544.

⁹⁰³ Kurtubî, *el-Câmi’*, İsra, 17/23, X/236.

⁹⁰⁴ Kâfirûn, 109/1-6.

Sekizinci burhan, “Her kim Allah ile birlikte diğer bir tanrıya taparsa ki bu hususla ilgili hiçbir delili yoktur; o kimsenin hesabı ancak Rabbinin nezdindedir. Şurası muhakkak ki kâfirler kurtulamazlar. De ki: “Rabbim, bağışla ve merhamet et! Sen merhametlilerin en iyisisin”⁹⁰⁵ ayetleridir. Burada ilk olarak Carullah’ın dikkat çektiği nokta, burhanı, yani delili yok iken şirk yapmak ifadesidir. Nitekim böyle bir şirk düşen insanın hesabı Allah’a aittir. Ayrıca ona göre bu ayet, bir kişiyi tekfir ederek, cehennemlik olduğunu söylemeyi imkânsız kılmaktadır. Zira ayetin belirttiğine göre en büyük günah olan şirk düşenin bile hesabı ancak Allah’a aittir.

Carullah’ın tespitine göre her bir dinin ehli, kendi dininin esaslarına ve kendi akıllarına göre Allah hakkında akideyi bina etmektedirler. Diğer bir deyişle, her dinin kendi kelam ilmi ve bu ilmin delilleri ve delillendirme yöntemleri bulunmaktadır. Nitekim her insanın, kendisine, zamanına, aklına göre bir imanı bulunmaktadır ve bu itikat, belirli insanların aklına göre kurulmaktadır.

Mezkûr ayette geçen ifadeye göre, delilsiz şirk düşenin hesabı ancak Allah’a aittir. Carullah, ayetin manasıyla ilgili şu soruyu sormaktadır: “Öyleyse delili elinde olduğu halde şirk düşenin durumu ne olacaktır?”. Yukarıda da dediği gibi, tevhit veya şirk olsun, her kişinin itikadı kendi nazarına, kendi deliline göredir. Dolayısıyla, ona göre, elinde delili olup şirk düşen, “Allah her şahsı, ancak gücünün yettiği ölçüde mükellef kılar”⁹⁰⁶ ayetinin gereğince affolunacaktır.⁹⁰⁷

Carullah’ın ayetin manasıyla ilgili sorduğu ikinci sorusu şudur: “Hesabın manası nedir? Niçin bu hesap ancak Allah’a tahsis edilmiştir?”. Ona göre eğer bu hesap sadece amel defterinde kayıtlı günahları içerseydi, o zaman bu günahların hesabını kıyamet gününde melekler de alabilirdi. İşte bunun için o, bu hesabın günahlardan ve şirkten

⁹⁰⁵ Müminûn, 23/117, 118.

⁹⁰⁶ Bakara, 2/286.

⁹⁰⁷ Carullah, *Rahmet*, s. 68, 69; ayrıca bkz.: Suyargulov, *Musa Carullah’ın İlahi Rahmetin Genişliği Hakkında Düşüncesinin Değerlendirmesi*, s. 218, 219.

üstün bir şey ile ilgili olduğunu söylemektedir; zira bunlar, insanlara ve meleklerle de malumdur. Allah'a ait olan hesap, diğerlerine bilinmez olup sadece O'nun ilminde olan şeyleri içermelidir. Carullah'a göre, kıyamet günü, burhanı elinde olmayıp şirke düşen biri, nazar ederken, kendi akıl gücünü tam olarak kusursuz kullanmış mı, kullanmamış mı hesap edilecektir. Sonuçta, eğer insan kusursuz kendi akıl gücünü kullanmış ise affolunabilir. Zira o insan Allah tarafından verilmiş akli tam olarak kusursuz kullanmış ama yine de tevhide gelememiş. Bu durumda tevhidi anlamak insanın akıl gücünün üstünde olmaktadır.⁹⁰⁸

Carullah'ın eleştiren Sabri'ye göre mezkûr ayet, aslında Carullah'ın aleyhinde bir delil niteliğindedir. Sabri'ye göre, "*Hesabı ancak Allah'a aittir*" cümlesi büyük bir tehdittir. Bunu bir teselli cümlesi olarak kabul etmek, bu tehdidi ortadan kaldırmaktadır. Hemen sonra gelen "*Kâfirler kurtulamaz*" cümlesi de önceki cümlenin teselli olmadığını göstermektedir.⁹⁰⁹

Carullah, rahmetin umumiliğine dair erken dönem şahıslarının görüşlerini bildirerek, Taberî'nin tefsirinde geçen bir rivayeti nakletmektedir. Şa'bî'nin rivayetinde şöyle denilmektedir: "İki yurdun en çabuk bina edilecek ve en çabuk harap olacak yeri cehennemdir".⁹¹⁰ Carullah'a göre bu, çok açık bir söz te'vili kabul edecek bir şey değildir. Carullah, müçtehit olan Şa'bî'nin bu sözlerinin, hepsinin sonuçta kurtuluşa ereceği inancının aslında Kur'an'a muhalif olmadığını gösterdiklerini söylemektedir. Şa'bî'nin derecesi malumdur; onun görüşlerini Carullah, kelamcıların görüşlerinden daha üstün görmektedir. Ayrıca Carullah, Taberî'den İbn Mesud'un şu rivayetini nakletmektedir: "Mutlaka bir zaman gelecek ki cehennem kapıları kilitlenecek ve orada hiç kimse kalmayacaktır".⁹¹¹ Carullah, İbn Mesud gibi son derece güvenilir ve

⁹⁰⁸ Carullah, *Rahmet*, s. 69; ayrıca bkz.: Suyargulov, *Musa Carullah'ın İlahi Rahmetin Genişliği Hakkında Düşüncesinin Değerlendirmesi*, s. 219.

⁹⁰⁹ Sabri, *Reddiye*, s. 92.

⁹¹⁰ Taberî, *Câmi 'u'l-Beyân*, XV/484.

⁹¹¹ Taberî, *Câmi 'u'l-Beyân*, XV/484.

Kur'an âlimi olan bir sahabinin görüşünü çok önemsemektedir ve onun bu sözünü, daha bir burhan olarak kabul etmektedir.⁹¹²

Carullah'ın İbn Mesud'un bu sözlerini kesin bir delil olarak kabul etmesine rağmen, onu eleştiren Sabri, bu iki sözün sübutunu ve istidlalini "meşkuk" olarak nitelemektedir. Sabri'ye göre Şa'bî'nin sözü, cehennemle birlikte biraz daha uzun zamanda cennetin de yok olacağını bildirmektedir. Hâlbuki cennetin ebedi olduğunda şüphe bulunmamaktadır. Bunun için Sabri, bu sözü meşkuk saymakta ve delil olarak kabul etmemektedir. İbn Mesud'un sözüne gelince, Sabri'ye göre bunlar Kur'an'ın açık ayetlerine muhalif olduğundan delil olarak kabul edilemez. Bununla birlikte bu sözün sübutu da ayet ve hadisler gibi kati derecesinde değildir. Ancak İbn Mesud gerçekten de bunu söylemiş ise, o zaman sözü günahkâr Müslümanların durumuna hamledilmelidir. Sabri'nin belirttiğine göre İbn Mesud'un bu sözünün zayıf olduğunu destekleyen başka bir delil, onun "*Cehennem ehline: "Siz burada, yerde küçük taşlar sayısınca kalacaksınız"denilseydi, ancak onlar için ebedilik vardır*"⁹¹³ hadisini rivayet etmesidir.⁹¹⁴

2. Rızaeddin Bin Fahreddin'in Yaklaşımı

Carullah'a büyük destek verenlerin biri de meşhur düşünür ve Rusya Müslümanları müftülüğünde kadılık görevini devam ettiren Rızaeddin bin Fahreddin'dir. Carullah, *Şura* dergisinde kendi görüşlerini yazmaya başladıktan sonra, bunun hakkında okuyucular yerel Müslümanlar için otorite olan Fahreddin'e soru sormaya başlamışlardır. Bunun üzere o, meseleyi beyan eden bir yazı yazmaya karar vermiştir.

⁹¹² Carullah, *Rahmet*, s. 77.

⁹¹³ Taberanî, *el-Mucemu'l-Kebîr*, X/179-180, 10384.

⁹¹⁴ Sabri, *Reddiye*, s. 137-140; ayrıca bkz.: Suyargulov, *Musa Carullah'ın İlahi Rahmetin Genişliği Hakkında Düşüncesinin Değerlendirmesi*, s. 219, 220.

Allah'ın rahmetinin geniş olduğu meselesi hakkında delilleri inceleyen ve aynı zamanda kendi görüşünü de ortaya koyan Rıza Fahreddin, bunları Kur'an'dan aldığını söylemektedir. Kur'an açık bir şekilde bir şey söylemiyorsa, o zaman o, selef metoduna uyarak "Allah ne murat etmişse, o haktır" demektir. Fahreddin, Carullah'ın yazdıklarını incelerken ne tam olarak onun hasımları olan kelmacılar uymakta, ne de kelime kelime Carullah'a uymaktadır. Bununla birlikte Fahreddin, Carullah'ın sözlerinin sadece onun tarafından değil, diğer birçok Müslüman âliminin de söylediği sözler olduğunu dile getirmekte ve bunun için inkâr edemediğini söylemektedir.⁹¹⁵

Fahreddin, öncelikle, gerçekten de Allah'ın rahmetinin her şeyden üstün olduğunu; ikinci olarak da Carullah'ın mezhebinin aslının ve delilinin Kur'an'da bulunduğunu söylemektedir. Ayrıca Fahreddin'in belirttiğine göre Carullah, kendi davasında yalnız değildir; onun tespit ettiğine göre bu mesele, kelâmda tartışılan en eski meselelerden biridir.⁹¹⁶ Fahreddin, konuyla ilgili yazarken, kendi görüşlerinden daha çok, meseleye dair, İbn Kayyim'in *Hâdi'l-Ervâh* kitabındaki görüşlerine yer ayırmaktadır. Fahreddin'in tespitine göre İbn Kayyim, kitabının ilgili bölümünde, mezheplerin görüşlerini inceledikten sonra cennet ile cehennem arasındaki farkı anlatır ve insanların gerekli cezalarını aldıktan sonra kurtulacaklarını ümit ettiğini yazmaktadır.⁹¹⁷

İbn Kayyim'den alıntı yaparak Fahreddin, cehennemim ebediliğine dair birkaç paragrafta şu delilleri sunmaktadır:

1. Cehennem ebedidir ve buraya girenler burada ebedi kalarak çıkmaya şansları yoktur. Bu Harici ve Mu'tezile'nin görüşüdür.

⁹¹⁵ Fahreddin, *Rahmet İlahiye Meselesi*, s. 3.

⁹¹⁶ Bu meseleyi tartışanlara Fahreddin öyle öğüt vermekte: her iki taraf dikkatli olmalıdır; eski âlimlerinin ve sahabelerinin onurlarına dokunmayarak tartışılmalıdır. Zira bu konuyu tartışanların her iki tarafı da tekfere kadar gitmektedir.

⁹¹⁷ Fahreddin, *Rahmet İlahiye Meselesi*, s. 3, 4.

2. Cehenneme girenler, bir müddet azap göreceklerdir; sonra, bu azap onlara normal bir hal olacaktır. Böylece onların azabı son bulacaktır. Fahreddin'in tespitince bu, İbn Arabî ve Zâhirilerden bir grubun sözüdür.⁹¹⁸

3. Cehennemde olanların hepsi çıkacak ve o, olduğu gibi ebedi boş kalacaktır.

Nitekim bu üç mezhep cehennemden ebedi olduğunu söylemektedir. Ancak birinci mezhep kimsenin kurtulamadığını, kalanları ise herkesin kurtulacağını savunmaktadır.

4. Cennet ve cehennem hadis birer varlık olmaları sebebiyle ebedi olamazlar. Bu Cehm bin Safvan'ın görüşüdür.⁹¹⁹

5. Cehennemdekilerin hayatları kesilecek ve onlar cansız olarak orada kalacak, azabı hissetmeyeceklerdir. Bu, Ebu'l-Huzeyl'in görüşüdür.⁹²⁰ Fahreddin bu sözleri İbn Kayyim'den naklederek, bu görüşün aslında böyle olmadığını tespit etmektedir. Ona göre Ebu'l-Huzeyl, insanların hayatsız hareketsiz olacaklarını, ama bununla birlikte elem çekeceklerini söylemektedir. Ebu'l-Huzeyl, cennet ehlinin nimetlerinin ve cehennem ehlinin bir zaman son bulacağını söylemektedir. Bundan sonra da cennet ve cehennem ehli hareketsiz olarak kalacaklar. Eskiden cennet ehli olanlara cennet lezzetleri, cehennem ehli olanlara ise cehennem elemeleri toplanacaktır.⁹²¹ Fahreddin'in tespitiyle yukarıda zikredilen beş görüş makbul değildir.

⁹¹⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz.: İbn Kayyim, *Hâdi'l-Ervâh*, I/352.

⁹¹⁹ Bkz.: Şehristânî, *el-Milel*, I/87, 88.

⁹²⁰ Fahreddin, *Rahmet İlahiye Meselesi*, s. 5; İbn Kayyim, *Hâdi'l-Ervâh*, I/345-354.

⁹²¹ Bağdadî, *el-Fark*, I/102, 103. Bize göre burada anlaşmazlık belki de Arap dilindeki yazma şekline kaynaklanmaktadır. Ebu'l-Huzeyl'in belirttiği gibi onlar "Hamid", yani hareketsiz halinde kalacaklardır ki bu halde elem çekebileceklerdir. Kanaatimize göre metinde geçen "Hamid" sözünü muhtemeldir ki bazıları "Camid" olarak da okumuş olabilirler, "Camid" ise cansız demektir, bu halde cehennem ehli elem

6. Belirli bir müddet sonra Allah cehennemi yok edecektir. Bu söz İbn Mesud, Ebu Hüreyre, Ebu Said el-Hudrî, Hz. Ömer ve başka sahabelerden nakledilmektedir. Fahreddin'in tespitiyle, cehennemde "hâlid" olarak kalacaklarını ve çıkamayacağını bildiren ayetler, cehennemin devamıyla alakalıdır. Bunun için meşhur sahabelerin sözleri, Kur'an'a muhalif değildir. En'âm süresindeki vaîd⁹²² müminlere yönelik olmadığına göre, istisna da onlar için değildir.⁹²³ Dolayısıyla, ona göre, Allah'ın dileğiyle söz konusu istisna, müminlere değil, mümin olmayanlara yöneliktir. Fahreddin bunu yazarak herhangi bir açıklamaya gitmemektedir. Bunun için kendisinin de bu görüşü desteklediğini söyleyebilmekteyiz. Gerçekten de istisnanın mümin olmayanlara yönelik olduğu görüşü garip değildir ve büyük bilginler tarafından desteklenmiştir.⁹²⁴

San'anî, bu tür rivayetlerin mezkûr sahabelere ait olmadığını söylemektedir. Onun belirttiğine göre rivayetlerin isnatlarında problemler olmasıyla birlikte sahabe döneminde bu konu tartışılan bir konu değildi. İşte bunun için cehennemin sonsuz olduğuna dair sözler hiçbir sahabeden nakledilmemektedir. Ona göre o dönemde sahabelerin çoğu cennetle cehennemin sonsuzluğuna inanmaktadırlar. Ancak cehennemden birilerinin çıkacağını söyleyen olsa bile, bu sözün günahkâr müminler hakkında söylenmiş olabileceğine inanmaktadır.⁹²⁵

çekemez, şeklinde bir kanaate varmış olabilirler. Kanaatimize göre Fahreddin'in görüşü gerçeğe daha yakındır. Zira Ebu'l-Huzeyl cehennemin son bulacağını söylemekle birlikte, cehennem elemimin son bulacağını söylememekte, aksine, onun devam edeceğini söylemektedir. Dolayısıyla cehennem azabının da son bulması bu durumda pek makuldür (Bağdadi, el-Fark, I/102).

⁹²² En'âm, 6/128.

⁹²³ Fahreddin, *Rahmet İlahiye Meselesi*, s. 5.

⁹²⁴ Ayrıntılı bilgi için bkz.: İbn Kayyim, *Hâdi'l-Ervâh*, I/354.

⁹²⁵ San'anî, *Raf'u'l-Estâr*, s. 116, 117.

7. Cehennem ebedidir ve orada kalanlar ebedi olacak kalacaklardır.

Fahreddin'in tespitine göre âlimlerin çoğu bu görüşü benimsemişlerdir.⁹²⁶

Cehennem ve cehennemde bulunanların ebedi, sonsuz olarak orada kalmalarına dair başka delilleri de Fahreddin dile getirmektedir. Dile getirdiği bu delillerin **ilki** şudur: Cennet ve cehennem ebedi olduğuna dair görüş, sahabe ve tabiinin icma'sıyla sabittir; buna muhalif görüşler sonra meydana çıktığı için bidattir. Fahreddin'in tespitiyle bu görüş, İbn Hazm tarafından⁹²⁷ da benimsenmektedir.

Cehennem ve orada kalan kâfirlerin ebedi kalacaklarını söyleyenler, **ikinci** delili Kur'an'dan almaktadır. Nitekim onlara göre Kur'an'dan kati olarak anlaşılan budur.⁹²⁸ Fahreddin'in tespitiyle cehennem ebediliğini savunanların **üçüncü** tür delilleri meşhur hadislerdir; bu hadislere göre kalbinde zerre kadar imanı olan kimse sonuçta cehennem azabından kurtulacaktır; ancak kâfirler bundan mahrum olacaklardır. Bununla birlikte eğer kâfirler de kurtulabilseler, o zaman müminlere has olan şefaatin anlamı kalmamaktadır. **Dördüncü** delilleri, Hz. Peygamber'in, cennet ve cehennem ehillerine yönelik fena olmayacaklarına dair sözleridir. **Beşinci** delilleri Ehl-i Sünnet âlimlerinin sözleridir. Onlara göre cennet ile cehennem şu an yaratılmış durumdadır ve asla yok olmayacaktır. Buna muhalif görüş ise bidat olmaktadır. **Altıncı** delilleri ise

⁹²⁶ Fahreddin, *Rahmet İlahiye Meselesi*, s. 5, 6; burada şunu da belirtmek gerekir, Fahreddin bu paragrafları, İbn Kayyim'den farklı şekilde vermiştir. Nitekim İbn Kayyim üçüncü grup olarak aslında Yahudilere ait olan ve çok sayıda ayet ile yanlışlığı belirtilen şu görüşü nakletmektedir: cehennem ehli bir müddet azap gördükten sonra oradan çıkacaklar, onların yerine de diğerleri gelecekler (İbn Kayyim, *Hâdi'l-Ervâh*, I/353, 354).

⁹²⁷ İbn Hazm'ın konu ile ilgili görüşleri için bkz.: İbn Hazm, *el-Fasl*, IV/71.

⁹²⁸ O ayetler ise şunlardır: "Onlar çıkmak isterler, ama onlar çıkacak değildir. Onlara sürekli bir azap vardır" (Mâide, 5/37) ve "Kim Allah'a ortak koşarsa, Allah ona Cenneti haram kılar. Onun yeri ateş olacaktır. Zâlimler için hiçbir yardımcı yoktur" (Mâide, 5/72); "Şüphesiz suçlular cehennem azabında devamlı kalacaklar. Azapları hafifletilmeyecektir. Onlar azap içinde kurtuluştan ümit kesmişlerdir" (Zuhuruf, 43/74, 75); "Tadin! Bundan sonra yalnızca azabınızı arttıracacağız" (Nebe, 78/30); "Şu muhakkak ki, Allah kâfirleri rahmetinden kovmuş ve onlara çulğun bir ateş hazırlamıştır. Orada ebedî olarak kalacaklar, (kendilerini koruyacak) ne bir dost ne de bir yardımcı bulacaklardır" (Ahzâb, 33/64, 65); "Ayetlerimizi yalanlayanlar ve o ayetlere uymayı kibirlenen, işte onlara göklerin kapıları açılmaz. Onlar, deve iğne deliğinden geçinceye kadar cennete giremezler" (A'râf, 7/40); "Kâfirlere gelince, işte onlar için cehennem ateşi vardır. Onlara ölüm hükmü de verilmez, azapları da hafifletilmez" (Fatır, 35/36) ve "Onlar şöyle diyenlerdir: "Rabbimiz, Cehennem azabını bizden uzaklaştır, gerçekten onun azabı sürekli bir helaktır"" (Furkân, 25/65).

akıldır; cehennem azabının ebediliğini savunanlara göre imanı kabul etmeyenlerin azaptan muaf olmaları mümkün değildir hatta bu azap ebedi olacaktır.⁹²⁹

Rahmet hakkında risaleyi yazarken Fahreddin, İbn Kayyim'nin *Hâdi'l-Ervâh*'ından istifade etmektedir. Risalesinde yazdığı ve eleştiri yapmadığı görüşleri onun kendi görüşü olarak da kabul edebilmekteyiz. Dolayısıyla Fahreddin'in, Carullah'ın tarafında olduğunu söyleyebilmekteyiz. Fahreddin, her iki tarafın delillerini incelerken, cehennem ve ehlinin sonsuz olacağını söyleyenlerin delillerini eleştirmekte ve bazen yersiz bulmaktadır. Mesela, yukarıda da zikredildiği gibi, cehennem ve cehennemde kalanların sonsuz olacağını söyleyenler, delillerin biri olarak sahabe ve tabiinin icma'sını öne sürmektedirler. Ancak Fahreddin'e göre hiçbir sahabe veya tabiin bunun hakkında bir söz söylememektedir. Bunun aksine sahabe ve onlara uyan tabiinden bazıları, cehennem ve orada kalanların bir zaman son bulacağını söylemektedir. Sonuç olarak Fahreddin, cehennem ve orada kalanların ebediliği hakkında icma'nın olmadığını açık bir şekilde söylemektedir. Hatta ona göre, bunun tersini söylemek mümkündür. Zira bir kısım sahabe cehennem ve orada kalanların ebedi olmadığı söylemekte, kalanları ise sükût etmektedir. Bu ise sükûtî icma'dır.

Cehennem ehlinin cehennemde sonsuz olarak kalacaklarını bildiren ayetler de Fahreddin tarafından incelenmektedir. Ona göre bu ayetlerden kesin olarak anlaşılan husus cehennem devam ettikçe, oradan azap görenlerin çıkamayacağıdır. Ona göre bu konuda ihtilaf yoktur. Ancak tartışılabilir ikinci bir mesele vardır ki o, cehennem ebediliğidir. Zira ona göre ayetler cehennem değil, cehennem ehlinin orada ebedi kalacaklarını bildirmektedir. Fahreddin'e göre, bir zaman cehennem yok olsa, cehennem ehlinin oradan çıktıklarını söylemek uygun olmaz. Fahreddin hapisle misilleme yapmaktadır. Ona göre hapis bir sebepten harap olsa ve orada kalanlar dışarıda kalsalar da onların hapisten çıktıklarını söylemek mümkün olmaz. Kalbinde bir zerre bile imanı

⁹²⁹ Fahreddin, *Rahmet İlahiye Meselesi*, s. 8.

bulunmayanın cehennemde ebedi kalacağını bildiren meşhur hadislerden de cehennemde ebedi kalacakları anlaşılmaktadır. Ancak yine de bu hadisler bizzât cehennemin ebediliğine delil değildir.⁹³⁰

Fahreddin'e göre cehennem azabı, bunu hak edenler için, cehennem var olduğu müddetçe devam edecektir. Ancak cehennemin kendisi ebedi değildir. Hatta ona göre cehennemin ebediliğine dair hiçbir delil yoktur. Bununla birlikte o, cennetin de bir zaman son bulacağı görüşünü bidat saymaktadır. Zira bunu hiçbir sahabe veya tabiin söylememektedir ve aynı zamanda bu görüş Kur'an ve sünnete de muhaliftir. Kâfirler için cehennem azabının ebedi olduğuna dair aklın da hüküm verdiğine Fahreddin karşı çıkmaktadır. Ona göre akıl, bu tip meselelere hüküm vermez.⁹³¹

Fahreddin, İbn Kayyim'in görüşlerine de yer vermektedir. Onun tespitiyle, İbn Kayyim'a göre, devamlılık bakımından cennet ve cehennem arasında fark vardır. Zira Kur'an'da cennetin hiçbir zaman son bulamayacağı açıkça belirtilmektedir. Cehennem hakkında gelen haberler ise başka şekildedir. Bu haberlerde cehennem elinin cehennemde çıkamayacağı, azapların devamlı olduğu hakkındadır.

İbn Kayyim'e göre cehennemin ebediliği meselesiyle, şu ayetler ilgilidir: *“Allah'ın dilediği hariç, içinde ebedî kalacağınız yer ateştir. Şüphesiz Rabbin hikmet sahibidir, bilendir”*,⁹³² *“Rabbinin dilediği hariç, (onlar) gökler ve yer durdukça o ateşte ebedî kalacaklardır. Çünkü Rabbin, istediğini hakkıyla yapandır. Mutlu olanlara gelince, onlar da cennettedirler. Rabbinin dilediği hariç, gökler ve yer durdukça onlar da orada ebedî kalacaklardır. Bu (nimetler) bitmez, tükenmez bir lütuftur”*.⁹³³ Bu ayetlerde cennet ve cehennemin “hulûdu” Allah'ın meşiyetiyle mukayyet kılınmaktadır.

⁹³⁰ Fahreddin, *Rahmet İlahiye Meselesi*, s. 8, 9.

⁹³¹ Fahreddin, *Rahmet İlahiye Meselesi*, s. 10.

⁹³² En'âm, 6/128.

⁹³³ Hud, 11/107, 108.

Ancak cennetin bekası kati olarak “tükenmez” sözüyle ispat edilmektedir.⁹³⁴ Cehennem hakkında böyle bir ispat gelmemektedir; hatta cehennemin son bulabileceği, “istediğini hakkıyla yapandır” ibaresiyle gösterilmektedir. “*Şüphesiz, cehennem pusuda beklemektedir. Azgınlara barınacağı yerdir (cehennem). (Azgınlara) orada çağlar boyu kalacaklar*”⁹³⁵ ayetinde ise cehennemde kalmak çağlarla sınırlandırılmıştır. Dolayısıyla bu ayete göre cehennemde kalmak sonsuz değildir.

İnsanların sonsuz olarak cehennemde azap görmeleri de Hâkim olan Allah’ın hikmetine uygun değildir. Zira Allah, yaratmadan önce de insanların hallerini bilmektedir ki insanların çoğunu sırf cehennemlik olsunlar diye yaratmak hiçbir şekilde Allah’a yakışmaz.

Fahreddin’in İbn Kayyim’den naklettiği bir başka fikir, Allah’ın rahmetinin her şeyden daha geniş olmasıyla ilgilidir. Cennet, Allah’ın rahmetinin ve rızasının gereğidir. Cehennem ise Allah’ın gazabının gereğidir. Allah’ın rahmeti, gazabından daha büyük olduğuna göre, cehennemin bir zaman son bulacağı mantıklı görülmektedir.⁹³⁶

Fahreddin, Ehl-i Sünnet’in, Kur’an’daki “huld” kavramını sonsuzluk olarak değil, uzun süre olarak tefsir ettiklerinin örneklerini vermektedir. O, İbn Kayyim’in görüşlerini naklederek şu meseleyi dile getirmektedir: Kasten mümini öldüren kimse Ehl-i Sünnet görüşüne göre cehennemde ebedi olarak kalmayacaktır ve sonuçta cennete girecektir. Ayette geçen “huld” kavramını⁹³⁷ uzun süre olarak tefsir etmektedir. Bunun başka bir örneği, “*Kim Allah ve Resulüne karşı gelirse, bilsin ki ona, içinde ebedî kalacak cehennem ateşi vardır*”⁹³⁸ ayetidir. Bu ayete göre, günah işleyenleri ebedi cehennem beklemektedir. Ancak İbn Kayyim’in tespitince Ehl-i Sünnet âlimlerine göre,

⁹³⁴ Daha geniş bilgi için bkz.: İbn Kayyim, *Hâdi'l-Ervâh*, I/37; cennetin ebediliği hakkında bkz.: İbn Kayyim, *Hâdi'l-Ervâh*, I/345-388.

⁹³⁵ Nebe, 78/21-23.

⁹³⁶ Fahreddin, *Rahmet İlahiye Meselesi*, s. 11; daha ayrıntılı bilgi için bkz.: İbn Kayyim, *Hâdi'l-Ervâh*, I/366, 367.

⁹³⁷ Nisa, 4/93.

⁹³⁸ Cin, 72/23.

tövbe sebebiyle insan cehennem azabından muaf olabilmektedir. Dolayısıyla, affetmek gibi bir sebepten dolayı ebedilik ebedilikten çıkabilmektedir.⁹³⁹

Günahlardan dolayı azap etmek Allah'ın bir va'ididir. Fahreddin'e ve başka âlimlere göre va'idden dönmek güzel bir iştir ve asla yalan değildir. Bununla birlikte Kur'an'da va'id ayetleri hep "*Allah dilediğini yapar*" gibi ibareyle birlikte geçmektedir. Bu ise, va'idden dönmenin mümkün olduğunu göstermektedir.⁹⁴⁰

Tespit ettiğimize göre Fahreddin, fazla tartışmaya girmeden Carullah'a destek mahiyetinde yazdığı risalesinde Carullah'ın görüşlerini tek tek incelememiş; o, sadece bazı önemli gördüğü konulara değinmiştir. Bununla birlikte Fahreddin kendi şahsi görüşlerini de belirtmemiştir. O, sadece İbn Kayyim'in "*Hâdi'l-Ervâh*" kitabındaki mesele ile ilgili sözlerini nakletmiştir. Kanaatimize göre Fahreddin, bir taraftan İbn Kayyim'e başvurarak meselenin çok eski bir tartışma olduğunu göstermeye çalışmış; diğer taraftan, kendisine yönelik ithamlardan kurtulmayı istemiştir. Fahreddin, her iki tarafa da ılımlı bakmaya çalışarak her âlimin hata yapabileceğini hatırlatarak medreselerde okutulan itikat kitaplarının her yönden hak olmayıp hatalı olabileceği gibi, İbn Kayyim'in de kitabının hatalı olabileceğini anlatmaya çalışmıştır. Ancak ona göre bu görüşlerin mutlak anlamda hatalı olduğunu söylemek mümkün değildir.

Fahreddin gibi çok kısa bir şekilde konuya **Mercânî** de temas etmiştir. O, cehennemle cehennem ehlinin sonsuz olduğu meselesini açıklarken, İbn Arabî'nin görüşüne yer vermiştir. Mercânî, İbn Arabî'nin sözlerini, cehennemın sonsuz olmasıyla birlikte cehennem azabının sonlu olduğu şeklinde yorumlamıştır.⁹⁴¹

⁹³⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz.: İbn Kayyim, *Hâdi'l-Ervâh*, I/383.

⁹⁴⁰ Fahreddin, *Rahmet İlahiye Meselesi*, s. 11, 12.

⁹⁴¹ Mercânî, *el-Hikme*, s. 61.

3. Değerlendirme

Son tahlilde Carullah'a göre İslam, Allah'ın rahmetinin genişliği, bütün insanlar için umumi bir din olması sıfatıyla sınırsızdır. İşte bu evrenselliği sebebinden dolayı İslam, çok hızlı bir şekilde yayılmaktadır. Ancak ona göre bu *tolerance* uzun zaman devam edememiştir ve insanların çoğu bu geniş İslam anlayışını kendi dar akıllarına sığdıramamıştır. Carullah'a göre bundan kurtulmanın iki çaresi vardır: Ya kendi aklını genişletmek ya da İslam'ı daraltmaktır. Carullah'a göre o zamanın siyasi durumu İslam'ı daraltmak için en müsait olanıydı. İşte o ilk dönemlerden sonra dar anlayışlı mezheplerin ortaya çıktığını iddia etmektedir. Bundan sonra İslam, Carullah'ın ifadesiyle "bütün insanları değil, küçük bir köyde yaşayanları bile iman dairesinde birleştirememiştir".⁹⁴²

Allah'ın rahmetinin herkesi kapsayacağı ve sonuçta herkesin cennete gireceği konusu bağlamında Carullah, daha önemli bir hususla ilgili tutumunu da açıklamaktadır. Söz konusu meselenin anlamak ve kabullenmek için zor olduğu ve herkesin bunu anlayamayacağı itirazlarına karşı Carullah, İslam'da gizli ilim veya buna benzer şeylerin olmadığını; hatta bu tip sırların olmamasının, dinin ilk şartlarından biri olduğunu dile getirmektedir. Ona göre dinde sırların olduğunu kabul etmek, dinde zararlı şeylerin olduğunu da kabul etmek anlamına gelir. Ayrıca bir bilgiyi veya dinî hakikati gizleme emri de dinin özünde yoktur. Gizlemek, ancak siyasette faydalı olabilmekte, fakat ona göre dini hususları gizlemekte büyük zarar vardır. Eski dinleri örnek göstererek o, rahip ve kâhinlerin kendi dinlerine ne kadar zarar verdiklerini dile getirmektedir. Zira rahip ve kâhinlerin dini meseleleri gizlemeleri kendi şahıslarına faydalı olsa da ilmi meselelerin gizlenmesinde hiç kimseye bir fayda bulunmamaktadır.⁹⁴³

⁹⁴² Carullah, *Rahmet*, s. 22, 23.

⁹⁴³ Carullah, *Rahmet*, s. 89, 90.

Kanaatimizce İslam'da gizli bilimlerin olmadığı bir gerçek olmakla birlikte her bireyin aklının aynı seviyede olmadığı da bir gerçektir. Carullah ve diğer ceditçiler, iman getirmenin kolaylığını savunmaktadır. Fakat iman etmekle her inceliği anlamak arasında ciddi fark bulunmaktadır. Herkesin sonuçta kurtulup cennete gireceğinin mantığını Carullah anlayabilse de herkesin böyle bir yeteneğe sahip olduğundan bahsedilemez. Yukarıda da geçtiği gibi Carullah, böyle inanca sahip olan insanın İslam'ı ve Allah'ı daha çok seveceğine inanmaktadır. Fakat insanların çoğunun felsefe yapmaya vakti ve yeteneği yoktur; onlar için basit düşünmek ve basitleştirmek daha kolaydır. Herkesin sonuçta kurtulacağı inancı, naklin farklı şekilde yorumlanabilmesi sebebiyle, her iki yönde de anlaşılabilir. Halkın tamamının Carullah gibi algılaması ise toplumsal yapı ve anlayış bakımından oldukça zordur.

Carullah'ın gizlemek hakkında sözleri çok doğru görülmektedir. Böyle gizleme tıpkı ekonomideki tekelleşmeye benzemektedir. Bu tekelleşme sadece ona sahip olana fayda vermektedir. Söz konusu tekelleşme yüzünden diğer üreticiler zamanla zayıflayacak ve yok olacaktır.⁹⁴⁴ Aslında bu durum tekelleşmeyi sağlayan firma açısından da zararlıdır; zira o, ekonomide dengesizlik doğurur ve rekabeti ortadan kaldırır. Ayrıca Carullah, İslam'da gizli ilimlerin olduğunu söyleyenleri eleştirmektedir. Onun tespitine göre Müslümanlar arasında, kendilerinde has ilimlerin olduğunu söyleyenler bulunmaktadır. Carullah, sufilerin keşfini ayrı tutmaktadır. Ona göre bir taraftan sufiler diğer insanlara keşifle elde edilen ilimleri açıklamamakta, diğer taraftan açıklasalar da insanların buna inanmaları veya kabul etmeleri zorunlu olmamaktadır.⁹⁴⁵

Konuya dair tutumunu açıkladıktan sonra Carullah, Allah katında hak dinin ancak İslam⁹⁴⁶ olmasına rağmen, her bir insanın neticede cennete kavuşacağı inancının İslam'a en yakışan inanç olduğunu ve böyle bir inancın, aynı zamanda İslam'a bir

⁹⁴⁴ Acemoğlu, *Poçemu odni strani bogatiye*, s. 111-132.

⁹⁴⁵ Carullah, *Rahmet*, s. 91, 92.

⁹⁴⁶ Al-i İmran, 3/19.

fazilet de katacağını ifade temektedir. Zira diğer dinler, sadece kendi mensuplarının kurtulacağını söylemektedir. Carullah, İslamî öğretiyeye katacağı ivmeyi düşünerek, kaynaklarda geçmese bile azabın bir gün herkes için kalkacağı inancını savunmanın doğru bir duruş olduğu kanaatindedir.⁹⁴⁷

Carullah, İlahi rahmetinin umumiliğinin, yani herkesin sonuç itibariyle ebedi olarak saadette, yani cennette kalacakları nazariyesinin, İslam ruhuna en uygun fikir olduğunu söylemektedir. Onun ifadesine göre insan yeryüzünde halife vasfıyla yaratılmıştır. En merhametli olan Allah'ın insanları ebedi olarak cezalandırmak için yaratması mümkün değildir.⁹⁴⁸

Carullah'ın konuya yaklaşımını incelerken, onun, bir taraftan İslam'ın üstünlüğünü kabul ettiğini, diğer taraftan da bir nevi dinlerin denkliliğine (müsavât) yakın görüşte olduğunu görebildik. Hâlbuki Allah katında tek makbul dinin İslam dini olduğu görüşü daha isabetlidir.⁹⁴⁹ Ayrıca Kur'an'da da iman ve küfür, mümin ve kâfir arasında açık ayırım bulunmaktadır.⁹⁵⁰ Carullah'a karşı benzer itirazları Sabri de dile getirmektedir. Dolayısıyla başka dinlerin İslam'a denk olduğunu söylemek doğru değildir. Bununla birlikte, Müslüman bakış açısından İslam'ın diğer dinlere göre daha üstün olduğu sözü, netice itibariyle herkesin cennete girip giremeyeceğine dair kesin bir delil konumunda değildir. Ayrıca yukarıda söylenenleri göz önünde bulundurarak bakıldığında iman ve küfür arasında pek fark da kalmayacak ve böyle olunca, imana çağırın ayetlerin medlülü de pek anlamlı olmamaktadır. Ancak Kur'an'da iman eden ve iman etmeyenler arasında net bir farkın bulunduğu görmekteyiz. “*Yoksa biz, iman edip salih amel işleyenleri, yeryüzünde bozgunculuk çıkaranlar gibi mi tutacağız? Yoksa*

⁹⁴⁷ Carullah, *Rahmet*, s. 27.

⁹⁴⁸ Carullah, *Rahmet*, s. 11.

⁹⁴⁹ Al-i İmran, 3/19, 85.

⁹⁵⁰ Bkz.: Kâlem, 68/35, 36; Haşr, 59/20; Kâfirûn, 109/1-6; ayrıca bkz.: Sabri, *Reddiye*, s. 207-211; ayrıca bkz.: Suyargulov, *Musa Carullah'ın İlahi Rahmetin Genişliği Hakkında Düşüncesinin Değerlendirmesi*, s. 221, 222.

Allah'tan hakkıyla korkanları günahkârlar gibi mi tutacağız?”⁹⁵¹ ve “*Biz Müslümanları hiç suçlularla bir tutar mıyız?*”⁹⁵² ayetleri de buna delalet etmektedir. Bununla birlikte, toplumsal bakış açısından Carullah'ın haklı olduğu tarafı da görebilmek mümkündür. Zira tespit ettiğimize göre Carullah, İslam'ın herkesi affeden bir din olduğu göstererek insanları İslam'a yaklaştırmak istemektedir. Ona göre böyle bir inanç hâkim olduğu halde insanlar İslam'ı cehennem azabından korktukları için değil, açık ve affedici bir din olduğu için kabul edeceklerdir.

