T.C.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (İSLAM MEZHEPLERİ TARİHİ)

ANABİLİM DALI

MÂTURÎDÎ - NESEFÎ KARŞILAŞTIRMASI

KİTÂBÜ'T -TEVHÎD VE BAHRU'L-KELÂM İLE KİTÂBÜ'T-TEMHÎD BAĞLAMINDA

YÜKSEK LİSANS TEZİ

FATIMA NUR DEMİR

ANKARA - 2018

T.C.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (İSLAM MEZHEPLERİ TARİHİ)

ANABİLİM DALI

MÂTURÎDÎ - NESEFÎ KARŞILAŞTIRMASI

KİTÂBÜ'T -TEVHÎD VE BAHRU'L-KELÂM İLE KİTÂBÜ'T-TEMHÎD BAĞLAMINDA

Yüksek Lisans Tezi

Fatıma Nur Demir

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Sönmez Kutlu

ANKARA – 2018

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (İSLAM MEZHEPLERİ TARİHİ)

ANABİLİM DALI

Fatıma Nur Demir

MÂTURÎDÎ - NESEFÎ KARŞILAŞTIRMASI

KİTÂBÜ'T -TEVHÎD VE BAHRU'L-KELÂM İLE KİTÂBÜ'T-TEMHÎD BAĞLAMINDA

Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışmanı : Prof. Dr. Sönmez Kutlu

Tez Jürisi Üyeleri

AdıveSoyadı	**İmzası**
.....	.....
.....	.....
.....	.....
.....	.....
.....	.....

Tez Sınavı Tarihi .....

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (İSLAM MEZHEPLERİ TARİHİ)

ANABİLİM DALI

Bu belge ile, bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim.(……/……/2018)

FATIMA NUR DEMİR

ÖNSÖZ

Türk-İslâm dünyasının yetiştirdiği en önemli düşünürlerden biri olan Ebu Mansûr el-Mâturîdî (ö. 333/944), Maveraunnehir'de yer alan Semerkant şehrinde yaşamış ve hayatını ilme adamış önemli bir şahsiyettir. Mâturîdî, Maveraünnehir bölgesine hakim olan ve "Maturidilik" adıyla anılan itikadî mezhebin kurucusu olarak da bilinmektedir. Ebu Mansûr el-Mâturîdî'nin önde gelen takipçisi ve yorumcusu ise Ebu'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1114)'dir. Nesefî, Maverâünnehir bölgesinin önemli ilim ve kültür merkezlerinden olan Nesef'te dünyaya gelmiştir. Mâturîdî'den yaklaşık iki asır sonra yaşamış olan Nesefî, hem kelam hem de tefsir alanında Maturidî geleneğini en iyi bilen alimlerden birisidir. İslam düşünce geleneği içerisinde Maturidiliğin gelişip yayılmasında önemli yeri olan Nesefî, bu ekolün ikinci kurucusu olarak da anılmaktadır.

İslam Düşünce Tarihinde önemli bir yere sahip olan Maturidilik mezhebinin imamı ve kurucusu Mâturîdî ile ilgili araştırmalar uzun yıllar ihmal edilmiştir. İmam Mâturîdî, geride bıraktığı ilmî gelenek, hocaları ve öğrencileri hakkındaki bilgilerimiz yakın zamana kadar oldukça sınırlıydı. Son zamanlarda İmam Mâturîdî'nin görüşleri ve Maturidî gelenekten gelen alimlerin görüşleri hakkında karşılaştırmalı olarak ilmî çalışmalar yapılmaya başlandı. Bu bağlamda Mâturîdî ve Nesefî'nin belli konulardaki görüşlerini makale düzeyinde karşılaştıran çalışmalar, hem Batı akademik çevrelerde hem de İslam dünyasında bulunmaktadır. İmam Mâturîdî'nin görüşleri ve Nesefî'nin görüşlerinin genel olarak karşılaştırılması, Yüksek Lisans ve Doktora çalışmalarının konusu olmadı. Özellikle Nesefî, Mâturîdî kelamî sistemini açıklamak ve yorumlamak üzere *Tabsıratu'l-Edille* adlı bir eser yazdı. Fakat bunun muhatap kitlesi konun uzmanları idi. Daha sonra Mâturîdî'nin görüşlerini halka aktarmak için daha basit düzeyde eserler yazdı. Bu sebeple, tez konusu olarak, Mâturîdî ile Nesefî'nin arasındaki

bağlantıyı ortaya koyabilmek için onların itikadi görüşlerini karşılaştırmalı bir şekilde incelemek istedik.

Mâturîdî ve Nesefî, kendi dönemlerindeki diğer din, felsefe ve mezheplerin görüşlerini ele alan eserler yazdılar. Mâturîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd'*i, Nesefî'nin önemli kaynaklarının başında yer alır. Özellikle Nesefî'nin *Tabsıratu'l-Edille*'si, *Kitâbü't-Tevhîd*'in bir yorumu niteliğindedir. Ancak biz, tezimizde karşılaştırma açısından Nesefî'nin halka yönelik yazdığı *Kitâbü't-Temhîd li Kavâidi't-Tevhîd* ile *Bahru'l-Kelâm fi Akâid-i Ehli'l-İslâm* eserlerini esas aldık. Bu bağlamda Mâturîdî ve Nesefî'nin görüşleri arasındaki benzerlik, farklılık ve kırılma noktalarını ortaya koymaya çalıştık. Ancak problemlerin tespitinde Nesefî'nin *Tabsıratu'l-Edille*'sinin içeriğinden yararlandık. Özellikle halk arasında İmam Mâturîdî'nin görüşlerinin, Nesefînin adı geçen iki eseriyle nasıl ve hangi düzeyde yaygınlaştırılmak istediğini incelemeye gayret gösterdik.

Tez konumuzun belirlenmesinden itibaren bütün aşamalarında yardımını ve katkılarını esirgemeyen tez danışmanın Prof. Dr. Sönmez KUTLU'ya teşekkür etmeyi bir borç bilirim. Ayrıca değerli hocalarım Prof. Dr. Hasan ONAT ve Prof. Dr. Osman AYDINLI'ya çalışma sürecinde gösterdikleri ilgiden dolayı teşekkür ederim. Son olarak yapıcı eleştirileriyle çalışmama katkı sunan başta Dr. İsmail Akkoyunlu'ya, hocam Murat Bahçivan ve Merve Arslan'a, ayrıca her zaman yanımda olan kıymetli aileme sonsuz şükranlarımı sunarım.

Fatıma Nur Demir

KISALTMALAR

Bkz. : Bakınız

c. : Cilt

çev. : Çeviren

DİA. : Diyanet İslâm Ansiklopedisi

TDV. : Türkiye Diyanet Vakfı

ÜİFD. : Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

AÜİFD. :Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

ed. : Editör

h. : Hicrî

ö. : Ölüm Tarihi

s. : Sayfa

Yay. : Yayınları

terc. : Tercüme eden

haz. : Hazırlayan

yy. : Yüzyıl

sy. : Sayı

krş. : Karşılaştırınız

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ I
KISALTMALAR III
GİRİŞ 1
I. ARAŞTIRMANIN KONUSU, AMACI VE SINIRLARI 1
II. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI 2
III. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ 3
I. BÖLÜM 7
BİLGİ KURAMI, TEVHİD VE NÜBÜVVET 7
A. Bilgi Kuramı 7
1. Mâturîdî 7
2. Nesefî 11
B. Allah'ın Varlığı ve Birliği 13
1. Mâturîdî 14
2. Nesefî 19
C. Allah'ın Sıfatları 22
1. Mâturîdî 23
a. Tekvîn Sıfatı 25
b. Kelam Sıfatı 28
1. Nesefî 30
a. Tekvîn Sıfatı 32
b. Kelam Sıfatı 34
c. İrade Sıfatı 37
D. Rü'yetullah 38
1. Mâturîdî 38
2. Nesefî 42
E. Nübüvvetin İspatı Ve Gereği 47
1. Mâturîdî 47
2. Nesefî 52
F. Hz.Muhammed'in Nübüvvetinin İspatı 54

1. Mâturîdî 54
2. Nesefî 56
II. BÖLÜM 59
ESMÂ VE AHKÂM 59
A. İman 59
1. İmanın Tanımı 60
a. Mâturîdî 60
b. Nesefî 66
2. İman- Amel İlişkisi 71
a. Mâturîdî 71
b. Nesefî 73
3. İmanda İstisna 76
a. Mâturîdî 76
b. Nesefî 77
B. Mürtekib-i Kebîre'nin Ahiretteki Durumu 78
1. Mâturîdî 78
2. Nesefî 83
C. Şefaat 87
1. Mâturîdî 87
2. Nesefî 90
III. BÖLÜM 93
İNSAN FİİLLERİ 93
A. İnsan Fiilleri 93
1. Kulların Fiilleri 94
a. Mâturîdî 94
b. Nesefî 99
B. Kazâ ve Kader 103
1. Mâturîdî 104
2. Nesefî 108
C. Ecel 110
1. Mâturîdî 110
2. Nesefî 112

D. Rızık 114
1. Mâturîdî 114
2. Nesefî 115
SONUÇ 118
KAYNAKÇA 120
ÖZET 129
ABSTRACT 130

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMANIN KONUSU, AMACI VE SINIRLARI

Çalışmamızın konusu Ebu'l Mansûr el-Mâturîdî (ö. 333/944) ile Maturidi geleneğin güçlü bir temsilcisi olan Ebu'l Muîn en- Nesefî'nin (ö. 508/1114) kelamî görüşlerinin karşılaştırmasını yapmak ve aralarındaki aralarındaki fikrî bağlantıyı ortaya koymaktır. Çalışmada Mâturîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd* adlı eseri olmak üzere Nesefî'nin *Bahru'l-Kelâm* ve *Kitâbü't-Temhîd* eserleri ve içeriklerini esas aldık. Çalışmamız üç bölümden oluşmaktadır. Birinci Bölüm, her iki alimin Tevhîd ve Nübüvvet konusundaki görüşlerinin karşılaştırılmasına ayrılmıştır. Bu başlıklar altında Allah'ın varlığı, birliği ve peygamber göndermesinin imkanı, Sıfatlar ve Rü'yetullah meselesi incelenmiştir. İkinci Bölüm, Esmâ ve Ahkâm ile ilgili meselelere ayrılmıştır. Bu başlıklarda Mâturîdî düşünce sisteminin önemli unsurlarından birisi olan iman, mürtekib-i kebîre'nin durumu, şefaat ve ilgili meseleler karşılaştırmalı olarak analiz edilmiştir. Üçüncü Bölüm'de ise, bilgi edinme yolları ile insan fiilleri ve fiiller kapsamına giren kazâ, kader, ecel, ve rızık gibi konular ele alınmaktadır.

Bu konuyu seçme amacımız, Mâturîdî ve Nesefî'nin görüşleri arasındaki ilişkiyi ortaya koymaktır. Başka bir ifadeyle Maturidilik içinde özel bir yeri bulunan Nesefî'nin görüş ve düşüncelerinin, Mâturîdî'yle arasındaki uyum, benzerlik ve farklılıkların neler olduğunu tespit etmektir. Bu çerçevede *Kitâbü't-Tevhîd* ile *Bahru'l-Kelâm* ve *Kitâbü't-Temhîd'den* hareketle kelamî sorunlarla ilgili Mâturîdî ve Nesefî'nin görüşlerini tespit etmeye ve daha sonra her ikisinin bakış açılarını karşılaştırmalı bir şekilde incelemeye çalıştık. Ayrıca Nesefî'nin, mezhep imamı olarak nitelediği Mâturîdî'ye ne kadar sadık kaldığını, ne gibi yeni fikirler ileri sürdüğünü ve Mâturîdî'yle benzeştiği ve ayrıştığı noktaları tartıştık. Ancak görüşlerin karşılaştırılmasında Mâturîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd*

ile Nesefî'nin *Bahru'l-Kelâm* ve *Kitâbü't-Temhîd* eserlerini esas aldık. Çünkü Mâturîdî ve Nesefî'nin arasındaki ilişkinin bütün yönleriyle ele alınması böyle bir çalışmanın kapsamını aşmaktadır.

II. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI

Araştırmamız'da Mâturîdî (ö. 333/944) ve Nesefî (ö. 508/1114) arasındaki fikrî ilişkiyi ortaya koyan klasik kaynaklar ve modern çalışmalardan yararlanılmıştır. Özellikle Mâturîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd* ve Nesefî'nin *Kitâbü't-Temhîd li Kavâidi't-Tevhîd* ile *Bahru'l-Kelâm fi Akaid-i Ehli'l-İslâm* eserleri birinci el kaynak olarak kullanılmıştır. Mâturîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd* eseri kelam alanında yazılan ilk sistematik kitaptır. Aynı zamanda Mâturîdî akidesinin temel kaynağı olarak kabul edilir. Mâturîdî, bu eserinde İslam'ın tevhid eksenli uluhiyet doktrinini merkeze yerleştirmiştir. Kendi dönemindeki dini akımlara ve başta Mu'tezile olmak üzere diğer mezheplere ciddi eleştiriler yöneltmiştir.[1] Ancak *Kitâbü't-Tevhîd,* anlaşılması zor ve muğlak ifadeler barındırmasından dolayı birtakım zorluklar içermektedir.[2] Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd* eserinde İslâm mezheplerine yönelttiği eleştiriler üzerinden görüşlerini aktarmaya çalışmıştır. Eserin muhtevası yazıldığı döneme göre sistematiktir, ancak bazı konulardaki bilgiler düzensizdir. Çalışmamızda *Kitâbü't-Tevhîd'*in üslubu nedeniyle bazı fikirlerin anlaşılmasında karşılaştığımız zorlukları Mâturîdî'nin kaleme aldığı ve *Kitâbü't-Tevhîd* ile arasında bilgi yönünden uyum bulunan *Te'vilatu'l-Kur'an*[3] adlı eserden faydalanarak en aza indirgemeye çalıştık.