Görüldüğü gibi, bu dünyada iman etmeyelerin cehennemde kalma süresi tartışılabilir bir konudur; zira bazı ayet ve hadislerin anlamı buna müsaittir. Bununla birlikte, kanaatimize göre Carullah ve Fahreddin'in, iman etmeyenlerin cennete girebileceği konusuna daha fazla ağırlık vermeleri gerekirdi ki, Kur'an'da kâfirlerin cennete giremeyeceğinden bahsedilmektedir.⁹⁵³ İşte bunun için cehennem azabının sonsuzluğu meselesi bir yana, cehennem azabını gördükten sonra kâfirlerin cennete girmeleri ayrı bir problemdir.

Neticede herkesin kurtulacağını düşüncesini Carullah, sadece teorilerden bir teori olarak sunmamaktadır. O, buna, başka ihtimallere mahal bırakmayacak şekilde inanmaktadır. Geniş kitlelerce dile getirilmemesine rağmen Carullah, bu meselenin açık olduğuna o kadar inanmaktadır ki bugün kendisi bu düşüncüyü insanlara arzetmese, yarın bunu başka birisinin yapacağını söylemektedir.⁹⁵⁴ Ayrıca Carullah, İlahi rahmetinin umumiyeti teorisi ispatlandığında, bütün din ehilleri arasında İslam'ın değerinin artacağına inanmaktadır. Ona göre böyle bir inanç, İslam'ı diğer bencil

⁹⁵¹ Sad, 38/28.

⁹⁵² Kâlem, 68/35, 36.

⁹⁵³ Mâide, 5/72. “*Allah'a şirk koşanlara Allah cenneti haram kılmıştır*”.

⁹⁵⁴ Carullah, *Rahmet*, s. 27.

dinlerden ayrı tutacaktır ve artık İslam'a gelmenin ve emirlerini ifa etmenin temelinde cehennem korkusu yatmayacaktır.⁹⁵⁵

Yukarıda dile getirilen Carullah'ın bu sözleri tartışmaya açıktır. Zira kanaatimizce insan, Tanrı'nın herkesi affedip cennete koyacağına inandığında, kendi dininden dönmeye gerek görmeyecektir; hatta insanların çoğu, "hiç değilse İslam'ın Allah'ı beni kurtaracak; ancak İslam hak olmasa belki benim dinim beni kurtarır" diye söyleyerek eski dininde kalmayı tercih edecektir. İslam'a geçme zorunluluğu olmasa, insan, alternatif olsun diye, her iki dini de benimseyecektir. Bunun için dini tercih etmekte kesinlik kuralı gerekli olmakta ve dinde inhisarcılık gündeme gelmektedir.

Carullah, Allah'ın rahmetinin çok geniş olduğuna sıklıkla vurgulamaktadır. O, sonuçta müminin de kafirin de cennete gireceğini savunmaktadır. Carullah, Allah'ın rahmetinin genişliği ilkesine dayanarak birçok ayeti buna göre yorumlamaktadır. Carullah'ın anlayışı çok nettir: Allah Rahim'dir ve herkesi bağışlayacaktır. Bu bir bakımından güzel bir anlayıştır; ancak bu yorumun dayanağını Kur'an ayetlerinde değil, psikoloji ve yaşadığı ortam ve şartlarda aramak gerekir.

Carullah, Allah'ın bağışlayıcı olduğunu, azap etse bile bu azabın sınırlı olduğunu söylese de durum bu kadar net değildir. Kanaatimize göre Allah'ın gazapve azabının varlığını kabul etmek gerekir. Önyargıyla bir tarafı benimseyip buna göre yorum yapmak yanlış olduğu gibi, Allah'ın ancak merhametli olabileceğini söylemek de yanlış olabilmektedir. Zira Allah, azap edeceğini, cehennemi dolduracağını Kur'an'da belirtmektedir.⁹⁵⁶ Cehennem azabının ebediliği tartışılabilir bir konu olmakla birlikte, azabının vukuu bir gerçektir. Bunun için Allah'ın rahmetiyle birlikte, O'nun gazabından da en azından aynı payda bahsetmek gerekir.

⁹⁵⁵ Carullah, *Rahmet*, s. 40.

⁹⁵⁶ A'râf, 7/179.

Anlayabildiğimiz kadar ceditçilerden Kemâlî ve özellikle Carullah, dini meselelere dini nass merkezli değil, insan merkezli olarak bakmaya çalışmışlardır. Zira ceditçiler, genel olarak, dinin Allah için değil insan için olduğuna inanmışlardır. Yani konumuz olan ilâhî rahmetin genişliği meselesinde olduğu gibi onlar hareket noktası olarak bireyin durumunu almakta ve özellikle bundan hareket etmeye çalışmaktadır. Bununla birlikte Carullah, nasları da ihmal etmemektedir. Onun için nass temel bir dayanaktır. Fakat ilâhî rahmetin genişliğini savunanlar, bu nasları bireyin yararına uygun şekilde anlamaya çalışmaktadır.

Netice olarak ne Carullah ne de Fahreddin, cehennem azabının hiç olmadığını ve bütün mümin-kâfirin hemen cennete gideceğini savunmamaktadır. Zira onlara göre sınırsız rahmet sahibi olan Allah, hem müminlere hem de kâfirlere azap edecektir. Aynı şekilde Allah, kıyamette, salih amel işleyen insanı azap etmeden cennete yerleştirecek, azap etmeyi hak edenlerin ise bazılarını affedecektir. Affedilmeyenler de cehennem azabına sokulacaktır ve böylece kâfir de cennete girecektir. Bu bağlamda diyebiliriz ki Fahreddin ve Carullah azabın ve beraberinde adaletin sağlanmasına değil, azabın sonsuz olduğu iddiasına karşı çıkmaktadır.⁹⁵⁷

⁹⁵⁷ Ayrıca bkz.: Suyargulov, *Musa Carullah'ın İlahi Rahmetin Genişliği Hakkında Düşüncesinin Değerlendirmesi*, s. 221.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM: DİĞER KELAMÎ KONULAR

I. CEDİTÇİLERİN KELAM VE AKAIT İLİMLERİNE DAİR GÖRÜŞLERİ

Müslüman teolojisinin problemlerinden biri, kalam ile akait, usûl-i din, tevhit ilimleri ilişkisidir. Buna dair birkaç görüş bulunmaktadır. Nitekim Ehl-i Sünnet kalamcıları, kalam ilminin aslında akait ilmi olduğu kanaatindedir. Teftazânî'ye göre kalam, akait, usûl-i din, tevhit ve sıfat ilimleri aslında aynı ilimdir. Çünkü bunların konusu, gayesi aynıdır.⁹⁵⁸

Tartışma konusu ile ilgili terimlerden biri akait terimidir. Akait kelimesi, inanç anlamına gelen “Akide” kelimesinin çoğul şeklidir. “Akide” kelimesi, “akd” kökünden türemiş; “akd” ise düğümlmek, bağlamak anlamına gelmektedir. Aynı kökten türemiş ve iman ile aynı anlam taşıyan itikat ise “düğüm atmışçasına bağlanmak, bir şeye gönülden inanmak, gönülden benimsemek” anlamına gelir. Bu durumda akait kelimesi, “gönülden bağlanılan şey” anlamına gelmekte ve terim anlamı “inanılması zorunlu ilke” olarak tarif edilebilmektedir. Akait, Müslüman inancının temel kaideleri, inanılması zorunlu hükümleri manasına gelir.⁹⁵⁹ Cürcânî'nin de belirttiği gibi “akaid” kelimesi, amel değil, itikadın kendisidir.⁹⁶⁰ Akait ilmi ise bu kaidelerden bahseden ilim olmaktadır.

Akide kelimesi, melek akidesi, ahiret akidesi gibi belli bir inanç esası için kullanıldığı gibi belli bir mezhebin veya âlimin çeşitli iman esaslarıyla ilgili özel anlayışını ifade etmek için de kullanılmaktadır. Ayrıca akide kelimesi, iman konularını ihtiva eden bazı risalelerin adı da olmuştur.

⁹⁵⁸ Teftazânî, *Şerh*, s. 20-24.

⁹⁵⁹ Kılavuz, Saim, “Akaid”, *DİA*, 1989, c. 2, s. 212.

⁹⁶⁰ Cürcânî, *Ta'rifat*, I/152.

İslam akaidini oluşturan esaslar, Kur'an'da ve Sünnet'e hiçbir yoruma mahal bırakmayacak şekilde açık ve seçik olarak yer almıştır. Nitekim Kur'an'da Allah'a, peygamberlerine, kitaplara, meleklerle, ahirete, kaza ve kadere iman konusunda söz edilmekte ve ayrıntılı bilgiler verilmektedir. Hadis kitaplarında da buna benzer bilgiler verilmektedir. Bunlar bir bütün olarak kabul edilmeli ve birinin inkârı bütünün inkârı anlamına geleceğinden küfrü gerektirir. Ancak bununla birlikte tevatür yoluyla gelmeyen hususların inkârı küfrü gerektirmez. Kısmi farklılıkla hemen tüm Müslüman gruplar aynı akideyi benimsemektedir.⁹⁶¹

Her ne kadar çağdaş sayılabilen İdil-Ural ceditçileri ve İzmirli İsmail Hakkı⁹⁶² gibi bilginler, kelim ilmini bir şekilde eleştirerek ona yeni içerik kazandırmaya çalışsa da bu herkes için geçerli bir yaklaşım değildir. Çünkü akait ilmiyle akideyi oluşturan prensiplerin, selef metoduna göre naklin ışığında incelendiği gibi kelim metodu kullanılarak aklî yorumlara da tabi tutulabilir. Sonuçta akait ilminin, metodu ne olursa olsun, iman esaslarından bahseden ilimlerin genel adı olduğu ve özel manada akaidin, Müslüman inancının iman esaslarından, tartışmaya girmeden, bahseden bir ilim olduğu akıldan uzak tutulmamalıdır.⁹⁶³

Akait ilminin konusu, “amentü”de bulunan iman esaslarıdır. Akait ilminin gayesi, iman esaslarının felsefesini yaparak kişilerin imanını taklitten kurtarmak, doğru

⁹⁶¹ Kılavuz, “Akaid”, *DİA*, s. 212, 213.

⁹⁶² İzmirli İsmail Hakkı (1868-1946). Telif ettiği *Yeni İlmî Kelam* eserinin konuları, kelamın klasik kitabı olan Teftazânî'nin *Şerh'inden* biraz farklıdır. Nitekim *Şerhu'l-Akaid*, İlahiyat, Nübüvvet, Semiyat bölümlerine ilaveten İmamet ve Bilgi bölümleri içermektedir. *Yeni İlm-i Kelam* ise zamana göre daha iyi uygulanmış görülmektedir. Zira İzmirli, klasik kelam konularla birlikte kelam ilminin temelini oluşturan bazı teorik ve ayrıca önemli gördüğü konuları da işlemiştir. Kanaatimize göre yeni dönemde telif edilen eserlerin tabi olarak içerikleri de farklı olacaktır. Ayrıca sözü ettiğimiz zamanda başlayan ve hız kazanan kelam ilminin yenilenmesine yönelik hareketi sıradışı bir olay olarak görmek pek isabetli değildir. Zira kelam ilminin konuları zaman içerisinde hep değişiklik görmüştür. İşte bunun için kanaatimize göre, kelam ilminin konularının, muhtevasının değişmesi normal bir evrimdir. Ancak şu var ki kelam ilmi başta olmak üzere diğer İslami ilimler uzun zamandır donuk halinde kalmışlar ve dinamiğini kaybetmişlerdir. Uzun zamandır süren bu donukluk, değişme ve gelişmeye kapalı olmak, XIX. ve XX. asırların yenilenme hareketlerini, evrim değil, bir devrim olarak göstermiştir.

⁹⁶³ Kılavuz, “Akaid”, *DİA*, s. 213.

yolu arayanları irşat etmek, batıl ve bid'at ehlinin görüş ve itirazlarını aklî ve ilmî delillerle çürütmek suretiyle iman esaslarını savunmaktır.⁹⁶⁴

Akaid ilmi çok eski bir tarihe sahiptir. Kelam ilmi ise akaid ilmine göre biraz daha gençtir. Nitekim akaide dair risaleler daha sahabe döneminden itibaren yazılmaya başlanmıştır. Kelam ilminin doğuşundan sonra da akaid tarzında akideye dair eserler yazılmaya devam edilmiştir. Bunlar, özellikle kelam değil akaide dair -bir eser olduklarını vurgulamışlardır. Seleften Ebu Hanife, Tahavî, Ahmed b. Hanbel, İbn Teymiyye (ö. 728/1328), Beyhakî (ö. 458/1066) gibi bilginler muhtelif dönemlerde akideye dair eserler kâleme almışlardır. Aynı şekilde Sünnî kelam çevreleri de akaid tarzında eserler telif etmiştir. Bunlardan Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik Cüveynî (ö. 478/1085), Ebu'l-Bereket en-Nesefî (ö. 710/1310), Adududdin el-Îcî (ö. 756/1355), Ebu Leys es-Semerkindî (ö. 373/983) önde gelenler arasındadır.⁹⁶⁵

Kelam ilmi, kelam adıyla, Mu'tezile'nin doğuşuyla meydana çıkmaktadır. Mu'tezile'nin doğuşu ve bu ismin ortaya çıkışı hakkında birçok rivayet bulunmaktadır.⁹⁶⁶ Mu'tezile, hicri II. asırda doğmuştur. Kurucusu Vasıl b. Ata olarak kabul edilmektedir. Vasıl'ın yaptığı tartışmayı, kesin olarak olmasa da ilk kelamî tartışmalardan biri olarak kabul etmek mümkündür.⁹⁶⁷

Ehl-i Sünnet kelamı, Mu'tezile kelamından doğmuştur. Ehl-i Sünnet kelamının konusu ve gayesi zamana ve ait buldukları gruplara göre farklılık göstermektedir. İlk zamanlarda kelam ilminin konuları daha çok İlahiyat, Nübüvvet, Sem'iyât ve bazen İmamet başlıkları altında ele alınmaktadır. Zaman şartlarına göre bu temel başlıklara bazı felsefî ve mantıkî konular eklenmiştir. Gazali öncesi mutekaddimûn döneminde kelam ilminin konusu yukarıda zikredilenler iken, muteahhirûn dönemde, Müslüman

⁹⁶⁴ Kılavuz, "Akaid", *DİA*, s. 214.

⁹⁶⁵ Daha geniş bilgi için bkz.: Kılavuz, "Akaid", *DİA*, s. 214, 215.

⁹⁶⁶ Watt, Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev.: Ruhi Fiğlali, İstanbul, 2001, s. 259-268; Ebu Zehra, *Mezhepler Tarihi*, I/135-136.

⁹⁶⁷ Şehristânî, *el-Milel*, I/61, 62; Bağdâdî, *el-Fark*, s. 117, 118.

dünyasında felsefe ilmi yayılmış ve kelim ilminin konusu artık “mevcut” olmuştur. Aynı zamanda konuya evrende varlığı olmayan bazı mücerret kavramlar da eklenmiştir.⁹⁶⁸ Hatta Râzî (ö. 606/1210) ve Âmidî'nin (ö. 631/1233) eserlerinin örneğinde, bazen felsefî konuların ağır bastığı görülmektedir.⁹⁶⁹

Kanaatimize göre kelim ilmini, inanç konularını araştıran diğer ilimlerden ayıran özellik, kelamcılarının benimsedikleri nazar ve cedel metotlarıdır. Dolayısıyla, kelim kitabının en azından bu nazari ve tartışmalı konuları içermesi gerekmektedir. Bir de kelim kitabında aklî deliller kullanılmalıdır. Nitekim kanaatimize göre kelim kitabını, akait kitabından ayıran temel özellik, aklî temelli tartışmalı konuların bulunmasıdır.

Klasik akait kitapları, yukarıda da bahsedildiği gibi, kısa olup konularını genellikle tartışmasız bir şekilde ele almaktadır. Kanaatimizce bunların en belirgin farklılığı aklî tartışmaların az olması veya hiç olmamasıdır. Ebu Hanife, İbn Teymiyye ve hatta Ömer Neseî gibi bilginlerin akaide dair yazdıkları eserleri bunların birer örnekleridir. Klasik kelim kitapları da genellikle, akait kitaplarına göre daha hacimli olup⁹⁷⁰ aklî tartışmaları içermektedir. Temele bu alındığında akait kitaplarının, kelim ilminin klasik kitapları sayılabilen Teftazânî'nin *Şerhu'l-Akaid*, Âmidî'nin *Ebkâru'l-Efkâr*, Mâturîdî'nin *Kitabu't-Tevhid* ve Devvânî'nin *Şerh*'inden farkı daha anlaşılır hale gelir. Kanaatimizce kelim kitabını diğer kitaplardan ayıran daha bir özellik, kullanılan metotla birlikte kitabın konusudur. Zira genel olarak kelim ilminin konusunun Allah'ın Zât'ı ve sıfatları olduğunu, kelim ilminin de bunlardan İslam kanunu üzere bahseden bir ilim olduğunu söyleyebilmekteyiz.⁹⁷¹ Nitekim bu bağlamda akait ve kelim ilimleri

⁹⁶⁸ Gölçük, *Kelim*, s. 22, 23.

⁹⁶⁹ Daha geniş bilgi için bkz.: Gümüşoğlu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, s. 105.

⁹⁷⁰ Kitabın kalınlığı aslında akait veya kelim kitabının belirleyici unsuru hiçbir şekilde olamaz. Fakat görüldüğü gibi akait kitapları genellikle daha küçük, kelim kitapları ise genellikle daha hacimli olmaktadır.

⁹⁷¹ Bilmen Ömer Nasuhi, *Muvazzah İlm-i Kelam*, İst., 1972, s. 5.

arasında net bir farklılık bulunmaktadır. Fakat belirtmek gerekir ki hemen her kelam âlimi kelam ilminin tarifini verirken aklî metotların kullanılmasına işaret etmez. Mesela meşhur kelamcı Adududdin el-Îcî, kelam ilmini, dini akaidi ispat etmek ve şüpheleri ortadan kaldırmak için kesin delilleri getirme gücü kazandıran bir ilim olarak tanımlayarak⁹⁷² herhangi bir metoda işaret etmemektedir. Ayrıca akait kitaplarının daha kolay bir dille yazıldığını ve daha geniş kitlelere yönelik olduğunu; kelam kitaplarının ise herkese yönelik olmadığını söyleyebilmekteyiz.

İdil-Ural bölgesinde, Orta Asya’da ve Osmanlı’da çok yaygın ve hatta iptidai seviyede temel kelam kitabı sayılan “*Neseî Akidesi*”, kelamî tartışmaları içermez; ancak bununla birlikte, bu kitapta sadece itikadî meseleler değil, kelamî meseleler de iddialı bir şekilde sunulmaktadır. Bunlar itikadî meseleler derecesine yükselmektedir. Mezûr kitapta bazı kelamî meselelerin tartışmasız bir şekilde verilmesinin, bu kitabı bir kelam kitabı saymak için yeterli olup olmadığı sorusu da halen tartışılmaktadır. Bununla birlikte, tespit edebildiğimize göre, bazı itikadî sayılan kitaplar, sırf itikadî konularla birlikte aslında itikadî olmayan konulara da yer vermektedir. Bunun örneklerinden biri İmam A’zam’ın “*el-Fıkhu’l-Ekber*”idir. Dolayısıyla, kanaatimize göre kelam ve akait sayılan kitaplar arasında kesin bir fark bulunmamaktadır; bazı hacimli olmayan kelam kitaplarını, aynı zamanda bir akait kitabı olarak nitelemek mümkündür. Bu yüzden, akait ile kelam ilimlerinin ve terimlerinin, bazen, ayırt edilemeyecek kadar birbiriyle karıştığını söyleyebilmekteyiz. İşte bunun için kısa kelam kitabı olan *Neseî Akidesi*’nin, genellikle akait kitabı sayılan *el-Fıkhu’l-Ekber*’den farkı az görülmektedir.

Hemen her ceditçi kelam ilmini eleştirmiş ve kelam ilmi ile akait ilminin birbirinden farklı olduğunu söylemiştir. Kursâvî’den başlayarak, Mercânî, Rıza Fahreddin, Zıya Kemalî, Musa Carullah, Nacip Tünterî, Şemseddin Kültesî, Âlimcan

⁹⁷² Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkif*, I/14; ayrıca bkz.: Gümüšoğlu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, s. 105.

Bârudî, Keşşaf Tercümanî, Hasan Ata Abeşî gibi bilginler akait ve kelim ilimleri hakkında görüşlerini belirtmişlerdir.⁹⁷³

Kursâvî ve Mercânî'nin sıkça başvurduğu Ebu Hanife'nin bir kelamcı olup olmaması konusu açık değildir. Kanaatimize göre Ebu Hanife, tam anlamıyla bir kelamcı değildir. Zira yukarıda da zikrettiğimiz gibi kelam ilminin kendine has bir üslubu, metodu ve konuları bulunmaktadır. Bununla birlikte o, Ehl-i Eser/ Ehl-i Hadis da değildir. Ebu Hanife'nin metodu selefî âlimlerinin tutumuyla aynı olmayıp kelam ilmi metoduyla da aynı değildir. Ehl-i Rey olması itibariyle Ebu Hanife'nin, kelam ilmine bir öncülük sağladığını söylemek mümkün olsa da kendisinin bir kelamcı olmadığı anlaşılmaktadır. Zira onun kelam aleyhinde söylediği sözleri malumdur; her ne kadar bunlar daha çok Mu'tezilî kelamına karşı söylenmiş olsa da genel olarak kelam ilminin metotları, konusu ve gayesi itibara alındığında, kanaatimizce, bu sözler genel olarak bütün kelam ilmine ait olabilmektedir. Meşhur ceditçi Kursâvî ve Mercânî de kelam ilmini eleştirerek Ebu Hanife'yi örnek göstermişlerdir. Dolayısıyla onlar da Ebu Hanife'yi bir kelamcı olarak görmemişlerdir. Ancak hemen belirtmek gerekir ki, Ebu Hanife'nin, tam bir kelamcı olmasa da Ehl-i Sünnet kelamına öncülük ettiğini veya bunların ilki olduğunu söyleyenler vardır ve onların buna dair delilleri de bulunmaktadır.⁹⁷⁴

Kur'an'dan anlaşıldığı üzere dünya fanidir.⁹⁷⁵ Ancak fani olan sadece dünya ve yaşayan insanlar değil, aynı zamanda dünyada olan bütün devletler, fikirler de fanidir. Binlerce yıllık tecrübe buna şahittir. Kanaatimize göre bunların fani olacağının temeli, insan merkezli oluşudur. Zira devletleri kuran, milletleri oluşturan ve fikirleri de üreten insandır. İşte bunun için bunlar ortak şartlar üzere çalışmaktadır. Fakat bunu yapan

⁹⁷³ Maraş, *Türk Dünyasında Dinî Yenileşme*, s. 137-143.

⁹⁷⁴ Ebu Hanife'nin kelamcı olup olmaması tartışmaları için bkz.: Gümüsoğlu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, s. 118-120; Bağdâdî, *Usûlü'd-Din*, s. 308.

⁹⁷⁵ Rahman, 55/26.

bütün insanlık değildir; ancak bazı araştırmacıların “*passionar*” diye isimlendirdikleri belirli bir enerji taşıyanlar bu devletleri kurmakta ve fikirleri üretmektedir. Bu enerji tükendiğinde devletler çöküyor ve fikirler donuyor. Kanaatimize göre kelam ilmini de bu “*passionar*” enerjisi taşıyan ve başkaları tarafından koyulan mevcut sınırlardan memnun olmayan bilginler kurmuşlardır. Zira sahabe, tabiin ve buna yakın dönemde inanç meseleleri alanında seleflik diye nitelenebilen bir anlayış hâkimdi. Bu anlayışa göre, genel olarak, inanç konularına dalmak yasak olup naslarda geçen bilgileri olduğu gibi kabul etmek gerekmektedir. Ancak her dönemde düşünen insanların bulunması da bir gerçektir. Kelam ilminin doğuşu zamanı olarak kabul edilen II. asırda da sadece nass ile yetinmeyi ve onu olduğu gibi kabul etmenin yetersiz olduğunu söyleyen, nasın cevap vermediği konularda susmayı verimli görmeyen birileri bulunuyordu. İşte kelam ilminin doğuşunun sebeplerden biri, düşünen bu âlimlerin “*passionar*” enerjisidir. Ancak doğuşta ilerici (*progresif*) bir hareket olan kelam ilmi, milletin kabulünü görmüş ve zamanla kendi ilerici enerjisini tüketmiştir. Kelam ilmi bir temel anlayış haline gelmiştir; kelamcı artık neredeyse herkes tarafından normal görülmüş ve tam Ehl-i Sünnet olmuştur. Nitekim bir zaman ilerici olan bu kelam ilmi 19. asırlarda gelenekçi olan kadimciler (enerjisi gelişmeye değil, mevcut durumu muhafaza etmeye yönelik olanlar) tarafından savunulmuş ve hatta tek gerçek olarak kabul edilmiştir. Bununla birlikte o bölgede yürürlükte olan kelam ilminin tam olarak doğuşta olan kelam ilmi ile aynı olmadığını da söyleyebilmekteyiz. Zira ilerici özelliğini kaybettikten sonra kelam ilmi bir akide ilmine dönüşerek yeniliklere kapanmıştır. Zaten bir düşüncenin veya bir ilmin sürekli ilerici olması mümkün değildir ve bir müddet sonra kelam ilmi neredeyse bin yıllık tarihe sahip bir gelenek olmuştur. Bu süreçte o, kendi potansiyelini tüketmeye başlamıştır.⁹⁷⁶ Neticede İdil-Ural bölgesinde ve Orta Asya’da kelam ilmi bir çeşit selefçiliğe dönüşmüştür; artık dini konularda kelam ilminin görüşlerinden bir görüş olan

⁹⁷⁶ Passionar enerjisi için ayrıca bkz.: Gumilöv, Lev Nikolayeviç, *Etnogenez i Biosfera Zemli*; Gumilöv, Lev Nikolayeviç, *Konets i Vnov’ Naçalo*.

ama bölgede mevcut anlayışa muhalif bulunan görüşü söylemek neredeyse ilhad olarak değerlendirilmiştir. Meşhur Kursâvî'ye de gelenekçiler bundan dolayı ölüm cezasını hükmetmişlerdir. Mercânî'nin de söyledikleri her ne kadar bölgede yaşayan din adamları için yeni ve sıra dışı görülse de bunlar bile, aslında, geniş anlamda Ehl-i Sünnet değil, dar anlamda Ehl-i Sünnet görüşleri idi.

Kelam ilmi gibi her düşünce ve her sistemin devamlı kalabilmesi için yeniliklere açık olup değişmeye hazır olması gerekmektedir. Ancak bu gerçekleşirse söz konusu kelam ilmi sürekli canlı ve aktüel kalabilmektedir. Fakat yukarıda da zikrettiğimiz gibi kelam ilmi kendisinin bu ilerici enerjisini tüketmiş ve neredeyse yeni selefçilik olmuştur. Aydınlar artık kelam ilminde benimsedikleri özellikleri bulamamış ve inanç konularını öğreten kelam ilmini canlandırmaya çalışmışlardır. Bu çalışmalar farklı yönlü olmuştur. Bunlardan kelam ilminin aslında doğru olduğunu, fakat bununla birlikte zamana daha uygun olan yeni konuları da içerisine alması gerektiğini söyleyenler vardı; böyle diyenlerden birisi İzmirli İsmail Hakkı'dır. O, yazdığı kelam kitabına klasik kelam konularının yanına, önemli ve zamanında gerekli olan daha birçok konuyu eklemektedir. İdil-Ural bölgesinde ve Orta Asya'da bu hareket biraz farklı yoldan gitmiştir. Burada bu işi daha çok ceditçiler yapmıştır. Onlar, kelam ilminin, bir taraftan tam olarak akait, yani inancın temelini öğreten bir ilim olmadığını söylemiş; diğer taraftan kelam ilminin zamana uygun ve hak bir ilim olduğunu kabul etmemiştir. İşte bunun için onlar, *Yeni İlm-i Kelam* türü bir çalışma hazırlamamış;⁹⁷⁷ aksine kelam ilmini, bazen kendileri de kelama girerek eleştirmişler ve bunun yerine akaidin okutulmasını gerekli görmüşlerdir. Bu bakımından Kursâvî ve Mercânî gibi kelam

⁹⁷⁷ Nitekim sözü ettiğimiz Mercânî ve Kursâvî gibi bilginler Nesefî'nin *Akidesi* ile Devvânî'nin *Şerh*'ini kendi anlayışına göre şerhederek bir anlamda kapsamlı denilebilecek kelam kitapları telif etmişlerdir. Bunların dışında ceditçi diye anılan aydınlar kapsamlı, kelam ilminin her meselesini konu eden eser değil, "kelam kitabı" ismi verdikleri kısa bir risale bile kâleme almamışlardır. Buna karşılık Müslüman dünyasının diğer bölgelerinde yaşayan ve İslamî ilimlerin canlanmasını veya yenilenmesini isteyen aydınlar, diğer çalışmalarlarıyla birlikte kelam ilminin önemini ihmal etmemişlerdir. Muhammed Adbuh'un *Risaletü't-Tevhid*, Şiblî Numânî'nin *el-Kelam* eserleri buna bir örnektir.

ilmini eleştiren ama bunun için yine de kelâmî izahlar yapan bilginleri kısmen İbn Küllâb'a, Haris el-Muhâsibî'ye ve el-Kalânîsî'ye benzetmek mümkündür. Zira bunlar naslarda yer alan selefîn itikadını takip etmekle birlikte bid'at gördükleri şeylerle mücadele etmek için kelama başvurmuşlardır.⁹⁷⁸

İdil-Ural bölgesi düşünürleri, her ne kadar bunların katkı payları bulunsa da yeni kelam ilmini geliştirmediler. Bunun ilk sebebi kanaatimizce tabii ki Rusya'daki ihtilaller ve bundan sonra gelen dine baskıdır; sonuçta kelam ve akait hakkında düşünecek hiç kimse kalmamıştır. Diğer sebebi de âlimlerin bir kısmının itikat konularında saf Hanefilik diye adlandırdıkları selefçiliği benimsemeleridir ki bunlar kelam ilmine hararetle karşı çıkmışlardır ve onlar için kelam ilminin yenilenmesi söz konusu değildir. Diğer kısmı ise yine de kelam ilmini eleştirmişler ve felsefe ile uğraşmışlardır; ancak sadece itikadî konuların tartışmasız kabul edilmesi gerektiğini söyleyerek tartışmalı konuları serbest bırakmışlardır. Bunların çalışmalarını bir anlamda yine de kelam⁹⁷⁹ adı altına toplamak mümkünse de onlar bunu kelam olarak isimlendirmemişlerdir.

Her ne kadar kelamcılar, kelam ilmini, tevhit ve akait ilmi ile aynı ilim görseler de onların çağdaş ve sonra gelen bazı muhalifleri böyle düşünmemişleridir. Nitekim kelam ilmi aleyhinde birçok müstakil eser kâleme alınmıştır. Hatta bunun etrafında geniş eleştiri geleneği de oluşturulmuştur. Buna dair en meşhur eserlerinden biri Ebu İsmail Herevî'nin, *Zemmü'l-Kelami ve Ehlihi* kitabıdır. Fakat kelamcılar da ilgisiz kalmayarak hem kelam ilmini savunan hem de kelam aleyhine yazılan kitapları

⁹⁷⁸ Gümüsoğlu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, s. 110, 111.

⁹⁷⁹ Zira kelam ilmi sonuçta inanç konularını ihtiva etmektedir ve geniş anlamda akait ilmini de, kelam ilmini temizlemek amacıyla kelama girerek yapılan kelam ilmi eleştirilerini de, kanaatimize göre, kelam adı altında toplamak mümkündür. Cedele karşı olan yine cedel olacaktır, nazar yoluyla elde edilen sonucun yanlış olduğunu yine de nazar ile ortaya koymak mümkündür. İşte bunun için bazı ceditçilerin kelam eleştirileri sonuçta yine de kelam olmaktadır. Fakat her ceditçinin kelam ilmi eleştirisi kelam değildir. Zira bazıları kelam veya akait olsun, inanç alanına fazla girmemişlerdir ve kelam yapmamışlardır.

reddeden çalışmalar kâleme almışlardır.⁹⁸⁰ Bunun daha ilginç bir tarafı, kelamcılarının bile bu tip kelam ilmi eleştirilerini diğerlerden naklen veya kendi fikri olarak kendi kelam kitaplarına sokmalarıdır. Bunlar, kelam ilmine yönelik eleştirileri reddetmemekte; kendileri de bu eleştirilere katılmaktadır.⁹⁸¹ Kanaatimize göre bu, bir taraftan, o dönemde kelam ilminin sarsılmaz bir şekilde sabit olup çok yaygın olduğunu göstermektedir.⁹⁸² Diğer taraftan da kelamcılarının gerçekten de kelam ilminin faydalı olup aslında selef âlimleri tarafından eleştirilen kelam ilminin bu Ehl-i Sünnet kelamı olmadığına inandıklarını göstermektedir.

Kelam ilmine ve bu ilmin yapısının aleyhine olan bu delilleri kelam ilminin savunucusu Teftazânî de dile getirmektedir. Ancak onun tespitine göre büyük sahabe ve âlimlerinin kelam ilmini eleştiren sözleri kelam ilminin tamamını ve herkesi kapsamamaktadır. Teftazânî'ye göre kelama yöneltilecek eleştiriler dinde mutaassıp davrananları, gerçeği idrak edemeyenleri, Müslümanların itikadını bozmak isteyenleri ve gereksiz felsefeye girenleri kapsamaktadır. Aksi takdirde, ona göre, bu büyük âlimler dinin aslını muhteva eden ilmi yasaklamazlardı.⁹⁸³

Meşhur ceditçi ve özellikle kelam ilmine karşı tutumuyla bilinen Mercânî, kelam ilminin aslında akait ilmi olmadığını temellendirmek için, selef âlimlerinin, kelam ilmi hakkındaki eleştirilerine başvurmuştur. Onun tespitine göre selef âlimleri, Ehl-i Sünnet kelamı denilen ilim hakkında söz etmemektedir; onlar, bu ilmin Mu'tezile'nin

⁹⁸⁰ Mesela bkz.: el-Beka'î, *Ehsenü'l-Kelam el-Münteka Min Zemmi'l-Kelam Li'l-Herevî, el-Muntahabu'l-Kebir Min Zemmi'l-Kelam Li'l-Herevî, el-Muntahabu's-Sağîr Min Zemmi'l-Kelam Li'l-Herevî (en-Nektü ve'l-Fevaid, s. 30).*

⁹⁸¹ Mesela bkz.: Aliyyül-Kârî, *Fıkh-ı Ekber Şerhi, s. 13-24.*

⁹⁸² Toplumda kelam ilminin sarsılmaz bir yere sahip olması kelamcıya bir cesaret vererek muhaliflere karşı savunmayı gereksiz kılmaktadır. Ayrıca kelamı savunarak taassuba gerek kalmamaktadır; kelam ilmi taraftarı da kelam ilmini eleştirebilmektedir. İşte bunun için kelam ilmi çoğunlukla tek bir gerçek kabul edildiği dönemlerde yaşayan kelamcılar, kelam ilmini belli bir seviyede eleştirebilirlerdi; zira bu ilmin zayıflanmasının korkusu yoktu.

⁹⁸³ Teftazânî, *Şerh, s. 23.*

felsefe kitaplarına daldıklarından sonra ihdas edildiğini söylemektedirler. Dolayısıyla buna göre kelim ilmi bir nevi bid'at olmaktadır.⁹⁸⁴

Mercânî, önceki âlimlerin kelim ilmi eleştirilerine yer vermektedir. Bunların arasında Ebu Hanife ve onun önde gelen talebeleri, İmam Malik, Şafî, Ahmed bin Hanbel, Ebu Leys, Şemsü'l-E'imme Halvanî de yer almaktadır.⁹⁸⁵ Selef âlimlerinin, fıkıh mezhepleri imamları dâhil, kelim ilmini eleştirdikleri malumdur. Hatta bunların bazıları, kelim ilmini, İslamî değil, dünya ilimlerden bile saymamışlardır. Selef düşüncesini temsil eden Ehl-i Hadis için, kelim ilmindeki düşünce hürriyeti, rasyonalizm, kritik düşünce kabul edilemez durumundadır. Zira hadisci düşüncenin temeli, Kur'an ve Sünnet'e son derece bağlı olmaktadır.

Mercânî'nin kelim ilminin kritiği, Tatar toplumunda ilk çalışmalarından biri sayılabilmektedir. Şagaviyev'in de tespit ettiği gibi ondan önce sahaya aynı kritik ile bir anlamda Mercânî'nin bu konuda fikir babası diyebileceğimiz Kursâvî çıkmıştır. Fakat Kursâvî'nin kitapları sonradan yayınlanmıştır ve kendisi de ömrünün büyük bir kısmını Orta Asya'da geçirerek, orada ceditçilik fikirlerini yaymakla meşgul olmuştur. İşte bunun için onun görüşleri İdil-Ural bölgesinde geniş kitlelerce bilinmemektedir.⁹⁸⁶

Konuyu araştıran Maraş, bölgedeki âlimlerinin özellikle Eş'arî kelimini eleştirdiklerine dikkat çekmektedir. Onun tespitine göre onlar, Eş'arî keliminin tek doğru anlayış⁹⁸⁷ gibi sunulmasına karşı çıkararak Hanefî/Maturîdî keliminin da varlığını ortaya koymaya çalışmışlardır. Ayrıca onlar, Ehl-i Sünnet'in sınırlarını genişletmek

⁹⁸⁴ Mercânî, *el-Hikme*, s. 6, 7.

⁹⁸⁵ Mercânî, *Nâzûrât*, s. 87, 88.

⁹⁸⁶ Şagaviyev, Damir, *Tatarskaya Bogoslovsko-Filosofskaya Mısl*, Bilimler Akademisi'nin Tarih Enstitüsü, Kazan, 2008, s. 120, 121.

⁹⁸⁷ Tespit ettiğimize de göre bazen Eş'arî kelimcileri Maturîdîleri görmezden gitmektedirler. Bunun birçok örneği bulunmaktadır. İbrahim Maraş'ın ve Süleyman Uludağ'ın tespit ettiklerine göre Teftazânî Maturîdîliği ikinci safta görmüştür (Maraş, *Türk Dünyasında Dinî Yenileşme*, s. 147; Uludağ, *Teftazânî: Kelim İlmi ve İslam Akaidi*, Giriş). Ayrıca diğer bazı Eş'arî âlimlerinin Maturîdîleri dikkate almadıklarını de tespit etmek mümkündür (bkz.: Sübkî, *es-Seyfü'l-Sakîl* (Kevseri'nin *el-Akide ve İlmü'l-Kelim* içinde), s. 427-430).

arzusunda idiler. Zira genellikle Eş'arîler, Ehl-i Sünnet olarak sadece kendilerini veya kendilerine tabi olarak Maturîdîleri görmektedirler. Ceditçiler ise Ehl-i Sünnet dairesi içinde bütün Müslüman gruplarını görmek istiyorlardı.⁹⁸⁸

Söz konusu olan İdil-Ural bölgesinde yaşayan her âlim ceditçi olmamıştır. Mercânî'yi eleştiren kadimci olan çağdaşı Abdullah Nesevî⁹⁸⁹, kelim ilminin hak bir ilim olduğunu savunmuştur. Buna bir delil olarak o, bazı sahabelerin dini konularda Kaderiye fırkası ile tartıştığını ve böylece hak akideyi savunduklarını göstermektedir. Ayrıca bundan hareketle Nesevî, sahabilerin de cedele girdiklerini, yani akli bir tartışma yaptıklarını söylemektedir. Kelam ilminin aslında akait ilmi ile aynı şey olduğunu ve dolayısıyla kelam ilminin merdut olmadığını göstermek için Nesevî, Ebu Hanife'nin de kelam ilmi ile meşgul olduğunu ve buna dair kitaplar yazdığını söylemektedir.⁹⁹⁰ Ancak kanaatimize göre bu görüşe katılmak zordur. Zira bilindiği gibi, Ebu Hanife'nin, inanç konularına dair yazdığı eserlerinde, bazı tartışmalara temas edilmektedir;⁹⁹¹ fakat kanaatimizce bu, tam anlamıyla bir kelam değildir. Bundan ziyade, onun talebelerinin kelam ve kelamcılara karşı söylemiş sözleri herkes tarafından bilinmektedir.⁹⁹² Ancak Ebu Hanife'ye hakkını vererek, onun, her zaman itikada dair konularda, en azından hak akideyi korumak için, sadece nas ile yetinmenin mümkün olmayacağını anladığını söyleyebilmekteyiz. Zira o kişi, insanların ihtilaf ettikleri konularda dilini muhafaza etse de işittiği hususlarda kalbindeki hisleri men edemeyecektir diyerek, buna işaret etmektedir.⁹⁹³

⁹⁸⁸ Maraş, *Türk Dünyasında Yenileşme*, s. 144.