[1]Şaban Ali, Düzgün, "İmâm Mâturîdî ve Semerkant Bölgesinde Ana Düşünce" *Kelam El Kitabı,* ed: Şaban Ali Düzgün, Grafiker yay., Ankara, 2012, s. 165.
[2]Ebû Mansûr el- Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi,* çev. Bekir Topaloğlu, İsam yay., İstanbul, 2016, s. 26.
[3] Te'vîlâtu'l Kur'ân; Mâturîdî'nin kaleme aldığı Kur'ân-ı Kerîm tefsiridir.Mâturîdî bu eserini hem nakli hem de akli ve dilbilimsel bilgileri kullanarak dirayet metoduyla yazmıştır. Detaylı bilgi için bkz; Topaloğlu, Bekir, " Te'vîlâtu'l- Kur'ân", *DİA*, 2012, c. 41, s. 32-33.

Nesefî'nin *Kitâbü't-Temhîd* eserinden diğerlerine göre daha çok yararlanılmıştır. *Tabsıratu'l Edille*'nin özeti niteliğinde olan *Kitâbü't-Temhîd,* Mâturîdî'nin görüşlerinin özetlendiği bir eserdir. Nesefî'nin *Bahru'l-Kelâm'*ı ise, Maturidilik açısından *Kitâbü't-Tevhîd*'den sonra ikinci derecede önemlidir. Bu eserin iki çevirisi bulunmaktadır. Birincisi Cemil Akpınar tarafından 1977 yılında tercüme edilmiştir. İkincisi ise Ramazan Biçer tarafından 2010 yılında tercüme edilmiştir. Ancak Ramazan Biçer tarafından tercüme edilen metinde bulunan olumsuz noktalar sebebiyle kaynak olarak Cemil Akpınar çevirisini kullandık.[4]

Çalışmamızda birinci el kaynak olarak *Kitâbü't-Tevhîd, Kitâbü't-Temhîd, Bahru'l-Kelâm* adlı eserlerden hareket etmekle beraber zaman zaman *Te'vilatu'l- Kur'an* ile *Tabsıratu'l-Edille* isimli eserlere de başvurduk. Bunun yanı sıra Mâturîdî ve Nesefî hakkında yapılan çağdaş araştırmalardan yararlanmaya çalıştık. Çağdaş araştırmalarda genellikle belli bir konu üzerinden Mâturîdî ve Nesefî'nin görüşleri ele alınmıştır.

III. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

Mezhep, sözlükte "gitmek" anlamına gelen "zehebe" kökünden türetilmiş, görüş, anlayış, farklı tutum, gidilen yol anlamlarına gelmektedir. Terim olarak ise mezhep, "siyasî ve itikadî amaçlarla vücud bulmuş şahıslar veya fikirler etrafındaki zümreleşmeler" demektir. Belli şahısların veya toplulukların İslam hakkındaki görüş, yorum ve anlayış farklılıklarıdır.[5] Mezhepler kendi içinde itikadî ve fıkhî olmak üzere iki kısımdır. Temelde mezhepler dinin anlaşılma biçimleridir. Her mezhebî oluşumun arka planında siyasî, içtimaî, iktisadî, coğrafî ve tarihî sebeplerin belirleyiciliği söz

[4] Ramazan Biçer'in tercüme ettiği çalışmadaki olumsuz noktalar şu akademik çalışmada dile getirilmiştir. Bkz. Kalaycı, Mehmet, "Ramazan Biçer (çev.) Mâturîdî Akaidi (Bahru'l- Kelam Tercümesi", AÜİFD., 2014, c. 55, sy.1.

[5] Kutlu, Sönmez, *Mezhepler Tarihine Giriş*, İstanbul, 2013, Dem Yayınları, s. 10, İlyas, Üzüm, "mezhep", *DİA*, 2004, c. 29, s. 526.

konusudur.[6] Mezhep altında toplanan bütün beşerî oluşumlar, İslam Mezhepleri Tarihi'nin konusudur. İslam Mezhepleri Tarihi, bu mezheplerin nasıl, nerede ve hangi şartlar altında oluşuğunu ve kurumsallaşma süreçlerini, bu süreçlere etki eden etkenleri araştırır.[7]

Her mezhebin ortaya çıkmasına sebep olan koşullar farklılık gösterir. Dolayısıyla her mezhebin fikirleri de kendine özgü bir nitelik taşımaktadır. Bu sebeple herhangi bir kişinin görüşlerini incelerken hangi mezhepten etkilendiğini anlamak için, süreç takibi yoluyla kendi eserlerine başvurmak gerekmektedir. Bu şekilde bilimsel bir araştırma yapmanın ilk ve öncelikli şartı, ele alınan problemin sebep-sonuç ilkesi ışığında süreçlerinin doğru ve tarafsız şekilde incelenmesidir.[8] Ayrıca ortaya çıkan fikirlerin hangi zaman ve ortamda, hangi olaylar ve sebeplerle ilişkili olarak doğduklarını tespit etmek için fikir-hadise irtibatı üzerinde durulmalıdır.[9] Geçmişte olup bitenleri anlamak ve açıklamaya çalışmak bize ulaşan veriler sayesinde mümkün olur. Ancak geçmişten günümüze ulaşan her türlü belge ve bilginin birkaç kez inşa sürecine maruz kaldığı göz ardı edilmemelidir.[10] Bu nedenle süreç olgusuna dikkat ederek kavramların ve olayların doğru anlaşılmasına gayret gösterdik. Çalışmamızın hareket noktası her ne kadar fikirler üzerinde yoğunlaşmayı gerektirse de bu fikirlerin nasıl ve hangi koşullarda ortaya çıktığını anlamaya ve Mâturîdî ile Nesefî'nin yaşadığı dönemler arasındaki geçen yaklaşık iki asırlık süreyi göz ardı etmemeye çalıştık. Bu bağlamda Mâturîdî'nin karşıt gruplara yaptığı eleştirilerin Mu'tezile üzerinde yoğunlaşmasının sebebi ile Nesefî'nin eleştirilerinde özellikle öne çıkan belli bir karşıt grubun olmayışı daha kolay anlaşılacaktır.

---

[6] Onat, Hasan, *Türkiye'de Din Anlayışında Değişim Süreci*, İstanbul, 2006, Endülüs Yay., s. 158.
[7] Onat, Hasan-Kutlu, Sönmez, *İslâm Mezhepleri Tarihi El Kitabı*, Ankara, 2012, Grafiker Yay., s. 20-21.
[8] Bilimsel Yöntem tanımı ve süreçleri hakkında geniş bilgi için bkz: Karasar, Niyazi, *Bilimsel Araştırma Yöntemi*, 2012, Nobel yay., s. 12-13.
[9] http://www.hasanonat.net/index.php/98-mezhep-kavram-ve-mezheplerin-dogus-sebepleri#
[10] Onat, Hasan, "İslam'ı Anlamada Yöntem Sorunları", *Gelenek ve Modernite Arasında İslam Yorumları*, 2017, s. 51.

Yöntem, insanın aklıyla güvenilir bilgiye ulaşmak için takip ettiği bir yoldur.[11] İslam Mezhepleri Tarihi, İslam Bilimleri alanında kendine özgü yeri ve yöntemi bulunan bir disiplindir. Temel amacı bilimsel bilgiyi ortaya koymak olan İslam Mezhepleri Tarihi alanı mezhepleri ve düşüncelerini kendi dönemleri içerisinde değerlendirerek tarihi gerçeklik zemininde yeniden inşa etme sürecidir. Bu süreç işletilirken Kelam ve Tarih kaynaklarından faydalanmak kaçınılmazdır. Ancak İslam Mezhepleri Tarihi alanının özgünlüğü süreçleri göz ardı etmemesi ve objektif bir yaklaşım benimsemesiyle öne çıkar.[12]

Araştırmamızda Maturidilik mezhebinin ortaya çıkmasına fikirleriyle öncülük eden ve kurucusu olan İmâm Mâturîdî (ö. 333/944)'nin görüşlerini en iyi anlayan ve sistemleştiren Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin (ö. 508/1114) görüşleri arasındaki ilişkiyi incelerken karşılaştırma yöntemini kullanacağız. Nesefî'nin imam olarak kabul ettiği Mâturîdî'den ne kadar ve nasıl etkilendiğini anlamak için bize ulaşan birincil kaynaklara başvuracağız. Bilimsel bir çalışma açısından önemli olan kaynak kritiğine özen göstererek öncelikle Bu sebeple Maturidilik mezhebinin kendi kaynaklarından yararlandık. Bir eseri doğru ve tarafsız anlamanın yolu yazarını ve yaşadığı dönemin şartlarını bilmekten geçmektedir. Çünkü her insan yaşadığı dönemin sosyal, siyasal ve kültürel şartlarından bağımsız kalamaz Bu nedenle faydalandığımız eserlerin yazıldıkları dönemin şartlarını göz ardı etmeden anlamaya gayret gösterdik. Ayrıca yazarın, eserini hangi amaçla ve eğilimle yazdığı önemlidir. Bu açıdan bakıldığında Mâturîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd* eseri ile Nesefî'nin *Kitâbü't-Temhîdli Kavâidi't-Tevhîd* ile *Bahru'l-Kelâm fi Akaid-i Ehli'l-İslâm* eserleri arasındaki fark oldukça önemlidir. Mâturîdî eserini yaşadığı dönemdeki karşıt gruplara (özellikle tehdit olarak gördüğü

[11]Onat, "İslam'ı Anlamada Yöntem Sorunları", s. 55.
[12]Onat, Hasan-Kutlu, Sönmez, *İslâm Mezhepleri Tarihi El Kitabı*, s. 25-26.

Mu'tezile'ye) cevap niteliğinde savunmacı bir yaklaşımla kaleme alırken Nesefî'nin böyle bir amacı olmadığını görmekteyiz.

I. BÖLÜM

BİLGİ KURAMI, TEVHİD VE NÜBÜVVET

A. Bilgi Kuramı

Bilgi, doğruluğu gerekli ve yeterli delillerle temellendirilmiş şuur muhtevaları anlamına gelmekle birlikte İslam literatüründe özne ile nesne arasındaki ilişki olarak ele alınmıştır. [13] İslam düşünürleri, bilginin imkanı meselesi üzerinden konuya yoğunlaşmış ve bilginin kaynaklarını incelemişlerdir. Bilginin kaynağını kesin sınırlandırmalar yapmadan belirleyip genellikle "bilgi edinme yolları" başlığı altında ele almışlardır. Mâturîdî(ö. 333/944), bilgi edinme yollarını müstakil bir başlık altında ele alan ve önem veren ilk İslam bilginlerinden birisi olarak kabul edilmektedir. Mâturîdî'den sonra neredeyse bütün kelamcılar bilgi meselesini ayrı bir başlık altında ele almaya başlamıştır.[14]

1. Mâturîdî

Mâturîdî (ö.333/944), bilgi kuramında bilginin neliği ve hangi yollarla bilgiye ulaşılacağını inceler.[15] Mâturîdî, bilgi edinme yollarını ele almadan önce ilhamın bilgi kaynağı olup olmayacağı meselesini tartışmıştır.[16] İlham, kura ve kehanetin yanlışlığına değinmiştir. Çünkü insanlar bilgi edinme yollarında farklı görüşleri benimsemişlerdir. Bir kesim, akıl, duyu ve haber gibi meşruiyeti bulunan şeylerle amel edilmesi gerektiğini savunurken diğer kesim, insanın gerçek bilgi kaynağının ilham olduğunu ve onunla amel edilmesi gerektiğini savunur. Mâturîdî'ye göre ilham bilgi kaynağı olamaz.

[13]Taylan, Necip, "Bilgi", *DİA*, 1992, c. VI., s. 157.
[14] Hanifi, Özcan, *Mâturîdî'de Bilgi Kuramı*, İstanbul, 1993, İfav yay., s. 23, Taylan, "Bilgi", *DİA*, s. 159; Temel, Yeşilyurt, "Maturidilik: Önemli İsimler ve Temel İlkeler", *Kelam El Kitabı*, edt: Şaban Ali Düzgün, Grafiker yay., Ankara, 2012, s. 149.
[15] Hilmi, Demir-Tan, Muzaffer, *Ehl-i Sünnetin Reislerinden İmam-ı Mâturîdî*, Ay Yayınları, Ankara, 2017, s. 64.
[16] Mâtuîdî'nin, ilham hakkındaki görüşleri için bkz; Ahmet, Ak, "Mâturîdî Alimlere Göre İlhamın Bilgi Kaynağı Olması Sorunu", *İnönü ÜİFD*., 2014, c.V., sy. 2, s. 129-144.

Çünkü kişinin zihninde yanlış bir şey doğru gibi algılanabilir. Tesadüfe dayalı olan kura yöntemini kullanmakta doğru değildir. İz sürmek ve tahminlere dayalı olarak işletilen bir süreç olan kehanette, kurayla aynı konumdadır. Bu nedenle bu yöntemlerle doğru bilgiye ulaşmak mümkün değildir.[17]

Mâturîdî, bilgi vasıtalarını Kur'an'dan hareketle duyuların idraki, haberler ve istidlal olmak üzere üç şekilde tasnif etmiştir. Yeterli şartlar oluştuğu zaman bu bilgi yollarından biriyle yada her üçüyle elde edilen bilgiler kesin bilgiyi oluşturur. Fizikî dünyayla ilgili bilgiler duyular yoluyla, geçmişle ilgili bilgiler haber yoluyla elde edilebilir. Duyulara konu olmayan fizik ötesi alemle ilgili bilgilere de istidlal veya peygamberden gelen haberle ulaşılabilir. Gerek duyu yoluyla gerekse haber yoluyla elde edilen bilgilerin doğruluğunu belirlemekte en önemli ölçüt ise akıldır.[18]

Mâturîdî, ilk olarak duyular üzerinde durmuştur. İnsanlar, nesneler hakkındaki bilgilerini duyular sayesinde elde eder. İşitme, görme, dokunma, koklama, tatma olmak üzere beş duyu ile elde edilen bilgiler doğrudur. Duyulara dayanan bilgi kesin bilgi olup şüpheye yer verilmez. İnsanın elde ettiği ilk bilgi olan duyu bilgisi zorunlu ve değişmesi düşünülemeyen bilgidir. Bu sebeple bu bilgiyi inkar etmek mümkün değildir. Mâturîdî, duyuyla elde edilen bilgileri inkar eden kişileri inatçı olarak niteler. Duyularla elde edilen bilgilerin inkar edilmesi inatçılıktan başka bir şey değildir.[19] Ancak duyu yoluyla elde edilen bilgi, her bir duyunun kendine has bilgi nesneleri alanında elde edilmiş

[17] Ebû Mansûr el- Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi,* çev. Bekir Topaloğlu, İsam yay., İstanbul, 2016, s. 45-46, Muammer, Esen, "Mâturîdî Epistemolojisi: Taklid Eleştirisi Bağlamında Bilgi Kuramı", *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu*, 2017, s. 153-154.

[18] Kutlu, Sönmez, "Mâturîdî Akılcılığı ve Günümüz Sorunlarını Çözmeye Katkısı", *Büyük Türk Bilgini İmam Mâtuîdî ve Maturidilik Sempozyumu*, İstanbul, 2012, s. 554, Özcan, *Mâturîdî'de Bilgi Kuramı,* s. 57-58.

[19]Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 46; Özcan, *Mâturîdî'de Bilgi Kuramı,* s. 117-118, Demir-Tan, *Ehl-i Sünnetin Reislerinden İmam-ı Mâturîdî,* s. 64.

olmalı ve duyu organları sağlam olmalıdır. Bu şartlar bulunduğu takdirde duyu yoluyla elde edilen bilgiler doğru ve bağlayıcı olur.[20]

Mâturîdî'nin (ö.333/944) ele aldığı bilgi kaynaklarından ikincisi "haber"dir. Mâturîdî'ye göre haber; Resulün haberi, Resulden gelen haber ve genel haberler olmak üzere üçe ayrılır. Mâturîdî, Resulün haberi ile vahyi kastetmiştir. O'na göre peygamberler, mucizeleriyle doğruluklarını kanıtladıkları için getirdikleri haberlerin kabul edilmesi aklî bir zorunluluktur. Mâturîdî, peygamberlerden gelen haberleri de kendi içinde "Mütevâtir" ve "Haber-i Vâhid" olmak üzere ikiye ayırır. Mâturîdî'ye göre mütevâtir haberi; yanılmaları ve yalan söylemeleri muhtemel bulunan kişiler aracılığıyla Peygamberlerden bize ulaşan haberler olarak tanılamaktadır. O'ndan önceki alimler mütevâtir haberi, "yalan üzerine ittifak etmeleri mümkün olmayan kişiler aracılığıyla bize ulaşan haber" olarak tanımlarken Mâturîdî'nin bu şekilde tanımlamasının sebebi insanların peygamberlerde olduğu gibi doğruluk ve masumiyetlerini kanıtlayacak delillere sahip olmamasıdır. Mâturîdî, mütevâtir haberin doğruluğunun kesinleşmesi için incelenmesi gerektiğini ileri sürer. Ancak haberin yalan olduğuna dair herhangi bir delil ve belge bulunmuyorsa bu haber peygamberin haberi gibidir.[21]

Haber-i Vâhid ise bağlayıcı bilgi olma açısından Hz. Peygamber'den geldiği konusunda ravilerin durumu bakımından mütevâtir derecesine ulaşamayan haberdir. Mâturîdî'ye göre bu haber çeşidiyle amel etmek veya hiç dikkate almamak gibi iki alternatif söz konusudur. Bu nedenle ravilerin durumu ve haberin muhtevası incelenip araştırılmalı ve kesin bir nass çerçevesinde değerlendirilip incelenmelidir. Bu araştırma ve karşılaştırmadan sonra ağır basan duruma göre haber-i vâhid'le ya amel edilir ya da terk edilir. Ancak Mâturîdî, gerekli incelemeler yapılsa dahi bu haberin doğruluğunun

[20] Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 52-54, Kutlu, Sönmez, *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, Otto Yay., Ankara, 2015, s. 41.
[21] Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi,* s. 48, Kutlu, *İmam Mâturîdî ve Maturidilik,* s. 42-43, Doğanbaz, Cem, *Mâturîdî'nin Bilgi Kuramında Vahiy*, Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bililmler Enstitüsü, 2012, s. 46-47.

kesin olarak kanıtlanamayacağı kanaatindedir. Haber-i vâhid'le amel edilebilir ancak itikadî konularda bilgi değeri taşımaz. İtikadî konularda Kur'an ve mütevâtir sünnet bilgi değeri taşır. [22] Genel haberler ise, tarih, coğrafya, nesep, sanat, siyaset dil vb. konularla ilgili bilgilerin elde dildiği haber türüdür.

Mâturîdî'nin (ö. 333/944) bilgi kaynaklarından birisi olan akıl (istidlâl) ise haber ve duyularla elde edilen bilgilerin doğruluğunu tespit eden önemli bir ölçüttür. Çünkü hem duyu hem de haber yoluyla bilgi edinirken akıl yürütmek zarurîdir. Örneğin; duyulardan uzakta kalan şeyler veya çok küçük hacimli olup gözle görülmeyen nesnelerin belirlenmesi, haberin doğruluğunun tespit edilmesi, mucizelerin mucize olmayan davranışlardan ayırt edilebilmesi için akıl yürütmeye ihtiyaç vardır. Allah, pek çok ayette akıl yürütme ve düşünmeyi emretmiştir.[23] Öyle ki Allah kendi mucizesi olan Kur'an'ın, insanlar ve cinler tarafından benzerinin meydana getirilemeyeceğini akıl yürütme yöntemiyle delillendirmiştir. Mâturîdî, akıl yürütmenin gerekliliğini ispatlarken insanın fizyolojik bir yapıya ve akla sahip kılınarak yaratılmasına da dikkat çeker. Mâturîdî, akla önemli bir fonksiyon yüklemesinin yanı sıra aklın bilgi elde edebilme gücünün sınırlı olduğunu da kabul etmiştir. Aklın, bilme gücü sınırlıdır ve eşyayı bütün ayrıntılarıyla bilmesi mümkün değildir. Ancak aklın tek başına elde edemediği bilgiler, duyular ve haber yoluyla elde edilebilir. Bu nedenle akıl güvenilir ve doğru bilgiye ulaşmada önemli bir vasıtadır. [24]

Mâturîdî, İslam düşüncesinde kendine özgü bir bilgi kuramı oluşturmuştur. Bu kuramın kaynaklarını duyular, haberler ve akıl olmak üzere üçe ayırmıştır. Mâturîdî'nin bilgi sisteminde akıl merkezî bir konumdadır. Diğer bilgi kaynaklarının doğruluğunu

[22] Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi,* s. 48-49, Kutlu, "Mâturîdî Akılcılığı ve Günümüz Sorunlarını Çözmeye Katkısı", *Büyük Türk Bilgini İmam Mâtuîdî ve Maturidilik Sempozyumu*, s. 554-555.
[23] Mâturîdî'nin bu bağlamda incelediği ayetler şunlardır; 41. Fussılet, 53-54, 88. Gaşiye, 17-20, 2. Bakara, 164, 51. Zâriyât, 20-21.
[24] Mâturîdî, *Kitâbü't -Tevhîd Tercümesi,* s. 49-51, Kutlu, *İmam Mâturîdî ve Maturidilik,* s. 44-46, Musa, Koçar, "Mâturîdî'de Akılcılık ve Uygulama Alanları", *Süleyman Demirel ÜİFD*., 2006, sy. 17, s. 30; Özcan, *Mâturîdî'de Bilgi Kuramı,* s.70-77.

test etmek ve belirlemek aklın görevidir. Mâturîdî, akla çok büyük önem vermiş olmasının yanı sıra haber ve duyular gibi aklında bilgi elde etmede gücünün sınırlılığını kabul etmiştir. Aklın sınırlı oluşu, onu doğru bilgiye ulaşmada güvenilir bir kaynak olmaktan çıkarmaz.

2. Nesefî

Nesefî (ö.508/1114), nesnelerin gerçekliğinin insanlar tarafından bilinebileceğinin kesin olduğunu belirtir. O, nesnelerin ve olayların bilgisine ulaşmak için insanların bilgi edinme yollarını; beş duyu, sadık haber ve akıl olmak üzere üç şekilde tasnif eder. İşitme, görme, koklama, tatma ve dokunmadan oluşan beş duyunun her biri kendi alanında geçerlidir. Nesefi'ye göre beş duyu sağlıklı olduğu ve kendi alanında kullanıldığı zaman kesin bilgi kaynağıdır. Duyular, kesin bilgi kaynaklarıdır ve reddedilemezler. Nesefî, Mâturîdî gibi duyularla edinilen bilgileri reddeden kişileri inatçılık ve kibirle suçlamıştır.[25]

Nesefî, sadık haber olarak nitelediği ikinci bilgi edinme vasıtasını kendi içinde ikiye ayırmıştır. Bunlar; yalan üzere birleşmeleri tasavvur edilemeyen topluluk tarafından nakledilen mütevâtir haber ile peygamberlerin mucizeleriyle desteklenmiş olan peygamberin haberidir. O'na göre, mütevâtir haber zarurî ilmi, peygamberin haberi ise istidlâli ilmi ifade eder. Nesefî, peygamberin haberinin kesinlik ve sübut yönünden mütevâtir haberden farkı olmadığını ileri sürer. Aralarındaki tek farkı zarurî ilmin çaba sarf edilmeden elde edilmesi söz konusuyken istidlâli ilmin akıl yürütme ile sabit

[25] Ebu'l-Muîn en-Nesef'i, *Tabsıratü'l Edille fî Usûli'd-Dîn*, neşr. Hüseyin Atay, DİB. yay., Ankara, 2004, c.I, s. 9, 24. Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Kitâbü't- Temhîd li Kavâidi't- Tevhîd*(Tevhidin Esasları), çev. Hülya Alper, İz Yay., İstanbul, 2013, s. 23. (Çalışmamızda eserin tercümesi kullanılmıştır. Bundan sonraki dipnotlarda ise "*Kitâbü't- Temhîd*" adıyla anılacaktır.) Nesefî'nin bilgi tanımları hakkındaki düşünceleri için bkz; Adnan Bülent, Baloğlu, "Doğru Bilgi Tanımına Ulaşma Çabası: Ebu'l Muîn en-Nesefî Örneği", *Dokuz Eylül ÜİFD.,* 2003, sy. 18, s. 3-20.

olmasıdır. Nesefî'ye göre bu haber türlerinin her ikisi de açık ve kesin bilgi veren haberlerdir.[26]

Nesefî'ye (ö. 508/1114) göre akıl, bilgi kaynaklarından zorunlu olarak bilinen bir vasıtadır. O, aklın elde ettiği bilgiyi doğrudan doğruya kavradığı (bütün parçadan büyüktür gibi bilgiler vb.) zarurî bilgi ve delile başvurarak çıkarımla (istidlâl) elde edilen iktisabî bilgi olmak üzere iki kısma ayırır. Akıl ve nazar gerçek bilgiye ulaştırır. Bu durumu inkar eden kişi kendisiyle çelişmiş olur. Çünkü aklın gerçek bilgiye ulaşmadığını iddia eden kişi, istidlâlde bulunarak bu fikre ulaşmıştır. Böyle olunca da Nesefî aklın zarurî bir şekilde bilgi edinme yolu olduğunun ispatlandığını belirtmiştir. Nesefî'ye göre hala aklı bilgi vasıtası olarak kabul etmemek inatçılıktan başka bir şey değildir. Nesefî, bununla birlikte aklında sınırlı oluşuna dikkat çekmiştir. İstidlâl metodunu kullanan kişi bu fikrî hareketi sonunda kesin bilgiye ulaşır. Ancak aklında belli bir alanı ve sınırlılığı bulunur.[27]

Mâturîdî ile aynı kanaati benimseyen Nesefî'ye göre de ilham kesinlikle bilgi elde etme yollarından biri değildir.Çünkü ilhamla elde edilen bilgiler herkes için mutlak doğruluk ifade etmez. Bir kimse için iyi olan bir şey başka bir kimse için kötü olabilir. Bu nedenle Nesefî, hakkında başka bir delil olmadan sadece ilhamla elde edilen bilgileri doğru kabul etmez. Ancak ilhamla elde edilen bilgilerin bir kısmı sahih olabilirken bir kısmı da fasid olabilir. İlhamla elde edilen bilgi, ilham dışındaki kesin bilgi elde etme yollarıyla desteklenirse bu bilgi kabul edilebilir.[28]

---

[26] Nesef'i, *Tabsıratü'l Edille*, c. I, s. 24-26, *Kitâbü't- Temhîd,* s. 23-24.; Demirci, *"Hicrî V-VI. yy.'da Mâverâünnehirde Yaşamış Mâturîdî Alimlerin Mâturîdilik İçindeki Yeri ve Görüşleri"*, Yüksek Lisans Tezi, s. 67-75.