⁹⁸⁹ Molla Abdullah bin Muzaffar en-Nesevî (doğum ve ölüm yılları tam olarak bilinmemektedir) kadimci ve Şehabeddin Mercânî'nin en tanınan muhaliflerinden biridir. Mercânî'nin, akait ve usûl-i fıkıh ve fıkha dair *Nâzûrâtu'l-Hakk* risalesini eleştirerek *Muzhiru'l-Kelimat* risalesini kâleme almıştır.

⁹⁹⁰ Nesevî, *Muzhir*, s. 9.

⁹⁹¹ Bkz.: Öz, *İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2016.

⁹⁹² Bkz.: Herevî, *Zemmü'l-Kelam ve Ehlihi*, Mektebetü'l-Ulum ve'l-Hikem, Medine, 1998.

⁹⁹³ Gümüsoğlu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, s. 118, 119; ayrıca bkz.: Ebu Hanife, *el-Âlim ve'l-Muteallim*, s. 14.

Kadimcilerle ceditçiler arasında tartışmaların ilginç taraflarından biri de muhalifleri akılcılıkla suçlamaları ile ilgilidir. Yukarıda da dile getirdiğimiz gibi kadimciler, ceditçileri akılcı olarak suçlamışlardır. Nitekim sözü ettiğimiz Nesevî, Mercânî'nin şu sözlerini eleştirmektedir: “Allah'ı ve O'nun sıfatlarını tanımakta, Kur'an yeterlidir ve akla başvurmaya gerek yoktur”. Ayrıca o, Mercânî'nin, “Bu konuda bilgimizi şeriatla sınırlamak, bizden Kur'an'ın talep ettiği şeydir” dediğini aktarmaktadır.⁹⁹⁴ Böylece bu itirazları dile getiren Nesevî,⁹⁹⁵ Mercânî'yi, genellikle ceditçi olma nedeniyle akılcı olarak suçlanmasına rağmen, bir şekilde akılcı değil, bir nakilci olarak göstermekte, kendisi de bu durumda akılcı olarak görülmektedir. Ancak akılcı gibi gözükse de gerçekte durum böyle değildir. Zira bir taraftan Mercânî hem Hanefilere hem de İbn Arabî bigi meşhur felsefe ve tasavvuf ehline atıfta bulunmaktadır; diğer taraftan kadimciler de ilk Hanefilere ve Mâtürîdîlere benzemeyip adede kitaplarda yazılanla yetinmektedir.

Mercânî'nin, kelim ilmini hararetle eleştirdiğini tespit edebilmekteyiz; ancak bunula birlikte onda bir nevi taraftarlığı da tespit etmek mümkündür. Mesela, *el-Hikme* kitabında o, *Nesevî Akidesi* kitabını her konuda çok doğru bir kitap olarak nitelendirmektedir. Ona göre bu kitap, selef ve Hanefî âlimlerinin yolunu yansıttığı için doğrudur ve bundan dolayı en yüksek dereceye sahiptir. Ayrıca ona göre, bu kitap, hasta için bir ilaç mertebesindedir.⁹⁹⁶ Görüldüğü gibi Mercânî, çalışmalarında çok kere Hanefileri övmüştür. Onun Hanefileri övmesi sadece fıkıh alanında değil, akaidi de içine alır.

Her ne kadar Mercânî kelim ilmini şiddetle eleştirse de aynı zamanda söz ettiğimiz “*Nesevî Akidesi*” kitabını şerh etmiştir. Nesevî'nin *Akidesi*, hacimli olmayıp

⁹⁹⁴ Mercânî'nin *Nâzûrât*'ında bunun tam yerini tespit edemedik, fakat Mercânî benzer açıklamaları kitabının birçok yerinde dile getirmektedir. Bkz.: Mercânî, Şehabeddin, *Nâzûrâtü'l-Hakk Fi Fardiyeti'l-İşa ve İn Lem Yegibi'ş-Şefak*, Daru'l-Hikme, İstanbul, 2012, s. 81-85.

⁹⁹⁵ Nesevî, *Muzhîr*, s.7.

⁹⁹⁶ Mercânî, *el-Hikme*, s. 2.

kelamî tartışmaları ihtiva etmese de sonuçta bir kelam kitabıdır. Zira içinde sırf kelamî meselelerin önemli kısımları yer almış ve kendisi de eserini kelam kitapları nizamına göre düzenlenmiştir. Muhtemelen Mercânî, *şerhini, Sünni gördüğü bir şekilde yazmaya çalışmaktadır*. Nitekim Mercânî her ne kadar akait ve kelâm ilimlerini birbirinden ayrı ele alarak kelama eleştiriler yöneltse de kendisi de bazen kelamî açıklamalar yapmaya zorunlu kalmaktadır; bunula birlikte yazdığı şerhi de kelamcı olan Teftazânî'nin şerhinden çok farklıdır.

Mercânî, “Usûl ve itikadî konularda bizim (yani Hanefilerin) mezhebimiz Kur’an’a ve mütevatir hadislere dayanmaktadır” diyerek, Hanefiliğe bağlı olduğunu göstermektedir. Ona göre, bu mezhep, eksiksiz hak dini temsil etmektedir; Eş’arî ve diğer mezheplerin görüşleri, Hanefilerin görüşlerine muhalif ise, batıldır.⁹⁹⁷ Görüldüğü gibi Mercânî, yine de mezhep taassubuna yakın bir söz sarf etmektedir. Bilindiği gibi, Ehl-i Sünnet mezhepleri, birbirinin hak, doğru olduğunu kabul etmekte ve çoğu zaman muhaliflerinin görüşlerinin açık bir şekilde batıl olduğunu söylememektedir. Ayrıca kanaatimize göre Ehl-i Sünnet kelam mezhepleri arasında ihtilaflar azdır; bazı araştırmacılara göre ise sadece lafzî ihtilaflardan ibarettir.⁹⁹⁸ Aynı zamanda Mercânî, Fahru’l-İslam Pezdevî’nin sözlerini aktararak, tevhit ilminin aslının, Kur’an ve Sünnet’e tabi olup heva ve bidatlerden sakınmak olduğunu söylemektedir. Onlara göre bu yol, sahabe, tabiin ile Ebu Hanife, Ebu Yusuf ve Muhammed gibi Hanefî mezhebinin şeyhlerinin tuttuğu yoldur.⁹⁹⁹ Görüldüğü gibi burada Mercânî, klasik Hanefî uleması gibi yazmaktadır. Kendisi kelam ilmini eleştirerek, selef yoluna dönmeye çağırırken, örnek olarak Ehl-i Hadisi değil, ilk Hanefî âlimleri almaktadır. Bunlar fıkıh alanında Ehl-i Rey olmalarıyla birlikte, akidevî konularda selef mantığına göre düşünmektedir.

⁹⁹⁷ Mercânî, *Nâzûrât*, s. 40.

⁹⁹⁸ Daha geniş bilgi için bkz.: Gümüsoğlu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, s. 163-166; İzmirli, *Yeni İlm-i Kelam*, s. 105-107; Mert, Muhit, *Kelam Tarihinin Problemleri*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2008, s. 141-143.

⁹⁹⁹ Mercânî, *el-Hikme*, s. 4, 5.

Mercânî, yine de kendisinin her durumda bir Hanefî olduğunu göstererek *Nesevî Akidesi*'nin güzel bir kitap olduğunu söylemiştir. Fakat bununla birlikte, ona göre, zamanla bu kitap yanlış bir şekilde anlaşılmaya başlanmış ve içindeki manalar farklı şekilde yorumlanmıştır. Ancak bu, kelam ilminin genel bir problemidir. Ayrıca Mercânî, zamanla, selef yolunu takip eden Hanefîliğin, başka bir anlayışa dönüştüğünü söylemiştir.¹⁰⁰⁰

Mercânî'ye göre özellikle son dönem Eş'arî âlimler, kelam ilmine aklî mukaddimeler katmışlardır. Artık zamanla bu aklî mukaddimeler, kelamî meselelerin içinde akidevî bir mesele olarak görülmeye başlanmıştır. Buna bir örnek olarak o, cevher, araz, arazın başka bir arazla kaim olamayacağı gibi aklî mukaddimleri göstermektedir.¹⁰⁰¹ Zira böyle olmadığı halde bunlar akidevî, dolayısıyla imanî bir konular olarak anlaşılmaya başlanmıştır.¹⁰⁰² Maraş'ın belirttiğine göre Mercânî, bu konuda Fahreddin Râzî'yi eleştirmiştir. Onun belirttiğine göre Mercânî bir mektubunda Râzî'yi, “bozuk fikri ile hikmet kaideleri ve İslam mezheplerini bozmakla” suçlamıştır. Zira Mercânî'ye göre bu anlayış hem İslamî hem de felsefî ilimlerin ölümüne yol açmıştır. Ayrıca Mercânî, Râzî ve Teftazânî'nin, bazı kelime oyunu yaparak, kendi görüşlerini selefî görüşüymüş gibi gösterdiklerini, Hanefîleri bir kenara dışladıklarını söylemektedir.¹⁰⁰³

Kanaatimize göre bu konuda Mercânî haklı görülmektedir. Zira selef âlimleri ve hatta ilk kelamcılar bu gibi istilâhları kullanmamaktadır. Ama Mâturîdî ve Eş'arî

¹⁰⁰⁰ Mercânî, *el-Hikme*, s. 2. Son dönem bilginlerinin ve özellikle kelamcılarının, selef âlimlerinin yolunu bıraktıklarını diğer bir ceditçi olan Necip Tünterî de söylemiştir (bkz.: Tünterî, *Hudûs Âleme İtikat Cihetinden Bir Nazar*, s. 25).

¹⁰⁰¹ Mercânî'yi eleştiren Nesevî ise bu görüşe katılmamaktadır. Ona göre aslında bu gibi kelamî terimler sonuçta din ile alakalıdır. Zira cisim ve araz gibi terimler, âlemin yaratılmış olduğunu istaplamak için kullanılmakta ve bunlar Allah'ın da varlığını ispatlamaya yardımcı olmaktadır (Nesevî, *Muzhir*, s. 24). Dolayısıyla ona göre bunların bilinmesi neredeyse akidevi ve zorunludur. Ayrıca bununla alakalı olarak Nesevî ilginç bir sonuca varmaktadır ki, ona göre ya Mercânî yaratmayı kabul etmiyor ve bu meseleyi dini bir mesele olarak görmüyor, ya da Kur'an ve Sünnetle yetinmeyi söyleyerek, kendisi taklitle yetinmektedir. Neticede Nesevî dünyanın yaratılması meselesini akidevi görmekte ve bundan dolayı bu konuda taklidi reddetmektedir.

¹⁰⁰² Mercânî, *el-Hikme*, s. 6.

¹⁰⁰³ Maraş, *Türk Dünyasında Dinî Yenileşme*, s. 146, 147.

mezheplerinin kurucuları ve ilk âlimleri daha çok selef metoduna tabi olmaya çalışır. Onlar, mesela haberi sıfatları tevil etmeyerek selef âlimleri gibi davranmaktadır. Ancak Cüveynî'den sonra tevil gibi kelimî yöntemler bu Ehl-i Sünnet kelamına da girmektedir.¹⁰⁰⁴ Bu yöntemler, yukarıda da dile getirildiği gibi, selef anlayışına muhaliftir. Malûmdur ki selef âlimlerinin itikat konularında benimsedikleri yol, teslim, ikrar ... ve tevil ile temsilden kaçınmaktır.¹⁰⁰⁵ Mercânî'nin tespitince selef, yani gerçek akide; ancak Kur'an ve Sünnet ile belirlenebilir. İşte bunun için kelim ilminin de yanlış sonuçlara vardığını kaydeden Mercânî, akli mukaddimelerin inanç konularında geçersiz olduklarını söylemektedir. Nitekim o, akideye akli mukaddimelerinin sokulması ile gerçek akidenin bozulduğunu söylemektedir.¹⁰⁰⁶

Mercânî'ye göre, kelim ilmi zorunlu meseleleri ihtiva etmemektedir. İşte bunun için kelim ilminin vardığı sonuçlara itiraz eden birisi dine itiraz etmemektedir ve dolayısıyla ne fasik ne de dinsizdir. Kadimciler ve gelenekçi mollalar ise ters görüşe sahip idiler ve kelim ilminin çıkarlarına itiraz eden, dini çıkarlarına itiraz eden olarak görmekteydiler ve bunun için Kursâvî de, Mercânî de, Carullah da tekfir edilmişlerdir.¹⁰⁰⁷

İbn Nedîm'in belirttiğine göre kelim konusunda ilk eseri Mu'tezile'nin kurucusu Vasıl b. Ata telif etmiştir.¹⁰⁰⁸ Sonra bu Mu'tezilî kelamından Sünnî bir kelim doğmuştur. Ancak kanaatimize göre Mercânî, Mu'tezilî ve Sünnî kelamı arasında büyük bir fark görmemiştir. Zira ona göre ikisi de kelim ilmidir. Kelim ilmi de akli metodu üzere kurulmuştur ve haksız olarak inanç konularını içine almıştır. Hâlbuki ona göre inanç konularını akait veya tevhit ilmi öğretir. Mercânî, kelamcılarının metodunu "şehvet üzere

¹⁰⁰⁴ Kılavuz, *Kelama Giriş*, s. 144-145.

¹⁰⁰⁵ İbn Kudâme, *Tahrimu'n-Nazari Fi Kutubi'l-Kelam*, Âlemu'l-Kutub, Riyaz, 1990, I/36.

¹⁰⁰⁶ Mercânî, *el-Hikme*, s. 7.

¹⁰⁰⁷ Mercânî'nin görüşleri küfrü gerektirdiği iddiası için bkz.: Şaulankarî, *Tezkiratü'r-Reşid*, İman, Kazan, 2004; Musa Carullah'ın görüşlerinin küfrü gerektirdiği iddiası için bkz.: Mustafa Sabri, *Yeni İslam Müçtehitlerinin Kıymet İlmîyesi*, Bedir, İstanbul, 1988.

¹⁰⁰⁸ İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 209.

kurulmuş zayıf bir yol” olarak tanımlamaktadır. Ona göre kelim, Kur’an ve Sünnete zaid olan zan ve hayalden başka bir şey değildir. Mercânî, kelimcilerin sıkça başvurdukları kıyas “gâib ala şâhid” metodunu, yani Yaraticının yaratılanlara kıyasını, lafız bakımından benzerlik içeren kelimelerle uğraşmayı, bunun örnekleri olarak görmektedir. Nasın dışında olan kaynaklarıyla uğraşmayı ve bu kaynaklara dayanarak inanç konularını işlemeyi Mercânî, kelim ilminin en büyük problemi olarak görmektedir. Ona göre inanç konularında sadece nas ile yetinmek gerekmektedir. Bunun delilleri olarak Mercânî birkaç ayeti, hadisi ve büyük sahabe ve âlimlerinin sözlerini göstermektedir. Bunlardan: “Kendilerine okunan bir Kitap'ı sana indirmiş olmamız onlara yetmiyor mu?”¹⁰⁰⁹ ve “Doğru yol, ancak Allah'ın yoludur”¹⁰¹⁰ ayetleridir.¹⁰¹¹ Nitekim Mercânî’ye göre itikat konularında Kur’an ve Sünnet yeterli iken, bunların haricinde bir delil aramak, naslara ziyade yapmak olmaktadır ki, bunun için böyle şeyler yapmak yasaktır.

Mercânî’nin eleştirdiği kıyas “gâib ala şâhid” gerçekten de kelimcilerin benimsedikleri metotlardan biridir. Bu metod kelim ilminin genel metotlardan biri kabul edilmesiyle birlikte, Gazalî, İbn Rüşd, Bakillânî gibi felsefe yönü ağır basan kelimciler tarafından daha geniş bir şekilde kullanılmıştır.¹⁰¹² Neticede bu metod, sırf dini bir metod olmasa da din ile ilgili konularda geçerli olabilmektedir.

Mercânî’nin tespitine göre kelim ilminin kötülüğü onun özünde bulunmaktadır. Kelim ilminin benimsediği metotlardan biri olan nazar etmeyi Mercânî bidat olarak görmektedir. Ona göre kelim ilmi, amel veya itikada dair hiçbir şey içermemektedir; o, sadece bir kelim, bir konuşmadır. Mercânî, bu ilmin doğuştan beri bid’at, yasak bir

¹⁰⁰⁹ Ankebût, 29/51.

¹⁰¹⁰ Bakara, 2/120.

¹⁰¹¹ Mercânî, *Nâzûrât*, s. 85.

¹⁰¹² Ayrıntılı bilgi için bkz.: el-Mağribî, Ali Abdü’l-Fettah, *el-Fıraku’L-Kelamiye*, Mektebetü Vehbiyye, Kahire, 1986, s. 21-27; ayrıca bkz.: Gazalî, Hücetü’l-İslam Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî, *Mi’yâru’l-İlm Fi Fenni’l-Mantık*, Daru’L-Maarif, Mısır, 1961, I/165, 166.

temel üzere kurulduğunu söylemektedir. Muhtemelen o, kelim ilmini, sırf akli çıkarlarına dayanan bir ilim olarak görüyordu ve bu durumda kelam ilminin dini meselelerde derinleşmesi yanlıştır. Ayrıca o, kelamcıları, aklî mukaddimleri haksız olarak itikat meselelerine kattıklarından dolayı suçlamaktadır. Aklî mukaddimler ise, yukarıda da geçtiği gibi, felsefe veya başka herhangi bir ilimde geçerli olabilmektedir; itikat söz konusu olunca, çok kere söylendiği gibi Mercânî'ye göre dayanak sadece Kur'an ve Sünnet olabilmektedir.¹⁰¹³

Mercânî'ye karşılık bazı Ehl-i Sünnet kelamcıları, nazar etmeyi vacip görmüşlerdir. Nitekim Cüveynî, nazar etmeyi şerî yönünden vacip görmüştür. Ona göre Allah'ı tanımaya dair ümmetin icması delalet etmektedir.¹⁰¹⁴

Mercânî'nin eleştirdiği kelam ilminin diğer bir metodu cedeldir. Meşhur hadiste Hz. Peygamber şöyle demiş: “Cedel yapmadıkça, hidayete girdikten sonra bir kavim yolundan çıkmaz”. Sonra Hz. Peygamber şu ayeti okumuştur: “*Bunu sana ancak tartışmak için söylediler. Doğrusu onlar kavgacı bir toplumdur*”¹⁰¹⁵. Cedel bu kadar tehlikeli olduğu için Mercânî¹⁰¹⁶, Müslüman ümmetinin de cedel yaparak helak olacağından korkmaktadır.

Cedel, kelamcıların özellikle üzerinde durdukları bir metottur. Hatta Gazali sonrası dönemde cedel kelamcıların neredeyse gayesi haline gelmiştir ve *İstihracu'l-Cedel Mine'l-Kur'an'i'l-Kerim*¹⁰¹⁷ gibi kitaplar telif edilmiştir. *Gayetü'l-Ameli Fi*

¹⁰¹³ Mercânî, *el-Hikme*, s. 6.

¹⁰¹⁴ Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 8; ayrıntılı bilgi için bkz.: el-Mağribî, *el-Firaku'l-Kelamiyetü'l-İslamiyye*, s. 17, 18.

¹⁰¹⁵ Zuhruf, 43/58.

¹⁰¹⁶ Tirmizi, *Sünen*, 3264.

¹⁰¹⁷ Nasihuddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. el-Hanbeli'nin eseridir. (Seyfeddin Âmidî'nin *Ebkâru'l-Efkâr* kitabının girişi, s. 30). Kelamcıların muhalifleri sayılan selefler buna ilgisiz kalmadı ve cedele karşı eserler telif etmişlerdir. Bkz.: İbn Teymiyye, *Tenbihu'r-Raculi'l-Akili Ala Temvihi'l-Cedeli'-Batuli*, Daru'l-Âlemi'l-Fuad, Mekke, 1425.

İlmi'l-Cedeli yazarı Seyfeddin Amidî gibi bazı âlimler de cedel konusunda usta kabul edilmiştir.¹⁰¹⁸

Yukarıda zikredilen hadisin senedi sahih olarak kabul edilmektedir. Söz konusu ayet de Yahudiler hakkında nazil olmaktadır. Buna göre Yahudiler Hz. Peygamber'e İlah hakkında soru sormaya başlamışlardır; fakat bu soruların maksadı cevap almak değil, sadece cedel yapmak idi.¹⁰¹⁹ Ahvazî'nin tespit ettiğine göre bu ayette ve onunla ilgili hadiste Yahudilerin küfre girmelerinin sebebi olarak, onların Peygamberlerine düşmanlığı ve inadına mucize talep etmeleri zikredilmektedir.¹⁰²⁰ Dolayısıyla bu ayette eleştirilen ve yasaklanan cedelin, gerçeği bulmak için yapılan cedel değil, inat ve inkâr için yapılan cedel olduğunu söyleyebilmekteyiz. Bununla birlikte bu ayetin kati bir şekilde kelim ilmini yasakladığını söylemek mümkün değildir. Zira bir taraftan mezkûr ayet ve hadis yasak olan cedelin şeklini belirlemekte, diğer taraftan kelim ilmi de sırf cedelden oluşmamaktadır; cedel, kelim ilminin sadece metotlardan biridir.

Mercânî'nin kelim eleştirisini eleştiren kadimci Nesevî bu konuda Mercânî'den farklı düşünmektedir. Ona göre, büyük selef imamların eleştirdiği kelimciler, her kelimci olmayıp, sadece olumsuz belli vasıflara sahip olanlarıdır. Nitekim cedel yaparak gerçeği bulmak değil sadece muhalifini rezil etmek isteyen, muhalifi yenmeyi ve bununla dünya nimetleri elde etmeyi hedefleyenler, selef âlimleri tarafından eleştirilmişlerdir.¹⁰²¹ Bundan hareketle Nesevî, eski imamların eleştirdikleri kelim ilminin çağında bilinen Ehl-i Sünnet kelamı değil; eleştirilen, her ilimde çıkabilecek olaylar ve her ilim sahibinde olabilecek olumsuz davranışlar olduğu kanaatine varmaktadır. Kanaatimize göre durum tam olarak böyle değildir. Zira selef âlimleri, Nesevî'nin de dediği gibi kelimcilerin olumsuz gördükleri davranışları

¹⁰¹⁸ Bkz.: Âmidî, Seyfuddin, *Ebkaru'l-Efkâr Fi Usûli'd-Din*, Daru'l-Kutubi Ve Vesâiki'l-Kavmiyye, Kahire, 2004, s. 30.

¹⁰¹⁹ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XXI/628.

¹⁰²⁰ Mubarekfurî, *Tuhfetü'l-Ahvazî*, IX/93.

¹⁰²¹ Nesevî, *Muzhir*, s. 19.

eleştirmişleridir, fakat aynı zamanda onlar kelim ilminin temelini oluşturan cedel gibi bazı metotları da eleştirmişlerdir. Dolayısıyla en azından, onların çağdaş kelim ilminin tipini eleştirdiklerini söylemek mümkündür.

Ayrıca Nesevî, Ebu Hanife ve Ebu Yusuf'un da kelim ve cedel yaptıklarını söylemektedir. Bilindiği gibi bunlar altı aydır, Allah'ın kelim sıfatının ezeli olduğu hakkında tartışmışlardır ve neticede bu sıfatın ezeli olduğunu kabul etmişlerdir. Nesevî'ye göre eğer kelim ilmi yasak olmuş olsaydı, bu büyük âlimler onunla uğraşmazdı.¹⁰²² Ayrıca kanaatimize göre Nesevî, haksız olarak meşhur kelimciler arasında Ebu Hanife ve onun büyük talebelerini saymaktadır.¹⁰²³ Zira meşhur olan, onların kelimci olmayıp kelimci ve kelim usûlünü eleştirmeleridir.¹⁰²⁴ Bununla birlikte, Ebu Hanife'yi ve onun talebelerini kelimci sayılmamanın daha bir sebebi, onların daha çok fıkıhçı olmalarıdır; zira zamanın kelâmı, Mu'tezilî kelâmıydı ve o dönemde toplumun kelâma ihtiyacı çok yüksek değildi.

Nesevî, Mercânî'nin aksine, cedelin yasak ve ümmet için zararlı olmadığını savunmaktadır. O, “*Rabbinin yoluna, hikmetle, güzel öğütle çağır ve onlarla en güzel şekilde mücadele et*”¹⁰²⁵ ayetine dayanarak, cedelin, kendi başına yasak olmadığını söylemektedir. Zira ona göre eğer cedel yasak olsaydı, o zaman Allah bunu yapmayı emretmezdi.¹⁰²⁶

Mercânî gibi kelim ilmîni eleştiren ve kelim ilminin, aslında akait ilmî olmadığını savunan âlimlerden biri Abdunnasır Kursâvî'dir. Yukarıda da zikredildiği gibi Kursâvî, Mercânî'den önce meşhur *Nesevî Akidesi'ni* şerh etmiştir. Ancak onun şerhi Mercânî'nin şerhinden farklıdır. Bu farklılıklardan en çok göze çarpan, kelâmî ve felsefî izahların çok az olmasıdır. Zira Mercânî, her ne kadar kelâmî izahlardan kaçınsa

¹⁰²² Nesevî, *Muzhir*, s. 19.

¹⁰²³ Nesevî, *Muzhir*, s. 15.

¹⁰²⁴ Bu mesele ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz.: Herevî, *Zemmü'l-Kelam ve Ehlihi*.

¹⁰²⁵ Nahl, 16/125.

¹⁰²⁶ Nesevî, *Muzhir*, s. 22.

da tam olarak bunlardan kurtulamadı; Kursâvî ise mümkün olduğu kadar tartışmaya ve yorumlara girmeden sadece nasın şerhiyle yetinmiştir. Teftazânî'nin belirttiği gibi muteahhirun kelimcılar, felsefecilerin maksatlarını anlama ve bunlara cevap vermek maksadıyla felsefe ilmine dalmaktadır. Bunun neticesinde kelam ilmi, felsefi kaideleri benimsemiş ve sonuçta felsefeden ayırt edilmeyecek bir duruma gelmiştir.¹⁰²⁷ Kursâvî de bu maksatla felsefeden kaynaklanan nadiren kelimî izahlar yapmaktadır. Ancak o, çoğu zaman, bir konuyu işlerken sadece ayet ve hadislerle yetinmektedir. Akideye dair izahların çok kısa olması ve kendi görüşünü belirtmemesi, onun Neseffî'nin *Akidesi*'ne yazdığı şerhini, onun yazdığı *el-İrşâd li'l-İbâd* kitabından ayırtmaktadır. Kursâvî'nin Neseffî'ye şerhi bir akait kitabı olup tartışma veya "içtihada açık olmak" gibi şeyleri içermemektedir; bunun aksine *el-İrşâd li'l-İbâd* kitabı ise, içtihadı savunan bir kitaptır. Neseffî'nin *Akidesi*'ne yazdığı şerhinde Kursâvî, bazen kelime kelime Ebu Hanife'nin ibarelerini kullanmakta ve onun gibi yorumlara gitmektedir. Buna dayanarak Kursâvî'nin, Ebu Hanife'yi genel olarak ve özellikle akidevî konularda örnek aldığını söyleyebilmekteyiz. Eserlerini inceledikten sonra, onun selef âlimlerinin metodunu takip ettiğini söyleyebiliriz. Mercânî de Ebu Hanife'yi örnek almakta fakat Ebu Hanife ve Kursâvî'den daha ileri giderek çalışmalarında bazen kelam izahlarını da kullanmaktadır.

Kursâvî'yi inanç ile alakalı konuların incelenmesinde gerçekten de Ebu Hanife'ye benzetmek mümkündür. Zira Ebu Hanife bir kelimcî olarak değil, bir selef âlimi olarak akait konularına yaklaşmaktadır; o, tafsilata gitmeyip, inanılması gereken konuları sadece tekrarlamaktadır ve aklî veya hatta naklî delillerle bile bunları tartışmamaktadır. Diğer taraftan, onun müteşâbih ayetleri tevil etmediği ve bunları "bila keyf" kabul ettiği görülmektedir. Bunların hepsi Ebu Hanife'nin bir kelam âlimi olmadığını göstermektedir.

¹⁰²⁷ Teftazânî, *Şerh*, s. 22, 23.

Kursâvî'nin her ne kadar kelim ilmini hararetle eleştirse de onun bu eleştirilerin daha çok Eş'arî'lere ve mevcut anlayışa yönelik olduğunu tespit edebilmekteyiz. Zira o, kelim ilmini eleştirerek, *Mevâkif* ve *Tecrid* gibi kitapların insana hiçbir şey veremediğini yazmakla birlikte, büyük kelim âlimi olan Ebu Mansur el-Mâturîdî'yi sahabe ve tabiin yolunu devam ettiren önemli âlimler arasında saymaktadır.¹⁰²⁸

Mercânî, özellikle itikat ve fıkıh alanlarda çalışmalarını sürdürmektedir. Fıkıh alanında o, kendisinin Hanefî olduğunu ortaya koymaktadır; itikat alanında da o, kendisinin tam bir Hanefî olduğunu ısrarla vurgulamaktadır. Bu konuda göze çarpan noktalardan biri kendisinin Hanefî olduğunu vurgulamakla birlikte Mâturîdîlik hakkında fazla bir söz söylememesidir. Aynı zamanda kanaatimize göre Mercânî kendini bir düşünür veya filozof olarak görmüyordu ve belki bunun için kendi düşünce sistemini kurmaya çalışmıyordu. Onun birçok eserinde dine ve inanca dair düşünceleri yazılmaktadır; bunlar arasında sırf inanç ve şeriat ile alakalı fikirlerle birlikte toplumun gelişmesi gibi sosyal konular yer almaktadır. Bunlarla birlikte, Mercânî'nin işte bu fikirleri, onun düşünce dünyasını oluşturur.

Damir Şagaviyev'in de tespit ettiği gibi Mercânî, kelim ilmini eleştirirken selefi sâlihînin safında yer almaktadır. Şagaviyev, Mercânî'nin özellikle Eş'arî kelamını eleştirdiğini de tespit eder¹⁰²⁹ ancak bizce Mercânî, ağırlıkla olsa da sadece Mu'tezilî ve Eş'arî kelamını değil, mevcut olan bütün kelim ilmini eleştirmektedir. O, bu ilmin tüm yapısına ve tüm metotlarına karşı çıkmaktadır. Ama yukarıda da dediğimiz gibi Mercânî en azından sözde Mâturîdî mezhebini sert bir dille eleştirmemektedir.

Mercânî, Teftazânî gibi kelim ilminin itikat ilminden geliştiği kanaatindedirler. Teftazânî'ye göre kelim ilmi doğal olarak itikat ilminin devamıdır ve zamanında inanç konuları içeren ilim sadece kelim ilmidir. Ehl-i Sünnet de ona göre kelamcıdır.¹⁰³⁰ Ehl-i

¹⁰²⁸ Kursâvî, *Şerh*, s. 3.

¹⁰²⁹ Şagaviyev, *Tatarskaya Bogoslovsko-Filosofskaya Mısl'*, s. 119, 120.

¹⁰³⁰ Teftazânî, *Şerh*, s. 20-24.

Sünnet grubunun farklı tarihi merhalelerinde farklı olduğu ve farklı âlimlerin, bu Ehl-i Sünnet'i farklı şekilde tanımlamaları, bir taraftan Ehl-i Sünnet sınırlarının geniş olduğunu göstermektedir. İlk asırlarda Ehl-i Sünnet, selef âlimlerden oluşmuştur; sonra Ehl-i Sünnet'i, Eş'arî ve Mâturîdî kelamcıları temsil etmeye başlamaktadır. Ancak hemen şunu da belirtmek gerekir; Eş'arileri ve Mâturîdîleri, Ehl-i Sünnet olarak yine kendileri isimlendirmektedir.

Mercânî de kelam ilminin her ne kadar akait ilminden geliştiğini kabul etse de onun bir bidat olarak ortaya çıktığı, akait ilminin gerçek devamı olmadığı ve kelamcıların gerçek Ehl-i Sünnet olmadığı kanaatindedir. Mercânî her ne kadar özellikle Mu'tezilî, bazen de Eş'arî kelamını eleştirse de anlayabildiğimiz kadarıyla, kelam ilminin genelini eleştirmektedir. Zira kelam mezhepleri kendi aralarında farklılıklar içermekle birlikte, öz olarak en azından Eş'arî ve Mâturîdî mezhepleri aynıdır. Bu iki mezhep arasında farklılıklar bazı araştırmacılara göre şekli ve lafzı olarak bazılarına göre ise köklü sayılabilmektedir.¹⁰³¹ Ancak her iki mezhep de kelam mezhebi olup nazar ve cedel üzere kurulmaktadır. İşte bunun için Mercânî'nin kelam ilmi eleştirisi, belli mezheplere yönelik olmasına rağmen, genel kelam ilmi eleştirisi olarak kabul edebilmekteyiz. Kelam ilmini akait ilminin bir devamı olarak kabul etmek genel bir tutumdur.

Anlaşıldığı üzere Mercânî, Müslümanlar için tevhit ilmini öğrenmeyi caiz ve gerekli görmektedir. Bununla birlikte kelam ilmini o, tevhit ilminden başka bir ilim olarak görmekte ve öğrenmeyi gerekli görmemektedir. Mercânî'nin yazılarından anladığımız kadarıyla, ona göre selef âlimleri, sadece Mu'tezilî kelama değil, genel olarak tüm kelamî düşünceye karşı çıkmışlardır. Buna karşın kelam âlimlerinin büyüklerinden sayılan Teftazânî ise, kitabında kelam, akait, tevhit, usûl-i din ilimlerinin

¹⁰³¹ Gölcük, *Kelam*, s. 58.

aynı ilim olduklarını yazmaktadır.¹⁰³² Teftazânî ile aynı görüşü bölgedeki kadimciler paylaşmaktadır.¹⁰³³ Teftazânî ve diğer kelim âlimleri de tevhid ilminden bahsetmektedir ki hatta *tevhid*, kelim ilminin bir adı olarak tanıtılmıştır.¹⁰³⁴ Ceditçilerden Kursâvî de, tevhid ilminden bahsetmekte; ancak kesindir ki, onun tevhid ilminden anladığı, kelim ilmi değildir. Zira o, kelim ilmini ve kelimcileri eleştirerek çağdaş âlimlerin, tevhid ilmini kelim ilmiyle karıştırdıklarını dile getirmektedir.¹⁰³⁵

Bu bağlamda Ehl-i Sünnet'in kim olduğu meselesi ortaya çıkmaktadır. Meşhur fırka hadisini itibara alarak neredeyse her fırkanın, Mu'tezile ve Şia haricinde, kendilerini Ehl-i Sünnet olarak gördüklerine şahidiz; kelimciler ve kelimcilerin içinde Eş'arî ve Mâturîdîler kendilerini Ehl-i Sünnet olarak görmektedir. Eş'arîler ve Mâturîdîler kendi kitaplarında bazen sadece kendi mezhebini gerçek Ehl-i Sünnet olarak tanıtsa da iki mezhep arasında usûl benzerliği dikkate alındığında, her iki mezhebin de Ehl-i Sünnet veya kimilerine göre Ehl-i Sünnet dışı bir grup olduğu anlaşılmaktadır.¹⁰³⁶ Eş'arî kelamının en okunan eserlerinden biri olan *el-Akaid el-Adudiyye* de anlayabildiğimiz kadarıyla, fırka-i nâciye'nin, yani Ehl-i Sünnet'in, Eş'arîler olduğunu ispatlamak için yazılmaktadır. Bu eserin Devvânî şerhi geniş olarak Osmanlı medreselerinde de okutulmaktadır.¹⁰³⁷ Bu ise, Eş'arî ve Mâturîdî mezheplerinin birbirine çok yakın olduğu gösteren örneklerinden biri olarak sayılabilmektedir.

Öyle görülüyor ki, Mercânî ve Nesevî, eski âlimlerinin aynı sözlerini, birisi akide ilmini övmek, diğeri ise kelim ilmini övmek için kullanmaktadır. Her ikisi de eski âlimlerinin, dinin aslına ait ilminin yüce olduğu hakkında sözlerini aktarmaktadır. Fakat Mercânî, bundan kastın akide ilmi, Nesevî ise, kastın kelim olduğuna inanmaktadır.

¹⁰³² Teftazânî, *Şerh*, s. 17, 19.

¹⁰³³ Tercümanî, Keşşâf, "Mercânî'nin Meseile İtikadiyede Tutkan Yulu", *Mercânî*, Kazan, 2001, s. 35.

¹⁰³⁴ Teftazânî, *Şerh* s. 17; Kılavuz, *Kelama Giriş*, s. 390.

¹⁰³⁵ Kursâvî, *Şerh*, s. 15.

¹⁰³⁶ Gölcük, *Kelam*, s. 46-61; Kılavuz, *Kelama Giriş*, s. 416-419.

¹⁰³⁷ Yavuz, Yusuf Şevki, "el-Akaidü'l-Adudiyye", *DİA*, c. 2, s. 216.

Nesevî, kelim ilminin ve akide konularında düşünmenin gerektiğine delil olarak, Al-i İmran süresinin “*Onlar, ayakta dururken, otururken, yanları üzerine yatarken Allah'ı anarlar, göklerin ve yerin yaratılışı hakkında derin derin düşünürler (ve şöyle derler:)* Rabbimiz! Sen bunu boşuna yaratmadın”¹⁰³⁸ ayetini kullanmaktadır. Ona göre bu ayet, usûl-i din ilminin gerekliliği ve yüksek derecesini ispatlamaktadır. Usûl-i din ilmi ise, kelim ilmidir. Zira kelim ilminin gayesi, Allah'ı ve O'nun sıfatlarını öğrenmektir. Kelim ilminin yüksek dereceye sahip olduğuna gösterdiği başka bir delil, kelim ilminin, taklitten yakın ilme yükselmeye yardımcı olduğudur.¹⁰³⁹

Mercânî ve diğer ceditçileri eleştiren ve kadimcilerin görüşlerini ortaya koyan Nesevî'ye göre ise kelim ilmi zanna değil, yakîne dayanmaktadır ve bunun için kesin bir ilim konumundadır.¹⁰⁴⁰ Bununla birlikte Nesevî veya herhangi başka bir kadimcinin, mezkûr Mehdi inancı gibi aslî olmadığı iddia edilen meselelerin kesinlikle akide kitaplarında yer alması gerektiğine dair sözlerine rastlamadık.