[27] Nesef'i, *Tabsıratü'l Edille*, c. I, s. 9-10, *Kitâbü't- Temhîd,* s. 24, Abdulgaffar, Aslan, "Kelam İlminin Gelişimine Türklerin Katkısı Ebu'l Muîn en- Nesefî Örneği", *Uluslararası Türk Dünyasının İslamiyet'e Katkıları Sempozyumu*, Isparta, 2007.

[28] Nesef'i, *Tabsıratü'l Edille*, c. I, s. 34, Ahmet, Ak, "Mâturîdi Alimlere Göre İlhamın Bilgi Kaynağı Olması Sorunu", *İnönü ÜİFD.*, 2014, c. V, sy. 2, s. 136-137

Mâturîdî (ö. 333/944), kendine özgü bir bilgi kuramı geliştirmiştir. Mâturîdî'nin bilgi kuramında bilgi elde etme vasıtaları duyular, haber ve akıldan oluşmaktadır. Bu üç yoldan herhangi biriyle veya üçüyle elde dilen bilgiler kesin bilgidir. Nesefî de Mâturîdî'nin bilgi kuramını olduğu gibi benimsemiştir. Mâturîdî'nin bilgi kuramında kendine has yanlarından biri mütevâtir haberin tanımında ortaya çıkmaktadır. Mütevâtir haber, önceki alimler tarafından "yalan üzere birleşmelerine imkan olmayan kişiler tarafından nakledilen haber" şeklinde tanımlanırken Mâturîdî tarafından "yanılmaları ve yalan söylemeleri ihtimal dahilinde bulunan kişiler tarafından nakledilen haber" olarak tanımlanır. Bunun sebebini Mâturîdî, insanların peygamberler gibi doğruluk ve masumiyetlerinin kanıtlanamayacağından dolayı olduğunu belirtir. Ancak Nesefî, bu konuda Mâturîdî'nin aksine mütevâtir haberi "yalan üzere birleşmeleri tasavvur edilmeyen topluluk tarafından bize ulaşan haber" olarak tanımlar.

B. Allah'ın Varlığı ve Birliği

Kur'ân'da, Allah alemin yaratıcısı ve devam ettiricisi olarak nitelenir. Kur'an'da Allah'ın varlığı ve birliği konularında kullanılan ayetlerdeki üslup incelediğinde, selim yaratılış sahibi herkes tarafından Allah'ın bilinebileceği görülür.[29] Allah'ın varlığı ve birliği ile alakalı ayetler genellikle soru şeklinde, uyarı, kınama veya hayret bildiren biçimle ifade edilir [30] Kur'an'da, Allah'ın varlığı ve birliğiyle ilgili birçok ayet bulunmakla beraber Allah'ın birliği üzerinde daha çok durulmaktadır.

Allah'ın varlığı ve birliği konusundaki çalışmalara Hicri II. yüzyılın başlarında rastlamaktayız. Fetihlerle beraber İslam coğrafyasının genişlemiş olması, yeni fikri akımların ortaya çıkması, Allah'ın varlığı ve birliği gibi meselelerle ilgili tartışmaları beraberinde getirmiştir. Çünkü Hz. Peygamber (sav) döneminde Allah (c.c.) ile ilgili

[29] Topaloğlu ,Bekir, "Allah", *DİA*, İstanbul, 1989, c. II., s.473.
[30] Topaloğlu, "Allah", *DİA*, s. 474; Bkz; 23. Mü'ninûn , 84-89; 27. Neml, 59-64; 29. Ankebût, 61; 39. Zümer , 6.

konularda Kur'an'da yer alan açıklamalar yeterli olmuş ve Kur'an dışında müstakil çalışmalar yapılmamıştır. Ancak sonraki dönemlerde İslam bilginleri Allah'ın varlığı ve birliği meselesine önem vermişler ve eserler kaleme almışlardır.[31] Allah'ın varlığıyla ilgili tartışmalar genellikle varlığını ispat etmenin mümkün olup olmadığı noktasında yoğunlaşmıştır.[32]

1. Mâturîdî

Mâturîdî (ö. 333/944), *Kitâbü't-Tevhîd*'de Allah'ın varlığını nesnelerin yaratılmışlığı ile ispat etmeye çalışmıştır.[33] Evreni oluşturan nesneler ve bunların özelliklerinin yaratılmış olduğunu iddia eder. Daha sonra her yaratılanın bir yaratıcısının olması gerektiğini vurgular. İlk olarak da cevherlerin yaratılmış olduğunu ispat eden Mâturîdî, cevherlerin[34] yaratılmışlığının delili olarak ise haber yöntemi, duyu ile elde edilen bilgiler ve istidlal yolunu kullanır.[35]Mâturîdî, haberin (resulden gelen haber, vahiy) kesin bilgi kaynağı olduğunu savunur. Çünkü insanların sahip olduğu pek çok bilginin (diller, sanat, edebiyat, tıp, dini emir ve yasaklar) haber yoluyla geldiğini belirtir.[36] Haber yoluyla gelen bilginin kabul edilmesinin gerekliliğini vurgular. Allah' ın, eşi ve benzeri olmadığını, göklerin ve yerin yaratıcısı[37]olduğunu Kur' an aracılığıyla haber vermesini ve aynı zamanda tarihte hiçbir insanın kadim olduğunu iddia etmemiş olmasını bu konuda delil olarak getirir.[38]

Duyu ile elde edilen bilgilere gelince Mâturîdî, cisimlerin ana maddesi olan aynların (cevher) başkasına bağımlı oluşu ve kıdem özelliğinden mahrum oluşlarına

---

[31] Topaloğlu, "Allah", *DİA*, s. 475.
[32] Düzgün, Şaban Ali, "Allah'ın Varlığı", *Sistematik Kelam,* ed. Ahmet Akbulut, Ankara, 2011, s. 125.
[33] Topaloğlu,," Allah", *DİA*, s. 475.
[34]Cevher, kendi başına bulunan, değişmeyen, daima bir yüklemin konusu olup kendisi yüklem olmayan öz varlık anlamında mantık, felsefe ve kelâm terimidir. Çalışmamızda "cevher" yerine aynı anlamı taşıyan "n ayn" kavramını kullanacağız. Detaylı bilgi için bkz; Kutluer, İlhan, "Cevher", *DİA*, İstanbul ,1993, c. VII., s. 450- 455.
[35] Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 57-65.
[36] Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi,* s. 277, Demir-Tan, *Ehl-i Sünnetin Reislerinden İmam-ı Mâturîdî*, s. 64 , 65.
[37] Bkz; 2. Bakara,117. ; 6.En'âm, 101.
[38]Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi,* s. 57.

dikkat çeker. Aynı şekilde duyularla algılanılan her bir varlığın, kendi başlangıç noktasından habersiz oluşu ve bozulmaya başlayan yönlerini düzeltmekten aciz oluşu yaratılmışlığın işaretidir.Varlıkların farklı oluşu ve zıt özellikleri bulundurmaları da yaratılmışlık alametidir. Çünkü normal şartlarda zıt şeylerin birbirinden ayrılıp uzaklaşması gerekirdi. Zıt özelliklerin bir arada bulunduğu bu durum ise dışarıdan bir etkiyle birleştiklerine işarettir. Farklılaşma ve parçalanma yok oluş işaretidir. Yok olma ihtimali taşıyan bir şeyin ise varlığının kendinden olması imkansızdır.[39]

Mâturîdî (ö. 333/944), alemin değişen durumunu Allah'ın varlığı için delil göstermiştir.[40] Alemin ve yaratılmış olan şeylerin hâdis oluşunu ortaya koyarak bir muhdesin varlığının gerekliliğini savunur. Evrenin gözlenebilen kısmında herhangi bir şeyin kendi kendine birleşip ayrıldığının görülmemiş olması ve evrenin şu anda çeşitli zamanlara bağlanmış değişik hal ve sıfatlara bürünmüş olması da hâdis olduğunun kanıtıdır.[41] Mâturîdî, bu şekilde evrenin özelliklerinden yola çıkarak hâdisliğini ispatlamaya çalışmıştır.

Mâturîdî , eğer ki aksi söz konusu olsaydı (evrenin bir yaratıcısı olmasaydı ve kendi kendine oluşmuş olsaydı) her şeyin kendisi için en hayırlı ve güzel konumlara sahip olacağını ve alemdeki çirkinlikler ile şerlerin ortadan kalkacağını iddia ederek şer kavramına dikkat çeker.[42] Alemdeki her canlı kendi başlangıcını bilemez, ayrıca güç ve yetkinlik döneminde bile benzerini icat etmek ve bozulan kısımlarını düzeltmekten acizdir.[43] Ayn ve arazlar[44] birbirine muhtaçtır. Biri olmadan diğeri varlığını

[39] Mâturîdî , *Kitâbü't -Tevhîd Tercümesi*, s. 58-59.
[40] Mâturîdî , *Kitâbü't -Tevhîd Tercümesi*, s. 66, Lütfi, İbrahim, *Allah'ın Varlığı Hususunda Mâturîdî'nin Delilleri*, s. 206.
[41] Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 65-66, Güven, Osman, *Mâturîdî'de Allah- Alem İlişkisi*, Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006, s. 33-36.
[42] Mâturîdî , *Kitâbü't -Tevhîd Tercümesi*, s. 66, Lütfi, *Allah'ın Varlığı Hususunda Mâturîdî'nin Delilleri*, s. 206.
[43] Mâturîdî , *Kitâbü't -Tevhîd Tercümesi*, s. 66.
[44] Araz; sözlükte sonradan ve tesadüfen ortaya çıkan, varlığı zorunlu ve devamlı olmayan durum anlamına gelir. Terim olarak ise; cevher ve cismin gelip geçici niteliği anlamındadır. Detaylı bilgi için bkz; Yavuz, Yusuf Şevki, "Araz", *DİA*, İstanbul, 1991, c. III., s. 337-342.

sürdüremez. Kendi kendilerine var olmaları temelsizdir. Ayrıca her aynda zıt karakterli yapısal özellikler bulunmaktadır, kendi kendine birleşmesi mümkün değildir. Her ayn, varlığını sürdürmek için kendi dışında bulunan gıda ve benzeri şeylere muhtaçtır. Bunlara kendi bilgisinin ulaşması, kendi kendine var olsaydı değişikliğe uğramayıp aynı çizgide mevcudiyetini korurdu. Ancak evrende dış faktörlerin etkisiyle oluş bozuluş ve değişim söz konusudur. [45]

Mâturîdî, alemin kendi kendine var olması ihtimalinin akli çıkarımlar sonucu temelsiz olduğunu ifade eder. Şöyle ki alemin kendi kendine var olması; ya var olduktan sonra olmuştur. Böyle ise kendi başına var olma durumu ortadan kalkar. Çünkü önceden başkası sayesinde mevcuttu. Ya da var olmadan önce gerçekleşmiştir. Bu şekilde düşünüldüğünde ise mevcudiyetinden önce var olan şey kendisini nasıl icat eder. Mâturîdî, alemin kendi kendine var olamayacağını bina, yazı ve gemi örneğiyle açıklamaya çalışmış ve mevcut failin var olmaması durumunda vücut bulmalarının imkansızlığını dile getirmiştir.[46]

Mâturîdî, alemin hâdisliğini ispatlarken hareket noktası olarak hikmeti alır ve şöyle açıklar: Tabiatta gözlenebilen her şeyde muhakkak akıllara hayret verecek bir hikmet bulunmaktadır. İnsanların bu hayret verici özellikleri anlamakta aciz kalmaları yaratıcının hikmetine işaret etmektedir. Kainata dair fevkaladelikler akıllara hayret verecek bir hikmetin işaretidir. Kainatın fevkalade özelliklerine düşünürlerin akıl erdiremeyişi ve iç yüzünü anlamaktan aciz kalmaları yaratıcının varlığına işarettir.[47] Mâturîdî (ö. 333/944), alemin kendi dışında bir faktörle vücut bulduğunu, kendi kendine oluşmadığını ve yaratıcısının hikmetini bu şekilde akli izahlarla ortaya koymaya çalışmıştır.

---

[45] Mâturîdî , *Kitâbü't -Tevhîd Tercümesi*, s. 66, 67.
[46]Mâturîdî , *Kitâbü't -Tevhîd Tercümesi*, s. 67.
[47] Mâturîdî, *Kitâbü't -Tevhîd Tercümesi*, s. 67.; İbrahim, Aslan, "Mâturîdî'nin Uluhiyet Tasavvuru", *Mâturîdî'nin Düşünce Dünyası*, edt. Şaban Ali, Düzgün, Ankara, 2014, s.60.; Güven, Osman, *Mâturîdî'de Allah- Alem İlişkisi*, s. 45-46.

Mâturîdî'nin anlayışına göre dinde asıl şey tevhid inancıdır.[48] Düşünme yeteneğine sahip olan bütün insanlara genel bir tevhid anlayışı ve inancı verilmiştir. Düşünen her insan, alemdeki düzeni ve mükemmel işleyişi fark edip yüce bir yaratıcının varlığını ve birliğini anlayabilir[49] Kainatın yaratıcısının bir olduğunun delili Mâturîdî'ye göre üç yolla sabittir. Bunlar naklî deliller, aklî delil ve kainatın yaratılış özelliğidir. Mâturîdî, naklî delil başlığı altında çeşitli insan topluluklarının tek tanrıya inanma konusunda ittifak etmelerine, Allah'tan başka hiçbir varlığın ulûhiyet iddiasında bulunmamış olmasına değinir. Ayrıca mucizelerle teyit edilmiş peygamberler gönderen Allah'tan başka bir varlık yoktur. Peygamberlerin mucizelerinin düzenli oluşu da ortağı olmayan bir yaratıcıya işaret eder. Bu sebeple Mâturîdî, Allah'ın birden fazla olduğunu iddia etmenin hayal ve vesveseden ibaret olacağını dile getirir.[50] Mâturîdî, naklî delil kapsamında tevhidi konu edinen ayetleri kullanmaktadır. Bu ayetlerden bazıları şunlardır: "De ki: Eğer söyledikleri gibi O'nunla birlikte başka ilahlar da bulunsaydı o takdirde onlar arşın sahibine üstün gelmek için çare arayacaklardı."[51], "Eğer göklerde ve yerde Allah' tan başka tanrılar bulunsaydı bunların düzeni mutlaka bozulurdu"[52].

Aklî delile gelince Mâturîdî, yaratıcının birden fazla olması durumunda alemin var olması için yaratıcılar arasında anlaşma gerektiğini belirtmiştir. Ancak yaratıcılar arasındaki anlaşma onların acizliğine ve bilgisizliğine delalet eder.[53] Birden fazla yaratıcı olması durumunda çekişme ve birbirini yok etme mekanizması söz konusu olur. Çünkü ilahlardan biri, bir şeyi yapmak isterken diğeri yapmayabilir. Bu durumda sıkıntı ve kargaşa meydana gelir. Oysa tabiatın düzenli işleyişi ve uyumu yaratıcının tek olduğuna işaret eder.[54] Mâturîdî, aklî delil başlığı altında hükümdarlar arasında

[48] Ahmet, Ak, *Büyük Türk Alimi Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, İstanbul, 2008, s. 58.
[49] Mâturîdî , *Kitâbü't -Tevhîd Tercümesi*, s .194.; Ak, *Büyük Türk Alimi Mâturîdî ve Mâturîdîlik,* s. 63.; Coşkun, İbrahim, "Nazarî Akıl ile Allah'ın Bilinmesi", *Dicle Ü.İ.F.D*, 2004, c. VI, sy. 1, s. 9-11.
[50] Mâturîdî , *Kitâbü't -Tevhîd Tercümesi*, s. 68- 69.
[51] 17. İsrâ, 42.
[52] 21. Enbiya, 22.
[53] Mâturîdî , *Kitâbü't -Tevhîd Tercümes*i, s.70, Ak, *Büyük Türk Alimi Mâturîdî ve Mâturîdîlik,* s. 60.
[54] Mâturîdî , *Kitâbü't -Tevhîd Tercümesi* , s. 69-70.

süregelen siyasî geleneği de ele almıştır. Hükümdarlar saltanatlarını koruyabilmek adına rakiplerini yenmek için her türlü imkanı kullanırlar. Mâturîdî'ye göre evrende böyle bir durum söz konusu değildir. Sadece Allah'ın hükümranlığı bulunmaktadır. Mâturîdî bu görüşünü, "De ki: Eğer söyledikleri gibi O'nunla birlikte başka ilahlar da bulunsaydı o takdirde onlar arşın sahibine üstün gelmek için çare arayacaklardı" [55] ayetine dayandırır.[56]

Kainatın yaratılış özelliklerine gelince, Mâturîdî'ye göre alemde her şey bir düzen ve intizam halinde bulunmaktadır. Eğer ki yaratıcı birden fazla olsaydı, mevsimlerin değişmesi, ekinlerin çıkması ve olgunlaşması, gök ile yerin şekli, güneş, ay ve yıldızların hareketleri, canlıların hayatını devam ettirmeyi sağlayan mekanizmaya ait düzen bozulurdu. Çünkü nizam ve intizamın oluşup devam etmesi birden fazla yaratıcının varlığını imkansız kılar. Tabiatı oluşturan bütün varlıkla farklı olmalarına ve birbirinden uzak bulunmalarına rağmen menfaatleri açısından karşılıklı ilişki içinde yaratılmışlardır. Örneğin; yeryüzünde yetişen her bitkinin oluşmasında gökte bulunan güneş ve yağmur gibi varlıkların etkisinin olduğu gibi gece ve gündüze ait saat ve vakitlerin konumu, insan ihtiyacına göre uzayıp kısalmaları da aynı prensibe bağlıdır.[57] Mâturîdî, bu görüşünü ise "Rahman olan Allah'ın yaratışında hiçbir uyumsuzluk göremezsin"[58] ayetiyle destekler.

Mâturîdî'ye göre her varlık yapısal özellikleri bakımından farklı ve birbirine zıt bir konumda yaratılmıştır. Tabiatta ki nesneler zararlı ve yararlı olmak üzere iki özellik taşırlar. Ne sadece yararlı ne de sadece zararlı olarak tek amaçlı yaratılmamışlardır. Her şeyin yapısında hem iyilik hem kötülük aynı konumda bulunur. Kötülükle nitelenen bir

[55] 17. İsrâ, 42.
[56] Mâturîdî , *Kitâbü't -Tevhîd Tercümesi,* s. 69-70.
[57] Mâturîdî , *Kitâbü't -Tevhîd Tercümesi*, s. 71.
[58] 67. Mülk, 3.

şey başka bir yönden başka biri için iyi olabilir.[59] Birbirine zıt birçok şeyin bir arada bulunmasına rağmen tabiatın idare edilişinde gözlenen ahenk herşeyin yöneticisinin bir olduğunun delilidir. [60] Mâturîdî, Allah'ın varlığı ve birliği konusunu aklî temellendirmelerle haber ve duyular ışığında ele almış ve Allah'ın varlığını nesnelerin yaratılmışlığı ile ispat etmiştir. Tevhid konusunu ise tarihî, aklî ve kozmolojik delillerle ispat etmiştir.

2. Nesefî

Ebul Muîn en- Nesefî (ö. 508/1114), öncelikle alemin yaratılmış olduğunu ispat etmeye çalışır. Bu iddiasını da Mâturîdî'nin bu konudaki yaklaşımından hareketle ayn ve arazlardan yola çıkarak temellendirir. Nesefî, alemin ayn ve araz olarak iki kısma ayırır ve ayn tabirini, kendi başına varlığı bulunan olarak tanımlar. Aynlar, bileşik ve bileşik olmayan diye kendi içinde ikiye ayrılır. Bileşik olduğu zaman cisim olur, bileşik olmadığı zaman ise bölünemeyen manasındaki cevher olur. [61] Araz ise kendi başına varlığı bulunmayan cevherlerle ilintili olarak var olan, renkler, kokular, tatlar, oluşlar gibi şeylerdir.[62]

Nesefî, cevher ve arazların özellikleri hakkında kısa bilgi verdikten sonra bunların yaratılmışlığını ispatlamaya çalışır. Cevherler, bir hal üzerine bulunur. Bundan dolayı eğer ki arazlar var olmasaydı, cevherlerin ya hep sükun ya da hep hareket halinde bulunması gerekirdi. Oysa durum böyle olmadığından bu nedenle arazların varlığı ve yaratılmışlığı ispatlanmış olur.[63] Aynı zamanda yaratılmış olmak varlığı ve yokluğu mümkün kılar. Arazlarda da durum böyledir, bir kısmının yaratılmışlığı duyu ve gözlem sayesinde bilinir. Bir kısmı da kendisinin var oluşuyla zıddının ortadan kaybolmasıyla

[59]Mâturîdî , *Kitâbü't -Tevhîd Tercümesi,* s. 71-72.
[60]Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l- Kur'ân Tercümesi*, terc. Bekir, Topaloğlu, edt: Yusuf Şevki Yavuz, İstanbul, 2015, cilt. I, s. 40.
[61] Nesefî, *Kitâbü't- Temhîd,* s. 27.
[62] Nesefî, *Kitâbü't- Temhîd ,* s. 27-28.
[63] Nesefî, *Kitâbü't- Temhîd*, s. 27.

bilinir. Yokluğu kabul etmek, yaratılmışlığın delilidir.[64] Nesefî(ö. 508/1114), arazların tamamının yaratılmış olduğunu dile getirdikten sonra cevherlerin arazlardan ayrı kalamayacağını belirtir. Dolayısıyla Araz olmadan cevherin olması imkansız olur. Aynı durum araz içinde geçerlidir. Bu sebeple araz ve cevherlerin yaratılmışlıkları konusunda öncelik ve sonralık söz konusu olamaz. Nesefî'ye göre, yaratılmış olandan önce varlığı olmayan ve yaratılmış şeye eklenen hakkında kadim olduğunu söylemek tutarsızlık olacaktır. [65]

Nesefî; Dehriler, Zndıklar ve Naturalistlerin[66] öne sürdüğü iddiaları çürütmüş ve kendi delillerini temellendirmeye çalışmıştır. Bu gruplar alemin oluşumunu hava, su, ateş ve yer olmak üzere dört unsura bağlar . Tohum, bitkilerin aslıdır.Alem ise ezelîdir. Nesefî ise akıl yürütme yoluyla bu tezlerin tutarsız olduğunu tabiattaki varlıkların yazın ve kışın değişimlere maruz kaldığını ileri sürer. Üstelik aynı hava, su ve sıcaklığın etki ettiği ağaçların rengi, meyvesi ve tatlarının farklı oluşu bu tezin geçersizliğinin en büyük delilidir. Eğer ki tabiatları bir olsaydı bu tür değişikliklerin bulunmaması gerekirdi.[67] Bu değişimler kudret sahibi bir yaratıcının varlığına işarettir. Nesefî, naklî delil olarak "Yeryüzünde birbirine komşu kıtalar, üzüm bağları, ekinler, bir kökten ve çeşitli köklerden dallanmış hurma ağaçları vardır. Bunların hepsi bir su ile sulanır. (Böyle iken) yemişlerinde onların bir kısmını bir kısmına üstün kılarız. İşte bunlar da akıllarını kullanan bir toplum için ibretler vardır."[68] ayetini kullanmıştır.[69]O'na göre aynı

[64] Nesefî, *Kitâbü't- Temhîd* , s. 27-28.
[65]Nesefî, *Kitâbü't- Temhîd*, s. 28.
[66] Dehrî; alemin ezelî olduğunu ve bir yaratıcısının bulunmadığını savunan materyalist felsefe akımını temsil eden kimseler için kullanılan bir terimdir. Bkz; Altıntaş, Hayrani, "Dehriyye", *DİA*, İstanbul, 1994, c.IX., s. 107-109.; Zındık, alemin kadîm olduğunu ileri süren, Allah'ı yahut Allah'ın birliğini ve âhireti inkâr ettiği halde inanmış gibi görünen kimseleri ifade eden bir terim. Bkz; Öz, Mustafa, "Zındık", *DİA*, İstanbul, 2013, c. 44, s. 390-391.; Naturalist, tabiat bilimlerine dayalı bir metafizik kurma çabası içinde olan İslâm filozoflarının temsil ettiği akım. Bkz; Köroğlu, Burhan , "Tabiatçılar", *DİA,* İstanbul, 2010, c. 39, s. 327-328.
[67] Ebü'l-Muîn en- Nesefî, *Bahru'l- Kelâm fi Akaid-i Ehli'l-İslâm*, terc. Cemil, Akpınar, Rabıta Yayınevi, Konya, 1977, s. 33-34.(Daha sonraki dipnotlarda eser ' *Bahru'l- Kelâm'* adıyla anılacaktır.)
[68] 13. Ra'd, 4.
[69] Nesefî, *Kitâbü't- Temhîd*, s. 34.

topraktan ve sudan beslenen bitkilerin her birinin çeşitlilik göstermesi Allah'ın varlığının en açık delillerindendir.