Kursâvî ve Mercânî gibi kelim ve akait ilimlerinin birbirinden farklı olduğunu söyleyen ve kelim ilmini eleştiren düşünürlerden biri Carullah'tır. Kelim ilmine karşı çıkararak o, kendisinin, en azından Rusya Müslümanlarını, kelim ilminden temizlemeye çalıştığını söylemektedir.¹⁰⁴¹

Carullah, ilk dönemdeki akait ilmi ile sonradan özellikle Mu'tezilî anlayışla birlikte ortaya çıkan kelim ilminin aslında birbirinden farklı olduğunu vurgulamıştır. Ayrıca o, ancak kesin delillerle, açık naslarla sabit olan hususların itikadî meseleler içine sokulabileceğini öne sürmektedir. Aynı zamanda Carullah, Mercânî, Fahreddin, Kemâlî¹⁰⁴² de yaptığı gibi, zannî delillerle sabit olmuş hususların inanç alanı içine girmesine engel olmaya çalışmıştır. Carullah, Mehdi inancı, Hz. İsa'nın nüzûlü, Ye'cüc

¹⁰³⁸ Al-i İmran, 3/191.

¹⁰³⁹ Nesevî, *Muzhir*, s. 16.

¹⁰⁴⁰ Nesevî, *Muzhir*, s. 15.

¹⁰⁴¹ Carullah, *Rahmet*, s. 79.

¹⁰⁴² Kemâlî, *Dini Tedbirler*, Vostoçnaya Peçat, Ufa, 1913, s. 1-20.

ve Me'cüc, Deccâlin ortaya çıkışı gibi meselelere imanın zorunlu olmadığı ve bunların itikat kitaplarından çıkarılması gerektiğini söylemektedir.¹⁰⁴³

Nitekim Carullah, kelimcileri iki konuda eleştirmektedir; bunlardan birincisi, muhal şeyleri akla tatbik etmek ve dinî ifadeleri tevil etmek; diğeri de itikadî konularda zorunluluk önemli olduğu halde, aslında inanılması zorunlu olmayan ve zannî olan konuları inanç sitemine sokmaktır. Bu da imanın kutsiyetini ve muteberliğini ortadan kaldırmaktadır. Ona göre mesela söz konusu Hz. İsa'nın nüzülü, Deccal, Mehdi gibi zannî konulara akaid kitaplarında yer vermek kesinlikle yanlıştır.¹⁰⁴⁴

Carullah, Kur'an ve Sünnet ile amel eden herkesi ve her mezhebi Ehl-i Sünnet dairesi içinde görmektedir. O, mezhepler arası ihtilafı ortadan kaldırmaya ve kelimcilerin ortaya koyduğu Ehl-i Sünnet anlayışını dar çerçevesinden çıkarıp Kur'an ve Sünnet'i temele alan geniş bir alana oturtmaya çalışmaktadır. Ayrıca Carullah, İslam'da mezhebin tek olduğunu söylemektedir. Ancak onun tek mezhepten kastı dar anlamda mezhepleri tek bir görüşe toplamak değildir. Tam aksine farklılıkları tek bir dairenin içerisinde kabul etmektir. Zira o, "ümmetimin ihtilafı rahmettir" hadisinin aslı olmadığını kabul etmekle birlikte, anlamının doğru olduğuna inanmaktadır. Onun bakış açısıyla, ihtilaf, yani her alanda farklı görüşlerin mevcudiyeti, düşmanlığa, tekfir ve kendisi dışındakileri söz konusu fikirleri kabul etmeye zorlamaya yol açmadığı müddetçe rahmettir.¹⁰⁴⁵ Ayrıca Carullah, kalpte ve anlayışta birlik olduğu müddetçe bazı davranışlarda görülen ihtilaf ve farklılıkların zarar vermediğine inanmaktadır.¹⁰⁴⁶ Carullah ile bu konuda Kemalî hemfikir değildir. Kemalî de Carullah gibi, Müslümanlar arasında görülen ihtilafın faydalı olmadığını, aksine zararlı olduğunu söylemektedir;

¹⁰⁴³ Maraş, *Türk Dünyasında Dinî Yenileşme*, s. 141, 142; ayrıca bkz.: Fahreddin, *Dinî ve İçtimai Meseleler*, s. 4-5.

¹⁰⁴⁴ Carullah, *Büyük Mevzularda Ufak Fikirler*, s. 45.

¹⁰⁴⁵ Maraş, *Türk Dünyasında Dinî Yenileşme*, s. 150; ayrıca bkz.: Carullah, *Büyük Mevzularda Ufak Fikirler*, Kitabiyat, Ankara, 2001, s. 23-26.

¹⁰⁴⁶ Carullah, *Büyük Mevzularda Ufak Fikirler*, s. 24, 25.

ancak Carullah'ın aksine bazı davranışlarda görülen farklılığın da olumsuz olduğunu vurgulamıştır.¹⁰⁴⁷

Nitekim buna göre Carullah'ın düşüncesinde Kur'an ve Sünnet'le amel eden herkes ve her mezhep Ehl-i Sünnet dairesi içinde yer almaktadır. Böylece Carullah, ellerinde sağlam bir ölçü olmayan kelimcilerin, hak olanı mezheplere göre tayin etme anlayışını bir kenara atmaları gerektiğini ısrarla söylemektedir.¹⁰⁴⁸

Kemâlî, itikadî öğretim aracı olan itikadî kitapları eleştirmektedir. Ona göre bu kitaplar, baştan sonuna kadar, İslam ruhuna muhalif bir şekilde ve akideye dair olmayan meseleleri içine alarak bazen hatalı yazılmışlardır. Bu konuda Kemâlî'nin en çok eleştirdiği itikadî kitaplardan biri, tüm Müslüman dünyasında meşhur olan, Molla Celâl'in yazdığı "*Şerhü-l-Akaidi'l-Adudiye*" kitabıdır.¹⁰⁴⁹

Kelam ilmini eleştiren bölgenin diğer bilgini Necip Tünterî'dir. O da diğer ceditçiler gibi kelam ilminin aslında akaid/tevhid ilmi olmadığını¹⁰⁵⁰ ve sonradan meydana geldiğini söylemiştir. Onun ifadesiyle kelam ilmi, Ehl-i Sünnet itikadını kelam usûlüne göre ispat etmek için geliştirilmemiştir. Bilakis, aklî delil ile uğraşanlara karşı yine aklî delillerle cevap vermek için geliştirilmiştir. İşte bunun için ona göre kelam ilminin itikat ile alakası pek kuvvetli değildir. Ayrıca ona göre itikatlarını şerî delillere dayandıran müminlerin kelam ilmine ihtiyacı yoktur.¹⁰⁵¹

¹⁰⁴⁷ Kemâlî, *Dini Tedbirler*, s. 23-25. Ziya Kemalî bu kitabında Ka'be'de dört mihrabın bulunmasını yanlış bulmaktadır. Ona göre İslam'ın merkezinde dört mezhebe ait dört mihrap Müslümanlar arasında olan ihtilafın büyük bir örneğidir. Bunun aksine Carullah ise kalpte birlik devam ettikçe bunda bir problem görmemektedir (Carullah, *Büyük Mevzulara Ufak Fikirler*, s. 24, 25.).

¹⁰⁴⁸ Carullah, *Halk Nazarına*, s. 48-64; ayrıca bkz.: Maraş, *Türk Dünyasında Yenileşme*, s. 149-151.

¹⁰⁴⁹ Kemâlî, *Dini Tedbirler*, s. 16.

¹⁰⁵⁰ Tünterî, *Hudûs Âleme İtikat Cihetinden Bir Nazar*, Tipo-Lipografiya İmperatorskogo Universiteta, Kazan, 1900, s. 50. Tünterî, her mümin için gerekli ilmin kelam ilmi değil, akait ilmi olduğu kanaatindedir. Zira *Fıkh-ı Ekber* de isimlendirilen akait ilmi, Kur'an ve Sünnet gibi asıl kaynaklara dayanır ve inanılması gereken konuları içermektedir. Bunun aksine kelam ilmi ise dinî değil, kelamî, yani aklî delillere dayanmakta; doğuşu zamanında olduğu gibi asıl itikadî ortaya koyarak onu koruma değil, felsefî alanda itikada gelen itirazlara cevap vermektedir (Tünterî, *Hudûs Âleme İtikat Cihetinden Bir Nazar*, s. 50, 51).

¹⁰⁵¹ Tünterî, *Hudûs Âleme İtikat Cihetinden Bir Nazar*, s. 39, 40.

Yine de diğer ceditçiler gibi Tünterî de kelim ilmini eleştirerek meşhur kelamcılara atıfta bulunmaktadır. Nitekim o, Gazalî'nin sözünü naklederek, imanın temeli kelam ilmi olduğuna inananın bidatçı olduğunu söylemektedir.¹⁰⁵² Fakat Tünterî sadece meşhur kelamcılarla yetinmemiştir. Bölgedeki diğer birçok bilgin gibi o, filozoflardan da faydalanmıştır. Tünterî sıklıkla İbn Arabî ve ve İbn Sina gibi filozofların ve İbn Haldûn¹⁰⁵³ gibi düşünürlerin görüşlerine başvurmaktadır. Nitekim kelam ilmi eleştirisinde de o, İbn Arabî'nin akaid ve kelam ilimleri hakkında sözlerini nakletmekte ve kelam ilminin aslında akaid ilminden farklı olduğunu ifade etmektedir.¹⁰⁵⁴

Kelam ilminin eleştirisi, ceditçiler arasında yaygın olan bir kanaattir. Kursâvî ve Mercânî gibi, inanç konularında daha çok gelenekçi olan ceditçilerin eleştirileri daha uygun görülmektedir; ancak Carullah ve Kemâlî gibi sonra gelen ceditçilerden gelen eleştiriler zaman zaman yersiz olmamakla birlikte bir anlamda ilginçtir. Zira bunlar kelam ilmini eleştirmekte, ancak kendileri aynı zamanda felsefe ile uğraşmaktadırlar; yani bir anlamda kelamcılar gibi düşünce tarzına sahiptirler. Tabi felsefe ile kelam ilimleri arasında fark bulunmaktadır, ancak ikisi arasında ortak noktalarının da bulunması bir gerçektir. Zira İmam Gazalî sonrasında gelen muteahhirun denilen kelamcıların “ikinci ayağı”, önceden olduğu gibi usûl-i fıkıh değil, felsefe olmuştur; meşhur kelamcılarının birçoğu aynı zamanda felsefeci de olmuşlardır. Kelam ilminin ve felsefenin diğer ortak noktası da akla daha çok yer vererek hükümleri buna göre çıkartmaktır.¹⁰⁵⁵

Bu durumda, kanaatimizce, onların kelam ilminin yapısını eleştirme değil, kelam ilminin bazı sonuçları ve buna götüren metotları eleştirmeleri daha uygun olurdu.

¹⁰⁵² Tünterî, *Hudûs Âleme İtikat Cihetinden Bir Nazar*, s. 39, 40.

¹⁰⁵³ Tünterî, *Hudûs Âleme İtikat Cihetinden Bir Nazar*, s. 52.

¹⁰⁵⁴ Tünterî, *Hudûs Âleme İtikat Cihetinden Bir Nazar*, s. 51, 52.

¹⁰⁵⁵ Daha geniş bilgi için bkz.: Kılavuz, *Kelama Giriş*, s. 419-421, 424-425.

Bununla birlikte onlar, kelim ilmini eleştirirken düşünce hürriyetine karşı çıkmayıp sırf selefi bir düşünceye kapılmamaktadır. Carullah ve Kemâlî de düşünce hürriyetine sahip olup kendi düşünce dünyalarını buna göre kurmaktadır. Dikkat çeken başka bir husus da vardır. Özellikle bunu Musa Carullah'ta görebilmekteyiz. İman-amel ilişkisi konusu örneğinde olduğu gibi, kendi görüşü buna muhalif olsa da o, Hanefî-Mâturîdîliği eleştirmemektedir. Ceditçilerin kendilerine Hanefî geleneğine mensup addetmeleri bir yana, diğer mezhepleri, özellikle kelim mezheplerini, eleştirseler de Mâturîdî mezhebini en azından ismen zikretmemişlerdir.

Kanaatimize göre özellikle Kursâvî ve Mercânî gibi bazı ceditçilerin düşüncelerinde eksik noktalarından biri, kelim ilmi gibi hem inanç alanını hem de düşünce alanını içeren bir ilmi eleştirip onun yerine aynı konuları öğreten bir ilmi sunmamalarıdır. Zira inanç konularını akait ilmi öğretir ki ceditçiler de bunu söylemektedir, ancak aynı zamanda onlar, felsefe gibi düşünce alanını kapsayan ilme de karşı çıkma çabaları göstermişlerdir.

Mercânî, Carullah gibi ceditçilerin, kelim âlimlerine ve onların arkasında Müslüman âlimlerinin çoğuna yönelttiği itirazların bir kısmının mübalağadan ibaret olduğunu düşünmekteyiz. Carullah, hasımlarını bazen taassupla suçlamaktadır. Mezhep taassubu vaki olan bir şeydir. Bu taassupta aşırıya gidenler hasımlarını cehenneme yollarlar. Ancak bu nadir görünen bir olaydır. Tabi olanları sayısına göre en büyük olan ve Ehl-i Sünnet olarak nitelenen firkanın içinde bulunanlar da kendi aralarında farklı mezheplere ayrılmaktadır. Ancak bunlar birbirini cehenneme yollamazlar. Dolayısıyla Carullah'ın suçlaması, çoğu zaman da olduğu gibi sadece kısmen doğru olabilmektedir.

Ayrıca Maraş'ın tespit ettiği hususu da dile getirmek gerekir ki ceditçilerin hemen hepsi kelim ilmini eleştiriye tabi tutmuşlardır. Buna karşılık ise onlar felsefeye daha çok olumlu yaklaşmışlardır. Hatta ceditçiler, sadece onların görüşlerini benimseme

değil, onlara yönelik itirazları da ortadan kaldırmaya çalışmışlardır.¹⁰⁵⁶ Aslında felsefe, kelim ilmine göre, daha fazla akla dayanmaka ve dolayısıyla da ceditçilerin, kelim ilmi hakkında kullandıkları ifadesiyle, daha çok akli vehimlere kapanmış olmalıdır. Hâlbuki tespitimize göre ceditçiler bunun aksine daha çok kelim ilmini eleştirmişleridir. Bunun muhtelif sebepleri olabilmektedir. Bir taraftan, “onların yaşadıkları daha çok gelenekçi toplumda felsefeden çok daha fazla kelim ilmi yaygın idi ve işte bunun için ceditçilerin eleştirileri hep kelim ilmi üzerinde yoğunlaşmıştı” şeklindeki görüş ortaya konulabilmektedir. Ancak Mercânî ve Carullah gibi ceditçilerin felsefecilere atıfta bulunmaları göz önünde bulundurulduğuna, onların gerçekten de felsefeyi benimsedikleri ortaya çıkmaktadır.

¹⁰⁵⁶ Maraş, *Türk Dünyasında Dini Yenileşme*, s. 128. Maraş'ın tespit ettiğine göre ceditçiler özellikle âlemin yaratılışı hakkında haksız bir şekilde suçlandıklarını söylemektedirler (Maraş, *Türk Dünyasında Dini Yenileşme*, s. 128). Carullah, aşağıda da açıklanacağı üzere, Gazalî'nin, bazı felsefecileri yanlışlıkla küfürle suçladıklarını dile getirmektedir (Carullah, *Kitabu's-Sünne*, s. 93).

II. İMAN

İman konusu dinin merkezini oluşturmaktadır. İslam'da iman bütün amellere anlam kazandırmakta ve bir kişinin Müslüman olup olmadığı temelde imanla belirlenmektedir. Bunun için iman konusu akaid ve kelam ilminde üzerinde en fazla durulan konu olmuştur.

Sözlükte iman, korkunun zıddı olup¹⁰⁵⁷ güven içinde bulunmak, korkusuz olmak anlamındaki *emn*¹⁰⁵⁸ kökünden türemişkalple tasdik etmek ve inanmak anlamına gelen bir kelimedir.¹⁰⁵⁹ Terim olarak imanın tarifi şöyledir: Peygamberlerin, Allah tarafından getirdiği kesin olarak bilinen haber, dinî esas ve hükümlerin doğru ve gerçek olduğuna tereddütsüz inanmak, iz'an ve kabul ile bunların tamamını tasdik etmektir.¹⁰⁶⁰

İmana ilişkin hususların dindeki yeri ve önemine paralel olarak, ceditçilerin çoğu bu hususlara ilgi göstermiş ve kendi görüşlerini belirtmişlerdir. Nitekim ceditçilerden Abdunnasîr Kursâvî iman meselelerini geniş bir şekilde tartışmıştır. O, insanın ilk vazifesinin iman etmek olduğunu söylemiş ve böylece imanın konumuna işaret etmiştir. İman ve iman esasları öğrenildikten sonra, sıra şeriatın farz hükümlerini öğrenmeye gelmektedir.¹⁰⁶¹

Kursâvî, Ehl-i Sünnet kelamcılarının çizgisinde kalarak, icmalî olarak bilinen hususlara icmalî, tafsilî olarak bilinenlere ise tafsilî olarak inanılmasının vacip olduğunu söylemiştir. Allah'ın (*Sâni'*) birliği, namazların farzıyeti ve içkinin haramlığı gibi hususlar zorunlu olarak herkesin bildiği şeyler cümlesindedir. Ona göre bunlar nazar ve istidlâle başvurmadan bilinebilecek hususlardır. İçtihada açık olan konuların inkârı ise imana zarar vermez. Ancak Kursâvî, cismanî haşır, âlemin hâdis olması ve Allah'ın cüz'iyâtı bilmesi hususlarındaki haberleri tevil etmeyi *küfür* kapsamında

¹⁰⁵⁷ Gölcük, *Kelam*, s. 105.

¹⁰⁵⁸ Cürcânî, *Ta'rifat*, I/37.

¹⁰⁵⁹ Cürcânî, *Ta'rifat*, I/40.

¹⁰⁶⁰ Kılavuz, *Kelama Giriş*, s. 35.

¹⁰⁶¹ Kursâvî, *Şerh*, s. 12.

değerlendirmiştir. Zira dinde bu haberler kesin olarak zâhirî manalarıyla anlaşılmaktadır.¹⁰⁶² Burada Kursâvî'nin, isim zikretmeden felsefecilerin bir kısmını eleştirdiği anlaşılmaktadır.

Kursâvî'ye göre imanın özünü oluşturan “tasdik”; sadece bir haberi idrakten ibaret değildir. Ona göre tasdik gerçekleşmesi için eyleme de (fi'il) ihtiyaç vardır. Tasdik, kesinlikle emin olunan ve tanınan bir şeye boyun eğmek, ona teslim olmak ve kalben rıza göstermektir. Bu anlamda tasdik marifetten farklı ve fazla bir içeriğe sahiptir. Marifet sadece kesinlik (el-cezm) ile elde edilirken, tasdik teslimiyet ve boyun eğme (et-teslîm vel-inkıyâd) ile elde edilir.¹⁰⁶³

Kursâvî'ye göre yaratılanlara vacip olan iman, tereddütsüz ve kesin bir tasdikten ibarettir. İman sahibi imanında hata olabileceğini düşünmez. Allah'a iman ittifakla farzdır. Ancak ona göre akıl da iman konusunda bir vasıta (âlet). Akıl vasıtasıyla eşyanın hüsün ve kubhu, imanın ve nimet sahibine şükrün gerekliliği anlaşılır. Gerçekte hem bağlayıcılık yükleyen (mûcib) hem de bu konuda insanlara yol gösteren (*mu'arrif*) Allah olsa da, o bunu akıl vasıtasıyla yapmaktadır. Kursâvî bu çerçevede akıl ile peygamberin benzer bir işleve sahip olduğuna dikkat çekmektedir.¹⁰⁶⁴

Mercânî de Kursâvî'ye benzer açıklamalar yapmaktadır. Mercânî'nin ifade ettiğine göre herhangi bir şeye iman etmek, aynı zamanda onu yalanlamadan ve ona muhalefetten emin olmak demektir. Mercânî, iman kelimesinin ya doğrudan geçişli (müteaddî) olduğunu veya “lâm” harfi¹⁰⁶⁵ ve “ba” harfiyle¹⁰⁶⁶ geçişli olduğunu; “lâm” harfi ile kullanıldığında “iz'an”, “bâ” ile kullanıldığında ise “ikrar ve itiraf” manasını aldığını söylemektedir. Mercânî, terim olarak imanı, “peygamberin Allah katından getirdiği zarûrî ve kesin olarak bilinen şeyleri tafsilî veya icmalî olarak tasdik etmek”

¹⁰⁶² Kursâvî, *Şerh*, s. 12.

¹⁰⁶³ Kursâvî, *Şerh*, s. 41.

¹⁰⁶⁴ Kursâvî, *Şerh*, s. 42.

¹⁰⁶⁵ Şuarâ, 26/111.

¹⁰⁶⁶ Bakara, 2/3.

diye tanımlamaktadır. Bununla birlikte o, içtihat gibi zanna dayalı olarak gelen hususları inkâr etmenin küfür olmadığı konusunda icmâ bulunduğunu da belirtmiştir.¹⁰⁶⁷

Kemâlî iman konusuna farklı açıdan yaklaşmaktadır. Kemalî ve Carullah, sırf itikadî görünen meselelere bile daha çok toplumsal ve ahlakî açıdan yaklaşılmaya çalışmışlardır. Belki bunun için Kemâlî, iman kelimesine semantik ve dilsel yönden bir açıklama getirmemiş, sadece imanın neyi içerdiğini göstermeye çalışmıştır. Onun tespitine göre Kur'an ayetlerinde beyan edilmiş iman, ihlâsla ibadet etmek, insanın mutluluğuna engel olan şeylerden sakınmak ve insanlara iyilik yapmaktan ibarettir.¹⁰⁶⁸ Görüldüğü üzere Kemâlî, imanı, insan davranışlarıyla ilişkili olarak açıklamıştır. Esasen bu, Kemâlî ve Carullah gibi son dönem ceditçilerinin, kurmayı amaçladıkları insan merkezli bir din ve düşünce sisteminin bir sonucu olmalıdır.

Kemâlî'nin belirttiğine göre hadislerde Müslüman, inanç ve ibadet esaslarının yerine getirmesinin yanısıra, malından ihsan etmek, güzel ahlâklı olmak, ahbine vefa göstermek, sabırlı olmak, insanların mutluluğunu istemek, insan topluluğuna faydalı olmak, barış ve mutluluk dağıtmak gibi vasıflara sahip biri olarak tanımlanmaktadır. Ona göre, tıpkı bir hadis rivayetinde ifade edildiği gibi,¹⁰⁶⁹ imanın en üst derecesi kişinin tam tevhit ehli olması, en alt derecesi ise insanlara zarar verecek şeylerden onları korumasıdır.¹⁰⁷⁰

Kemâlî, diğer birçok ceditçi gibi mevcut duruma eleştirel bir bakışla yaklaşmıştır. O, şu an yaygın olan anlayışın tam olarak doğru olmadığına dikkat çekmiştir. Nitekim o, Batı ve Doğu Müslüman ülkelerinde okutulan akaid kitaplarında imanın; ““peygamberler getirdiklerini doğrulamaktır” şeklinde tarif edildiğini dile getirmiştir. Tafsilî şekilde, yani ayrıntılarıyla birlikte bu, “Âmentü billahi...” ile tarif

¹⁰⁶⁷ Mercânî, *el-Hikme*, s. 69.

¹⁰⁶⁸ Kemâlî, *Dini Tedbirler*, s. 11-12.

¹⁰⁶⁹ Müslim, İman, 58.

¹⁰⁷⁰ Kemâlî, *Dini Tedbirler*, s. 11-13; ayrıca bkz.: Suyargulov, *Kemâlî'nin Kelâmî Görüşleri*, s. 194.

edilmektedir. Ona göre, imanı sadece itikattan ibaret bir şey olarak tarif eden din âlimlerinin bu yaklaşımları, imanın manevi tarafını tahrif etmektedir. Zira ona göre şerî manalar ve tarifler, Allah'ın tarif ve izahlardan alınmalıdır ki sadece Kur'an ve hadisler bu konuda kat'î delil olarak sayılmaktadır.

Kemâlî, özellikle çağdaş eğitimi eleştirerek, günümüzde medrese ve mekteplerde okutulan akaid konularının, Kur'an'ın öğrettiği bir itikat olmadığını söylemiştir. O, itikat kitaplarını cansız, ruhsuz, nirsuz, halis dine karşı olan bir fihris olarak nitelemiştir. Ayrıca o, katılmadığımız bir ibareyi de dile getirmektedir ki, ona göre, bugün Müslümanların kalplerinde bulunan iman, Kur'an'da zikredilen imandan farklıdır.¹⁰⁷¹

İman konusu çerçevesinde Kemâlî, itikat derecelerini taklidî, istidlâlî ve hakikî olarak üçe ayırmaktadır. O, bunun daha yüksek olanından da ayrıca bahsetmektedir ki, o da his ve müşahede olan imandır.¹⁰⁷² Ancak o, bunların ne anlam içerdiğini açıklamamıştır. Dolayısıyla onun, klasik tarifleri kabul ettiğini söyleyebiliriz. Nitekim Ehl-i Sünnet âlimleri, taklidî imanın avam için, istidlâlî imanın akıllarını kullanarak delilleri bilenler için, a'yân imanın kalple Allah'a murakabe edenler için, hak imanın Allah'ı kalple müşahede edenler için, Allah'ı tanımaktan ibaret olan hakikî imanın ise sadece en yüksek derecede olan peygamberler ve veliler için olduğunu söylemiştir.¹⁰⁷³

Kemâlî gibi imanın farklı dereceleri hakkında görüşlerini dile getiren pek çok âlim olmuştur. Ancak Kemâlî, kendine has bir dil kullanarak diğerlerinden ayrılmaktadır. Ona göre, dünyada her şey terakki ettiği gibi, dinler ve din içinde olan

¹⁰⁷¹ Kemâlî, *Dini Tedbirler*, s. 14.

¹⁰⁷² Kemâlî, *Felsefe-i İtikadiye*, I/62. Onun bu yaklaşımının klasik kelâm ilminde de bir karşılığı bulunmaktadır. Nitekim İmam Hâmidî'nin kitabında belirttiğine göre, taklidî iman, bir delile dayanmayan, ebeveyn veya herhangi başka biri buna inandığı için kabul edilen imandır. Bununla birlikte bu iman, âlimlerin çoğunun görüşüne göre, itibara alınır. Ancak mesela Mu'tezile'ye göre, taklidî iman kabul edilmez. İstidlâlî iman, taklidîye göre bir terakkiyi ifade eder. İmanı, istidlâlî dereceye çıkarmak için Allah'ın varlığına ve birliğine dair en azından bir akli delil getirmek yeterlidir. Nitekim âlemin bir Sâni'inin olmasını kabul etmek, delillerden biri olarak sayılabilmektedir. Tunusî, *Neşru'l-Leali*, s. 140.

¹⁰⁷³ Bâcûrî, *Şerhu-Cevhereti't-Tevhid*, s. 61.

şeyler de değişmekte, terakki etmektedir. İnsanlığın ilim alanındaki yükselişi ile iman kategorileri arasında bir paralellik bulunmaktadır. Kısacası Kemâlî imanın farklı derecelerde olmasını da bir terakki, gelişme olarak görmektedir.

İman edilmesi gereken hususlar, nübüvvet bahsi hariç, zamanla değişmemektedir. Ancak Kemâlî'ye göre eski milletlerin, eski nesillerin anlama kapasiteleri daha düşük olduğundan, onların iman etmeleri beklenen hususlar da daha basit olmuştur. Nitekim bugün Kur'an'da belirtilen iman esaslarından veya bunların ayrıntılardan sadece bir kısmı eski milletler için teklif edilebilmekteydi. Kemâlî, buna örnek olarak Kur'an'daki sürelerinin iniş sırasını göstermektedir. Onun tespitine göre müminlerin anlama kabiliyeti arttıkça, inanç ve ibadet hükümleri de artmaktadır.¹⁰⁷⁴

A. İMANIN MAHİYETİ VE İMAN-AMEL İLİŞKİSİ

Kur'an'ın muhtelif ayetlerinde iyi amellerden ve bunların ebedi kurtuluş için ne kadar önemli olduğundan bahsedilmektedir.¹⁰⁷⁵ Bu ayetlerde ameller daima imanla bağlantılı olarak takdim edilmekte ve kurtuluş için değerli olması imanla birlikteliğine bağlanmaktadır. Bunun bir uzantısı olarak imansız amelin kurtuluş için yeterli olmadığı konusunda Ehl-i Sünnet âlimleri hemfikirdir. Bununla birlikte amelsiz imanın değerli ve geçerli olup olmadığı meselesi hep tartışılmıştır. Bu konuda Müslüman bilginlerinin genel anlamda iki görüşü bulunmaktadır. İman-amel ilişkisi konusunda tutumları bir kutup oluşturan Hariciler, bazı selef âlimler ve bazı kelamcılar, ameli imanın bir parçası olarak görmektedir; dolayısıyla onlara göre amelsiz iman geçerli değildir ve onun hiçbir değeri yoktur. Onlara göre iman bizzât amellerden oluşmaktadır; başka bir deyişle

¹⁰⁷⁴ Kemâlî, *Felsefe-i İtikadiye*, I/59-60.

¹⁰⁷⁵ Bkz. mesela: “Ancak tovbe edip de inanan ve sâlih amel işleyenler başka. Allah işte onların kötülüklerini iyiliklere çevirir. Allah, çok bağışlayandır, çok merhamet edendir” (Furkân, 25/70); “-Şüphesiz Allah (hiç kimseye) zerre kadar zulüm etmez. (Yapılan) çok küçük bir iyilik de olsa onun sevabını kat kat artırır ve kendi katından büyük bir mükafat verir” (Nisâ, 4/40); “Artık kim zerre ağırlığınca bir hayır işlerse, onun mükafatını görecektir” (Zilzâl, 99/7).

ameller, imanın şubeleridir. Bunun için insan her ne kadar kalbiyle tasdik etse de belli düzeyde amele sahip olmadıkça mümin sayılmaz. Bu konuda diğer bir kutup oluşturan Mürcî'lere ve kısmen bu konuda onlara tabi olan Hanefilere göre ise iman amele bağlı değildir ve amelsiz geçerlidir. Onlara göre amel, imanın bir tezahürüdür; yani güzel amel kalpte imanın bulunduğunu göstermektedir. İnsanın kalbinde bulunan iman, amelleri etkilemekte ve iyi amel olarak tezahür etmektedir. Ancak amelin olmaması imanın olmadığı anlamına gelmez.¹⁰⁷⁶

Kelamcılar imanın mahiyeti ve muhtevası konusunda değişik görüşler ortaya koymuşlardır. Bunlar şu şekilde özetlenebilir:

İman kalbin marifetidir: Cehm bin Safvan, imanın aslında tasdikten değil, marifetten ibaret olduğunu söylemektedir. Ona göre marifetin zıddı cehalet, imanın zıddı ise inkârdır. İman etmek için Allah'ı ve Peygamberi tasdik etmek değil, sadece kalbin marifetiyle onları bilmek yeterlidir.¹⁰⁷⁷ Benzer görüşü bazı Mürcî bilginler de savunmuştur.¹⁰⁷⁸ Mercânî, İmâmiyye fırkasının da imanı kalbin marifetinden ibaret gördüğünü belirterek bu görüşün yanlış olduğunu söylemiştir.¹⁰⁷⁹

İman dilin ikrarıdır: Mürcie¹⁰⁸⁰ ve Kerrâmiyye¹⁰⁸¹ mezheplerine göre, iman için kalbin tasdiki olmaksızın sadece dil ile ikrar etmek yeterlidir. Onlar imanın sadece dilin söylemesiyle yeterli olacağına dair bazı ayetleri delil göstermektedir.¹⁰⁸² Ehl-i Sünnet kelamcıları, imanın sadece dilin ikrarından ibaret olduğu görüşünün yanlış olduğunu söylemektedir.¹⁰⁸³

¹⁰⁷⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz. Sülün, Murat, *İman-Amel İlişkisi*, Ensar Neşriyat, İst., 2005, s. 218-225.

¹⁰⁷⁷ Şehristânî, *el-Milel*, I/88. Ayrıntılı bilgi için bkz.: Gölcük, *Kelam*, s. 119; Kılavuz, *Kelama Giriş*, s. 40.

¹⁰⁷⁸ Şehristânî, *el-Milel*, I/140.

¹⁰⁷⁹ Mercânî, *el-Hikme*, s. 69.

¹⁰⁸⁰ Şehristânî, *el-Milel*, I/140; ayrıntılı bilgi için bkz.: Gölcük, *Kelam*, s. 118; Kılavuz, *Kelama Giriş*, s. 40.

¹⁰⁸¹ Mercânî, *el-Hikme*, s. 69.

¹⁰⁸² Bkz. Bakara, 2/136; Mâide, 5/83.

¹⁰⁸³ Kılavuz, *Kelama Giriş*, s. 41. Ayrıca bkz.: Bakara, 2/8; Münâfikûn, 63/1.

İman kalbin tasdikidir: Ehl-i Sünnet kelimcilerin çoğuna göre iman, inanılması gereken şeylere tereddütsüz inanmak ve bunların tamamını kalp ile tasdik etmekten ibarettir. Mâturîdî,¹⁰⁸⁴ Eş'arî,¹⁰⁸⁵ Bâkılânî, Cüveynî, Gazzâlî, Ebu'l-Mu'in en-Neseî, Şehristânî, Âmidî gibi Sünnî kelimciler bu görüşü benimsemektedir.¹⁰⁸⁶ Bu durumda dil ile ikrar ise, sadece bu dünyada şer'i hükümlerin geçerli olabilmesi için bir şarttır.¹⁰⁸⁷ İmanın mahallinin kalp olduğunu ve imanın, kalple tasdikten ibaret olduğunu Kursâvî de savunmuştur.¹⁰⁸⁸ Bu âlimlerle aynı kanaati paylaşan Mercânî, imanın kalbin tasdikinden ibaret olduğunu gösteren bazı ayet¹⁰⁸⁹ ve hadisleri¹⁰⁹⁰ nakletmektedir. Onun ifadesine göre bu görüşü Ebu Hanife, Tahavî, Mâturîdî, Kelâbâzî gibi büyük âlimler benimsemektedir. Ancak Mercânî'nin adı geçen kişilere yönelik iddiası eksik ve isabetsiz görünmektedir.

İman kalple tasdik, dil ile ikrardır: İmam Ebu Hanife,¹⁰⁹¹ Tahavî,¹⁰⁹² Pezdevî,¹⁰⁹³ Serahsî¹⁰⁹⁴ gibi âlimler ve Hanefî fıkıhçılar tarafından, imanın, kalbin tasdiki ile beraber dilin ikrarı şeklinde anlaşıldığı ifade edilmiştir.¹⁰⁹⁵ Bu bağlamda Mercânî, Ömer en-Neseî'nin, iman etmek için tasdik yeterli olmadığı görüşünü dile getirmektedir. Onun tespitine göre Pezdevî, Serahsî ve bunları takip eden âlimler iman için tasdikle beraber ikrarı da gerekli görmektedir.¹⁰⁹⁶ "Kavl-i meşhur" diye adlandırılan olan bu görüşe göre imanın, tasdik ve ikrar olmak üzere iki rüknü vardır. Bu rükünlerden biri eksik olduğu takdirde, dünyevi hükümleri uygulamak mümkün olmadığından iman

¹⁰⁸⁴ Mâturîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 568, 569.

¹⁰⁸⁵ Eş'arî, *Kitabu'l-Lüma'*, s. 123.

¹⁰⁸⁶ Gölcük, *Kelam*, s. 114.

¹⁰⁸⁷ Mercânî, *el-Hikme*, s. 69.

¹⁰⁸⁸ Kursâvî, *Şerh*, s. 42, 43.

¹⁰⁸⁹ Bkz.: Mücâdele, 58/22; Nahl, 16/106; Mâide, 5/41; Hucurât, 49/14.

¹⁰⁹⁰ Tirmizî, Kader, 7; İbn Mâce, Mukaddime, 13; Fiten, 1; Buhârî, İman, 15; Müslim, İman, 41, 82; Ebu Dâvûd, Cihâd, 95.

¹⁰⁹¹ Ebu Hanife, *el-Fıkhü'l-Ekber*, s. 167.

¹⁰⁹² Tahavî, Ebu Cafer, *el-Akidetu't-Tahaviyye, İslam Akaid Metinleri*, Pekcan, Ali, Rağbet Yayınları, İst., 2009, s. 133.

¹⁰⁹³ Pezdevî, *Usûlü'd-Din*, s. 214; ayrıntılı bilgi için bkz.: Özarlan, *Pezdevî'nin Kelamî Görüşleri*, s. 41-46.

¹⁰⁹⁴ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl Fi'l-Usûl*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, tsz., s. 60

¹⁰⁹⁵ Kılavuz, *Kelama Giriş*, s. 40.

¹⁰⁹⁶ Mercânî, *el-Hikme*, s. 69.

gerçekleşmemektedir. Mâturîdî ve Eş'arî kelmâcılardan bazıları, ikrarı imanın bir rûknü değil, Müslümanlara yönelik dünyevî hükümlerinin uygulanabilmesi için bir şart olarak görmektedir.¹⁰⁹⁷ Şu hâlde ikrar, imanın aslı veya parçası değil, bir sonucu olmaktadır. Kursâvî, bu görüşü benimseyerek, bununla ilgili Fahru'l-İslam Pezdevî'nin, kalbiyle tasdik edip diliyle ikrarı terk edenin imanının makbul olmayacağına dair sözlerini nakletmektedir. Bu durumda dille ikrar, imanın bir parçası değil, bir rûknü olmaktadır.¹⁰⁹⁸

İman kalbin tasdikinden, dilin ikrarından ve amelden ibarettir: Bu görüşü Mu'tezile ve bazı Eş'arî kelmâcıları ile Şafîiler ve Selefiler benimsemektedir. Onlara göre imanın üç rûknü vardır: kalp ile tasdik, dil ile ikrar ve bunları vücutla tatbik etmek, yani organlarla ameldir.¹⁰⁹⁹ Teftazânî kelmâcılarının, hadisçilerin ve fakihlerin genelinin imanı tasdik, ikrar ve amelden ibaret gördüklerini belirtmiştir.¹¹⁰⁰

Özet olarak, iman-amel ilişkisi konusunda selef âlimlerinin ve Ehl-i Hadis'in, ameli imanın bir parçası gördüklerini, bununla birlikte kalbinde imanı bulunan ve imanını diliyle ifade eden, mümin gördüklerini; işlediği günahattan dolayı onun kâfir saymadıklarını ve günahkâr olarak kabul ettiklerini söylemek mümkündür. Hâriciler, imanın üç rûknünden biri saydıkları ameli terk eden kâfir sayarken, Mu'tezile ve Zeydiyye, bunları küfür ile iman arasında "fisk" denilen bir mertebede kabul etmektedir. Mümin değil fâsık olarak isimlendirdikleri bu kimseler eğer tövbe etmeden ölürlerse ebedî olarak cehennemde kalırlar.¹¹⁰¹

Mercânî de bu meseleye değinmektedir. Onun belirttiğine göre Hâricî ve Mu'tezile mezhepleri, Evzâî, Mâlik, Şafîî gibi selef âlimleri ve bazı Ehl-i Hadis iman,

¹⁰⁹⁷ Gölcük, *Kelam*, s. 116.

¹⁰⁹⁸ Kursâvî, *Şerh*, s. 43.

¹⁰⁹⁹ Gölcük, *Kelam*, s. 116.

¹¹⁰⁰ Teftazani, *Şerh*, s. 152.