Nesefî, Allahın birliği konusunda ilk olarak Temânu' Delilini[70] kullanmıştır. Birden fazla yaratıcının var olması durumunda zıtlıklar ve çelişkiler meydana gelir. Birinin iradesiyle diğerininki çakışır. İkisinin iradesinin gerçekleşmesi de aynı yerde birbirine zıt hallerin bulunmasına sebep olur ki bu durum imkansızdır. Bu durumda ya ikisinin de iradesi gerçekleşmez, böylece ikisi de aciz duruma düşer. Eğer birinin iradesi gerçekleşirse bu durumda diğeride aciz kalmış olur.[71] Acizlik ise kadim olanın değil yaratılmış olanın özelliğidir. Nesefî, bu açıklamalarla alemin yaratıcısının kadim ve bir olmasının zarurî olarak ortaya çıktığını ifade etmeye çalışmıştır.

Allah'ın araz, cevher ve cisim olmadığını açıklayan Nesefî, arazların devamlılığının imkansız oluşu, var olmak için bir mekana muhtaç olmaları dolayısıyla Allah'ın araz olmadığını savunur.[72] Allah'ı cisim olarak isimlendiren Yahudiler, Cevâribiyye[73], Cevâlîkiyye[74] ve Râfızîlerin[75] çoğunluğu ve Hanbelileri anlam ve isimlendirme açısından yanlışlık yaptıklarından dolayı eleştirmiştir. Alah'ın cisim olmadığını açıklarken ise birliğine atıf yaparak yaratıcının bir olduğunu öne çıkarmıştır. Cismin sözlük anlamı üzerinden yola çıkan Nesefî, Allah'a cisim demenin parça ve cüzlerden oluştuğunu kabul etmek olacağını söyler. Bu şekilde de her bir cüz bir parça ilah sayılabileceğinden dolayı bu durum taaddudu'l-kudema[76]'ya yol açar.[77]

---

[70] Temânu', men etmek anlamındaki m-n-a kökünden türetilmiştir. Terim olarak ise birbirine engel olmak anlamına gelir. Allah'ın birliğini temellendirmek için sıkça kullanılan delillerdendir. Detaylı bilgi için bkz; Düzgün, Şaban Ali, "Allah'ın Varlığı", s. 136, 137.

[71] Nesefî, *Kitâbü't- Temhîd*, s. 29.

[72] Nesefî, *Kitâbü't- Temhîd*, s. 30.

[73] Müşebbihe'ye mensup olan Dâvûd el-Cevâribî'nin görüşlerini benimseyenlere verilen isim. Bkz; Yavuz, Yusuf Şevki, "Müşebbihe", *DİA*, İstanbul, 2006, c. 32, s. 156-158.

[74] Şîa kelâmcılarından Hişâm b. Sâlim el-Cevâlîkı'nin görüşlerini benimseyenlere verilen ad. Bkz; Yusuf Şevki Yavuz, "Cevâlîki", *DİA*, İstanbul, 1993, c. VII., s. 437-438.

[75] Başlangıçta Zeyd b. Ali'den ayrılan ilk İmâmîler'e, daha sonra bütün Şiî fırkaları ile Şiî unsurları taşıyan bazı bâtınî gruplarına verilen isim. Bkz; Öz, Mustafa, "Râfizîler", *DİA,* İstanbul, 2007, c. 34, s. 396-397.

[76] Ezeli varlıkların çoğaltılması anlamında olan kelamî bir terimdir.

Nesefî'ye göre (ö. 508/1114) Allah'a cevher de denilemez. Cevher, sözlükte ' asıl' anlamına gelir. Eğer bir elbisenin kumaşı ve yapımı iyiyse ona cevherî elbise denildiği gibi soylu aileden gelen birisine de cevherî kerim denilebilir. Ayrıca bölünme kabul etmeyen cüze de cevher denilir. O halde bileşiklerin cevherlerden oluştuğu ortadayken Allah'a cevher denilemez.[78] Cevheri, Allah için her ne kadar varlığı kendinden olan anlamında kullanıldığını söyleyenler olsa da, Nesefî, bunu kabul etmez ve kelimelerin sözlük anlamı dışında bir manayla tarif edilmesini cehalet olarak niteler.

Sünnî kelamcılar arasında Hudûs delilini[79] ilk defa detaylı bir şekilde ele alıp açıklayan isim Mâturîdî'dir.[80] Mâturîdî, alemin hadis olduğunu cevher-araz metodunu kullanarak ispatlar. Nesefî'de aynı yöntemi kullanmıştır ve alemin yaratılmışlığını ispatlayarak Allah'ın varlığına ulaşmaya çalışmıştır. Ancak Mâturîdî, cevherin bölünemeyeceği konusuna değinmemiş olmasına karşın Nesefî, cevherin bölünemeyen en küçük parça olduğunu söylemiştir. Mâturîdî, tevhidin tarihî, aklî ve kozmolojik delillerle sabit olduğunu söylemiş ve Allah'ın birliğini ispatlarken tenzih metodunu kullanmıştır. Nesefî de, Mâturîdî'nin metodunu takip etmiş ve benzetme yapmanın kıdem anlayışına zarar getireceğini belirtmiştir.[81]

C. Allah'ın Sıfatları

Sözlükte "bir varlığın nitelik, hal ve özelliklerini belirtmek" anlamında kullanılan sıfat kelimesi terim olarak" Allah'ın insanlarca bilinmesini sağlayan nitelik" veya "Allah'ın zatına nispet edilen mana ve mefhum" anlamına gelen kelamî bir terimdir.[82] Yani sıfatlar, Allah'ı kullarına tanıtan ve ikisi arasında ilişki kuran rehber

---

[77] Nesefî, *Kitâbü't- Temhîd,* s. 32-33.
[78] Nesefî, *Kitâbü't- Temhîd*, s. 31.
[79] Evrenin yaratılmışlığı öncülüne dayanarak Allah'ın varlığını ispat etmek için başvurulan delillerden biri. Detaylı Bilgi için Bkz; Topaloğlu ,Bekir, "Hudûs", *DİA,* İstanbul, 1998, c.18, s. 304-309.
[80] Bekir,.Topaloğlu, "Hudus", s. 305.
[81] Nesef'i, *Tabsıratü'l Edille,* c.I., s. 215.
[82] Çelebi, İlyas, "Sıfat" , *DİA*., İstanbul, 2009, c. 37, s. 100.

niteliğinde kelimelerdir. Sıfatlarla ilgili tartışmalar Hicri VIII. asırda ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu tartışmalar sıfatların tespiti, zat-sıfat ilişkisi, sıfatlarla ilgili zaman problemi gibi konular üzerinde yoğunlaşmıştır.[83]

İslam mezhepleri arasında fikrî mücadelelerin yaşanmasına sebep olan sıfatlar konusunda farklı yorumlar ortaya atılmıştır. Bu yorum tarzları mezhepler arasında belirgin farkların meydana gelmesine sebep olmuştur.[84] Sıfat, terim olarak ilk kez Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhü'l-Ekber* adlı eserinde geçmiştir.[85] Ancak Ebû Hanîfe geleneği içinde yetişen bir alim olarak Mâturîdî (ö. 333/944) de sıfatlar konusunu detaylı şekilde ele almıştır. Mâturîdî, sıfatları kendi içinde sınıflandırmış ve değerlendirmiştir.[86]

1. Mâturîdî

Mâturîdî, aklî ve naklî deliller ışığında konuyu ele almıştır. Allah'ın varlığını ispat ederken evrenin gözlemlenmesine ağırlık verdiği gibi sıfatlar konusunu ele alırken de aynı yöntemi kullanmıştır.[87] Çünkü Mâturîdî'nin iddiasına göre Allah'ı tanımanın yolu ancak tabiatın O'na kılavuzluk etmesiyle mümkündür.[88] Allah'a isim ve sıfat nispet etme konusunda benzerlik olduğunu ileri sürenlere karşı bu durumun teşbihe sebep olmayacağını belirtmiştir. Duyulur ötesini anlamanın yolu duyulur alemin rehberliğinden geçmektedir. İnsan sadece duyulur alemde elde ettiği bilgilerle algılayan ve düşünebilen bir varlıktır. Anlam dünyasında bulunmayan kelimelerle Allah'ı isimlendirmesi mümkün değildir. Bu sebeple Allah'a sıfat nispet etmek tevhid ilkesine zarar getirmez. Çünkü benzerlik sadece söylemde meydana gelir. [89] Allah'ı nitelememiz ve isimlendirmemizin, gücümüzün yettiği ve ifademizin ulaşabildiği kadar

[83] Köksal, Emre, "İlk Dönem Müslüman İtikadının Oluşmasında Kelamın Belirleyiciliği; Allah'ın İsim ve Sıfatları Bağlamında Bir Değerlendirme", *Süleyman Demirel Ü.İ.F.D*., 2016, sy. 37, s. 136.
[84] Düzgün, "Allah'ın Varlığı", s. 139.
[85] Ebû Hanîfe, " *El- Fıkhu'l Ekber", İmâm- ı A'zam'ın Beş Eseri,* terc. Mustafa Öz, İstanbul, İFAV Yay., s. 53, 54.
[86] Çelebi, "Sıfat ", *DİA*, s.103.
[87] Bekir, Topaloğlu, " Ebû Mansûr el- Mâturîdî'nin Kelami Görüşleri", *İmam Mâturîdî ve Maturidilik,* s. 200.
[88] Mâturîdî , *Kitâbü't -Tevhîd Tercümesi,* s. 209.
[89] Topaloğlu, *Ebû Mansûr el- Mâturîdî'nin Kelami Görüşleri,* s. 201,

gerçekleşeceğini söyleyen Mâturîdî; insan gücünün başka bir isimlendirmeye yetmeyeceğini belirtir.[90]

Mâturîdî (ö. 333/944), Allah'ın kadir, âlim, hay, kerîm, cevad olmakla nitelenmesini naklî ve aklî delillerle temellendirir. Naklî delil olarak Kur'ân-ı Kerîm ve diğer ilahî kitaplardaki ayetleri örnek göstermiştir. Ayrıca Mâturîdî, peygamberler ve diğer insanların da Allah'ı bu sıfatlarla nitelendirdiğini belirtmiştir. Sıfatların teşbihe sebep olmasından dolayı reddedilmesini doğru bulmayan Mâturîdî, zât-ı ilâhiyye ile herhangi bir isim altına girmeyen yani mevcut olmayan şeylerin de benzerliğinin meydana gelebileceğini belirtir. Bu nedenle Mâturîdî, Allah'ın kendini nitelediği isimler ve sıfatlarla gerçek anlamda vasıflanmış olduğunu iddia eder. Mâturîdî'ye göre akıl, Allah'ın bazı sıfatlarla nitelendiğine hükmeder. Çünkü farklı özelliklere sahip olan nesnelerin varlığı, düzensizlik ve bozukluk olmadan ilahî fiilin bir düzen içerisinde ard arda devam etmesi failin iradesine işaret eder. Sonuç olarak yaratma, O'nun gerçek manada fiili ile meydana gelmiştir.[91] Ayrıca alemin yoktan yaratılması, gece ile gündüz gibi alemde tekrar eden şeylerin varlığı Allah'ın iradesinin anlaşılması için örnektir.