¹¹⁰¹ Gölcük, *Kelam*, s. 116-118.

“tasdik, ikrar ve amel” olarak görmektedir.¹¹⁰² Mercânî, her fırsatta selef anlayışına dönmeye çağırmasına rağmen, hakkında güçlü nakli deliller bulunan bu konuda ameli imandan sayan selefî görüşü benimsememiştir. Siyasi ve sosyal nedenlerden dolayı Mercânî, iman konusunda selef yolunu değil, Hanefî çizgisinde kalmayı tercih etmiştir.

Kursâvî, dil ile ikrarın imanın bir şartı olmayıp dünyada İslam hükümlerinin geçerli olması için gerekli olduğu görüşünü Ebu Hanife ve İmam Mâturîdî’ye nispet etmektedir.¹¹⁰³ Mâturîdî, imanın tek şartı olarak kalple tasdiki görmektedir.¹¹⁰⁴ Ancak her ne kadar Kursâvî bu görüşü bilginlerin her ikisine de nispet etse de aslında Ebu Hanife, imanı, kalple tasdik ve dille ikrardan ibaret görmektedir.¹¹⁰⁵ Aynı tenkit Mercânî için de geçerlidir. Öte yandan Kursâvî, imanın karşıtının küfür olduğunu, küfrün ise ancak tekzipte, tekzibin de ancak kalple gerçekleştiğini söylemektedir.¹¹⁰⁶ Dolayısıyla Kursâvî’nin, imanı, sadece kalple tasdikten ibaret gördüğünü söyleyebiliriz.

İdil-Ural bölgesinde neredeyse her âlimin kendisini Hanefî-Mâturîdî olarak tanımladığı dikkate alındığında, Mercânî ve Kursâvî’nin iman kalple tasdikten ibaret olarak görmeleri doğaldır. Ancak onlar Hanefî mezhebinin çizgisinde kalmakla beraber Mâturîdî’nin görüşünü benimsemişleridir. Zira onlar, amelin önemli olduğunu kabul etseler de onu imanın bir parçası olarak görmemişlerdir. Bununla birlikte bölgede yaşayan her bir bilgin imanı sadece Mâturîdî gibi tarif etmemiştir. Mesela meşhur Tâceddin Yalçıgul, imanı kalp ile tasdik ve dil ile ikrardan ibaret görmüştür.¹¹⁰⁷

Ceditçilerden iman-amel ilişkisi hakkında en çok kâlem oynatanlardan biri de Musa Carullah olmuştur. Klasik öğretiye muhalif fikirleriyle tanınan Carullah, *Halk Nazarına Bir Niçe Mesele* isimli eserinde bu konuya müstakil bir bölüm tahsis ederek

¹¹⁰² Mercânî, *el-Hikme*, s. 69.

¹¹⁰³ Kursâvî, *Şerh*, s. 42.

¹¹⁰⁴ Mâturîdî, *Kitabü’t-Tevhid*, s. 568, 569.

¹¹⁰⁵ Ebu Hanife, *Vasiyye*, s. 635.

¹¹⁰⁶ Kursâvî, *Şerh*, s. 42.

¹¹⁰⁷ Yalçıgul, *Risale-i Gaziza*, s. 21, 22.

konuya verdiği önemi göstermiştir. Carullah'ın konuya yaklaşımı Mercânî ve Kursâvî'ninkinden farklıdır. Yukarıda da zikrettiğimiz gibi on dokuzuncu asırda yaşayan Kursâvî ve Mercânî'den sonra gelen ve yirminci asrın başında faaliyetlerini sürdüren ceditçiler, dini meselelere farklı bir şekilde yaklaşmışlardır. Onlar, sırf dinî karakterli (taabbudî) görünen meselelere bile, insan ve toplum penceresinden bakmışlardır. Buna bağlı olarak Carullah, iman-amel ilişkisi gibi naklî delillerle ispatlanacak bir meseleyi, akîl delillerle temellendirmeye çalışmış ve konuya daha çok insan davranışları ve etkileri bakımından yaklaşmıştır.

Carullah hayatının önemli bir kısmını yurt dışında muhtelif ülkelerde geçirmiştir. Ayrıca, Carullah'ın eleştirel bir akıl yapısına sahip olduğu bilinmektedir. Zira eserlerinin büyük bir kısmı eleştirel bir üslupla yazılmıştır. Carullah'ın bu konudaki temel eleştirilerinden biri, iman esaslarından olmayan miraç, mehdî ve benzeri konuların iman esasları gibi ele alınması ve bu konulardaki itirazların imana itiraz olarak değerlendirilmesidir.¹¹⁰⁸ Bununla birlikte Carullah'ın seçtiği yöntemin çelişkili noktaları da bulunmaktadır. Carullah, yukarıda adı geçen çalışmasında, bir yandan imanın kalbin tasdikinden ibaret olduğunu söylerken, öte yandan imanı “doğru itikat”, “yararlı ameller” ve “temiz hissiyat” olarak tanımlamıştır. Ona göre iman, insanın bütün hareketlerine tesir etmektedir. Carullah'a göre eğer itikat insanın amellerine ve ahlakına tesir ederse o zaman insanı zararlı şeylerden koruyup faydalı şeylere sevk eder. Carullah, insanın ameline ve ahlakına tesir etmeyen imanın, makbul olmakla birlikte, hiçbir değeri olmadığını söylemektedir.¹¹⁰⁹ Yine Carullah, “İmanın şubeleri yetmiş küsurdur”¹¹¹⁰ hadisine atıfta bulunarak, imanın rükünlerinin amel, itikat ve ahlaktan ibaret olduğunu söylemiştir.¹¹¹¹ Burada Carullah'ın, imanın rükünleri arasına ameli ve ahlakı da dâhil ettiği görülmektedir. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi rükün, bir şeyin

¹¹⁰⁸ Carullah, *Halk Nazarına*, s. 51.

¹¹⁰⁹ Carullah, *Halk Nazarına*, s. 49.

¹¹¹⁰ Müslim, *İmân*, 57.

¹¹¹¹ Carullah, *Halk Nazarına*, s. 50.

ayrılmaz bir parçasıdır. Bununla birlikte aynı kitabın başka bir yerinde o, imanı şöyle tanıtmaktadır: “İman, kalpteki örtülü (mestûr) itikattan ve dille söylenecek resmi sözlerden ibarettir.”¹¹¹²

Kanaatimizce Carullah, delillere bağlı olmaya son derece gayret göstermiştir. Bunun için her iki görüşü de bir araya getirmeye çalışmıştır. Ancak bu durumda Carullah’ın imanı tam olarak nasıl tanımladığını tespit etmek zor görünmektedir. Büyük ihtimalle o, amelleri, imanın bir parçası olarak görmemiştir. Ancak o, imanı sadece kalple ilgili bir şey olarak tasavvur etmemiş, imana insan davranışlarına yönelik sonuçları olan bir itikat olarak bakmayı tercih etmiştir.

Carullah, mezkûr hadise dayanarak, iman rükünlerinin derecelerinin farklı olduğunu, dolayısıyla müminlerin imanlarında farklı derecede olduğunu dile getirmiştir. O, imanın rükünlerinin derecelerini şöyle sıralamaktadır: Allah’ın birliğine iman, namaz, oruç, zekât ve sonra diğer iyilikler. Ona göre en kâmil mümin, dinî ve insanî vazifeleri içeren rükünleri mümkün olduğu kadar iyi ifa eden kişidir. Ona göre insanlar, kendi iyilikleri itibariyle diğer insanlardan daha mümin olabilmektedir. İmanın şubeleri ve rükünleri derece olarak farklı olduğundan, Carullah müminlerin, imanlarında derece bakımından farklı olmamalarının mümkün olmadığını söylemektedir.¹¹¹³ Bu konuda Carullah’ın, öncelik ve önem verdiği bazı Hanefilerden farkı düşündüğünü görebilmek mümkündür. Akide konusunda Hanefilerin imamlarından sayılan Tahâvî, bütün müminlerin imanlarında denk olduklarını söylemektedir. Zira ona göre iman, kalple tasdikten ve dille ikrardan ibarettir.¹¹¹⁴ Bu yüzden imanın aslında farklılık olamaz. Aslında Carullah da onunla hemfikirdir; ancak o, imana ameli de ekleme yolunu tercih etmiştir. Bunun için de amellerin çoğalmasıyla iman derecesinin artacağını söyleyebilmektedir.

¹¹¹² Carullah, *Halk Nazarına*, s. 55.

¹¹¹³ Carullah, *Halk Nazarına*, s. 51.

¹¹¹⁴ Tahavî, *el-Akidetü't-Tahaviyye*, s. 133.

Görüldüğü gibi Carullah bu konuda Hanefî çizgisinden uzaklaşmaktadır. Ebu Hanife ve Mâturîdî'nin anlayışında iman ya sadece kalbin tasdikinden ya da kalp ile tasdikiyle birlikte dilin ikrarından ibarettir.¹¹¹⁵ Bu görüşüyle Carullah, Eş'arî ekolüne daha yakın durmaktadır.

İman ve diğer dini meselelerden bahsederken Carullah, sık sık sosyal konulara atıfta bulunmaktadır. O, dini sadece iman ve ibadetten ibaret görmez. Carullah, faydalı işleri ve insanlığı da iman ve din ile bir arada ele almaktadır. Mesela o, Kur'an ve hadislerde belirtilen imanın şubelerinin, yani rükünlerinin sadece uhrevî işlerle münhasır olmadığı kanaatindedir. Ona göre her iyilik, her faydalı iş, imanın rükününü teşkil etmektedir.¹¹¹⁶ Carullah, iman ve itikadın, insanın tüm hayatına, hayatının tüm boyutlarına tesir ettiğine inanmaktadır. O, dini ve itikadı sadece kendi içinde ele almamakta; aksine bunları günlük hayat ile alakalı bir şekilde anlamaktadır. Hatta o, Müslüman dünyasındaki çekişmelerin de iman ve amel ile alakalı olduğunu dile getirmiştir. Onun belirttiğine göre Hz. Peygamber'in vefatından sonra ortaya çıkan ve şu ana kadar devam etmekte olan kargaşaların asıl sebebini de insanların düşüncesinde aramak gerekir. İnsanın itikadının, onun iradesine, ahlakına ve bütün amellerine tesir ettiği dikkate alındığında, insanın her hareketini, her işini, kendi akidesine ve vicdanına göre yaptığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla, ona göre, sosyal ve siyasi gelişmelerin sebebini de itikadî oluşumlarda aramak makul görünmektedir.

Carullah'a göre, Müslüman âleminin hali hazırdaki zor durumu ile itikadî mezhepler arasında sıkı bir bağ bulunmaktadır. O, bu bağın iki şekilde kendisini gösterdiğini söylemektedir: Ya Müslümanların siyasi ve edebi-kültürel durumu itikat mezheplerinin yaptıklarının neticesidir, ya da mevcut itikat mezhepleri siyasi ve edebi durumun neticesidir. Carullah her ikisinin de olabildiğini söylemektedir. Onun düşüncesine göre, ahlaki fesada ve siyasi bozukluğa en müsait olan öğretiler Eş'arî

¹¹¹⁵ Ebu Hanife, *Vasiyye*, s. 635; Mâturîdî, *er-Risale fi't-Tevhid*, s. 21.

¹¹¹⁶ Carullah, *Halk Nazarına*, s. 51.

mezhebinin öğretileridir. Ayrıca ona göre Şiilik-Sünnilik tartışması gibi ihtilaflar da düşmanlık, lanet ve iftira gibi öğretiler üzere kurulmuştur.¹¹¹⁷ Kısacası bozuk ve olumsuz düşünce tarzı kötü düşüncelere yol açmakta, bu da ihtilaflara götürmektedir.

Carullah'ın ifade ettiğine göre, imanı kalple tasdikten ve dille söylenen hususî sözlerden ibaret gören anlayış oldukça yaygındır. Ancak böyle bir durumda akıl, ilim, güzel ahlak ve ameller, yani insanı insan yapan unsurlar imanın bir parçası olmamaktadır. Hatta kalpteki imanın ve dille söylenen sözlerin o kadar değerli olduğuna inanılır ki, birinin ömrü boyunca kötülük (fesad) işlese de sadece kalbinde gizlenmiş iman sayesinde kurtulabileceğine inanılmaktadır. Bu inanca göre, kalpte saklanan gizli imanın bulunması ve sözle kendisini mümin ilan etmesi, her ne kadar biri buna muhalif şeyler yapsa da insana iyilik sıfatının verilmesi için yeterli görülmektedir.¹¹¹⁸

İmanı sadece kalple tasdikten ve dille ikrardan görmek, Carullah'a göre, İslamiyet'in fesadının en büyük sebebidir. Zira bu inanç, güzel ahlakın, güzel amellerin, faydalı işlerin önemini ihmal etmektedir. Ona göre bu güzelliklerin yerine sadece kalpte gizlenen iman ve dille söylenen sözler yeterli görülmüştür. Neticede, amellerin imanın bir parçası olmaması inancı, hasenatın değerinin düşmesine sebep olmaktadır. Carullah'a göre, Müslüman âleminde siyasetin fesadı da bu inancın sonucunda meydana gelmektedir. Zira amellerin imanın bir parçası olmadığı görüşü, zalimlerin ve bozguncuların zulümlerine ve fesatlarına en müsait anlayış olmuştur. Buna göre insan ne kadar günah yaparsa yapsın yine de mümin olmaktadır ve nihayet ahirette kurtulacaktır.¹¹¹⁹

Carullah, Müslüman mezheplerinin iman-amel ilişkisine yaklaşımını şaşkıncı bulduğunu ifade etmektedir. Ona göre kelâmî mezheplerinin en büyük yanlışlıklarından biri, amelleri imandan ayrı görmeleridir. Onlar amelleri iman ile birlikte

¹¹¹⁷ Carullah, *Halk Nazarına*, s. 55.

¹¹¹⁸ Carullah, *Halk Nazarına*, s. 56.

¹¹¹⁹ Carullah, *Halk Nazarına*, s. 56.

değerlendirmemiş olsalar da hiç değilse amelleri imanın bir delili (göstergesi/tezahürü) olarak değerlendirmeleri gerekirdi. Oysa mezhepler, imanın delili olarak dille ikrarı yeterli görmektedir. Dille ikrar, bir beden hareketidir, hâlbuki diğer ameller de imanın bir delili olmalıdır. Hatta bütün bedenle yapılan ameller, sadece dille yapılan amele kıyasla, imanın daha güçlü bir delili olmaktadır. Bu durumda insanın mümin olup olmadığını, sadece onun söylediği sözlerden değil, yaptıklarından da öğrenmek mümkün olurdu.¹¹²⁰ Carullah'ın bu görüşü imanın bireysel ve toplumsal tezahürü açısından uygun görünmektedir. Bununla birlikte bedenle yapılan ameller de tek başına imanı ispatlayacak bir delil olmayabilir. Çünkü münafıklar, kalplerinde iman olmadığı halde amel işlemektedir. Kanaatimizce bazı durumlarda dille ikrar, yapılan amelden daha muhkem olabilir. Zira dille söylenen söz tam olarak kalpten gelmektedir ve böylece insan, içinde olan imanı teyit etmektedir. Ameller de aynı şekilde kalpten gelmekte, ancak insan güzel amelleri imansız da yapabilmektedir.

Carullah, amellerin imanın bir parçası olduğunu savunmaktadır. O, buna delil olarak on tane hadis zikretmektedir. Bunlar arasında imanın altmış küsur şube olduğu,¹¹²¹ imanın sabır ve müsamaha olduğu,¹¹²² vd. hadisler yer almaktadır. Bu hadislerle ve Kur'an'daki ayetlere riayet edildiğinde, imanın, akıldan, güzel ahlaktan, hayır ve hasenattan, hak itikattan ibaret olduğu anlaşılmaktadır. Carullah'a göre, davranışa etkisi olmayan bir itikadın değeri yoktur ve iman amele mukârin olmadıkça, muteber sayılmayacaktır. Carullah amellerin imanın bir parçası olduğunu hararetle savunmakla beraber, kelamcıların, imanı amelden ayrı görmelerinin kendilerine göre bir mantığının olabileceğini de kabul eder. Ancak o, insanın dinini, istikametini ve bütün maslahatlarını dikkate aldığında imanın amelden ayrı olduğunu kabul etmediğini söylemektedir.¹¹²³ Carullah'a göre, amellerin imanın bir parçası olduğu gerçeği kabul

¹¹²⁰ Carullah, *Halk Nazarına*, s. 57.

¹¹²¹ Buhârî, İman, 9.

¹¹²² İbn Hanbel, *Müsned*, IV, 386.

¹¹²³ Carullah, *Halk Nazarına*, s. 58.

edilseydi, o zaman mezhepler, en azından, birbirlerine lanet okumaz, “şîlik maskaralıklarıyla, sünnîlik cünûnlarıyla İslamiyetin yüzü kızarmazdı”.¹¹²⁴

Carullah, imanın inanışsal/zihinsel yönünün yanında davranışsal yönünün bulunduğunu vurgular. O ayrıca imanın sadece bireyle sınırlı olmadığını savunarak, imanın başka boyutlarından ve bunlara has olan özelliklerden bahseder. Ona göre imanın şahsî boyutu hak itikattan, güzel amellerden ve güzel ahlaktan ibarettir. İmanın toplumsal boyutu ise adalet, salâh ve emanet gibi şeylerden ibarettir. Ayrıca Carullah, hıyanet, fesad ve zulmü görerek buna sessiz kalan birisinin kalbine saklanan/gizlenen imanın bir değeri olmadığına inanmaktadır.¹¹²⁵

Carullah, yine de kendi üslubuna sadık kalarak, idari ve siyasi işlerde iman ve küfrün olmadığını söylemektedir. Ona göre bu işlerde ancak adalet ve zulüm olabilmektedir. Carullah, toplumsal işlerde Allah tarafından değer verilen imanın, adalet ile aynı anlama geldiğine inanmaktadır. Küfür ise, zulmün aynısıdır. Carullah, bunun tam da Kur’an anlayışı olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre imanı adaletten, küfrü zulümden ayırmak zalimlerin zulmüne yol açan en büyük unsurdur. Böyle bir ayırım, onun ifadesiyle, “satılmış hainlerin ihdas ettikleri bir bidattir”.¹¹²⁶

Carullah’a göre gerçek din, toplumsal işleri sadece kalpteki itikat ve dille ikrar üzere tesis etmemiştir. Aksine toplumsal düzen adalet ve maslahat esasları üzere tesis edilmektedir. Kalpte saklanmış itikat ve dille söylenen ikrar, ona göre, toplum düzeninin esası olamaz. Zira toplumsal düzeninin esası olan unsurun bir toplumsal boyutu olmalıdır.¹¹²⁷ Carullah’ın bu sözlerini bir anlamda laikliğe benzetmek mümkündür. Zira kısaca ifade edildiğinde bu anlayışa göre “iman bireyde başlar ve bireyde biter”; yani buna göre imanın sadece bireysel boyutu vardır, toplum ise bu bireylerin imanlarına göre idare edilmemektedir.

¹¹²⁴ Carullah, *Halk Nazarına*, s. 59.

¹¹²⁵ Carullah, *Halk Nazarına*, s. 59.

¹¹²⁶ Carullah, *Halk Nazarına*, s. 59.

¹¹²⁷ Carullah, *Halk Nazarına*, s. 59.

Carullah'ın, iman-amel ilişkisi konusunda yukarıda özetlediğimiz görüşleri imanın ahlakî ve amelî yönüne dikkat çekmesi açısından isabetli görülebilir. Amelleri imanın bir parçası olarak görmek, elbette kendini Müslüman olarak tanımlayan kişiyi güzel amel yapmaya zorlayacak, onu daha dikkatli olmaya teşvik edecektir. Zira amelde söz konusu olan bir zaaf, aynı zamanda iman konusunda bir zaaf anlamına gelecektir. Ancak Carullah'ın görüşleri teorik ve pratik açıdan eleştiriye açık görünmektedir. Teorik olarak Hanefiler'in dışındaki diğer İslam mezheplerinin hemen hepsi -nassın zahirine uyarak- amelleri imanın bir parçası olarak kabul etmişlerdir. Carullah her ne kadar Hanefî anlayışa sahip bir çevrede yaşamış olsa da İslam toplumlarında çoğunlukla ve ağırlıklı olarak amelin imandan bir parça olduğu düşüncesi hâkim olmuştur. Dolayısıyla Carullah'ın teorik eleştirileri aslında sadece belli bir kesime hitap ediyor görünmektedir. Öte yandan, çoğunluk iman-amel ilişkisi konusunda Carullah'ın istediği düşünmesine rağmen, pratikte değişen bir şey görünmemektedir. Tarihte ve günümüzde şahit olunduğu gibi, Müslümanların çoğunun Carullah'a benzer bir düşünceye sahip olması, onları ahlaken daha ileri düzeylere taşımamış; siyasi, idari, mezhebi kargaşalardan alıkoymamıştır. Başka bir deyişle, iman-amel ilişkisi konusunda farklı düşünenler, pratikte ve amelde benzer bir çizgide davranmaya devam etmişlerdir.

Ameli imandan sayma düşüncesinin kendi içinde eleştiriye açık yönleri de vardır. Carullah bu hususlara değinmemiştir. Amelde eksiliği bulunanları bir çırpıda tekfir etmeye yol açabileceği ve bunun da toplumsal bir kargaşaya götüreceği nedeniyle bu düşünce eleştirilebilir. İman-amel ilişkisi konusunda belki de temel sorun, Müslümanların yaşamlarında görülen dinî, ahlakî, siyasî ve toplumsal problemlerin karmaşık ve çok boyutlu niteliğini göz ardı ederek bunları yalnızca iman-amel ilişkisi meselesi olarak takdim edilmesidir.

Carullah'a göre, "İslamiyet akidesine mezhep ihtilaflarını koşmak gibi bir cinayet, tarih-i İslamiyette yoktur".¹¹²⁸ Burada Carullah'ın diğer ceditçilerle hemfikir olduğunu görmekteyiz. Zira onlar da akidevî konuları ayrı, kelim konularını ayrı görmekte ve mezhepler arası taassuba karşı çıkmaktadırlar.¹¹²⁹ Carullah'a göre, siyasî tartışmalardan kaynaklanan görüşleri üzerine itikadî mezhepler tesis etmek ve kelim kitapları yazmak, Müslüman âleminde görülen en büyük hıyanet veya ahmaklıktır. Ona göre İslam'da tek bir mezhep vardır ve bu mezhep Ehl-i Sünnet de değildir. Carullah'a göre, kelime-i tevhidi söyleyen ve İslamî değerleri kabul eden herkes mümin sayılmaktadır.¹¹³⁰

Carullah'a göre iman, Allah ve insan arasında bir bağıdır. Bunun için bu konuda mezhebin hiçbir rolü, müdahalesi yoktur. Ona göre iman basit bir şeydir. Bu iman, herkesin anlayabileceği seviyede olup, felsefî ve fennî incelikleri içermemektedir. İman hem basit hem de herkese açıktır. Carullah'a göre Allah'ın rahmetinin kapıları her zaman ve herkese açıktır. Hatta ona göre kelamcıların "yeis halinde iman etmek makbul değildir" sözü de yanlıştır. Zira o, Allah'ın her dakikada imanı kabul edeceğine inanmaktadır. O, bu meseleye, iki yönden yaklaşmaktadır: Biri, Kur'an ayetleri açısından, diğeri de Allah'ın rahmetinin genişliği zaviyesinden. Ona göre Kur'an ayetleri açık bir şekilde yeis halindeki imanın makbul olduğunu göstermektedir. Mesela "*Azabımızı gördüklerinde, 'Yalnız Allah'a iman ettik, O'na ortak koştuğumuz şeylere ise inkâr ettik' dediler*"¹¹³¹ ayetinde, Carullah'a göre, imanın kabul edildiği belirtilmektedir; ancak yine de bu durum dünya azabının giderilmesi konusunda fayda sağlamayacaktır. Carullah "*Yunus kavminden başka, keşke iman edip imanı da kendisine fayda veren bir kavim olsaydı. Yunus'un kavmi iman edince, dünya hayatındaki azap onlardan*

¹¹²⁸ Carullah, *Halk Nazarına*, s. 60.

¹¹²⁹ Maraş, *Türk Dünyasında Dini Yenileşme*, s. 137-144, 212-224.

¹¹³⁰ Carullah, *Halk Nazarına*, s. 60.

¹¹³¹ Mümin, 40/84.

uzaklaştırılmış...”¹¹³² ayetini şöyle anlamaktadır: Yunus kavmi müstesna, azabı gördükten sonra iman edip, imanları kendisine fayda veren bir kavim yoktu. Yunus kavmi ise iman ettiklerinden sonra azaptan kurtulmuştur. Carullah’a göre bu ayetlerde dikkat edilmesi gereken nokta şudur: Yeis halindeki imanın fayda verip veremeyeceği tarafı, onun dünya azabını giderip gideremeyeceğine hasır edilmiştir.¹¹³³ Başka bir deyişle Carullah, insanların dünyevî azaptan kurtulmalarını sağlamasa bile, yeis halindeki imanın Allah katında makbul olduğunu söylemektedir. Ayrıca ona göre, yeis halinde getirilen imanın makbul olmadığı sözü, Allah’ın geniş rahmetini sınırlama, kısıtlama olmaktadır. İşte Carullah, Allah’ın rahmetinin çok geniş olduğuna inandığı için, yeis halinde getirilen imanın makbul olabileceğini söylemektedir. Nitekim aciz bir varlık olan insanın, hayatının en şiddetli anlarında getirilen imanın reddedileceği, ona göre, Allah’ın yapabileceği bir iş değildir.¹¹³⁴

Carullah’ın bu görüşü Ehl-i Sünnet âlimlerinin genel görüşüne muhalif görünmektedir. Mesela meşhur bilgin Aliyyü’l-Kârî, “*Allah’ın rahmetinden ümit kesmeyin. Çünkü kâfirlerden başkaları Allah’ın rahmetinden ümidini kesmez*”,¹¹³⁵ ve “*Yoksa Allah’ın mekrinden emin oldular mı?*”¹¹³⁶ gibi ayetleri delil göstererek yeis halinde getirilen imanın geçersiz olduğunu savunmaktadır. Teftazânî¹¹³⁷, Tâcüddin Sübkî,¹¹³⁸ Mercânî¹¹³⁹ ve Kursâvî¹¹⁴⁰ de bu görüşe katılmaktadır.

Carullah’a göre Allah, imanı şartsız koşulsuz kabul etmektedir. O, imanda bir resmiyetin olmadığını ve ayrıca imanın mezhebinin de olmadığını söylemektedir. İman meselesinde Allah’ın kullar için geniş bir alan açtığını şu kutsi hadisle

¹¹³² Yunus, 10/109.

¹¹³³ Carullah, *Halk Nazarına*, s. 61.

¹¹³⁴ Carullah, *Halk Nazarına*, s. 62.

¹¹³⁵ Yusuf, 12/87.

¹¹³⁶ A’raf, 7/99.

¹¹³⁷ Teftazânî, *Şerh*, s. 195.

¹¹³⁸ Sübkî, *es-Seyfü’l-Meşhûr*, s. 80.

¹¹³⁹ Mercânî, *el-Hikme*, s. 136.

¹¹⁴⁰ Kursâvî, *Şerh*, s. 61.

delillendirmektedir: “Şüphesiz, Allah’ın üç yüz on beş şeriatı vardır. Kim şirk koşmadan bunlardan biriyle gelirse cennete girer”.¹¹⁴¹

Carullah’a göre gerçek iman dünyada insanın temizlik, istikamet, emanet, içtihat ve zenginliğine esas olmalı; ahiret ise, dünyadaki saadetin neticesi olmalıdır.¹¹⁴²

Yaşadığı çevresinde yaygın anlayışı eleştiren Carullah, dini sadece dilin ikrarına ve kalpteki itikada hasretmeyi, acizlerin ve dervişlerin felsefesi olarak isimlendirmektedir. Zira bunlar, dünya saadetinin yabancılara mahsus olduğunu söylemektedir. Oysa Carullah, dünya saadetinin Müslümanlar için de olduğunu dile getirerek İslam’ın en büyük rükünlerin hak, itikat, ulûhiyet, temiz insanlık ve dünya izzeti olduğunu söylemektedir. O, “*Asıl izzet Allah’ın, Resulünün ve müminlerindir*”¹¹⁴³ ayetine dayanarak, dünyadaki izzetin, yani dünya işlerinin de dinden ayrı olmadığına inanmaktadır.

B. İMANIN ARTMASI VE EKSİLMESİ

İmanın artması ve eksilmesi meselesi, kelim mezheplerinin önemli tartışma konusu olmuştur. Hanefî-Mâturidî mezhebini benimseyen âlimler, imanın kendi başına artmasını ve azalmasını mümkün görmemişlerdir. Anlaşıldığı üzere bu görüş, onların iman tasavvurundan kaynaklanmaktadır. Zira Ebu Hanife, imanı tasdikten ibaret olarak görmektedir ki, tasdik, özü itibariyle artma veya azalmayı kabul etmemektedir. İmam Şafîî, selef âlimleri ve Eş’arîler ise, ayet ve hadislerin zahirini dikkate alarak imanın özünde artabileceği ve eksilebileceği görüşünü tercih etmişlerdir.¹¹⁴⁴ Anlaşıldığı kadarıyla, imanı sadece kalbin tasdiki, sadece dilin ikrarı veya kalbin tasdikiyle birlikte

¹¹⁴¹ Rivayet için bkz. et-Taberânî, Ebu’l-Kâsim Suleyman b. Ahmed el-Lahmî eş-Şâmî, *el-Mu’cemu’l-Kebîr*, thk. Hamdî b. Abdulmecîd es-Selefi, Mektebetu İbn Teymiyye, Kahire, 1994, XII/237, No. 12985.

¹¹⁴² Carullah, *Halk Nazarına*, s. 62.

¹¹⁴³ Münafikûn, 63/8.

¹¹⁴⁴ Bâbertî, *Şerhu Vasîyeti Ebî Hanîfe*, Dârü’l-Feth, Amman, 2009; Aliyül-Kârî, *Fıkh-ı Ekber Şerhi*, s. 362-367.

dilin ikrarından ibaret görenler, imanın artabileceğini veya eksilebileceğini savunurken, ameli imanın bir parçası sayanlar onun artıp eksilebileceğini kabul etmişlerdir. Ameli imanın parçası ve rüknü sayan Hâriciler, Mu'tezile ve Seleflere göre iman keyfiyet ve kemiyet yönüyle artar ve eksilir.¹¹⁴⁵

Ebu Hanife, imanın, iman edilmesi gereken şeyler yönünden artıp eksilmeyeceğini, fakat yakîn ve tasdik yönünden artıp eksilebileceğini belirtmektedir.¹¹⁴⁶ Ayrıca Ebu Hanife, imanın artıp eksilmediğini; çünkü imanın artmasının küfrün eksilmesiyle, imanın eksilmesinin de ancak küfrün artmasıyla mümkün olabileceğini; bunun ise bir şahsın aynı anda hem mümin, hem de kâfir olmasını gerektireceğinden dolayı yanlış bir düşünce olduğunu belirtmektedir.¹¹⁴⁷ Ehl-i Sünnet kelamcılarının çoğu, bu konuya nitelik ve nicelik yönünden bakmış ve imanın, kemiyet bakımından artıp eksilmediği; ancak keyfiyet bakımından artıp eksildiği fikrini kabul etmişlerdir. Mercânî, diğer konularda da olduğu gibi bu konuda “Hanefî imamlarımıza ait” dediği bu görüşü benimsemiştir.¹¹⁴⁸

Mercânî'nin belirttiğine göre, selefler ve bazı hadisçiler, “O'nun ayetleri okununca bu, onların imanlarını artırır.”¹¹⁴⁹ ayetine dayanarak imanın taat ile artacağını, ma'siyet ile de azalacağını ileri sürmüşlerdir. Ancak ayette sözü edilen artışı açıklarken, Ebu Hanife ile benzer bir görüş sergilemektedir. Mercânî, bu ayetteki imanın artmasının, vahyin inmesi süresince inanılacak şeylerin artmasıyla alakalı olabileceğini, ayrıca imanın kalbe tesir etmesi hasebiyle kuvvet ve itkân itibarıyla artması şeklinde de anlaşılabilceğini söylemektedir.¹¹⁵⁰

Kemâlî, imanın artması ve eksilmesi meselesinde selef âlimleriyle benzer bir tavra sahip olmakla birlikte konuya biraz farklı yönden yaklaşmaktadır. Kemâlî'ye göre

¹¹⁴⁵ Kılavuz, *Kelama Giriş*, s. 52.

¹¹⁴⁶ Ebu Hanife, *Vasiyye*, s. 635.

¹¹⁴⁷ Kılavuz, *Kelama Giriş*, s. 53.

¹¹⁴⁸ Mercânî, *el-Hikme*, s. 71.

¹¹⁴⁹ Enfâl, 8/2.

¹¹⁵⁰ Mercânî, *el-Hikme*, s. 71.

bu mesele, itikat kitaplarında itikadî bir mesele gibi ele alınmaktadır. Oysa Kemâlî, bu meseleyi itikadî değil, kelimî bir mesele olarak görmektedir. Ayrıca o, imanın artması ve azalması meselesi etrafında dile getirilen görüşleri, Kur'an ve Sünnete muhalif olarak görmektedir. Netice olarak Kemâlî, imanı, artma-eksilmeyi kabul eden bir şey olarak kabul etmektedir.

Kemâlî'nin belirttiğine göre, Kur'an ve Sünnet bigi temel kaynaklarda öğretilen iman, itikat, ibadet, faziletli amel, güzel ahlâk ve insani saadetten ibarettir. Ona göre, imanın artmayacağı inancı, iyi amel yapmakla imanın artması konusundaki tartışmaları bitirir. Bu ise, Müslüman âlemin terakkisine manidir. Kemâlî, günümüzde Peygamberin öğrettiği imanın sadece yüzde birinin var olduğunu ifade ettikten sonra, "Doğru olan imanı yaşamamanın vakti artık gelmedi mi?"¹¹⁵¹ diye sorarak teorik tartışmalar yerine pratik çabaların öne çıkmasını temenni etmektedir.

Tartışılan konularda genellikle Mercânî gibi düşünen Kursâvî, genel Hanefî çizgisinde kalarak, imanın artma ve eksilmeyi kabul etmeyeceği görüşündedir. Ona göre artan ve eksilen imanın gücüdür. Dolayısıyla yeryüzündeki bütün Müslümanlar imanlarında denktir. Aralarında fark, imanların gücünde ve yakın derecesindedir. Kursâvî'nin belirttiğine göre selef âlimleri imanın artıp eksilebileceğini söylemişlerdir. Onlar, bu konuda gelen ayet ve hadisleri¹¹⁵² zahirine göre anlamaktadır. Ancak Kursâvî'ye göre bu nasslarda yakîn derecesinin artmasından bahsedilmektedir ya da nasslarda anlatılan imanın artıp eksilebilmesi, Kur'an nüzülü dönemi ile sınırlıdır ki o dönemde yeni ayetin inmesiyle ona inananların sayısı ve dolayısıyla iman da artmaktadır.¹¹⁵³

¹¹⁵¹ Kemâlî, *Dini Tedbirler*, s. 15-20; ayrıca bkz.: Suyargulov, *Kemâlî'nin Kelâmî Görüşleri*, s. 196.

¹¹⁵² Bkz. Enfâl, 8/2; Tirmizî, Sıfatü Cehennem, 2598.

¹¹⁵³ Kursâvî, *Şerh*, s. 43.

Görüldüğü gibi Kursâvî ve Mercânî gibi bilginler, Musa Carullah'tan farklı düşünmektedir. Zira Carullah'a göre iman dereceleri farklıdır ve tabii olarak Müslümanların da buna göre dereceleri farklı olmaktadır.

C. İMANDA İSTİSNA

Kelâm ilminde “inşallah müminim” anlamında kullanılan imanda istisnâ meselesi, kelimelerin temel konularından ve tartışma alanlarından biri değildir. Bu mesele, imanın tanımı, unsurları, amelle ilişkisi, artması-eksilmesi ve iman sahibinin akıbetiyle ilgili tartışmalara bağlı olarak ortaya çıkmıştır.¹¹⁵⁴

Ehl-i Sünnet kelimcileri bazı ayetleri delil göstererek¹¹⁵⁵ imanda istisnânın uygun olmadığını düşünmüşlerdir. Bu âlimler, “ben inşallah müminim” yerine, iman konusunda şüpheyi tamamen kaldıracak surette “ben gerçekten müminim” demeyi daha doğru görmüşlerdir. Bununla birlikte Ehl-i Sünnet kelimcileri, “inşallah müminim” ifadesinin, imandan şüphe edilerek söylediğinde bunun küfrü gerektirdiğini, tevazu maksadıyla veya akıbetin bilinmemesi anlamında söylediğinde ise caiz olduğunu belirtmişlerdir. Ancak İmam Mâtürîdî başta olmak üzere Ehl-i Sünnet kelimcileri, genel anlamda imanda istisnadan kaçınılması gerektiğini ve böyle bir durumda “inşallah müminim” yerine “gerçekten müminim” denmesinin gerektiğini vurgulamışlardır.¹¹⁵⁶

Mâtürîdî mezhebi kelimcisi Sâbûnî'ye göre, kendisinde tasdik ile ikrarın bulunduğu kimse hakkıyla mümindir. Allah bu kişinin sonra kâfir olacağını bilse de o anda o kişi yine de Allah katında mümin olmaktadır. Dolayısıyla, inanan bir kişinin “inşallah müminim” demesi doğru değildir.¹¹⁵⁷

¹¹⁵⁴ Üzümlü, İlyas, “İstisna”, *DİA*, c. 23, s. 392.

¹¹⁵⁵ Bkz.: Hucurât, 49/15; Bakara, 2/136; Nisâ, 4/151.

¹¹⁵⁶ Teftazânî, *Şerh*, s. 158; Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 585-591.

¹¹⁵⁷ Sâbûnî, *el-Bidaye*, s. 175.

Kendisinin bir Hanefî olduğunu hep vurgulayan Kursâvî, imanda istisna yapmanın olumlu bir şey olmadığı kanaatindedir. Ona göre böyle bir istisna yapma, imanın aslında şüphe doğurmak anlamına gelmektedir. O, bunun küfür olduğunu söylemektedir. Kursâvî, bu gibi vehimleri doğuracak şeylerden uzak olmanın gerektiğini vurgulamıştır. Ayrıca o, bazı Selef âlimlerinin imanda istisnaya cevaz vermelerini ise imanın aslına yönelik şüpheyile değil, ölüm anında durumun belli olmamasıyla açıklamaktadır.¹¹⁵⁸

Hanefî çizgiyi takip ettiğini vurgulayan Mercânî, birisinin “ben hakikaten müminim” demesinin doğru olduğunu söylemektedir. Mercânî Kur’an’dan bazı ayetleri zikrederek¹¹⁵⁹ “ben gerçekten müminim” demekle, “iman ettim” demek arasında fark olmadığını belirtmektedir. Mercânî’nin naklettiğine göre Abdullah es-Selmûnî, “*İşte onlar gerçek müminlerdir*”¹¹⁶⁰ ayetini delil göstererek, Ahmed b. Hanbel’e, “Allah Kur’an’da sana mümin adını vermiştir, sen kendini imanında istisna ediyorsun; oysa anne ve babanın sana verdiği Ahmed isminde istisna etmiyorsun” demiştir.¹¹⁶¹

Mercânî ayrıca imanda istisna konusunda Eş’arîlerin, “muteber olan kişinin akıbetidir. Böyle olmasaydı, bu kişi mümindir ve o cennete girecektir, diğeri ise kâfirdir ve o ebedî olarak cehennemdedir demek doğru olurdu.” şeklindeki argümanlarını aktarmakta ve cevaben bunda bir çelişkinin olmadığını söyleyerek, eğer müminin imanı hayatının sonuna kadar devam ederse cennete gideceğini, böyle olmazsa ebedî ateşte kalacağını belirtmektedir.¹¹⁶²

¹¹⁵⁸ Kursâvî, *Şerh*, s. 44.

¹¹⁵⁹ Bkz.: Bakara, 2/136; Enfâl, 8/4.

¹¹⁶⁰ Enfâl, 8/4.

¹¹⁶¹ Mercânî, *el-Hikme*, s. 72. Ayrıca Mercânî, Ebu Hanife ile ilgili şöyle bir hikâye bulunduğunu ifade etmiştir: Ebu Hanife, Katâde’ye şu soruyu sormuş: “Niçin imanında istisna yapıyorsun?”, bunun üzerine Katâde: “Ben Hz. İbrahim’in, “*Ve hesap günü hatalarımı bağışlayacağını umduğum O’dur*” sözüne tabi oldum” demesi üzerine, Ebu Hanife, sen Hz. İbrahim’in, “*İnandım, fakat kalbimin mutmain olması için (görmek istedim), dedi*” sözüne uysaydın” demiştir (Mercânî, *el-Hikme*, s. 72); ayrıntılı bilgi için bkz.: Köse, *Mercânî’nin İ’tikâdî Görüşleri*, s. 49, 50.

¹¹⁶² Mercânî, *el-Hikme*, s. 72.

Sonuç olarak Mercânî, “inşallah müminim” demenin doğru olmadığını söylemektedir. Ona göre imanda istisna yapma ifadesi meşî’et ve iman arasındaki irtibatın ifadesi olup, imanın varlığı veya yokluğu konusunda şüphe doğurmaktadır. Eğer bu şüphe imanın aslı ile ilgiliyse o zaman kişi şüphesiz kâfir olur, imanın aslıyla ilgili bir mesele değilse bunda da töhmet vardır.¹¹⁶³

D. İMAN VE İSLÂM

Mâtürîdî kelamcısı Sâbûnî’ye göre Ehl-i Sünnet kelamcılarının yaklaşımında iman ve İslam terimleri eşanlamlıdır ve birbirinden ayrılmazlar. Hanefî-Mâtürîdî geleneğine göre iman, nihai olarak Allah’ı kalple (akılla) tasdik etmekten ibarettir; İslam ise Allah’a itaat etmektir. Allah’a itaat ancak O’nun emir ve nehiyelerini benimsemekle gerçekleşebilir. O halde taşıdıkları hükümler bakımından iman, İslam’dan ayrılmaz ve aralarında farklılık da bulunmaz.¹¹⁶⁴

Cibrîl hadisi¹¹⁶⁵ olarak meşhur olan rivayetin de iman ve İslam’ın birbirinden ayrılmaz olduğunu belirttiği ileri sürülebilir. Bu rivayete göre iman, belli şeylere inanmaktan ibarettir; İslam ise bu inancı dışarı vurmak ve tatbik etmektir. Dolayısıyla İslam ile imanın, birbirine bağlı olduğu ve birbirinden ayrı düşünülmemeyeceği anlaşılmaktadır.

Kur’an’da İslam ve iman terimleri bazen eşanlamlı olarak, bazen de farklı anlamlarda kullanılmaktadır.¹¹⁶⁶ Dolayısıyla kanaatimize göre bu konuda kesin olarak sadece bir tarafı benimsemek pek isabetli görünmemektedir. Mâtürîdîler de bu ayetlere dayanarak, iman ile İslam’ı bir ve aynı kavram olarak ele almaktadır. Eş’arîler ve Mâtürîdîler’den Ebu’l-Mu‘în en-Nesefî, iman ile İslam’ı farklı şeyler olarak

¹¹⁶³ Mercânî, *el-Hikme*, s. 72.

¹¹⁶⁴ Sâbûnî, *el-Bidaye*, s. 175; Ayrıca bkz. Gölcük, *Kelam*, s. 109.

¹¹⁶⁵ Buhârî, İman, 37, no. 50.

¹¹⁶⁶ Bkz.: Zâriyat, 51/35, 36; Yunus, 10/84; Hucurât, 49/14.

görmüşlerdir. Onlara göre İslam daha genel, iman ise daha özel bir kavramdır. Buna göre her mü'min, Müslüman olmakta; ancak her Müslüman, mü'min olmamaktadır.¹¹⁶⁷ Öyle görünüyor ki Eş'arî'ler, ehl-i hadis'in öncüsü olan Şafî mezhebine bağlı oldukları için muhtemelen daha çok nassın zahirî çerçevesinde kalmaya çalışmışlar ve zorunlu bir sebep bulunmadıkça yorum yapmamışlardır. Buna bağlı olarak imanın daha dar, İslam'ın ise daha geniş bir kavram olduğunu söylemişlerdir.

İnanç ile ilgili konularda genellikle Hanefî çizgisinde kalmaya çalışan Mercânî, Zâhirilerin görüşlerinin aksine, iman ve İslâm'ın Allah katında bir olduğunu söylemektedir. Ona göre, İslam, hudû' ve iz'ân anlamında gelmektedir; Allah'tan başka Rab görmeme ve O'ndan başka ma'bud tanımama hasebiyle Allah'ın emirlerine boyun eğme (inkıyâd) ise iman hakikatini oluşturmaktadır. Ona göre, “*Bedevîler ‘İnandık’ dediler. De ki: Siz iman etmediniz, ama ‘Boyun eğdik’ deyin*”¹¹⁶⁸ ayetinde iman kelimesinin bedevîlerden nefyedilmesi ve “İnsanlar Müslüman oldu, Amr b. el-Âs da iman etti.”¹¹⁶⁹ şeklinde gelen rivayet, zâhirî bir inkıyada dayanan Müslümanlığının bir ifadesidir. Bunun için iman ve İslam'ın delalet ettiği şeyin gerçekleşmesi gerekmemektedir.¹¹⁷⁰

Kelam ilmini eleştiren ama aynı zamanda kelam konularına giren ve genellikle Mercânî gibi düşünen Kursâvî'ye göre, İslam kelimesi iki manada kullanılmaktadır: Birincisi, iman anlamında, diğeri de teslim olmak manasındadır. Onun tespitine göre, “*De ki: Siz iman etmediniz, ama ‘Boyun eğdik’ deyin*”¹¹⁷¹ ayetindeki İslam sözcüğü işte bu manada kullanılmaktadır. Kursâvî'ye göre İslam, imanı da kapsayan daha geniş bir kavramdır.¹¹⁷² Nitekim Kursâvî'nin, iman ve İslam hakkındaki bu sözlerini, Ebu

¹¹⁶⁷ Kılavuz, *Kelama Giriş*, s. 54-56. Ayrıca bkz.: Mâturîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 591-602.

¹¹⁶⁸ Hucurât, 49/14.

¹¹⁶⁹ Tirmizî, Menâkıb, 121

¹¹⁷⁰ Mercânî, *el-Hikme*, s. 71, no.3844.

¹¹⁷¹ Bkz. Hucurât, 49/14.

¹¹⁷² Kursâvî, *Şerh*, s. 43.

Hanife'nin *el-Fıkhu'l-Ekber*'inden aldığına tanıklık etmekteyiz; zira ibareleri bire bir aynıdır. Ebu Hanife'ye göre de iman, İslam'sız; İslam, imansız olamaz.¹¹⁷³

Netice olarak Kursâvî ve Mercânî'nin, neredeyse aynı ifadeleri kullanarak, İslâm olmadan imanın, iman olmadan da İslam'ın olamayacağını belirtmişler ve her iki kavramın da eşanlamlı olarak kullanılabileceğini vurgulamışlardır.¹¹⁷⁴ Böylece onlar genel Hanefî çizgisinde kalarak bu konuyu tartışılması gereken bir mesele olarak görmemişlerdir.

E. BÜYÜK GÜNAH (KEBİRE)

Dinî bir terim olarak büyük günahları ifade eden kebirî'nin, terim olarak tanımında farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Bazı âlimler, büyük günahı, insanı günahkâr yapan her günah olarak tarif ederken; bazıları ise, kişinin üzerinde ısrar ettiği günahı 'büyük günah'; bağışlanmasını istediği günahı ise 'küçük günah' olarak tarif etmişlerdir.¹¹⁷⁵ Farklı tanımların ortak noktaları dikkate alan bir tarife göre kebirî, "dinen yasaklandığı konusunda kesin delil bulunan ve hakkında dünyevî veya uhrevî ceza öngörülen davranıştır."¹¹⁷⁶ Büyük günah işleyen mürtekîb-i kebirî veya fâsık olarak isimlendirilir.¹¹⁷⁷ "Şirk en büyük zulümdür."¹¹⁷⁸ ayetine dayanarak, günahlardan en büyüğü küfür olduğu söylenebilir.¹¹⁷⁹

Mu'tezile'ye göre büyük günah işleyen ne mümin ne de kâfirdir; böyle insan fâsıktır ve o iki menzile arasında bir menzilededir. Mu'tezile, amelleri imanın bir rüknü görmektedir. İmanın bir rüknü olan ameli terk ettiğinden dolayı onlar, büyük günah

¹¹⁷³ Ebu Hanife, Numan b. Sabit, *el-Fıkhu'l-Ekber, el-Ekide ve İlmu'l-Kelam*, Zahid el-Kevseri, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2009, s. 622.

¹¹⁷⁴ Kursâvî, *Şerh*, s. 43; Mercânî, *el-Hikme*, s. 71.

¹¹⁷⁵ Sâbûnî, *el-Bidaye*, s. 165.

¹¹⁷⁶ Bebek, Adil, "Kebîre", *DİA*, c. 25, s. 163, ayrıca bkz. Gölcük, *Kelam*, s. 126.

¹¹⁷⁷ Kılavuz, *Kelama Giriş*, s. 68, 69.

¹¹⁷⁸ Lokman, 31/13.

¹¹⁷⁹ Ayrıca bkz.: Buhârî, Tefsir (Furkân), 2, no. 4761.

işleyen kişiyi mümin saymamışlardır. Bununla birlikte Mu'tezile, bu kişide imanın diğer rükünleri bulunduğundan, onun kâfir olarak da görmemişlerdir.¹¹⁸⁰ Hâriciler de ameli imanın bir rükünü olarak görmektedirler. Onlara göre büyük günah işleyen mümin değil, kâfirdir.¹¹⁸¹ Ehl-i Sünnet'e göre ise büyük günah işleyen günahkâr mümindir.¹¹⁸²

Farklı rivayetlerden dolayı büyük günahların sayısı konusunda ihtilaf bulunmaktadır. Bunları 700'e kadar çıkarırlar olduğu gibi yetmişle sınırlayanlar da vardır. Örneğin, İbn Hacer el-Heytemî (ö. 974/1567) 476 büyük günahtan bahsetmektedir.¹¹⁸³ Kur'an'da büyük günahların sayısına dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Bazı hadislerle göre ise bunların sayısı on ikidir. Bunlar: şirk koşmak, haksız yere insan öldürmek, iffetli kadına iftira atmak, zina yapmak, savaş meydanından kaçmak, sihirbazlık yapmak, yetim malını yemek, Müslüman anne-babaya karşı gelmek, emredilenleri yapmayı yasakları çiğneyerek aileye karşı istikameti terk etmek, faiz yemek, hırsızlık yapmak, içki içmek.¹¹⁸⁴

Mercânî, büyük günahların ne olduğu ile ilgili ihtilafa değinmiş ve bu günahlar hakkında, hadiste zikredilen yedi büyük günah, had cezasını gerektiren fiiller, Kur'an'da haram olduğu sabit olanlar, kendi başına haram olan şeyler ve sırf haram olan şeyler gibi farklı yorumların olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca Mercânî, büyük günah sayılan fiillerle ilgili hadisleri dile getirmektedir. Bu hadislerden o, şu yedi büyük günahı çıkartmaktadır: şirk koşmak, sihir yapmak, haksız yere insan öldürmek, faiz yemek, yetim malı yemek, savaş meydanından kaçmak, iffetli bir kadına zina iftirasında bulunmak.¹¹⁸⁵ Yine hadislerde geçen, yalan yere bilerek yemin etmek, ana-babaya eziyet etmek, hicretten sonra bedevîliğe dönmek, iki namazı cem etmek, Allah'ın rahmetinden

¹¹⁸⁰ Şehristânî, *el-Milel*, I/47, 48.

¹¹⁸¹ Şehristânî, *el-Milel*, I/115.

¹¹⁸² Ebu Hanife, *el-Fıkhü'l-Ekber*, I/43; daha ayrıntılı bilgi için biz.: Mâturîdî, *Kitabu't-Tevhid*, I/329-365. Ehl-i Sünnet bu konuda Bakara, 2/178; Tahrim, 66/8; Secde, 32/18 gibi ayetleri delil olarak kullanmışlardır.

¹¹⁸³ Bkz. Kılavuz, *Kelama Giriş*, s. 68.

¹¹⁸⁴ Gölcük, *Kelam*, s. 128, 129.

¹¹⁸⁵ Buhârî, *Vasâyâ*, 23, no. 2766.

ümidini kesmek, Allah'ın azabından emin olmak, mümin kimseye iftirada bulunmak, zina etmek, içki içmek, yalan söylemek, söz taşımak, idrardan sakınmamak gibi bazı günahların bu meyanda sayıldığını belirtmektedir.¹¹⁸⁶

Tespitimize göre Mercânî'nin aktardığımız görüşleri, kendisinden önce yaşamış olan Kursâvî'nin eserlerine dayanmaktadır. Bununla birlikte Mercânî'nin tam alıntı yaptığını da söylemek zordur. Zira bu ibarelerin önceki kitaplarda da mevcut olduğu görülmektedir. Buna göre Mercânî'nin, Kursâvî'ye dayanarak kendi düşüncesini kurduğunu söylemek mümkündür.

Büyük günahın tanımına dair Kursâvî'nin açıklamaları Mercânî'den aktardıklarımıza benzemektedir. Kursâvî'nin tespitine göre de büyük günahın tanımı üzerinde görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Bazıları büyük günahı, kendisi hakkında Allah'ın hadd cezası öngördüğü günah olarak, bazıları ise, kati olarak haramlığı bilinen günah olarak tanımlamaktadır.¹¹⁸⁷ Mercânî ve Kursâvî, bu konuda Ehl-i Sünnet kelimcilerine benzer açıklamalarda bulunarak¹¹⁸⁸ herhangi bir yenilik getirmemektedir.

Büyük günah işleyeninin durumu konusunda Mercânî, Ehl-i Sünnet kelimcileri ile aynı açıklamalarda bulunmaktadır. Ona göre imanın aslı kalple tasdik olduğundan, herhangi bir amelin terkedilmesi veya yasaklanan amelin yapılması, insanın iman dairesinden çıkartmamaktadır.¹¹⁸⁹

Büyük günah dâhil herhangi bir günahın insanı imandan çıkarmayacağına dair Mercânî şu açıklamalarda bulunmuştur: “Kur'an'da imanla ameli birlikte zikreden ayetlerde atıf harfi kullanılmaktadır;¹¹⁹⁰ bu ise, bunların ayrı şeyler olduğuna işaret

¹¹⁸⁶ Mercânî, *el-Hikme*, s. 62; ayrıca bkz.: Köse, *Mercânî'nin İ'tikâdî Görüşleri*, s. 52, 53.

¹¹⁸⁷ Kursâvî, *Şerh*, s. 38.

¹¹⁸⁸ Bkz.: Teftazânî, *Şerh*, s. 137-141; Sâbûnî, *el-Bidaye*, s. 165-166.

¹¹⁸⁹ Mercânî, *el-Hikme*, s. 62.

¹¹⁹⁰ Bkz.: Bakara, 2/25.

etmektedir. Yine Kur'an'da kısasla ilgili ayette adam öldürenlere¹¹⁹¹ ve günahlarından dolayı tövbe etmesi istenenlere¹¹⁹² “Ey iman edenler” diye hitap edilmektedir; dolayısıyla bunlar her zaman iman dairesi içinde kalmaktadır.”¹¹⁹³ Ayrıca Mercânî, “Cennet Allah’a ve peygamberlerine iman edenler için hazırlanmıştır”¹¹⁹⁴ ayetinin delâletiyle, iman edip amel yapmaya başlayamadan ölen kimsenin sadece imanı ile cennete girmeye hak kazanacağı konusunda icma’ın bulunduğunu söylemektedir.¹¹⁹⁵

Mercânî’nin belirttiğine göre Mu’tezile âlimleri ameli imandan kabul ettiği için, büyük günah işleyen kimseyi fâsık olarak isimlendirirler. Onlara göre bu kimse imandan çıkarak, küfür ile iman arasında bir yerde bulunur. Bu kişiye bu dünyada mümin muamelesi yapılacaktır; ancak tövbe etmeden ölürse, ebedî cehennemlik olacaktır. Onlar bu görüşlerini desteklemek için bazı ayetlere müracaat etmişlerdir.¹¹⁹⁶ Mercânî, onların bu iddialarına cevap olarak, ayette¹¹⁹⁷ amelinde kusur bulunmayan kâmil müminden bahsedildiğini ve fâsık¹¹⁹⁸ kelimesiyle haşri inkâr eden kâfirlerin, mücrimler¹¹⁹⁹ ile de kâfirlerin kastedildiğini söylemektedir. Yine Mu’tezile’nin “Zina eden kimse, mümin olduğu halde zina etmez”¹²⁰⁰ hadisini delil olarak göstermesine itiraz ederek, kalbindeki imanın nurunu ve kuvvetini şehvi hisler perdelemiş ve gölgede bırakmış olsa da zina eden kişinin imanı sabittir, demiştir. Mercânî büyük günah işleyenin günahkâr mümin olup kâfir olmadığıyla ilgili olarak bazı hadisleri¹²⁰¹ de dile getirmektedir.¹²⁰²

¹¹⁹¹ Bkz.: Bakara, 2/25.

¹¹⁹² Bkz.: Tahrîm, 66/8.

¹¹⁹³ Mercânî, *el-Hikme*, s. 62.

¹¹⁹⁴ Hadîd, 57/21

¹¹⁹⁵ Mercânî, *el-Hikme*, s. 62.

¹¹⁹⁶ Bkz.: Enfâl, 8/2; Secde, 32/18; Kâlem, 68/35; Beyyine, 98/5; Al-i İmran, 3/33.

¹¹⁹⁷ Bkz.: Secde, 32/18.

¹¹⁹⁸ Bkz.: Secde, 32/20.

¹¹⁹⁹ Bkz.: Kâlem, 68/35.

¹²⁰⁰ Buhârî, Eşribe, 1.

¹²⁰¹ Bkz.: Buhârî, Tevhid, 33, no. 7487; Rikâk, 16; Müslim, İman, 40.

¹²⁰² Mercânî, *el-Hikme*, s. 63; Köse, *Mercânî'nin İ'tikâdî Görüşleri*, s. 53.

Mercânî, Hâricîler'in bazı ayetleri¹²⁰³ zâhirî manalarıyla ve aşırı bir şekilde yorumlayarak günahkârları kâfir saydıklarını dile getirmiştir.¹²⁰⁴ Hâricîler iman, tasdik, ikrar ve amelden ibaret olarak görmektedir. Onlara göre büyük günah işleyen tövbe etmediği takdirde dünyada da âhirette de kâfir sayılacak ve ebedî olarak cehennemde kalacaktır.¹²⁰⁵ Mercânî, Haricilerin bu görüşünün yanlış olduğunu belirtmektedir.¹²⁰⁶

Kursâvî, Ehl-i Sünnet kelamcılarının delil olarak kullandıkları ayetlere dayanarak¹²⁰⁷ büyük günahın kişiyi İslam'dan çıkarmadığını ve küfrü gerektirmediğini söylemektedir. Kasten mümini öldürdüğü için katilin ebedi olarak cehennemde kalacağını bildiren ayet¹²⁰⁸, Kursâvî'ye göre, bu günahı helal gören hakkında inmiştir. Ona göre bu ayette geçen hulûd kavramı, uzun bir zaman olarak anlaşılmalıdır.¹²⁰⁹

Görüldüğü gibi büyük günah meselesinde mezkûr bilginler herhangi bir yenilik getirmemişlerdir. Haricilerle benzer bir tutuma sahip oldukları söylenebilecek Vehhâbî grupların etkin olmaya başladıkları bir dönemde yaşamalarına rağmen, Mercânî ve Kursâvî haricinde diğer cedidçilerin bu konuda görüşlerini belirtmemiş olmaları dikkat çekicidir.

III. İNSAN VE FİİLLERİ İLE İLGİLİ MESELELER

A. İNSAN FİİLLERİ VE BU BAĞLAMDA İNSANIN İRADESİ, ÖZGÜRLÜĞÜ VE SORUMLULUĞU

İnsan fiillerinin yaratılıp yaratılmadığı, bu filleri ne olduğu, neleri kapsadığı, bunların yaratılmış olup olmadığı, kimin yaptığı, insanın fiillerindeki iradesi meselesi

¹²⁰³ Mâide, 5/44; Nûr, 24/55.

¹²⁰⁴ Mercânî, *el-Hikme*, s. 64.

¹²⁰⁵ Kılavuz, *Kelama Giriş*, s. 69.

¹²⁰⁶ Mercânî, *el-Hikme*, s. 64.

¹²⁰⁷ Bkz.: Bakara, 2/178; Hucurât, 49/9.

¹²⁰⁸ Nisâ, 4/93.

¹²⁰⁹ Kursâvî, *Şerh*, s. 38.

Kelâm tarihi boyunca hep tartışılmalıdır. Bu nedenle bu meselenin Müslüman kelâmı içinde ayrı bir önemi vardır.

İnsan fiilleri bağlamında mezhepler farklı birtakım görüşlere sahiptir. Nitekim Müslüman deterministler olan Cebriyye insan fiillerinin yaratıcısının Allah olduğunu, bunda insanın hiçbir dahilinin olmadığını söylerken buna karşılık Mu'tezile insanın fiilinin yaratıcısının insan olduğunu, dolayısıyla da bundan dolayı sorumlu olduğunu söylemektedir. Farklılıklarına rağmen Ehl-i Sünnet'in iki kolu olan Eş'arîlik ve Mâturîdîlik ise insan fiilinin yaratıcısının Allah, yapanın ise insan olduğu görüşündedir.¹²¹⁰

İnsan, Allah'ın yarattığı bir yeryüzü halifesi¹²¹¹ olarak yükümlülük üstlenen, bu yükümlülük ve sorumluluk gereği o irade özgürlüğü olan bir varlıktır. Zaten Cebriyye dışındaki İslam mezhepleri insanın yapıp ettiklerinde özgür olduğunu, tercih hakkının olduğunu ve bu yüzden de fiillerinden sorumlu tutulduğunu belirtmişlerdir.

Genelde Mu'tezile ve Mâturîdîler insan fiillerini zorunlu fiiller ve isteye bağlı fiiller diye ikiye ayırmışlardır. İnsan, kalp atışı ve kan dolaşımı gibi zorunlu fiillerinden sorumlu değildir. İnsanın sorumlu olduğu fiilleri, kendi iradesiyle yaptığı fiillerdir.¹²¹²

Konu ile ilgili terimlerden biri “kesp” kavramıdır. Lügatte çalışmak ve kazanç sağlaman anlamına gelen kesp, kelam ilminde terim olarak, insanın kudret ve iradesinin fiile ilintisi, ihtiyar ile sebeplere bağlanmak gibi anlamlara gelmektedir.¹²¹³ Bu tarife göre, insanın fiillerinde etkin olduğu bir tarafın olduğu anlaşılmaktadır. Mâturîdî mezhebinde kısmen yürürlükte olan bu terim neredeyse Eş'arî mezhebi ile özdeşleşmiştir. Eş'arî'ye göre kesp, yaratılmış bir kudretle insandan meydana gelen

¹²¹⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz.: Teftazânî, *Şerh*, s. 114-117; Sâbûnî, *el-Bidaye*, s. 129-131; Kılavuz, *Kelama Giriş*, s. 172-188.

¹²¹¹ Bakara, 2/30.

¹²¹² Ayrıntılı bilgi için bkz.: Kılavuz, *Kelama Giriş*, 152.

¹²¹³ İsfahânî, *Müfredât*, I/649; Cürcânî, *Ta'rifat*, I/184. Kesp hakkında daha geniş bilgi için bkz. Mahmut Ay, *İnsan ve Fiilleri, Sistematik Kelam*, ed. Ahmet Akbulut, Ankara, 2011, s. 296-298.

şeydir. Ona göre fiili kesp edecek bir kâsîp gerekir; bu insandır. Ayrıca bir de fiili yaratacak bir yaratıcı da gerekir, bu ise Allah'tır. Allah her şeyi yaratıcı olduğuna göre kesbi de O, yaratmıştır. Dolayısıyla Allah, bir fiilin mahalli olmaktan ibaret olan bu kesbi de yaratmıştır. Aynı zamanda Allah, sadece insanın fiilini değil, onun kudretini ve ihtiyarını da yaratmıştır.¹²¹⁴ Bu tanıma göre insanın kesbi, iradesi gibi, tamamen Allah'ın iradesi ve kudretine bağlı olmakta ve neticede bir mecburiyet olduğunu anlaşılmaktadır. Eş'arîlik ve kısmen Mâturîdîlikte yürürlükte olan kesp kavramı, diğer kelim mezhebi olan Mu'tezile'de yer almamaktadır. Zira onlara göre insan, kendi fiillerini kendisi yapmakta ve bunun için insan, tam anlamıyla kendi fiillerinin faili ve haliki olmaktadır.

Bu genel girişten sonra İslam mezheplerinin insan fiillerine ilişkin tutum ve görüşlerini aşağıda isimleri zikredilen mezhepler bağlamında şu şekilde açıklamak mümkündür.

1. **Mu'tezile:** Onlara göre âlemi yaratan Allah'tır. İnsan da bu âlemin parçasıdır. Ancak insan hür irade ile yaratılmıştır. Dolayısıyla fiillerini yapmakta özgürdür. Bu fiillerini Allah'ın onda yarattığı irade ve güle yapmaktadır. Dolayısıyla insan önceden kendisinde yaratılan güç ve irade ile kendi fiillerini yaratmaya, yapmaya kadirdir. O fiilleri insan Allah'ın daha önce kendisinde yarattığı bir güçle yaptığından, o fiilleri gerçekleştiği anda Allah'ın hiçbir müdahalesi yoktur. Dolayısıyla insanın iradesi sadece fiili dilemeyi değil fiili yaratmayı da kapsar. Çünkü eğer insan, kendi fiillerini kendi iradeleriyle seçip kendisi yapmamış olsaydı, o zaman bundan dolayı Allah'ın onu sevap ve günah konusunda hesaba çekmesi abes olurdu.¹²¹⁵

¹²¹⁴ Eş'arî, *Lüma'*, s. 39-43; Ay, *İnsan ve Fiilleri*, s. 296, 297.

¹²¹⁵ Kılavuz, *Kelama Giriş*, s. 168; Gölcük, *Kelam*, s. 226, 231. Bu konuda Mu'tezile'nin görüşlerini şu iki temel kaynaktan ayrıntılı öğrenmek için bkz.: Şehristanî, *el-Milel*, I/45; Belhî, *Fazlu'l-İ'tizâl ve Tabakatu'l-Mu'ezile*, Daru't-Tunusiyye, Tunus, 1974., s. 169, 170.

Mercânî, Mu'tezile'nin Nazzamiyye kolunun, çirkin şeylerin Allah'a nispet edilmesini doğru bulmadıkları için bu gibi şeylerin Allah tarafından yaratıldığını kabul etmediklerini söylemektedir. Mu'tezile'nin diğer kollarıyla birlikte cumhurunun buna benzer ve farklı gerekçelerle, insanın fiillerinin Allah'ın kudretinden bağımsız olarak, kulun kendi kudretiyle meydana geldiğini, dolayısıyla kulun kendi fiillerinin yaratıcısı olduğunu savunduklarını da aktarmaktadır. Buna cevap olarak Mercânî, Eş'arî'lerin görüşlerine başvurmaktadır. Zira onlara göre Allah her iyi ve kötü dahil her şeyin yaratıcısıdır; ancak O'na ne iyiliğin ne de kötülüğün nispet edilmesi mümkün değildir. Zira onlara göre kötüyü yaratmak kötülük değildir.¹²¹⁶

Mercânî'ye göre Hanefilerin, sufilerin ve hikmet ehillerinin görüşü Mu'tezile'ye karşı bir delil olarak görmektedir. Zira onlara göre Allah'tan, yokluktan varlığa çıkarmak sadır olmaktadır ki, bu de kendi başına çirkin değil, güzel bir eylemdir.¹²¹⁷ İşte buna dayanarak Mercânî, kötü fiili yaratmanın kötü olduğu ve bundan dolayı bunun Allah'a nispet edilmesi mümkün olmadığı şeklindeki iddialarının geçersiz olduğunu söylemeye çalışmıştır.

2. **Cebriyye'ye** göre insan hür olmayıp hiçbir şekilde irade ve seçme yeteneğine sahip değildir. İnsanın fiili yapmakta herhangi bir rolü olmadığına göre, Allah tarafından seçilen ve yaratılan fiilleri yapmaya mecburdur. Allah'ın mülkünde ancak Allah'ın dilediği olur. Bunun için onlar insana bir seçme veya ihtiyar imkânı tanımamaktadır. İnsanın kudreti bulunmadığına göre kendi fiillerini de yaratamaz.¹²¹⁸ Bunlar, bu inanca bütün fiillerin yaratıcısının Allah olduğundan¹²¹⁹ hareketle varmışlardır. Dolayısıyla onlara göre insan kendisi için yaratılanı yapmaya mecburdur; zira buna göre insanın bir ihtiyarı ve kudreti yoktur. Ayrıca bu düşüncenin toplum için

¹²¹⁶ Gölcük, *Kelam*, s. 232, 233; Teftazânî, *Şerh*, s. 111.

¹²¹⁷ Mercânî, *el-Hikme*, 41-42.

¹²¹⁸ Kılavuz, *Kelama Giriş*, s. 167; Gölcük, *Kelam*, s. 226, 232; ayrıca bkz.: Şehristânî, *el-Milel*, I/85-86.

¹²¹⁹ Cebriyye, kendi görüşlerini şu ayete dayandırmaktadır: "Oysa Allah sizi de, yaptığınız şeyleri de yaratmıştır" (Sâffat, 37/96).

zararlı olduğu söylemek gerekmektedir. Çünkü bunların bu inancına göre insan, fiillerin yapıcısı olmadığına göre özgür iradesi olmamakta, bu yüzden de fiillerinden sorumlu tutulmamaları gibi bir durum ortaya çıkmaktadır.

Mercânî'nin ifade ettiğine göre Cebriyye, insan tarafından yapıldığı görülen fiillerde kudret, irade ve ihtiyara yer vermemektedir. Bu yüzden onlar insanın fiillerini yapmakta mecbur olduğuna inanmaktadır. Onlara göre Allah, diğer cansız varlıklardaki gibi insanda fiilleri yaratmaktadır. Fiillerin insana nispetini ise mecazi olarak kabul etmektedir. Ancak burada şu ifade edelim ki Mercânî, bu fikrin Kur'an'a aykırı olduğunu vurgulayarak yanlış olduğunu söylemekte ve eleştirmektedir.¹²²⁰

Kursâvî de bu hususa Mercânî gibi yaklaşmakta; Cebriyye'nin kudret ve ihtiyarı reddeden görüşünün yanlış olduğu söylemektedir. Nitekim o, onların bu görüşünün yanlış olduğu sadedinde “*Dileyen iman etsin, dileyen ise inkâr etsin*”¹²²¹ ayetine vurgu yaparak insan için bir fiil yapma ihtiyarının olduğunu belirtmektedir.¹²²²

Burada ayrıca şunu belirtelim ki, tespit edebildiğimiz kadarıyla Kemalî, Carullah, Fahreddin gibi diğer meşhur ceditçiler, bu konuya pek değinmemiştir.

3. Ehl-i Sünnet'in önemli bir kolunu teşkil eden **Eş'arîler**, insan fiilleri konusunda iki kutbu oluşturan Mu'tezile ve Cebriyye mezhepleri arasında kendilerince orta yolu bulmaya çalışmaktadır. Onlar da Cebriyye gibi, “*Sizi ve işlediklerinizi yaratan Allah'tır*”¹²²³ ayetini zahirî anlamda ele almaktadır; ancak Cebriyye'den farklı olarak onlara göre insanda hâdis, yaratılmış bir kudret ve irade bulunmaktadır. Ancak ne var ki bunlar, insanda olan kudretin yaptığı işler üzerinde bir etkisinin olmadığını; sözü edilen bu kudretin, fiile yaklaşması ile fiilin gerçekleştiğini söylemektedir. Nitekim buna göre insan herhangi bir fiili yapmak için ona yaklaştığında Allah'ın kudreti o fiile

¹²²⁰ Mercânî, *el-Hikme*, s. 45

¹²²¹ Bkz. Kahf, 18/29.

¹²²² Kursâvî, *Şerh*, s. 29.

¹²²³ Sâffat, 37/96.

yönelir ve onu yaratır ve bundan dolayı da insan kâsib, Allah ise hâliktir. İnsanın işlediği fiille olan münasebeti, o fiilin mahalli olmasından ibarettir.¹²²⁴ Nitekim bunların insanda bulunan kudreti etkisiz ve cüzi iradeyi de yaratılmış ve İlâhî iradeye bağlı kabul etmeleri nedeniyle cebr fikrine çok yakın görüldüğünden bunlara “cebr-i mutavassıt” denilmiştir.¹²²⁵

Mercânî eleştirel olarak Eş’arî’lerin görüşlerini ele alıp değerlendirmektedir. Nitekim onun tespitine göre Eş’arî’ler, insanın hâdis olan kudretinin fiil üzerinde etkisinin olmadığını söylemektedir. Ancak onlara göre Allah’ın sünneti gereğince, insan irade ettiği zaman, onun hâdis kudretinin akabinde Allah insanda bir fiili yaratmaktadır. Fiil ise Allah’ın yaratması olup insana sadece mecazi olarak nispet edilmektedir. Böylece fiil Allah’ın yaratması olup insanın kesbi olmaktadır. Mercânî, Eş’arîliğin fiiller konusundaki tutumunu bu şekilde kısaca tespit ettikten sonra bu görüşlerinden dolayı onlara hayret ettiğini söyler. Nitekim ona göre burada anlaşılmayan birkaç husus bulunmaktadır. Bir kere bunların, kulun kudretinin neye taalluk ettiği, bu taalluk oluştuktan sonra neyin meydana geldiği, kudretin tesir edici bir sıfat olmasının ne anlama geldiği ve nihayet bizzât tesirin anlamının ve olduğu gibi meselelere yaklaşımının gerçekte ne olduğu anlaşılmamaktadır. Son tahlilde Mercânî, yukarıdaki soruları bağlamında bu mezhebin insana herhangi bir özgürlük alanı bırakmadığı için bazılarınca Cebriye olarak isimlendirilip böylece tanındıklarını bize söylemektedir.¹²²⁶

4. **Selefiyye**: Bunlara göre insanın belirlenen bir kaderi bulunmaktadır; fakat o, belli şeyleri yapmaya mecbur değildir. Bunun için emir ve nehiylere yükümlü kılınmıştır. Onlar bu konuda bu kadarla yetinmişler, insan iradesinin fiillerdeki rolü ve kaderin buna etkisi konusunda konuşmayı, yorum yapmayı ve tartışmayı uygun görmemişlerdir. Bunların bu konudaki görüşleri “lâ cebra ve lâ tefvîza” şeklinde

¹²²⁴ Bağdâdî, *Usûlü’-d-Din*, s. 133-136.

¹²²⁵ Kılavuz, *Kelama Giriş*, s. 169; Gölcük, *Kelam*, s. 229, 230, 233, 234.

¹²²⁶ Mercânî, *el-Hikme*, s. 45, 46.

özetlenebilmektedir. Yani insan ne bir mecburiyet altındadır ne de fiilinde sınırsız bir etkiye sahiptir.¹²²⁷ Selefi metoduna tabi olan âlimlerden İbn Teymiyye de irade konusunda söz etmiştir. Ona göre Kur'an, insanda iradenin bulunduğunu ispat etmektedir. Bu irade fiilin var olmasının şartıdır. Ancak bu irade Allah'ın dilemesiyle meydana gelmektedir ve insanın iradesinin üstünde Allah'ın iradesi bulunmaktadır.¹²²⁸

5. **Mâtürîdîyye:** Eş'arî mezhebine yakın olan ve çoğunlukla aynı görüşleri benimseyen Mâtürîdîlerin, onlardan ayrıldıkları noktalardan biri insanın iradesi konusudur. Eş'arîler, insanın kudretinin, fiilinin ve iradesinin de yaratılmış olduğunu kabul ederek, bir fiilin meydana gelmesinde etkin olan her şeyi onlar Allah'a tahsis etmektedir. Mâtürîdîler ise insanda küllî ve cüz'î olmak üzere iki tür iradenin olduğunu söylemektedir. Küllî irade yaratılmış olup, fiil veya terkten birini tercih etme melekesidir. Cüz'î irade ise küllî iradenin iki taraftan birine (fiil veya terk) aktif biçimde yönelmesinden ibarettir. Bu irade yaratılmış değildir ve azm-i müsamem, ihtiyar veya kast olarak isimlendirilmiştir. İlâhî irade insanın cüz'î iradesine tâbidir. Bu durumda Allah'ın yaratması kulun tercihine göre şekillenmekte ve kul kendini herhangi bir baskı ve cebr altında hissetmemektedir. Bu görüşleri irade hürriyeti açısından Mu'tezile'ye, yaratmanın Allah'a nispet edilmesi yönünden Eş'arîyyeye yakındır.¹²²⁹

Mercânî'nin bu hususta Mâtürîdîlere yakın görüşleri bulunmaktadır. Nitekim o, "Allah'tan başka bir yaratıcı mı var",¹²³⁰ "Her şeyi yaratan Allah'tır",¹²³¹ "Sizi de yaptığımız şeyleri de yaratan yüce Allah'tır",¹²³² "Muhakkak ki biz her şeyi bir kaderle, bir ölçü ile yarattık",¹²³³ ayetlerine referansla insan fiillerinin yaratıcısının Allah olduğunu söylemiştir. Bununla birlikte Mercânî, insanların ihtiyârî fiillerinin, onların

¹²²⁷ Kılavuz, *Kelama Giriş*, s. 168-169.

¹²²⁸ Gölcük, *Kelam*, s. 227.

¹²²⁹ Kılavuz, *Kelama Giriş*, s. 170-171; Teftazânî, *Şerh*, s. 114-117.

¹²³⁰ Fâtır, 35/3.

¹²³¹ Mümin, 40/62.

¹²³² Sâffat, 37/96.

¹²³³ Kamer, 54/49.

kudret ve iradelerine bağı olarak kasıt ve ihtiyarlarıyla sadır olduğunu söylemiştir. Ona göre ihtiyarî fiil organlarda bulunan gücü kullanmakla dört aşamada meydana gelmektedir. Bunlar: faidesinin tasavvuru ve tahayyülü, meydana gelmesinin irade edilmesi, tahsil ve kesptir.¹²³⁴ Ancak Mercânî, bu bağlamda kesbin ne anlama geldiğini açıklamamıştır.