Mâturîdî, sıfatların varlığını alemin düzeni ve intizamı üzerinden ortaya koymaya çalışmıştır. Yoktan var etmesi, var olanı yok etmesi ve yok ettiğine tekrardan vücut vermesi vb. bunların tamamı Allah'ın kendisinden sudur edip ortaya çıkan durumlar değildir. Alemin nizam ve intizamı, yaratıcının fiilinin iradî oluşuna delildir. Alternatif üretme ve seçme hürriyetinin varlığı Allah'ın yaratmaya kudret ve iradesinin bulunduğunu gösterir. Çünkü kudret sahibi olmayan bir yaratıcı, alemde meydana getirdiği düzeni koruyamaz.[92] Mâturîdî'ye göre Allah'ın fiillerinin mükemmelliği ile evrendeki düzen, irade ve kudret gibi sıfatların var olduğunun aklî delilidir. Ayrıca Mâturîdî (ö. 333/944), peygamberlerin ilahî mesaj getirmelerini de bu konuya delil

[90] Mâturîdî , *Kitâbü't -Tevhîd Tercümesi,* s. 161.
[91] Mâturîdî , *Kitâbü't -Tevhîd Tercümesi,* s. 97.
[92] Mâturîdî , *Kitâbü't -Tevhîd Tercümesi,* s. 98.

olarak göstermiştir. Şöyle ki, insanlar peygamberlerin getirdikleri ile amel etmiş olsalar ayrılık, karışıklık ve bölünme meydana gelmezdi. Çünkü Allah'ın fiilleri ilme dayalıdır, aksi olsaydı vahiy bölünmeye sebep olabilirdi.[93]

Mâturîdî, sıfatları zâtî ve fiilî olmak üzere iki kısma ayırmıştır. Bütün fiili sıfatları ezelî olan tekvîn sıfatı altında toplamıştır. İncelediğimiz eserin genel problemi olan dağınık üslubu nedeniyle sıfatlar konusunda da Mâturîdî, yaptığı tasnifi sistemli olarak ele almamış, tasnifinde Tekvîn ve Kelam sıfatı başlığına yer vermiştir. İrade sıfatına da çok kısa değinmiş ve diğer sıfatlar hakkındaki açıklamalarının İrade sıfatı içinde geçerli olduğunu belirtmiştr.[94] Selbî, sübûtî ve haberi sıfat ayrımında bulunmamış ancak açıklamalarında bunlara da değinmiştir.[95]

a. Tekvîn Sıfatı

Tekvîn, sözlükte "olmak, meydana gelmek" manasındadır. Terim olarak; "oluşturmak, meydana getirmek, yaratmak" manasında Allah'a nispet edilen sıfatlardan biridir.[96] Mâturîdî (ö. 333/944) ise Tekvîn sıfatının ezelî oluşu ve mükevvenle aynı olmayışı üzerinde durmuştur. Tekvînin ezeliliğinin mükevvenin de ezelî olmasını gerektirmediğini açıklamıştır. Mâturîdî'nin, tekvîn konusundaki açıklamalarının muhatabı Mu'tezile'dir. Özel olarak ise Mu'tezilî alim olan Ebû'l-Kâsım el-Kâbî'yi tenkit etmiştir. Mu'tezile, sıfatların zattan ayrı olduğunu benimsemişti. Mâturîdî ise tekvîn sıfatı üzerinden fiilî sıfatların zatî sıfatla olan ilişkisini temellendirmeye çalışmıştır.[97]

---

[93] Mâturîdî , *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi,* s. 99.
[94] Çalışmamızda "Allah'ın Sıfatları" başlığı altında Tekvin, İrade ve Kelam sıfatı ele alınacaktır. Yalnız Mâturîdî'nin, incelediğimiz eserinde İrade sıfatı müstakil bir konu olarak ele alınmamıştır. Mâturîdî, diğer sıfatlar hakkındaki açıklamalarının İrade sıfatı içinde geçerli olduğunu dile getirmiştir. Bu nedenle Mâturîdî'nin görüşleri bağlamında İrade sıfatı başlığına yer verilmeyecektir.
[95] Çelebi, "Sıfat'', *DİA*, s. 103.
[96] Tevfik, Yücedoğru, "Tekvin"*, DİA*, İstanbul, 2011, c. 40, s. 388.
[97] Kalaycı, Mehmet, *Tarihsel Süreçte Eşarilik- Maturidilik İlişkisi,* Ankara Okulu, Ankara, 2013, s. 254.

Mâturîdî, Tekvînin; fiil, halk etme, tahlîk, icad, ihdas, ihtira vb. kelimelerle aynı manaya geldiğini dile getirmiş ve tekvîni "yok olanı yokluktan varlığa çıkarma" şeklinde tanımlamıştır.[98] Mâturîdî; tekvînin ezelî ve kadim bir sıfat olduğunu savunur. Çünkü hadis olan şeylerin Allahın zatı ile kaim olması imkansızdır. Zira Allah, kendini hâlık diye nitelemiştir. Mâturîdî, Allah'ın tekvîn sıfatı ile nitelenmesinin hem naklî hem de aklî bir gereklilik olduğunu savunur. [99]

Allah'ın ezelden beri fail oluşunun sabit olduğunu belirten Mâturîdî, "Allah ezelde Tekvîn sıfatına sahip olmakla nitelendirildiğine göre yaratıklar da ezelde neden mevcut olmamıştır?" sorusuna cevap niteliğinde tekvîn-mükevven ilişkisini ele almıştır. Mükevvenin ezelî olmayışını zaman kavramıyla delillendirmeye çalışmıştır. Şöyle ki, sıfatın ezeli olması, tecellisinin de ezelî olmasını gerektirmez. Mâturîdî'ye göre Allah'ın ilminin, kudretinin, irade ve tekvînin sonucu gerçekleşen konulardan bahsederken ezelî olduklarının düşünülmemesi için zamanları da belirtilmelidir. Yani "zamanında", "vakti gelince" denilmelidir. Çünkü Allah ezelde yaratılanın bilgisine sahip olmakla beraber bu yaratılanın nesnel olarak meydana gelmesini vakti geldiğinde oluşturmaktadır. Yaratılanlar sonradan vücut bulduğu için de hâdis kategorisinde değerlendirilir.[100]

Mâturîdî (ö. 333/944), bu konuya bir örnekle açıklık getirmiştir. Her dönemde insanlar, Resûlullah'a indirilen vahiyle sorumlu oluyor. Oysa ki ilahî emir ve yasaklar geçmiş bir dönemde indirilmiştir. Ancak insanlar yinede bu ilahî emrin muhatabı konumundadır. Bu olayı tekvîn konusuyla kıyaslayan Mâturîdî, ezeldeki ilahî tekvînle nesnelerin kendi zamanlarında vücut bulduğunun inkar edilmez bir gerçek olduğunu belirtir. [101] Mâturîdîye göre mükevvenler vücut bulması için belirlenen zamanla

[98] Taftatazânî, *Şerhu'l- Akâid*, haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul, 2016, s. 146.
[99] Mâturîdî , *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi,* s. 99-104.; Yücedoğru, "Ehli Sünnet Kelamcılarında Tekvin Tartışması", *U.Ü.İ.F.D.,* 1987, sy. II., s. 253-256.
[100] Mâturîdî , *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi,* s. 100, 101.
[101] Mâturîdî , *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi,* s. 103.

meydana gelir. Yani tekvîn ezelidir, ancak mükevvenlerin ezelî olduklarının zannedilmemesi için zamanlarının zikredilmesi gerekir.

Mükevven olmadan tekvînin var olması Allah'a acz nispet etmeyi akıllara getirebilir. Mâturîdî'nin iddiasına göre ise Allah'ı acizlikle nitelemek için bu geçerli bir sebep değildir. Acizlik, tekvînin planlandığı zamanda gerçekleşmemesiyle olur.[102] Sıfatın varlığıyla yaratılanın eş zamanlı olarak gerçekleşmesi gerekmez.[103] Yaratma, Allah'ın iradesi ve mükevvenin vakte bağlı olmasıyla gerçekleşir. Mâturîdî (ö. 333/944), sıfat ile sıfatın sonucunda meydana gelen olay arasındaki ilişkiye bir örnek olarak insanların bazı eylemlerinin birbirini takip etmesi, bir fiilin sonunda başka bir fiilin meydana gelişini gösterir. Duyulur alemin, duyular ötesine örneklik teşkil etmesi ve daha anlaşılır hale getirilmesinin bu şekilde mümkün olduğunu savunur. Örneğin; ok atmak ve cinayet işlemek gibi fiiller meydana geldiğinde fiilin bitmesinden sonra fail katil veya canî olur. Allah'ın yaratma sıfatı hakkında düşündüğümüzde ise fiili önceden gerçekleştirdiği ama sonucunun zamanı geldiğinde ortaya çıkması söz konusudur.[104] Kısacası Mâturîdî, yaratma ile yaratılanın ayrı olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır.

Mâturîdî, kudret, irade ve ilim gibi fiili sıfatların da tekvîn konusundaki izahlarla anlaşılacağını belirtmiştir. Sıfatlar ile tezahürleri arasındaki ilişkinin zamana bağlı oluşu esasının, bütün fiilî sıfatlar için geçerli olduğunu savunmuştur. Konuyu örneklerle anlaşılır kılmaya çalışmasına rağmen, insan idrakinin sınırlı yapısı gereği tam manasıyla kavrayamayacağını dile getirmiştir. Tekvînin en kolay izahı ise ''ol''[105] emrinden ibarettir. Allah her şeyi olması gerektiği şekilde ve zamanında meydana getirir[106] Tekvîni, nihaî noktasına ulaşmanın mümkün olmadığı bir konu olarak niteler. Mâturîdî'ye göre, insan düşüncesinin bu sıfatın mahiyetini kavraması mümkün

[102]Mâturîdî , *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 101.
[103] Baktır, Mehmet, "Allahın Fiili Sıfatlarında Zaman Sorunu", *Kelam Araştırmaları*, 2003, 1:2, s. 102.
[104] Mâturîdî , *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 102-103.
[105] Bkz.; 36. Yasin, 82.
[106]Mâturîdî , *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 103, 104.

değildir.[107] Aslında Mâturîdî'nin amacı tekvînin ne olduğunu tartışmak değil, tekvîn sıfatı üzerinden genel olarak Mu'tezile'nin özel olarak da Kâ'bî' nin görüşlerini tenkit etmektir. Bu nedenle konuyu derinlemesine ele almamış ancak tekvîn konusunun derinliğini belirtmiştir.[108]

b. Kelam Sıfatı

Kelam sözlükte "konuşma, söz söyleme, sözlü etkiyi algılama" gibi anlamlara gelir. Terim olarak; "Allah'ın konuşma yetkinliğine sahip bir varlık olduğunu bildiren sıfat" olarak tanımlanabilir.[109] Allah'ın yarattıklarıyla iletişim kurma iradesinin bir sonucu olarak ortaya çıkan kelam, Kur'an kitap halini alana kadar geçen süreçten ibarettir.[110] Kelam sıfatına dair tartışmalar erken dönemlerde başlamıştır. Sıfatın mahiyeti, kadim yada hadis oluşu ve işitilmesi gibi konular üzerinde tartışılmıştır.

Mâturîdî (ö 333/944), konuyla ilgili görüşlerini Kâ'bî' nin görüşlerine reddiye çerçevesinde ele almış ve Kelam sıfatının ezelî oluşunu ispatlamaya, iddiasını hem naklî hem de aklî delillerle güçlendirmeye çalışmıştır. Kelam sıfatının diğer fiilî sıfatlarla aynı konumda olduğunu belirtmiştir. Mâturîdî'nin anlayışına göre, Allah'ı kelam sıfatıyla nitelemek, O'nu övmek ve bu sıfatların zıddı olan kusurlardan münezzeh kılmak ve yüceltmektir.[111] Allah'ın kelam sıfatına ezelden beri sahip olduğunu dile getirir. Ancak bu sıfat O'nun ne aynısı ne gayrısıdır.

Mâturîdî, Allah'ın Kelam sıfatıyla nitelenmiş olmasına nakli delil olarak, " ... ve Allah, Musa ile gerçekten konuştu."[112] ayetini gösterir. Bu ayette Allah, Hz. Musa ile konuştuğunu açık ve net bir şekilde belirtmiştir. İlahî kelamın yaratılmış olup olmamasıyla ilgili problemi de şu açıklamalarla ifade etmiştir. Allah, kelamını yarattığı

[107] Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi,* s. 104.; Demir-Tan, *Ehl-i Sünnetin Reislerinden İmam-ı Mâturîdî,* s.77.
[108] Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik- Maturidilik İlişkisi,* s. 55.
[109] Yavuz, "Kelam", *DİA*., s. 194.
[110] Düzgün, "Allah'ın Varlığı", s. 142.
[111] Mâturîdî , *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi,* s. 111.
[112] 4. Nisâ, 164.

harf ve seslerle birlikte Musa'nın diliyle duyurmuştur. Mahluk olmayanı mahluk olan vasıtasıyla duyurmuştur.[113] Allah'ın kelamını, kelamı olmayan bir şeyle duyurması imkan dahilindedir. Mâturîdî, Allah'ın zatıyla mütekellim olduğunu ve kelamın mahluk olmadığını iddia etmiştir.

Mâturîdî'ye göre (ö. 333/944) aklî delile gelince, âlim ve kadir olduğu halde konuşmayan kimse acizlikle nitelenir. Allah ise bundan münezzehtir. Bu durumda mütekellim olduğu ispat edilmiş olur. Duyulur alemde de durum böyledir. İşitme ve görmeyle ilgili özrü bulunmayan kişinin konuşması gerekir. Allah ise sağırlık ve körlüğü gerektiren kusurlardan münezzehtir. Herhangi bir özrü bulunmayan ve baskıyla konuşması engellenmeyen herkes konuşabilir.[114] O halde Allah bütün eksiklik ve kusurlardan münezzeh olduğu için mütekellim oluşu kabul edilmelidir.