Mercânî, kaza ve kader konusuna değinerek sadece filozofların ve Mu'tezile'nin değil, sonuçta Eş'arîlerin de kaza ve kaderi inkâr ettiklerini söylemiştir. Nitekim o, Mu'tezile'nin görüşlerine değinmeyerek, felsefecilerin Allah'ın sıfatlarını inkâr ederek bunların Zâtı'nın aynısı olan Allah'ın ilmüne raci olduğunu söylediklerini; kazanın, ezeli olan Allah'ın inayeti, kaderin ise, yaratılanı vücuda çıkarmak olduğunu aktarmıştır. Mercânî'nin tespitiyle Eş'arîler de az değişiklikle felsefecilerin bu tabirleri benimsemişlerdir. Zira onlara göre kaza eşyaya bağı olan ezeli bir iradedir. Kader ise belli şekilde bir şeyi vücuda çıkarmaktır.¹²³⁵

Mercânî, farklı mezheplerin kader/cebiri ve orta yol hakkında yanlış gördüğü noktaları kısaca dile getirerek bu konuda bütün felsefecilerin ve kelamcılarının hata yaptığını söylemektedir. Nitekim ona göre Mu'tezile, Allah'ın insanda tesir edici bir kudreti ve müstakil bir iradeyi yaratmış olduğu iddiasıyla hatalıdır; nitekim Mercânî bu yüzden onları hakiki Kaderiyye olarak isimlendirmiştir. Bunların karşısında ise Cehmiyye/Cebriyye durmaktadır. Onun belirttiğine göre bunlar, insanın kendi fiilleri yapmakta mecbur olduğunu söylemektedirler. Dolayısıyla bu anlayışa göre insan yaptığından sorumlu olmamaktadır. Buna karşılık Mercânî'nin ifade ettiğine göre Eş'arîler kendilerine göre ortaya yolu tutturarak insanın böylece sözde ihtiyarı/tercih hakkı olduğunu söylemekte; ancak hakikatte bundan çekinmektedir. Felsefeciler ise kudreti ve ihtiyarı ispat ederek ve kudretin, tesir edici değil, fiil yapmayı sahih kılan bir

¹²³⁴ Mercânî, *el-Hikme*, s. 45.

¹²³⁵ Mercânî, *el-Hikme*, s. 44.

sıfat olduğunu söyleyerek bu hususta Hanefilere tabi olsalar da yaratmakta sadece Allah'ın tesir edici olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla felsefeciler, insanı, özgür bir kuşama bürünen ancak fiillerini yapmaya mecbur birisi olarak görmektedirler.¹²³⁶

Mercânî'nin tespit ettiğine göre gerçek Ehl-i Sünnet olan Hanefiler Allah'ı, küllî ihtiyar sahibi ve müstakil yaratan olarak görmektedir. O, Allah'ın, mülkünde istediği gibi tasarruf sahibi olduğunu ve mümkünattan olan şeylerin icat edilmesinde O'nun hiçbir ortağı bulunmadığını; Allah'ın, insanların hayır, şer, faydalı ve zararlı olmak üzere bütün fiillerinin yaratıcısı olduğunu; ayrıca kulların amellerini ve onların varlık sebeplerini de yaratanın Allah olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla Allah'ın kâinata olup biten şeyleri yaratmasında, herhangi bir kulun veya onlardan olabilecek bir vasıtanın ortaklığı söz konusu değildir.¹²³⁷

Mercânî, Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğunu belirttikten sonra fiil olarak kuldan sudur eden her şeyde insanın müessir olduğunu ve insanın bu fiillerinin faili olduğunu söylemiştir. Ona göre “fiil” kelimesi kesp ve tesir manalarına şamildir. Mercânî, insanın, fiillerinde ihtiyar sahibi olup onlar konusunda asla mecbur olmadığını söylemiştir. İnsan, fiil konusunda cebir altına alınmadığı gibi, kesin olarak bu iş kendisine bırakılmış da değildir. İnsan, kendi fiilin meydana gelmesinde bağımsız değildir ve kesple tesirinin yaratılmasında Allah'a ortak değildir. Mercânî'ye göre fiil, ihdas bakımından Allah tarafından bir tesir olmaktadır. Bu tesir ise ona göre insanın fiili, kesbi ve tesiri olmaktadır. Ancak bunların hepsi aynı zamanda Allah'ın birer mahlûkudur. Zira bütün mümkünat Allah'ın feyziyle meydana çıkmaktadır.¹²³⁸

Mercânî'ye göre kudret, fiilin hem aslına hem de vafına tesir etmektedir. Zira vafın vücudu da aslın vücuduna zaittir. Bunun için o, kudretin, fiilin vafına tesir

¹²³⁶ Mercânî, *el-Hikme*, s. 41-45.

¹²³⁷ Mercânî, insanın fiillerinde etkin olduğunu bir temsille anlatmıştır. Buna göre güneşin ışığı bir ayna vasıtasıyla duvara yansıtıldığında bu duvardaki ışığa güneş denilemez, çünkü bu yansıyan ışıklar güneşin kendisi değildir. Ama onun ışığının duvara yansımada aynanın hiçbir tesiri ve rolü yoktur demek de mümkün değildir (Mercânî, *el-Hikme*, s. 47).

¹²³⁸ Mercânî, *el-Hikme*, s. 46-47.

ederek aslına tesir etmemesinin hiçbir anlamının olmadığını söylemektedir. Fiilin vasfı da fiilin aslından başka bir şey olup kudretin tesiri bakımından, fiilin aslına tesirine zait olan başka bir tesire muhtaçtır. Tesirin ve kudretin varlığı, Allah'ın yaratmasıylaadır. Fiile insan kudretinin tesir etmesi görüşünü, Mercânî, doğruya en yakın olan görüş olarak nitelemektedir. Dolayısıyla Mercânî'ye göre yukarıda söz konusu edilen bakış açısından Eş'arîler de cebr mezhebine dahil olmaktadır. Zira Mercânî'nin belirttiğine göre onlar, hakikatte insanın ihtiyarının ve hâdis olan kudretinin fiile tesiri olmadığını savunmaktadır. Cebriyye ve Eş'arîler arasında ona göre sadece bir fark vardır; o da Cebriyye, bir fiili hakikatte insana nispet etmezken, Eş'arîler insanın ihtiyarını, hakikatte olmasa da bir fiil olarak ona nispet etmektedir. Mercânî'ye göre, bu kudret, gerçekte tesir edici ya da Eş'arîlerde olduğu gibi hakikatte tesir etmeyici olsun, bir fiil aslında insanın kudretine nispet edilmektedir.¹²³⁹

Mercânî'ye göre insanın gerçek ihtiyar sahibi olduğu hem nakille hem akılla sabittir. İhtiyar yani tercih sahibi olmayan insan, bu durumda kendi fiillerini yapmamış olduğuna ya da yapmayı tercih etmediğine göre, sevap veya ikap kazanamamaktadır. Zira ona göre ayetlerin de açık bir şekilde gösterdiği üzere sevap ve ikap insanın yaptığı amellere göre olmaktadır.¹²⁴⁰ Bu ise, insanın ihtiyar sahibi olduğuna bir delildir.

Mercânî'nin ifade ettiğine göre Eş'arîler, sevabın Allah'tan bir fazilet, ikabın ise, adalet olduğunu ve ona göre insan, yaptıklarıyla bunları kazanamaz. Buna karşılık Mercânî, sevabın ve ikabın, Allah hikmetinin gereği olduğu şeklindeki Mâturîdî görüşünü ileri sürerek, Eş'arîlerin görüşünün yanlış olduğunu belirtmektedir.¹²⁴¹ Dolayısıyla buna göre teoride iyiliğe ceza, kötülüğe sevap verilebilmektedir. Ancak bu, Hanefî-Mâturîdî muhalif olduğu gibi aslında Kur'an'a muhaliftir. Zira Kur'an, iyilik karşısında sevabın verileceğini söylemektedir.

¹²³⁹ Mercânî, *el-Hikme*, s. 47.

¹²⁴⁰ Bkz.: Bakara, 2/286; Zilzâl, 99/7; A'raf, 7/170; Neml, 27/90.

¹²⁴¹ Mercânî, *el-Hikme*, s. 48-50.

Nitekim Mercânî'nin diğer mezheplerde eleştirdiği noktalardan biri de kudret konusudur. Ona göre kudretin bulunması, zaten onun tesir edici, etkin bir şey olduğunu gerektirmektedir. Aksi takdirde kudretin bulunmasında hiçbir anlam kalmamaktadır. Ona göre bir fiilin meydana gelmesinde insan kudretinin de tesir edici yani etkin olması, bu fiili Allah'ın kudretinden veya yaratılmasından dışarı bıraktığı anlamına gelmemektedir.

Kursâvî'nin de bu meseleye ilişkin benzer görüşleri bulunmaktadır. Kursâvî, insan fiillerini ve diğer her şeyi yaratanın sadece Allah olduğu söylemektedir. Bunu desteklemek için “*Her şeyi yaratan Allah'tır*”¹²⁴² ayeti delil olarak göstermektedir.¹²⁴³ Nitekim onun söz konusu ettiğine göre, insan, hiçbir yönden yaratıcı değildir; herhangi bir darptan, vurmadan sonra meydana gelen elem bile Allah tarafından yaratılmıştır, dolayısıyla burada insanın yaratması söz konusu olamaz.¹²⁴⁴ Eğer durum böyle olursa, o zaman bir fiil yapmada insan için sadece kespten söz edilebilir. O, buna dair, “*Onlar bir ümmetti, gelip geçtiler. Onların kazandıkları kendilerinin, sizin kazandıklarınız sizindir. Siz onların yaptıklarından sorguya çekilmezsiniz*” ayetini delil göstermektedir.¹²⁴⁵

Kursâvî'ye göre bir şey; icat ve kesp kudreti gibi iki kudretin tesiri altında bulunmaktadır. Ayrıca Kursâvî'ye göre insan kesp etmekte özgürdür; seçtiği şeyin zıddını seçmesi de onun için engellenmemiştir. Dolayısıyla bunun içindir ki insan, herhangi bir fiili yapmaya mecbur değildir. Yine Kursâvî, insandaki irade ve ihtiyarın Allah'ın yaratmasıyla gerçekleştiğini; ancak bunun cebr ve ıztırarı, yani zorunluluğu gerektirmediğini düşünmektedir. O, iradeyi de kendisiyle iki eşitten birini seçmeye imkân veren bir sıfat olarak tanımlamaktadır.¹²⁴⁶

¹²⁴² Bkz.: En'âm, 6/110.

¹²⁴³ Kursâvî, *Şerh*, s. 28.

¹²⁴⁴ Kursâvî, *Şerh*, s. 31.

¹²⁴⁵ Bkz.: Bakara, 2/134.

¹²⁴⁶ Kursâvî, *Şerh*, s. 29.

Kursâvî'ye göre, naslarda geçtiği ve zaruri olarak anlaşıldığı üzere, insanda irade ve ihtiyar vardır. Ancak ne var ki, yaratma sadece Allah'a ait olduğundan, bu irade ve ihtiyar da Allah tarafından yaratılmıştır. Yine ona göre ihtiyar vardır; fakat onun şeklini ancak onu yaratan bilebilir.¹²⁴⁷ Ancak Kursâvî, böyle olunca, filin ve seçmenin nasıl gerçekleştiği sorusuna cevap vermemektedir. Aslında tam olarak anlaşılmaz olan bu konuda Kursâvî, Eş'arîliğin cebre yakın görülen anlayışını eleştirerek haklı gördüğü Mâtürîdîliği öne çıkarmaya çalıştığı görülmektedir. Ancak bununla birlikte o, birçok başka konuda da olduğu gibi, gerçek manasını ancak Allah'ın bildiğini söylemektedir.

Kursâvî, ayrıca insanın bütün fiillerinin Allah'ın kaza ve kaderiyle gerçekleşmesinin, kudret ve ihtiyarı nefyetmediğine inanmaktadır. Zira ona göre Allah'ın kazası, yani O'nun herhangi bir şeyi takdir etmesi demek, insanın o şeyi, fiili kendi özgür iradesiyle yapması veya terk etmesi demektir. Ancak her hâlükârda Kursâvî, sonuç olarak bu konunun anlaşılmaz olduğunu vurgulamakta; bu hususta susmanın en hayırlı olduğunu belirtmektedir.¹²⁴⁸

Kelam ilminde insanın fiillerin yaratılmasıyla ilgili konulardan birisi istitaat konusudur. İstitaat, kuvvet, kudret, takat ve vus' gibi manalara gelmektedir.¹²⁴⁹ Bunlar hepsi lügat bakımından birbirine yakın anlama gelmekte, kelamcılara göre ise eşanlamı (müteradif) kelimelerdir. İstilâhî anlamda istitaat, insanların irade ettikleri ihtiyârî fiillerinin meydana gelmesini sağlayan kudrettir.¹²⁵⁰

Ehl-i Sünnet'e göre istitaat, insanın ihtiyârî fiilleri için vardır ve fiille beraberdir.¹²⁵¹ Ehl-i Sünnet iki tür istitaatin olduğunu söylemektedir:

¹²⁴⁷ Kursâvî, *Şerh*, s. 30.

¹²⁴⁸ Kursâvî, *Şerh*, s. 30.

¹²⁴⁹ İbn Manzûr, I/233.

¹²⁵⁰ İsfâhânî, *el-Milel*, I/530; Sâbûnî, *el-Bidaye*, s. 62.

¹²⁵¹ Teftazânî, *Şerh*, s. 116; Sâbûnî, *el-Bidaye*, s. 63.

1. “**Selametü’l-esbab ve’l-alat**” olarak isimlendirilen fiilin meydana gelmesi için gerekli olan vasıta, alet, organ ve sebeplerin elverişli ve sağlam olmasıdır. “*Ziyarete gücü yeten herkese Beytullah’ı ziyaret etmek, Allah’ın onun üzerindeki hakkıdır*”¹²⁵² ayetinde bahsedilen dinî yükümlülüğe esas ve dayanak olan istitaat budur. Bu istitaat fiilden önce bulunur.

2. Fiili meydana getiren gerçek kudret manasında ve fiille birlikte olan **istitaattir**. “*Çünkü hakkı iştimize tahammül edemiyorlar, hem de gerçeği görmüyorlardı*”¹²⁵³ ayetindeki istitaat bu anlamdaki istitaattir.¹²⁵⁴

Cebriyye’ye göre insan, tıpkı cansız varlıklar gibi olup, Allah’ın yarattığı fiillere sadece bir mekân olduğundan, onun bir istitaati yoktur.¹²⁵⁵ Bunların bir karşıtı olan Mu’tezile’ye göre ise insanda istitaat fiilden önce de bulunmaktadır ki bundan dolayı insan bu fiili kendisi yapmaya kadir olmaktadır.¹²⁵⁶

Mercânî, Ehl-i Sünnet gibi, istitaatin fiilin öncesinde ve sonrasında değil fiille birlikte olduğunu kabul etmektedir. Ayrıca o, Mu’tezile ve Kerramiyye’nin bunu böyle kabul etmeyip, istitaatin fiilden önce de var olduğunu söylediklerini dile getirerek, bunun yanlış olduğunu belirtmektedir. Mercânî’ye göre istitaat meydana geldiği zaman onunla fiil tahakkuk edecektir.¹²⁵⁷ Dikkat çeken önemli bir husus, Mercânî’nin istitaati illet olarak görmesidir. Bu ise onun, bu gibi çok ince meselede Eş’arîleri değil, Mâturîdîleri takip ettiğini göstermektedir. Teftazânî gibi Eş’arîler, kudreti, bir müessir olarak görmediklerinden dolayı, istitaati şart olarak görmektedir. Mâturîdîler ve Mercânî ise kudreti gerçekten de müessir olarak görerek, istitaatı şart değil, illet olarak

¹²⁵² Al-i İmrân, 3/97.

¹²⁵³ Hud, 11/20.

¹²⁵⁴ Kılavuz, *Kelama Giriş*, s. 189; Sâbûnî, *el-Bidaye*, s. 62; ayrıntılı bilgi için bkz.: Teftazânî, *Şerh*, s. 117-120.

¹²⁵⁵ Sâbûnî, *el-Bidaye*, s. 62.

¹²⁵⁶ Teftazânî, *Şerh*, s. 116; Sâbûnî, *el-Bidaye*, s. 62; Mu’tezile hakkında ayrıca bkz.: Şehristânî, *el-Milel*, I/45.

¹²⁵⁷ Mercânî, *el-Hikme*, s. 50.

görmektedir. Şart ve illetin farkı ise şudur: şart, bir şeyin vücuduna tesir etmeyen ama varlığı kendisiyle tevakkuf eden şeydir; illet ise vücuda tesir eden şeydir. İşte bunun için Teftazânî *Şerh*'inde, cumhur âlimlerinin görüşü olarak, istitaatin şart olduğunu belirtmektedir.¹²⁵⁸

Kursâvî, Ehl-i Sünnet çizgisinde kalarak, kudreti, sağ selim azalara ait olan bir güç olarak tanımlar; fiil yapmaya istitaatin, fiile birlikte olduğunu söylemektedir. Aksi takdirde, ona göre, insan bir fiili yapmada Allah'a muhtaç olmazdı.¹²⁵⁹ Nitekim görüldüğü gibi, bu konuda da söz konusu ceditçiler kendilerinin birer Mâtürîdî âlimleri göstererek herhangi bir yenilik getirmemişlerdir.

B. İNSAN SORUMLULUĞU BAĞLAMINDA GÜCÜ YETMEYENİ TEKLİF MESELESİ (TEKLİFÜ MÂ LÂ YUTÂK).

“Teklifü mâ lâ yutâk” diye isimlendirilen ve bu meselede daha önce yaşayan kelamcılarının üzerinde ihtilaf ettikleri mesele hakkında bazı ceditçilerin de kendilerine özgü görüşleri olmuştur.

Sözcük anlamıyla öneri ve muhataba külfet yüklemek demek olan teklif,¹²⁶⁰ terim olarak insana zorluk getiren fiil ve akıl sahibi kullarına dini, hukuki yükümlülükler koymak olarak tanımlanır.¹²⁶¹ Nitekim kelim mezhepleri arasında teoride, insanın gücü yetmediği şeyle yükümlü olmasının mümkün olup olmadığı konusunda görüş farklılığı bulunmaktadır. Aslında bir fikhın da konusu olan bu mesele kelim ilminin de tartışılan bir konusu olmuştur. Nitekim kelim ilmi bakış açısından bu

¹²⁵⁸ Bkz. Teftazânî, *Şerh*, s. 116.

¹²⁵⁹ Kursâvî, *Şerh*, s. 30.

¹²⁶⁰ Cürcânî, *Ta'rifat*, I/65.

¹²⁶¹ İsfahânî, *Müfredât*, I/721; İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, IX/307.

meselede önemli olan insanın fiillerinin nitelenmesi ve adalet-zulüm meselesinin teklif konusuyla ilgisidir.¹²⁶²

“Teklifü mâ lâ yutâk” meselesinin çıkış noktası, insan fiillerindeki kudretin fiilin yaratılma anından önce var olup olmamasıyla ilgilidir. Mâtürîdîler, fiilin meydana gelmesine neden olan ve fille beraber olan (maa’l-kudret) kudretten önce, teklifin geçerli olması için başka bir kudretin olması gerektiğini söyler ve bu kudrete de ilk kudret (kable’l-kudret) derler. Örneğin bir kimsenin Kur’an’da Hacc ibadetiyle yükümlü olması için, öncelikle onun bu ibadeti yapacak sağlık ve azığa sahip olması gerekir; aksi takdirde kişi gücünün yetmediği bir şeyle sorumlu tutulmuş olur.

İlk kelam mezhebi olan Mu’tezile, kendilerinin adalet ilkesinden hareket ederek Allah’ın sadece vacip ve iyiyi emrettiğini söylemektedirler. Nitekim Mu’tezile bu bağlamda Allah’ın zulüm yapmayacağına/yapamayacağına inanarak, teoride bile olsa gücü yetmeyeceği şeyle insana teklif yapmasının mümkün olmadığını beyan etmektedirler. Zira onlara göre, pratikte mümkün olmayan şey, teoride de düşünülemez.¹²⁶³

Selef âlimleri, nakille yetinerek, kulun gücünün yetmediği bir şeyle yükümlü olabileceğini kabul etmezler. Mu’tezile’nin karşıtı bir konumda yer alan Eş’arî ve özellikle Cebriyye mezhebiyse ise bu hususta bir taraftan Allah’ın mutlak irade sahibi olduğunu, onun iradesinin hiçbir şeyle sınırlı olmadığını; diğer taraftan da O’nun hiçbir hükümle de mukayyet olmadığını ileri sürerek, O’nun, gücünün yetmediği bir şeyle insanı yükümlü tutabileceğini mümkün görmekte-dirler.¹²⁶⁴ Buna delil olarak da “Onlar

¹²⁶² Gölcük, *Kelam*, s. 246.

¹²⁶³ Şehristânî, I/45; ayrıntılı bilgi için bkz.: Gölcük, *Kelam*, s. 247; Kılavuz, *Kelama Giriş*, s. 213-215.

¹²⁶⁴ Şehristânî, *el-Milel*, I/94.

*Hakkı istemezler, gerçeği göremezler*¹²⁶⁵ ve “*Kelamı işitmeye de tahammülleri yoktur*”¹²⁶⁶ ayetlerini göstermektedirler.¹²⁶⁷

Mâturîdîler’e göre teklif; ancak makdûr olana bağlıdır. Onlar, önemli olanın, teklifin insanın irade ve kudretiyle ilgili olduğu söylemişlerdir. Nitekim bu hususta onlar, “*Allah bir kimseye ancak gücünün yettiği kadar teklif eder*”¹²⁶⁸ ayetine dayanarak Allah’ın insana sadece onun gücü yettiği şeyi teklif edeceğini belirtmişlerdir ki bu, Allah’ın hikmetine en uygun olanıdır.¹²⁶⁹

Kursâvî ve Mercânî insanın gücünün yetmeyeceği şeyleri (*Teklifü mâ lâ yutâk*) Teftazânî’nin yaptığı gibi¹²⁷⁰ üç gruba ayırarak benzer açıklamalar yapmışlardır.¹²⁷¹ Bunlardan ilki, bizâtihi imkânsız olan şeylerdir ki, bunlar iki zıt şeyin bir araya getirilmesi ve kudretin kendisine taalluk etmediği vâcib bir şeyin yaratılması gibi şeylerdir. Bu gibi şeylerde teklifin olmadığı hususunda ittifak vardır. Bunlardan ikincisi, esasen mümkün olduğu halde, ilmi ve iradesiyle Yüce Allah’ın bunun aksini istemesinden dolayı meydana gelmesi mümkün olmayan şeylerdir; kâfir bir kimsenin mümin olmakla mükellef olması gibi ki, bu konuda teklifin caiz olduğu kabul edilmiştir. Üçüncüsü, bir cisim yaratmak, dağı taşıyıp göğe kaldırmak gibi esasen mümkün olan fakat hâdis olan kudretin kendi başına o şeye taalluk etmemesinden dolayı imkânsız olan şeylerdir ki, işte başta Teftazânî olmak üzere Kursâvî ve Mercânî’ye göre asıl ihtilaf bu husustadır.¹²⁷²

Mercânî, Allah’ın, insanı gücünün yetmediği şeylerle değil de aksine onun kolayına gidecek şeylerle onu yükümlü tuttuğunu ifade etmektedir. Nitekim o, buna

¹²⁶⁵ Hud, 11/20.

¹²⁶⁶ Kehf, 18/101.

¹²⁶⁷ Mert, *Kelam Tarihinin Problemleri*, s. 142, 143; Gölcük, *Kelam*, s. 249.

¹²⁶⁸ Bakara, 2/286.

¹²⁶⁹ Sâbûnî, *el-Bidaye*, s. 137; Gölcük, *Kelam*, s. 248; ayrıca bkz.: Mâturîdî, *Kitabu’t-Tevhid*, s. 402.

¹²⁷⁰ Bkz. Teftazânî, *Şerh*, s. 120, 121.

¹²⁷¹ Mercânî, *el-Hikme*, s. 50.

¹²⁷² Teftazânî, *Şerh*, s. 120; Mercânî, *el-Hikme*, s. 50.

delil olarak da: “Allah hiçbir kimseyi güç yetiremeyeceği bir şeyle yükümlü tutmaz”,¹²⁷³ “Din konusunda size hiçbir zorluk da yüklememi”¹²⁷⁴ ayetleri delil göstermektedir. Mercânî, Eş’arîlerin, “Kullar Allah’ın mülküdür, bundan dolayı O, mülkünde istediğini yapar ve dilediğine hükmeder” diyerek, onlara güçlerinin yetmeyeceği şeyleri teklif edebileceği düşüncesinde olduklarını dile getirerek, buna katılmadığını belirtmiştir.¹²⁷⁵

Diğer bir ceditçi olan Kemâlî, bu meselenin ihtilafı olduğunu belirterek, dolayısıyla onun ifrata götüren bir sorun olduğunu söylemiştir. İşte bunun için ona göre bu meseleye dalmak doğru bir şey değildir. Dahası onun ifade ettiğine göre esasen Kur’an’dan anlaşılan asıl mana, insanın gücünün yetmediği şeylerle yükümlü olmadığıdır.¹²⁷⁶

Kemâlî ile birçok konuda aynı kanaati paylaşan Musa Carullah ise bu meselede ondan farklı düşünmektedir. O bu konuya diğerlerinden farklı olan bir pencereden bakmaktadır. Nitekim Carullah, her yükümlülükte, o yükümlülüğün yapılabilmesinin dikkate alınmasının şart olduğu kanaatindedir. Ayrıca ona göre dinen bir fiili yapmaya güç yetirmek, tabii gücün yetirmesinden ibaret değildir. Zira o, bu konuda söz konusu gücün, tabii, fiziki bir güç olmadığı kanaatindedir. Carullah’a göre, dinen bir şeye güç yetirmede iki şey dikkate alınır. Bunlardan ilki sebep ve aletlerin sağlamlığı (selâmetü’l-esbâb ve’l-âlât) denilen insanın ve organlarının sağlıklı olması, o şeyi yapmaya gücünün bulunması ve nihayet sebeplerin gerçekleşmiş olmasıdır. İkincisi ise, yapılacak fiilin peşinden fayda ve zararın gelmemesidir. Dolayısıyla eğer bir fiilin yapılması sonucunda bir zararın çıkma ihtimali varsa, o zaman dinen o fiili yapmaya güç yetirme söz konusu olamaz.¹²⁷⁷

¹²⁷³ Bakara, 2/286.

¹²⁷⁴ Hac, 22/78.

¹²⁷⁵ Mercânî, *el-Hikme*, s. 51.

¹²⁷⁶ Kemâlî, *Dini Tedbirler*, s. 29.

¹²⁷⁷ Carullah, *Uzun Günlerde Oruç*, s. 131.

Eğer bir fiilin sonucunda zarar meydana geliyorsa, zaten o zaman dinen bu fiili yapmaya izin olmadığı açıktır. Dolayısıyla Carullah'ın bu konuya güç yetirme açısından bakması farklı bir yaklaşımı ifade etmektedir. Ayrıca Carullah bunun sınırlarını daha genişleterek, mesela, oruç tutma gibi bir ibadetin kişinin normal çalışmasını veya kazanmasını kesintiye uğratabilecek olursa, o zaman o oruca güç yetirmesi söz konusu olmadığını söylemektedir.¹²⁷⁸

Carullah, insanın gücünün yetmeyeceği şeylerin teklifi konusunda tartışma yapan kelamcıları eleştirmektedir. Onun tabiriyle birçok konuda aşırıya giden ve kendilerini beğenmiş bir kısım kelamcılar, insanın gücünün yetmediği ve hatta imkânsız olduğu şeylerin teklifinin – onların iddiasına göre – Kur'an'da varid olduğu için caiz olduğunu söylemişlerdir. Nitekim o, Ebu Leheb'e imanın teklif edilme kıssasını, bunun bir örneği olarak görmektedir. Ayrıca Carullah'ın tespitine göre kelamcıları taklit eden usûlcüler de bu konuyu fıkıh kitaplarına eklemişlerdir ki, Carullah bütün bunları bir gaflet olarak görmektedir. Zira ona göre gücü yetmeyi teklifin imkânsızlığı hakkında çok sayıda ayet vardır. Dolayısıyla yukarıda söz konusu edilen Ebu Leheb olayı bu bağlamda yanlış değerlendirilmiştir. Carullah'ın tespit ettiğine göre, Ebu Leheb'in ve bütün insanların imanları kendi tercihleriyle. İmanın karşıtı olan küfür de insanın kendi tercihiyle gerçekleşmektedir. Böylece insanları imanla yükümlü kılmak ise, imkânsız olanı teklif değil, hidayettir. Dolayısıyla Ebu Leheb hakkında geçen ayetlerden imkânsızlığı teklif çıkarmak, ona göre, mümkün değildir.¹²⁷⁹

Her ne kadar insan fiillerinin kimin tarafından yaratıldığı konusundan ziyade insanın ihtiyar sahibi olduğu ve bunun akabinde onun sorumluluğu meselesi önemli olsa da araştırma konusu olan ceditçiler buna pek yer ayırmamışlardır. Hatta pek çok konuda özgü bir şekilde düşünen Carullah ve Kemalî bile bu konu üzerinde pek durmamışlardır.

¹²⁷⁸ Carullah, *Uzun Günlerde Oruç*, s. 131.

¹²⁷⁹ Carullah, *Uzun Günlerde Oruç*, s. 131.

Nesefî akidesine şerh yazmaları itibariyle ilgili konuya biraz daha fazla değinen Mercânî ve Kursâvî de bu hususta kendilerine özgü yeni bir görüş beyan etmemiş; bunlar Mâturîdî çizgisinde kalmışlardır.



SONUÇ

XIX. asırda ve XX. asrın başında İdil-Ural bölgesinde gelişen ve “ceditçilik” adını alan hareketin, mezkûr dönemde bütün Müslüman dünyasında görülen yenilenme hareketlerinin bir parçasıdır. Sözü edilen dönemde neredeyse Müslüman dünyasının tüm aydınları için klasik tartışmalar önemini kaybetmiştir. Ceditçilerin aktüel konulara yönelip eskiden beri tartışılıp gündemde olmayan konulara fazla temas etmemeye çalışmışlardır.

İdil-Ural bölgesinin önde gelen aydınlarının hemen tamamı ceditçidir. Bunların ceditçi, yani yenilikçi olarak isimlendirmelerinin sebebi, sadece öğretimde yeni metotları kullanmaları değil, aynı zamanda bölgede yaygın ve yürürlükte olan gelenekten farklı düşüncülerinden kaynaklanır. Bölgenin aydınları “modernist” ve yenilikçi olarak görünseler de ilâhiyat gibi temel konularda Ehl-i Sünnet gibi düşünmüşlerdir. Bunlar, yeni bir fikir ortaya koymayıp eskiden beri bilinen ve doğru kabul edilen; fakat şekillenmiş, donmuş anlayışa uygun olmayan görüşleri gündeme getirmişlerdir. Dolayısıyla bu aydınları yenilikçi değil, bir ıslahatçı veya düzenleyici olarak da görmek gerekir. Bunlar çevrelerine göre yeni bir fikir söyleyerek selef yoluna dönmeye çağırmışlar, bunun için onlar bazılarınca selefler olarak görülmüştür.

Kursâvî ve Mercânî gibi ceditçiler, Allah’ın sıfatları gibi temel kelimâ meselesinde selef uleması ile Mâturîdîler arasında yer tutmaya çalışmışlar; onlar, ısrarla Allah’ın sıfatlarını “Hanefî imamlarımız” gibi anlamının gerektiğine vurgu yapmışlardır. Mâturîdî’nin metoduna açıkça karşı çıkmayan bu aydınlar, Allah’ın sıfatlarını, Ebu Hanife gibi “seleflerin” anladığı bir tarzda anlamının gerektiğini söylemişlerdir. Onlara göre sonra ortaya çıkan yorumlar, teviller, Allah’ın sıfatlarının yedi veya sekizle sınırlandırmalar gibi kelamcılarının özellikle durdukları konular aslında

bidattir. Bu yönden bu aydınları, bir nevi selefçi/gelenekçilere benzetmek mümkündür. Ancak onların gelenekçiliğini, klasik dönem Ehl-i Hadis anlayışına hiç benzememektedir. Ceditçileri, kelimayı benimsemeyen, fakat kelimayı akaiden ayırabilmek için kelamı giren ve onu içinden eleştiren âlimler olarak nitelemek mümkündür. Görüşleri bir yönden nakilciliğe benzediği için ceditçiliğin, bazen günümüz vehhâbîliğe benzediği söylenmektedir.

Kelam ilmini ve Müslümanların inançları ile ilgili genel durumu eleştiren İdil-Ural bölgesinin aydınları, bazı Müslümanların, inanç konularını yanlış anladıklarını ve sonuçta tahrif ettiklerini söylemişlerdir. Fakat söz konusu bölgenin bilginleri bu hatayı tüm Müslümanlara değil, özellikle kelamcılara nispet etmişlerdir. Müslümanları birleşmeye davet ederken, kelamcıların mezheplere ayrılarak ümmeti böldüğünü söyleyen ceditçiler aynı zamanda kendileri de bir anlamda bu hataya yakalanmışlardır. Zira onlar, bir taraftan Eş'arîlerin, kendilerini gerçek Ehl-i Sünnet diye isimlendirdiklerini eleştirmişler, diğer taraftan da sadece Hanefîliği-Mâturîdîliği öne çıkartmışlardır.

Ceditçilerin kelam ilmi eleştirisi ile ilgili ilginç noktalarından biri onların neredeyse hepsinin kelam ilmini eleştirirken, felsefeye daha çok olumlu yaklaşımlarıdır. Onlar, sadece filozofların görüşlerini kabul etmiş değil, aynı zamanda onlara yönelik itirazları da ortadan kaldırmaya çalışmışlardır. Bunun örneklerinden biri de âlemin hudûsu meselesidir. Ceditçiler, kelamcılarının genel olarak benimsedikleri, âlemin hem zât hem de zaman itibarıyla yaratılmış olduğu görüşü eleştirmişler ve filozofların, âlemin zaman itibarıyla hâdis olmadığı görüşünü desteklemişlerdir. Bunun dikkat çekici diğer tarafı, ceditçiler arasında neredeyse fikir birliğidir. Zira bu konuda onlar farklı görüşleri ortaya koymamışlardır. Ceditçilerin, felsefe gibi akli bir ilmi benimsemeleri, onların tutucu olmadığını göstermektedir.

Ceditçiler, kelim ilminin eleştirirken kelamcılarının tartışmalarının çoğunun yersiz ve gereksiz görmektedir. Nitekim onlara göre âlemin hudûsu, Allah'ın sıfatları, hüsün-kubuh, ru'yetullah gibi meseleler üzere tartışma yapmak olumlu bir şey değildir. İşte bunun için bazı ceditçiler, Allah'ın sıfatları gibi kelim ilminin klasik diyebildiğimiz konularına ağırlık verirken, diğerleri, daha güncel kelimî veya diğer günlük konulara ağırlık vermişlerdir. Zira onlara göre kati olmayan delillere dayanan meseleler itikadî olamaz; bunlar ancak kelim ilminin veya felsefenin konularıdır ve bunları tartışmak imanla alakalı değildir.

Konumuz olan ceditçileri, dinî meselelere yaklaşımları bakımından, net olarak olmasa da iki gruba ayırmak mümkündür. Birileri, Kursâvî ile Mercânî; diğerleri Carullah, Kemâlî, Fahreddin ve diğerleridir. Kanaatimize göre Mercânî ve Kursâvî'nin diğer alanlarda, özellikle fıkıhta çalışmaları olmasaydı, onları bir anlamda selefi olarak nitelemek mümkün olurdu. Bu iki âlim zaman zaman selefe yaklaşmakla ve sadece nakille yetinmenin gerektiğini savunmakla birlikte ilâhiyat konusunda akılcı bir çizgide fikir beyan etmişlerdir.

Kursâvî ve Mercânî'nin Neseffî'nin *Akidesi*'ne yazdıkları şerhlerinde çok kere benzer ifadeler kullanılmaktadır; hatta bazen Mercânî'nin kelime kelime Kursâvî'yi takip ettiği görülmektedir. Bununla birlikte bu aydınların yer yer farklı düşündükleri de görülür. Kursâvî, neredeyse hiçbir yerde kendi görüşüne, kendi içtihadına yer vermemekte ve tartıştığı konu ile ilgili bazen diğer âlimlerin görüşlerine yer vermekle birlikte, genellikle ayet ve hadisleri zikretmekle yetinmektedir. Kursâvî, zamanında bile tartışmalı konularda da aynı tutumu izlemektedir. Böylece o, bir yandan kendini nakilci olarak göstermektedir. Şu farkla ki o, dinde, sadece Kur'an ve Sünnette geçen hak olduğunu söylemekte ve sonra çıkan ama kanaatimizce mantıklı ve gerekli olan bazı konuları bidat saymıştır.

Kursâvî, yeni bir fikir ortaya koymak değil, sadece Kur'an ve hadislerle dayanarak Neseffî'nin *Akidesi*'ni şerhetmeye çalışmaktadır. Onun şerhi bir kelimaya benzememektedir. Hatta kıyamet alametleri konusu örneğinde olduğu gibi, hiçbir şüpheye veya yoruma ya da haberin sıhhatine yer vermeden hadisleri incelemeyi doğrudan kabul etmektedir. Bunun aksine Kemâlî, Carullah, Fahreddin ve birçok diğer ceditçi kelâmî konularda sadece nakil ile yetinmemeye çalışmaktadır. Bunların çalışmalarından anlaşıldığı üzere, onlar dinî konularda akla daha fazla yer vermektedir. İşte bunun için ceditçilik hareketini genel hatlarıyla günümüz selefi tarzlı hareketlerle eşleştirmek mümkün değildir.

Bilginin kaynakları gibi kelâm ilminin temel konularında az farklılıkla genel Ehl-i Sünnet görüşünü paylaşan ceditçiler, akıl-vahiy ilişkisi konusunda da kelamcılarla aynı fikri paylaşmışlardır. Akılcı ve yersiz olarak bazen Mu'tezile olarak suçlamalarına rağmen, tespit edebildiğimiz kadar, onlar tam bir akılcı olmayıp Ehl-i Sünnet çizgisinde kalmışlardır. Zira onların tutumları her ne kadar çevreleri için yeni görülse de aslında kelamcıların söylediklerinden farklı değildir.

Ceditçilerin eleştiriye tabi tuttıkları konulardan biri de Müslümanların fırkalara bölünmeleridir. Onlar, bir taraftan bazı konularda birçok doğru görüşün olabileceğini kabul etmekle birlikte, fırkalara ayrılmayı bile değil görüş farklılığını da hoş karşılamamışlardır. Zira onlar, bazen görüş farklılığının sonuçta bölünmeye götürdüğünü düşünmektedir. Ayrıca ceditçiler, Müslümanlar arasında şöhret görmüş iftirâk hadisinin mana bakımından sahih olmadığını savunmuşlar ve tersini savunan âlimleri eleştirmişlerdir. Ayrıca onlar, temel kelâm kitaplarında mezheplerin ihtilafının rahmet olduğu meselesinin öncelikle zikredilmesini eleştirmişlerdir.

Siyasi alanda, o dönemde Rusya Müslümanlarının en aktif ve üretken kesimini oluşturan ceditçiler, Rusya Müslümanlarının eğitim hakkı başta olma üzere, devlet

tarafından sunulabilen tüm haklara sahip olmalarını arzu etmişlerdir. Ceditçiler tarafından açılan okullar hem dinî hem de fen bilimleri birlikte okutmaktaydılar.

İtikat ile ilgili alanda hep Hanefîliği öne çıkartan ve düşünceleri çoğunlukla de Hanefî-Mâturîdî çizgisine uyan ceditçiler, fıkıhta da Hanefî geleneği devam etmişlerdir. İtikadî meselelerinde bunların görüşleri çevrelerine biraz yeni görülse de fikhî görüşleri daha çok geleneğe uymaktaydı.

İtikatta ve amelde Hanefî olan ceditçiler aynı zamanda halk arasında yaygın olan, ama bununla birlikte dine muhalif olan inançları ve gelenekleri de eleştirmişlerdir. O dönemde İdil-Ural bölgesinde İslam dini yaşamasının tek örneği tarikat olduğu ve İslam ve tarikat aynı şey görüldüğü için, geleneğin bu eleştirileri daha çok tarikat üzere yoğunlaşmıştır. Nitekim ceditçiler kabir ziyaretleri ile ilgili, şeyhlerden medet istemeleri gibi yaygın geleneklere karşı çıkmışlardır. Bununla birlikte onların tasavvufa veya genel olarak tarikatlara karşı olduğunu söylemek zordur. Zira onları büyük çoğu bir taraftan tasavvuf ile ilgilenmişler, diğer taraftan da Nakşibendî tarikatına mensubiyetlerini sürdürmüşlerdir.

Otorite olarak bir taraftan Kur'an ve Sünneti, diğer taraftan akli kabul eden, fakat çevrelerinde bulunan Müslümanlardan akla daha fazla yer tanıyan ceditçiler, günümüzde normal ve genel kabul gören bir mesele olan din-bilim ilişkisi konusunda İslam'ın gelişmeye ve bilimlere muhalif olmadığını, aksine, birbirine uyduğunu ve yardımcı olduğunu düşünmüşlerdir.

Kemâlî ve özellikle Carullah gibi aydınlar, dini meselelere, din merkezli değil, insan merkezli bakmaya çalışmışlardır. Aynı şekilde kalamî konulara salt dini açıdan değil, felsefe ve toplumsal yönünden de bakmışlardır. Kanaatimizce ceditçiler, İslam dininin, aslında Allah için değil insan için olduğuna savunmuşlardır. Biz, bunun bir örneğini, onların ilâhî rahmetin genişliği meselesinde görmekteyiz. Zira bu konuda

onların hareket noktası, bireyin durumudur. Bununla birlikte bu konuyu genişçe işleyen Carullah ve Fahreddin gibi aydınlar, nassları ihmal etmemişler, aksine onlar bu nassları insanın maslahatı açısından yorumlamışlardır.

İlâhî rahmetinin geniş olduğunu savunan ceditçiler Carullah ve Fahreddin ile selef âlimleri, cehennem azabının hiç olmadığını ve herkesin hemen affolunup cennete gideceğini söylememişlerdir. Carullah ve Fahreddin'e göre Allah, cezayı hak eden müminleri ve müşrikleri azap edecektir; iyi amel yapan insanı azap tattırmadan cennete koyacaktır, azap etmeyi hak edenlerin bir kısmını da affedecektir; ama affetmediklerini cehennem azabına sokacaktır. Hak eden azabı gördükten sonra cennete yerleştirecektir. Onlara göre neticede müşrik de olsa insan, cenneti kazanacaktır; fakat onun günahı çok daha büyük olduğuna göre, cehennemde kalma süresi daha uzun olacaktır. Bu aydınlar, aslında azabın vukuuna değil, azabın sonsuz olduğu iddiasına karşı çıkmaktadır.

Kursâvî ve Mercânî gibi erken dönem ceditçilerin daha çok dini meselelerle uğraştıklarını söylemek mümkündür. Nitekim bunlar daha çok ilâhiyat konularında, kelim ilmi kritiği konuları üzere yoğunlaşmaktadır. Kemâlî ve Carullah gibi sonra gelen ceditçiler ise daha çok toplum hayatı ile ilgili olan meselelerle uğraşmışlardır. Aynı durum Fahreddin için de söz konusudur. Öyle ki bunlar, görünüşte sırf teorik ve dini meseleleri bazen toplum yararına göre açıklamaya çalışmışlardır.

Netice itibarıyla söz konusu aydınlarımızın birer Hanefî-Mâturîdî âlimleri olduğunu görmüşüz. Zira onlar, hep bu mezhebi öne çıkarmış ve onun hak olduğunu söylemiştir. Bazı görüşlerinin selefi veya felsefi olmasına rağmen onlar, ağırlıklı Hanefî-Mâturîdî mantığı üzere görüşlerini beyan etmişlerdir. Aynı şekilde bu aydınları kelamcı olarak da tanımlamak mümkündür. Zira onlar, her ne kadar kelam ilmini şiddetle eleştirseler de kelâmî yorum ve tartışmalara girerek kelam ilminin yerine başka bir alternatif sunmamışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

- Abduh**, Muhammed, *Tevhid Risalesi*, Fecr Yayınevi, Ankara, 1986.
- Abdullatif b. Abdurrahman b. Hasen Alü Şeyh, *Misbahu'z-Zullâm*, trs.
- Acemoğlu**, Daron, **Robinson**, James A., *Poçemu Odni Stranı Bogatıye, A Drugıye Bedniye*, çev. Sanoviç, Mironov, Litvinov, Moskova, 2015.
- Açıkgenç**, Alparslan, “Molla Sadra”, *DİA*, 2005, C. 30, s. 259-265.
- Affî**, Ebu'l-Alâ, *Fususul-Hikem Okumaları İçin Anahtarlar*, çev. Ekrem Demirci, İz Yayıncılık, İstanbul, 2002.
- Akgün**, Tuncay, “Gazali'ye Göre Yaratma”, *Dini Araştırmalar*, 2011, C. 14, S. 38, s. 17-40.
- Akman**, “Celâleddin ed-Devvânî'nin Kelâm Sistemi”, *Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2017, C. 3, S. 1, s. 53-99.
- Alper**, Ömer Mahir, *İbn Sina*, İslam Yayınları, İstanbul, 2008.
- Altundağ**, Mustafa, “Kur'an'da Müşkil Bir Mesele: Cehennem Azabının Ebediliği”, *Bakı Dövlət Üniversitesi İlahiyyat Fakültesinin Elmi Mecmuası*, Bakü, 2007, S. 7.
- Âmidî**, Seyfuddin, *Ebkâru'l-Efkâr Fi Usûli'd-Din*, Daru'l-Kutubi ve Vesâiki'l-Kavmiyye, Kahire, 2004.
- Anay**, Harun, “Devvânî”, *DİA*, 1994, C. 9, s. 257-262.
- Aslan**, Abdülgaffar, “Kelâm'da İlhamın Bilgi Değeri”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2008, S. 20, C. 1, s. 25-45.
- Atay**, Hüseyin, *Fârâbî ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, Ankara, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1974.
- Hüseyin, İslam Felsefesinde Yaratma, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2003, S. 1, s. 3-10.

- Hüseyin, *İslam'ın İnanç Esasları*, AÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1992.
- Ateş**, Süleyman, "Cennet Kimsenin Tekelinde Değildir", *İslami Araştırmalar Dergisi*, Ankara, 1989, S. 1, C. 3, s. 7-24.
- Süleyman, "Cennet Tekelcesi Mi?", *İslami Araştırmalar Dergisi*, Ankara, 1990, S. 1, C. 4, s. 29-37.
- Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar, İst., 1990.
- Ay**, Mahmut, "İnsan ve Fiilleri", *Sistemik Kelam*, ed. Ahmet Akbulut, Ankara, 2011.
- Bâbirtî**, Allame Ekmelüddin Muhammed b. Muhammed el-Hanefî, *Şerhu Vasiyeti Ebî Hanîfe*, Dâr'ü-l Feth, Amman 2009.
- Bâcurî**, Burhanuddin İbrahim, *Şerhü-Cevhereti't-Tevhid*, el-Mektebetü'l-Ezheriye Li't-Turas, Kahire, 2002.
- Bağdâdî**, Abdülkahir bin Tahir, *el-Fark Beyne'l-Firak ve Beyânü'l-Fırkati'n-Nâciye*, Daru'l-Afaki'l-Cedide, Beyrut, 1977.
- Abdülkahir bin Tahir, *Usûlü'd-Din*, Beyrut, 1981.
- Balcı**, İsrail, *Hız. Peygamber ve Mucize*, Ankara Okulu, Ankara, 2016.
- İsrail, *İsra ve Miraç Gerçeği*, Ankara Okulu, Ankara, 2016.
- Bebek**, Adil, "Kebîre", *DİA*, C. 25, s. 163-164.
- Beka'î**, Burhanuddin İbrahim bin Ömer, *en-Nekdü ve'l-Fevâid Ala Şerhi'l-Akâid*, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 2012.
- Belhî**, Ebu'l-Kasim, *Fazlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile*, Daru't-Tunusiyye, Tunus, 1974.
- Bilmen**, Ömer Nasuhi, *Muvazzah İlm-i Kelam*, İstanbul, 1972.
- Bişti**, Cemile Muhyiddin, *Sadrudin eş-Şirazi ve Mevkifuhu'n-Nekdi Mine'l-Mezahibi'l-Kelamiyye*, Daru'l-Ulumi'l-Arabiyye, Lübnan, Beyrut, 2008.
- Bolay**, Süleyman Hayri, «Âlem», *DİA*, 1989, C. 2, s. 357-360.
- Süleyman Hayri, "Akıl", *DİA*, 1989, C. 2, s. 238-242.

Buhârî, Muhammad İsmail bin İbrahim, *Halku Ef'ali'l-İbad*, Daru'l-Maarifi's-Suudiyye, Riyad, trs.

Bursevî, İsmail Hakkı el-İstanbulî el-Hanefî el-Halvetî, *Ruhu'l-Beyan*, Daru'l-Fikr, Beyrut, trs.

Carullah, Musa, *Büyük Mevzularda Ufak Fikirler*, haz. Musa Bilgiz, Ankara, Kitabiyat, 2001.

- Musa, *Halk Nazarına Bir Niçe Mesele*, Kazan, Ümid, 1912.

- Musa, *Kur'an-Sünnet İlişkisine Farklı Bir Yaklaşım: Kitabı's-Sünne*, çev.

Mehmet Görmez, 4. baskı, Ankara Okulu, Ankara, 2014.

- Musa, *Rahmet İlahiye Burhanları*, Şark Matbaası, Orenburg, 1911.

Cengiz, Yunuz, *Mâturîdî'nin Düşünce Dünyası*, T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara, 2011.

Cürcânî, Ali b. Muhammed, *Kitabu't-Ta'rifat*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiye, Beyrut, Lübnan, 1983.

Cüveynî, Abdulmelik Rüknu'd-Din İmamı'l-Harameyn, *Lüma'u'l-Edille Fi Kavaidi Akaidi Ehli-s-Sünne ve'l-Cema'a*, Âlemu'l-Kütüb, Lübnan, 1987.

- Abdulmelik Rüknu'd-Din İmamı'l-Harameyn, *Kitabu'l-İrşâd*, Mektebetü's-Sekafati'd-Diniye, Kahire, 2009.

Çağlayan, Harun, *Kelâm'da Bilgi Kaynakları*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (basılmamış doktora tezi), Ankara 2009.

- Harun, Bilgi Kaynağı Olarak Akıl, Kelam Araştırmaları Dergisi, Cilt 9, Sayı 1, ss.233-262, Ankara 2011.

- Harun, "Azabın Neliği ve Çıkış İmkânı", Din Araştırmalar Dergisi, Cilt 16, Sayı 43, ss.193-223, Ankara 2013.

- Harun, *Etik Açısından Mâturîdî'nin Hidayet Anlayışı*, Grafiker Yayınları, Ankara 2015.

- Harun, “Maturidilikte İlhamın Epistemolojik Değeri”, Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelen-Ek-i, (edt: Prof. Dr. Recep Alpyağıl), İz Yayıncılık, İstanbul 2016.

- Harun, “Klasik Kelamın İlâhî Bilgi Anlayışına Eleştirel Bir Bakış”, Anemon Sosyal Bilimler Dergisi, Cilt 5, Sayı,1 ss.193-215, Muş 2017.

Dakdûsî, Allame Şihabuddin Ahmad b. İbrahim Et-Tunusî, *Neşru'l-Leâlî Bişerhi Bed'il-Emâlî*, thk. Salahuddin El-Homsî, Beyrut, Daru'l-Beyrutî, 2007.

Davletşin, Tamurbek, *Sovyet Tataristan'ı*, Kültür Bakanlığı Yayınları, trs.

Ebu Hanîfe, Numan b. Sabit, “el-Vasıyye”, *el-Akide ve İlmu'l-Kelam*, Zahid el-Kevserî, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2009.

Ebu Ya'lâ, Muhammed, *İbtâlû't-Te'vilât Li-Ahbâri's-Sıfât*, Daru'l-İlafi'l-Hauliyye, Kuveyt, trs.

Ebu Zehra, Muhammed, *Mezhepler Tarihi*, çev. Sıbğatullah Kaya, İstanbul, trs.

Erdemci, Cemâlettin, “Kelam İlminde Haberin Epistemolojik Değeri”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C. 6, S. 1, s. 153-176.

Erul, Bünyamin, Bir ‘Alan Taramasının’ Panoraması – Vahy-i Gayri Metlûv Hakkında Bazı Mülâhazalar ve Bir Eleştirinin Eleştirisi, *İslamiyyat*, III, 2000, s. 1, s. 161-184.

Eş'arî, Ebu'l-Hasen b. İsmâ'il, *Kitabu'l-Lüma' Fi Reddi Alâ Ehli'z-Zey' ve'l-Bide'*, Kahire, 1955.

- Ebu'l-Hasen, b. İsmâ'il, *Makâlâtu'l-İslamiyyin ve'Htilâfu'l-Musallin*, Visbaden, 1970.

Esen, Muammer, *Afganî, Kelamî ve Felsefî Görüşleri*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2006.

- Muammer, *Kelam Tarihi: Kelam Ekolleri ve Görüşleri*, İlahiyat Yayınları, Ankara, 2006.

- Muammer, *Kelamullah Tartışmaları ve el-Hayde*, Araştırma Yayınları, Ankara,

2005.

- Muammer, “Peygamberlere İman”, *İslam İnanç Esasları*, Grafiker, Ankara, 2012.

Fahreddin, Rızaeddin, *Dinî ve İctimâî Meseleler*, Özgü Yayınları, İstanbul, 2007.

- Rızaeddin, *İbn Arabî*, Orenburg, 1912.
- Rızaeddin, *Rahmet İlahiye Meselesi*, Vakit Gazetesi Matbaası, Orenburg, 1910.

Gazalî, Hüccetü'l-İslam Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî, *el-İktisâd Fi'l-İtikâd*, Nur Matbaası, Ankara, 1962.

- Hüccetü'l-İslam Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî, *Faysalu't-Tefrika Beyne'l-İslam ve'z-Zındika*, 1993.
- Hüccetü'l-İslam Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî, *İki Madnun*, çev. Sabit Ünal, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İzmir, 1988.
- Hüccetü'l-İslam Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî, *Mi'yâru'l-İlm Fi Fenni'l-Mantık*, Daru'l-Maarif, Mısır, 1961.

Genç, Mustafa, *Sünnet-Vahiy İlişkisi*, Kitâbî Yayınevi, İst., 2009.

Gölçük, Şerafeddin, **Toprak**, Süleyman, *Kelam*, Tekin Kitabevi, Konya, 1998.

Görmez, Mehmet, *Musa Carullah Bigi: Hayatı, Fikirleri ve Eserleri*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 1989.

Gubaydullin, *Tarihi Sahifeler Açılığında*, Kazan, 1989.

Gumilöv, Lev Nikolayeviç, *Konets i Vnov' Naçalo*, Ayris-Press, 2016.

- Lev Nikolayeviç, *Etnogenez i Biosfera Zemli*, Ayris-Press, 2016,

Gümüšoğlu, Hasan, *Temel İnanç Sistemleri: İslam Mezhepleri Tarihi*, Kayhan, İstanbul, 2011.

Gürkan, Selime Leyle, “Mucize”, *DİA*, 2005, C. 30, s. 352-356.

Halikova, *Musulmanskiye Nekropoli Voljskoy Bulgarii X – Naçala XIII V.*, Kazan, 1986.

Harputî, Abdullatif, *Kelam Tarihi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2005.

Havarezmî, Ruknuddin bin el-Mulâhimî, *Tuhfetü'l-Mütekellimîn Fi Redi Alâ'l-Felasife*, trs.

Hayrutdinov, Aydar, *Musa Bigiyev: Ob Absolütности Bojestvennoy Milosti*, İman, Kazan, 1998.

- Aydar, *Posledniy Tatarskiy Bogoslov (Jizn' i Naslediye Musı Carullaha Bigiyeva)*, İman, Kazan, 1999.

Herevî, Ebu İsmail Abdullah bin Muhammed el-Ensari, *Zemmu'l-Kêlami ve Ehlili*, Mektebetü'l-Ulum ve'l-Hikem, Medine, 1998.

Hocaoğlu, Mustafa, "Süleyman Ateş'in Tefsirinde Bütünlük Sorunu: Ehli Kitab'ın Cennet'e Girmesi ve Tevrât'ın Tahrihi Meseleleri", *İslami Araştırmalar Dergisi*, Ankara, 2012, S. 1, C. 12, s. 42-54.

Hocaoğlu, Mustafa, "TDV İslam Ansiklopedisi "Azap" Maddesi Üzerine Bir Değerlendirme", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, S. 1, C. 15, s. 335-341.

Hökelekli, Hayati, "Duyu", *DİA*, 1994, C. 10, s. 8-12.

İbn el-Cevzî, Cemalüddin Abdurrahman, *el-Mevzuat*, el-Mektebetü's-Selafiyye, Medine, 1966.

İbn Fadlân, Ahmed b. Abbas *Zapiska o Puteşestvii va Volgu*, SSCB Bilimler Akademisi Yayınevi, 1939.

İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endülüsî ez-Zâhirî, *el-Fasl Fi'l-Mileli ve'l-Ahvâ'i ve'n-Nihali*, Mektebetü'l-Hanicî, Kahire, trs.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Şemseddin Ebu Abdullah, *el-Kasîdetü'n-Nûniye*, trs.

- Şemseddin Ebu Abdullah, *es-Sava'iku'l-Mursele Fi Reddi Alâ'l-Cehmiyye ve'l-Muattıla*, Daru'l-Âsıma, Riyad, 1408.

İbn Kudâme, Ebu Muhammed Muvaffikuddin el-Hanbeli el-Makdisî, *Tahrîmu'n-Nazari Fi Kutubi'l-Kelam*, Âlemu'l-Kutub, Riyaz, 1990.

İbn Manzûr, Cemaleddin Ebu'l-Fadl, *Lisânü'l-Arab*, Daru Sadır, Beyrut, 1955.

İbn Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed el-Bağdadi el-Mu'tezili eş-Şii, *el-Fihrist*, Daru'l-Marife, Beyrut, 1997.

İbn Receb, Zeynüddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman el-Bağdadî el-Hanbelî, *ez-Zeyl Alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, el-Mektebetü'l-Mükerreme Li-Camiati'l-Ümmi'l-Kurâ, Riyad, 1425.

İbn Sina, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, trs.

- Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî, *en-Necât Fi'l-Mantık ve'l-İlahiyat*, trs.

İbn Teymiyye, Takıyüddin Ebu'l-Abbas Ahmed, *Beyanu't-Telbisi'l-Cehmiyyeti Fi Te'sisi Bid'atihim el-Kelamiyyeti*, Mecma'u'l-Melik Fehd Li'Tebaati'l-Mushafi's-Şerif, Medine, 1426.

- Takıyüddin Ebu'l-Abbas Ahmed, *Dar'u't-Teâruzi'l-'Akli ve'n-Nakli*, Cami'atü'l-İmam Muhammed Suudi'l-İslamiyye, 1991. *Beyanu't-Telbisi'l-Cehmiyyeti Fi Te'sisi Bid'atihim el-Kelamiyyeti*, Mecma'u'l-Melik Fehd Li'Tebaati'l-Mushafi's-Şerif, Medine, 1426.

- Takıyüddin Ebu'l-Abbas Ahmed, *Redd alâ Men Kâle bi Fenâi'l-Cenneti ve'n-Nâr ve Beyânu'l-Akvâl fî Zâlik*, Daru'l-Balensiye, Riyad, 1995.

- Takıyüddin Ebu'l-Abbas Ahmed, *Mecmu'u'l-Fatava*, Mecma'u'l-Melik Fehd Li'Tebaati'l-Mushafi's-Şerif, Medine, 1995.

- Takıyüddin Ebu'l-Abbas Ahmed, *Tenbihu'r-Raculi'l-'Âkili Alâ Temvihi'l-Cedeli'l-Bâtli*, Daru'l-Âlemi'l-Fuad, Mekke, 1425.

İsfahânî, Râğıb Ebu'l-Kasim Hüseyin, *el-Müfredât Fi Garîbi'l-Kur'an*, thk. Safvân

Adnân Davûdî, Daru'l-Kâlem, Dimaşk, 1412.

İslam v Srednem Povolj'ye, ed. M. Hasanov, R. Hakimov, R. Muhametşin, R. Nabiyev, Kazan, 2001.

İslamoğlu, Mustafa, *Hayat Kitabı Kur'an. Gerekçeli Meal-Tefsir*, İstanbul, Düşün Yayıncılık, 2010.

- Mustafa, http://www.mustafaislamoglu.com/cennet-ve-cehennem-in-ebediyeti_d342.html

İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, sad. Sabri Hizmetli Ankara Okulu, Ankara, 2013.

Karacabey, Salih, *Hz. Peygamber'de Nebevî e Beşerî Bilgi*, Sır Yayıncılık, İstanbul, 2002.

Karaman, Fikret, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2006.

Karaman, Mustafa, *Müslüman Kelamında Peygamberin Görevi*, basılmamış Doktora tezi, Ankara, 2007

Kârî, Ali bin Sultan Muhammad el-Herevî, *el-Kavlü's-Sedid Fi Hulfi'l-Vâid*, Daru's-Sahaba Li't-Turas, 1992.

- Ali bin Sultan Muhammad el-Herevî, *Fıkhü'l-Ekber Şerhi*, çev. Yunus Vehbi Yavuz, Çağrı Yayınları İst., 1979.

- Ali bin Sultan Muhammad el-Herevî, *Ferâidü'l-Kalâid Alâ Ehâdisi Şerhi'l-Akâid*, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut, 1990.

Kaya, Veysel, *İbn Sina'nın Kelama Etkisi*, OTTO, Ankara, 2015.

Paşazade, Kemal, *Tehâfüt Hâşiyesi*, çev. Ahmet Arslan, Kaynak Eserler Dizisi, Ankara, 1987.

Kemâlî, Ziyaeddin, *Felsefe-i İtikadiye*, Vostoçnaya Peçat', Ufa, 1910.

- Ziyaeddin, *Dinî Tedbirler*, Vostoçnaya Peçat', 1913.

- Ziyaeddin, *Allah Adaleti*, çev. Remil İslamov, Züfer Devletbayev, İman Neşriyatı, Kazan, 2000.

Kemper, Micael, *Sufii İ Uçeniye v Tatarstane İ Başkortostane (1789-1889): İslamskiy Diskurs Pod Russkim Gospodstvom*, Rossiyskiy İslamskiy Universitet, Kazan, 2008.

Kevserî, Zâhid, *el-Akide ve İlmu 'l-Kelam*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2009

Kılavuz, Ahmet Saim, "Akaid", *DİA*, 1989, C. 2, s. 212-216.

- Ahmet Saim, *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, Ensar Neşriyatı, İst., 2010.

Kılıç, Muhammet Fatih, İbn Sina'nın Kelamcılarının Hudûs Görüşüne Yöneltiği Eleştiriler, *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 2010, S. 28, s. 115-134.

Kırbaçoğlu, Hayri, *İslam Düşüncesinde Sünnet: Eleştirel Bir Yaklaşım*, 12. baskı, Ankara Okulu, Ankara, 2015.

- Hayri, Rızaeddin bin Fahreddin: Akıl İle Kalbi Birleştiren Adam, *Kazanlı Yenilikçi âlimler: Rızaeddin Fahreddin*, ed. Ali Arslan, İbrahim Maraş, Martı Ajans, İstanbul, 2014.

Koçyiğit, Talat, "Cennet Mü'minlerin Tekelindedir", *İslami Araştırmalar Dergisi*, Ankara, 1990, S. 3, C. 4, s. 85-94.

- Talat, *Cehmiyye (Mu'tezile)de Akılcılık*, AÜİFD, 1968, S. 1, C. 16, s. 101-122.

- Talat, *Kur'an ve Hadis'te Ru'yet Meselesi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.

Koloğlu, Orhan, Ebu Hâşim el-Cübbâî'nin Ahvâl Teorisi Üzerine Bazı Mülâhazalar, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2007, S. 2, C. 16, s. 195-214.

Köse, Mehmet, *Şihâbüddîn el-Mercânî'nin İ'tikâdî Görüşleri*, yayınlanmamış Yüksek lisans tezi, Sakarya, 2009.

Kültesî, Şemseddin, *Heyet-i Cedide Usûlünü Nusûs-ı Şerîyyeye Tatbîk*, Kazan

Üniversitesi Matbaası, Kazan, 1896.

Kudaynetov, Said-Ali, *Şihâbüddîn el-Mercânî'nin Usûl-İ Fıkah Anlayışı - Hizâmetu'l-Havâşi Li-İzâhati'l-Ğavâşi Adlı Eseri Bağlamında*, basılmamış yüksek lisans tezi, Ankara, 2008

Kurtubî, Ebu Abdillah Muhammed Şemsüddin, *el-Câmi' Li Ahkami'l-Kur'an*, Daru'l-Kutubi'l-Mısriyye, Kahire, 1974.

Kutluer, İhsan, "İlim", *DİA*, 2000, C. 22, s. 109-114.

Mağribî, Ali Abdü'l-Fettah, *el-Fıraku'l-Kelamiyetü'l-İslamiyye*, Mektebetü Vehbiyye, Kahire, 1986

Maraş, İbrahim, Fârâbî'de Hudus Kavramı, *Dinî Araştırmalar Dergisi*, Mayıs-Ağustos 2008, S. 31, C. II, s. 125-136.

- İbrahim, *Türk Dünyasında Dini Yenileşme*, ÖTÜKEN, İst., 2002.

Mâturîdî, Ebu Mansur Muhammed, *Kitabu't-Tevhîd*, Daru'l-Camiati'l-Mısriyye, İskenderiyye, trs.

- Ebu Mansur, *Kitabü't-Tevhîd*, Açıklamalı Tercüme, çev. Prof. Dr. Bekir Topaloğlu, İSAM Yayınları, İst., 2015.

- Ebu Mansur, *er-Risale Fi't-Tevhid*, İslam Akaidine Dair Eski Metinler, çev. Prof. Y. Z. Yörükân, Milli Eğitim Basımevi, İst., 1953.

Mâturîdî'nin Düşünce Dünyası, ed. Şaban Ali Düzgün, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2011.

Sıddıkî, Mazharuddin, *İslam Dünyasında Modernist Düşünce*, Dergâh Yayınları, İst. 1990.

Mercânî, Harun bin Bahaeddin Şehabeddin, *el-Berku'l-Vemiz Ale'l-Bağiz el-Müsemmâ Bi'n-Nakîz*, Vyaçeslav Matbaası, Kazan, 1305.

- Harun bin Bahaeddin Şehabeddin, *el-Hikemtü'l-Bâliğatü'l-Cenniye Fi Şerhi'l-Akaidi'l-Hanefiye*, Vyaçeslav Matbaası, Kazan.

- Harun bin Bahaeddin Şehabeddin, *Kitab Hizâmeti'l-Havaşî Li İzâhati'l-Gavaşî*, Çirkov Matbaası, Kazan

- Harun bin Bahaeddin Şehabeddin, *Nâzûrâtu'l-Hakk Fi Fazıyyeti'l-İşâ ve İn Lem Yegibi'ş-Şefak*, Daru'l-Hikme, İst., 2012.

Mert, Muhit, *Kelam Tarihinin Problemleri*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2008.

Molla Husrev, Muhammad bin Faramurz, *Mirâtü'l-Usûl Şerh Mirkâti'l-Vusûl*, Daru's-Sadr, Beyrut, 2011.

Mubarekfurî, Ebu'l-Alâ Muhammad, *Tuhfetü'l-Ahvazî Bi Şerhi Câmi'i't-Tirmizî*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, trs.

Useymîn, Muhammed Salih, *Şerhu'l-Akideti'l-Vasatiyye Li-Şeyhi'l-İslam İbn Teymiyye*, Daru İbni'l-Cevziyye, trs.

Muhâsibî, Hâris b. Esed, *Mahiyetü'l-Akl ve Ma'nahu ve'Htilafu'n-Nâsi Fih*, Daru'L-Kindî-Daru'l-Fikr, Beyrut, 1398.

Muslim b. Haccac Ebü'l-Hasen el-Kuşeyrî en-Nisabûrî, *Sahih*, Daru İhya'i't-Turasi'l-Arabî, Beyrut., trs.

Muzaffar, Muhammed Hanefî, Dinî Tedbirler Hem Ufak Fikirler Kitaplar Hakkında Muhakeme, *Şura Dergisi*, Şubat (1917), s. 91-93, Mart (1917), Haziran (1917), s.113-115, s. 147-148, Eylül (1917), s. 217-219.

Nesevî, Molla Abdullah bin Muzaffar, çev. Ramil Adıgamov, *Muzhiru'l-Kelime'ti'l-Cârûda Elleti Hiye Fi'n-Nâzûrâ*, İman, Kazan, 2004.

Nesefî, Ebu'l-Mu'în Meymun b. Muhammed, *Tabsıratu'l-Edille Fi Usûli'd-Din*, Ankara, 1993.

Oral, Osman, "Muhammed Zâhid el-Kevseri'nin Hulûd/Cennet ve Cehennem'in Edebiliği Konusuna Yaklaşımı", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Kilis, 2015, S. 3, C. 2, s. 87-108.

- Osman, "Mâtürîdî'de Akıl ve Yaratılış Hikmeti", *Necmettin Erbakan Üniversitesi*

İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2015, S. 40, s. 139-158.

Öz, Mustafa, *el-Fıkhu'l-Ekber*, İmam-ı Azamın Beş Eseri, MÜİFVY, İstanbul, 1992.

- Mustafa, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, İmam-ı Azamın Beş Eseri, MÜİFVY, İstanbul, 2016.

Özarıslan, Selim, *Pezdevi'nin Kelâmî Görüşleri*, Diyanet İşleri Yayınevi, Ankara, 2013.

Özerveralı, Sait, *Kelâmda Yenilik Arayışları (XIX. Yüzyıl Sonu – XX. Yüzyıl Başı)*, İSAM Yayınları, İst., 1998.

- Sait, *Selefiyye*, *DİA*, c. 36, s. 399-402.

Pekcan, Ali (notlarla çeviren), *İslam Akaidi Metinleri: el-Fıkhu'l-Ekber, Akaid Risalesi, Varlıkların Dereceleri ve İnsanların Ahiretteki Halleri*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2009.

Pezdevî, Ebu'l-Yusr Muhammed, *Usûlu'd-Din*, çev. Şerafeddin Gölçük, İstanbul, 1988.

Râzî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahru'd-Din, *Mefâtihu'l-Gayb*, Daru İhya'î't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1420.

- Ebu Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahru'd-Din, *Esâsu't-Takdîs*, Mektebetu'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, Kahire, 1986.

- Ebu Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahru'd-Din, *el-Metâlibu'l-Aliyye*, Daru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut, 1987.

Sabri, Mustafa, *Yeni İslam Müçtehidlerinin Kıymet-i İlmiyyesi: Musa Carullah Bigiyef'e Reddiye*, sad. Sibel Dericioğlu, Bedir, İstanbul, 1988.

Sâbûnî, Muhammed Ali, *Safvetü't-Tefâsir*, Daru's-Sâbûnîye, Kahire, 1997.

Sâbûnî, Ebu Muhammed Nûruddin Ahmed b. Mahmûd el-Buhârî, *el-Bidaye fi Usûli'd-Din*, 9. baskı, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 2011.

San'ânî, Muhammad bin İsmail el-Emir, *Raf'u'l-Estâr li-Ibtâli Edilleti'l-Kâilina Bi Fenâi'n-Nâr*, thk. Nâsıruddin Elbânî, el-Mektebetü'l-İslamiye, Beyrut, 1984.

Sarmış, İbrahim, *Hadisler Kur'an'la Eşdeğer Midir?*, 3. baskı, Düşün Yayıncılık,

İstanbul, 2013.

Serahsî, Şemsü'l-e'imme, Ebu Bekr Muhammed, *el-Muharrar fi Usûli'l-Fıkh*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1996

Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl Fi'l-Usûl*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, trs.

Sübkî, Ebü'l-Hasen Takıyüddin, *el-İtibâr Bi Bekâi'l-Cenneti ve'n-Nâr*, ed-Dürerü'l-Maziye Fi'r-Reddi Alâ İbn Teymiyye, nşr. Tâhâ ed-Düsûkî Hubeyşî, Dimaşk, Terakki, 1247.

Sübkî, Tâcüddin Ebu Nasr el-Vehhâb Ali b. Abdülkâfi, *es-Seyfü'l-Meşhur Fi Şerhi Akideti Ebi Mansur/Maturidi'nin Akide Risalesi ve Şerhi*, çev. Prof. Dr. Mustafa Saim Yeprem, TDV Yayınları, Ankara, 2011.

Sülün, Murat, *İman-Amel İlişkisi*, Ensar Neşriyat, İst., 2005.

Suyargulov, Rifat, *Musa Carullah'ın İlahi Rahmetinin Genişliği Hakkında Düşüncesi*, 2017, S. 52, C. 20, s. 201-222

- Rifat, *İdil-Ural Bölgesi Düşünürlerinden Ziyaeddin Kemâlî ve Kelamî Görüşleri*, basılmamış Yüksek lisans tezi, Ankara, 2012.

Şagaviyev, Damir, *Tatarskaya Bogoslovsko-Filosofskaya Mısl'*, Bilimler Akademisi'nin Tarih Enstitüsü, Kazan, 2008.

Şaulankarî, Muhammed İbn Nâcib İbn Mulla Bilal İbn Damulla Mazfar, *Tezkiretü'r-Reşîd Bi Reddi Kaydi'l-Hasîd*, İman, Kazan, 2004.

Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, 2008.

Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebir*, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire, trs.

Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, *Câmi'u'l-Beyan Fi Te'vili'l-Kur'an*, Müessesetü'r-Risale, 2000.

Tahavî, Ebu Cafer, el-Akidetu't-Tahaviyye, *İslam Akaid Metinleri*, Ali Pekcan, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2009

Taymas, Abdullah Battal, *Kazan Türkleri, Türk Tarihini Hazin Yaprakları*, Ankara, 1966.

Teftazânî, Sa'duddin Mesud b. Ömer, *Şerhu'l-'Akaidi'n-Neseфіye*, Daru'l-Beyrutî, Beyrut, 2007.

Tehânevî, Muhammed b. Ali el-Fârûkî el-Hanefî, *Keşşafu Istilâhâti'l-Funûn ve'l-Ulûm*, Mektebetü Lübnan, Beyrut, 1996.

Tercümânî, Keşşâf, "Mercânî'nin Meseile İtikadiyede Tutkan Yulu", *Mercânî*, Kazan, 2001.

Toktaş, Fatih, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2004.

Tunusî, Şihabuddin, *Neşru'l-Leâlî Bi Şerhi Bed'il Emâlî*, Daru'l-Beyrutî, Lübnan, Beyrut, 2008.

Tünterî, Necip, *Hudûs Âleme İtikat Cihetinden Bir Nazar*, Tipo-Lipografiya İmperatorskogo Universiteta, Kazan, 1900.

Uludağ, Süleyman, *Teftazânî, Kelam İlmi ve İslam Akaidi: Şerhu'l-Akaid*, Dergâh Yayınları, İstanbul.

Watt, Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ruhî Fiğlalî, İst., 2001.

Yahin, Problemi Kalama v Poeme H. Salihova "Durru'l-Kalam", *Mesto Kalama v Tatarskoy Teologii (İstoriya i Soremennost')*, İman, Kazan, 2003.

Yalçıgul, Tâceddin (1768-1838), *Risale-i Gazize Şerh Sebâti'l-Acizin*, Tipografiya Dombrovskogo, Kazan, 1795.

Yavuz, Salih Sabri, "Mirac", *DİA*, 2005, C. 30, s. 132-135.

Yavuz, Yusuf Şevki, "Akıl", *DİA*, 1998, C. 2, s. 242-246.

- Yusuf Şevki, "Azap", *DİA*, 1991, C. 4, s. 302-309

- Yusuf Şevki, "Beyzâvî", *DİA*, 1992, C. 6, s. 100-103.

Zemahşerî, Mahmud Carullah (1986), *Keşşaf An Hakâiki Gavâmizi't-Tenzîl*, Daru'l-

Kitabi'l-Arabî, Beyrut.

Zülaloğlu, Feyzi, “Allah’ın Halifeleri Miyiz?”, *Haksöz Dergisi*, S. 21, C. 92.

Üzüm, İlyas, “İstisna”, *DİA*, 2001, C. 23, s. 392-393.



ÖZET

Suyargulov, Rifat, XIX. Asırda ve XX. Asrın Başlarında İdil-Ural Bölgesi Bazı âlimlerinin Temel Kelamî Meselelere Bakışları, Doktora Tezi. Danışman: Prof. Dr. Muammer Esen, Ankara Üniversitesi, 2018, ix+333 s.

Tezimiz, Giriş, dört Bölümden ve Sonuçtan oluşmaktadır. Girişte tezimizin içeriği ve hazırlanmasında izlenen yöneme dair bilgi verilmiştir.

Çalışmamızın girişinde konunun öneminde, araştırmada esas alınan metotlardan ve temel kaynaklardan bahsedilmiştir. Ayrıca araştırmamızın konusu olan İdil-Ural bölgesinin XIX. ve XX. asırlarda dini ve sosyal durumu kısaca ele alınmıştır. Sözü edilen süre, olumlu ve olumsuz olan köklü değişimlerin bir zamanıdır. Dinî hayatının “rengini” belirleyen ceditçilik ve karşı taraf olan kadimcilikten de bahsedilmiştir. Ayrıca bu bölümde araştırmamızda esas aldığımız aydınların aynı zamanda birer ceditçi olduğunu da ortaya koymuşuz.

Birinci bölümde İlahiyat, ikinci bölümünde Nüvuvvet, üçüncü bölümünde Âhiret-Sem’iyat konuları incelenmiş, dördüncü bölümde ise diğer kelamî konulara temas edilmiştir.

Anahtar kelimeler: İdil-Ural bölgesi, Ceditçilik, Kursâvî, Mercânî, Kemâlî, Carullah, Fahreddin.

ABSTRACT

Suyargulov, Rifat, Basic philosophical viewpoints of Some Scholars in Idil-Ural Region in XIX and XX centuries, Ph.D. Thesis. Supervisor: Prof. Dr. Muammer Esen, Ankara University, 2018, ix+333 p.

Our thesis consists of Introduction, three parts and Conclusion. The contents of the thesis and the methodology used in the preparation are given in the beginning. First of all, the significance of our work, the methods and basic sources used in the research are mentioned. Also the religious and social status of Idil-Ural area in XIX-XX centuries, which is the subject of our research, has been briefly discussed. Positive and negative radical changes have occurred in that time. Jadidiism, which determines the "color" of religious life, and Kadimism, the opposing party, are also mentioned. In this section we have also shown that the intellectuals we base our research on were also Jadidists.

In the first part we investigated Theology, in the second part Prophecy, in the third part Aftelife and in the fourth part other theme of kalam.

Keywords: Idil-Ural region, Jadidism, Kursâvî, Mercânî, Kemâlî, Carullah, Fahreddin.