Kelam sıfatının muhdes olmadığını savunan Mâturîdî, Kelam hâdis kabul edilirse, bunun başkalarının kelamıyla aynı statüde bulunacağını ileri sürer. Bu durumda da benzeşme ortaya çıkar. Ancak "...O'nun benzeri hiçbir şey yoktur..."[115] ayetinden anlaşılacağı üzere Allah'ın zatında ve sıfatlarında benzeşme olmayacağı ifade edilmiştir. Ayrıca Mâturîdî, *"...yoksa O'nun yarattığı gibi yaratan ortaklar buldular da yaratma işi onlarca birbirine benzer mi göründü? ..."*[116]ayetiyle bu durumu destekler. Bunlara ek olarak *"*De ki: Andolsun, bu Kur,'an'ın bir benzerini ortaya koymak üzere ins ve cin bir araya gelseler, birbirlerine destek de olsalar, onun benzerini ortaya getiremezler."[117] ayetiyle benzerliği tamamen ortadan kalkar. Böylece Allah'a ait kelamın bütün yaratıkların kelamından farklı oluşu ispatlanmış olur.[118]

[113]Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 116.
[114] Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 114.
[115] 42. Şûrâ, 11.
[116] 13. Ra'd, 16.
[117] 17. İsrâ, 88.
[118] Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 114.

1. Nesefî

Ebû'l Muîn en-Nesefî de (ö. 508/1114), sıfatları zatî ve fiilî olmak üzere ikiye ayırmıştır. Zatî sıfatlar; hayat, kudret, işitme, görme, ilim, kelam, meşiyyet ve irade'dir. Fiili sıfatlar ise; yaratma, tekvîn, rızık verme, üstün kılmak,nimet vermek, ihsan etmek, merhamet, mağfiret ve hidayet etmektir.[119] Alemdeki nizam ve intizamdan yola çıkarak sıfatların var olduğunu aklî delillerle ele almıştır. Mâturîdî ile aynı yöntemi kullanan Nesefî, konuyu daha açık ve net anlatmaya çalışmıştır. Nesefî, güzel bir yapıtın kendiliğinden meydana gelemeyeceği gibi eksik ve kusurlu bir kişi tarafından da yapılamayacağını aklın temel prensipleri gereği kabul ettiğimize dikkat çeker. Sonrasında ise bu durumu alemin yaratıcısı içinde kabul etmemiz gerektiğini dile getirir. Çünkü alemdeki harika düzen ve mükemmel işleyiş ancak âlim, kâdir, hayy, semî ve basîr olan bir yaratıcı tarafından oluşturulabilir.[120]

Eğer Allah belirtilen sıfatlara sahip olmasaydı onların zıddıyla nitelenmiş olacaktı. Ayrıca Allah, belli sıfatlara sahip olmasaydı, Allah'a yaratılmışlık özellikleri atfedilmiş olacaktı. Ancak kadim olan bir yaratıcı hakkında bunların düşünülmesi imkansızdır. O halde Allah, âlim, kâdir, hay, semî ve basîr olduğuna göre O'nun ilmi, kudreti, işitmesi ve görmesi de bulunur. Mutezile'yi bu konuda eleştiren Nesefî, ilmi olmayan bir alim, kudreti olmayan bir kâdirin bulunduğunu söylemenin, hareketi olmayan bir hareket eden kadar çelişkili bir durum olduğunu dile getirir.[121]

Alim olanın ilminin olmaması akla aykırıdır. Nesefî (ö 508/1114), Allah'ın bize dair bilgisinin ve üzerimizde kudretinin olmadığını söylemeyi çirkin ve imkansız olarak görür. Bunu savunmanın da "Yüce Allah bizi bilmez ve bize kudreti yetmez" iddiasıyla aynı konumda olduğunu dile getirir. Alim olduğunu kabul edip ilme sahip olmadığını

[119] Nesefî, *Bahru'l- Kelâm* , s. 35.
[120] Nesefî, *Kitâbü't- Temhîd,* s. 43.
[121] Nesefî, *Kitâbü't- Temhîd,* s. 43, 44.

söylemek de aynı kategoridedir. Nesefî, bu durumu ise küfürle eş değer görür. [122] Ayrıca mükemmel fiillerin meydana gelmesi alim ve kadir olarak isimlendirilenden değil ilim ve kudreti olan tarafından meydana getirilir. Eğer Allah'ın, ilmi ve kudreti olmasaydı eşsiz güzelliklere sahip bu alemin yaratılması mümkün olmazdı.[123]

Nesefî, sıfatların varlığına aşağıdaki ayetleri delil göstermiştir. "Fakat Allah sana indirdiğine şahitlik eder; onu kendi ilmi ile indirdi. Melekler de buna şahitlik ederler. Ve şahit olarak Allah kâfîdir." [124] ,"Allah, O'ndan başka tanrı yoktur; O, hayydır, kayyûmdur. Kendisine ne uyku gelir ne de uyuklama. Göklerde ve yerdekilerin hepsi O' nundur. İzni olmadan O' nun katında kim şefaat edebilir? O, kullarının yaptıklarını ve yapacaklarını bilir. (O' na hiçbir şey gizli kalmaz.) O' nu bildirdiklerinin dışında insanlar O'nun ilminden hiçbir şeyi tam olarak bilmezler,..."[125],"Şüphesiz rızık veren, güç ve kuvvet sahibi olan ancak Allah'tır."[126], " ... De ki: Siz mi daha iyi bilirsiniz, yoksa Allah mı?... " [127]

Nesefî'ye göre ayetlerde Yüce Allah'ın kendi zatına bazı sıfatlar nispet ettiği görülmektedir. Buna rağmen bu sıfatları inkar edenler küfre düşer.[128] Nesefî, tevhid anlayışına zarar getireceğini düşünüp sıfatları kabul etmeyenleri Mutezile üzerinden eleştirir. Mâturîdî'nin savunduğu gibi Nesefî'de, sıfatların Alah'ın zatıyla kaim olduğunu dile getirir. Yani sıfatlar zatın ne aynısı ne gayrısıdır.[129] Çünkü zatın aynısı kabul etmek yaratıcının parçalardan meydana geldiğini bunlara muhtaç olduğunu çağrıştırır. Bu şekilde kendinden başka varlığa muhtaç olanın da ilah olması düşünülemez. Sıfatlar zatın gayrısıdır da denilemez. O zaman da ezelî olanların birden fazla olması söz konusu

[122] Nesefî, *Kitâbü't- Temhid*, s. 44.
[123] Nesefî, *Kitâbü't- Temhîd,* s. 44.
[124] 4. Nisâ, 166.
[125] 2. Bakara, 255.
[126] 51. Zâriyât, 58.
[127] 2. Bakara, 140.
[128] Nesefî, *Kitâbü't- Temhîd*, s. 45.
[129] Nesefî, *Kitâbü't- Temhî*d, s. 45, *Bahru'l- Kelâm*, s. 35.

olacaktır. Bu durum da tevhîd inancına aykırıdır.[130] Nesefî, bu durumu "on" rakamı örneğiyle açıklar. Şöyle ki "on" rakamı içindeki "bir" sayısı gibi, "on" olmadan "bir" in varlığı ve "bir" olmadan "on"un varlığı imkansızdır. Ancak "bir", "on" dan başka olmadığı gibi "on" da değildir. [131]

a. Tekvîn Sıfatı

Nesefî (ö. 508/1114), Tekvîn sıfatını alemin her bir parçasının var oluş vaktinde yaratılması olarak tanımlar. Tekvîn ile mükevven arasındaki ilişkiyi ele alır ve tekvînin ezeliliğini ispatlamaya çalışır. Bu iddiasını savunurken de Eş'ari'leri "tekvîn mükevven birdir" şeklindeki görüşlerinden dolayı sert bir tutumla eleştirmiştir. Çünkü bu görüş alemin ezeliliği sonucuna götürür. Nesefî, bunun küfür olduğunu dile getirmiştir. Tekvîn ile mükevvenin aynı şey olduğunun savunulması sonucunda ortaya çıkacak sorunlara değinmiştir. Eğer öyle olsaydı mükevven kendi kendine ortaya çıkmış ve kendi kendinin yaratıcısı olmuş olacaktı. Aynı şekilde yaratıcının zatının kıdemi dışında Allah'tan aleme uzanan yaratma çizgisinde bir delil bulunmayacaktı. Bütün bu durumlarda ise yaratıcının yok sayılması ve kudretinin ortadan kalkmış olması söz konusu olur. Bu durum yanlış ve çelişkili sonuçlara götüreceğinden tekvîn ile mükevvenin ayniliği görüşü tutarsızdır.[132] Bu durum tekvinin mükevvenden başka olduğunun delilidir.

Nesefî (ö. 508/1114), tekvînin mükevvenden ayrı olduğunu kanıtladıktan sonra tekvîn ve diğer fiilî sıfatların ezelî olduğunu ispatlamaya çalışmıştır. Nesefî'nin iddiasına göre tekvinin hadis olmasını gerektirecek bir durum söz konusu değildir. Tekvîn hadis olsaydı, iki ihtimal söz konusu olurdu. Ya İbnü'r- Ravendi ve Bişr b. el-Mu'temir'in savunduğu gibi yaratma bir mahal olmaksızın meydana gelecektir. Ancak

[130] Köksal, Emre, *"İlk Dönem Müslüman İtikadının Oluşmasında Kelamın Belirleyiciliği; Allah'ın İsim ve Sıfatları Bağlamında Bir Değerlendirme",* s. 136.

[131] Nesefî, *Kitâbü't- Temhî*d, s. 45, *Bahru'l- Kelâm*, s. 35.
[132] Nesefî, *Kitâbü't- Temhî*d, s. 52.

bu durum muhaldir. Çünkü bir sıfatın hiçbir mahal olmaksızın var olması mümkün değildir.[133] Tekvîn bir mahalde bulunması gerekir denildiği zaman ise Allah'ın bu tekvînle mükevvin ve halık olması başkalarından daha öncelikli olmazdı. Çünkü tekvîn bir mahalde mevcut olsaydı mükevven ve yaratıcı Allah değil tekvînin mevcut olduğu şey olurdu. Ya da Kerrâmiyye'nin[134] dediği gibi tekvîn Allah'ın zatında yaratılır. Bu da tamamen yanlıştır. Çünkü Allah' ın zatı, hâdisleri kabul etmez. Hâdis olanı kabul edenin zatı yaratılmış olur.[135]

Nesefî, sıfatların hâdis olmayışını bir örnekle açıklamıştır. Şöyle ki, Allah varlıkları yaratmasa bile yaratıcı diye, rızıklandırmasa bile "Rezzak" diye nitelenebilir. Bir kişi terziliği biliyor ve buna gücü yetiyor ise dikiş yapmaması onun terziliğini ortadan kaldırmaz. Bu kişi yine terzi olarak nitelenir. Çünkü terziliği biliyor ve bu işi yapmaya gücü yetiyor.[136] Aynı zamanda ayetlerde bu durum oldukça açık ve net ifade edilmiştir. Allah, zatını "ceza ve mükafat gününün sahibi"[137]olarak nitelemiştir. Oysa ceza ve mükafat günü henüz yaratılmamıştır. Allah, bu günü yaratmaya kâdir olduğu için zatını bu isimle nitelemiştir.[138] Buradan da anlaşılacağı üzere, sıfatların tezahürleri ezelde meydana gelmese bile Allah, ezelde yaratıcıdır. Diğer fiilî sıfatlar da bu açıklamaya tabiidir.[139]

Tekvînin ezelî olması mükevveninde ezelî oluşunu zorunlu kılmaz. Nesefî, tekvînin ezelî olmasıyla mükevveninde ezelî olacağı görüşünü iddia edenlere akıl yürütme yoluyla açıklamalar yapmıştır. Şöyle ki varlığı bir şeye bağlı olan zorunlu olarak hâdistir. Kadîm varlıklar var oluşunda başkasına muhtaç değildir. Hâdis ve

---

[133] Nesefî, *Kitâbü't- Temhî*d, s. 55.
[134]Kerrâmiyye H. III. yy. sonlarından itibaren Mâverâünnehir ve Horasan'da ortaya çıkan itikadi bir mezheptir. Başlangıçta Mürcie'nin alt grubu olarak görülmüşlerdir. Bkz; Kutlu, Sönmez, "Kerrâmiyye", *DİA*, İstanbul, 2002, c. 25, s. 294.
[135] Nesefî, *Kitâbü't- Temhî*d, s. 55.
[136] Nesefî, *Bahru'l- Kelâm,* s. 36.
[137] 1. Fatiha, 4.
[138] Nesefî, *Bahru'l- Kelâm,* s. 36.
[139] Bkz; Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi,* s. 42, 43.

kadîmin hakikatini bilen kişinin bu iddiada bulunması doğru olmayacaktır. Nesefî, bütün bu açıklamalardan sonra tekvînin ezelî ve mükevvenden ayrı olduğunu ispatlamıştır. Allah'ın tekvîn ile mükevvin olması da tekvînin Allah'ın zatıyla kaim olduğunu gösterir. Aynı şekilde tekvînin kıdemi mükevvenin kıdemini de gerektirmez.[140]

b. Kelam Sıfatı

Nesefî (ö. 508/1114), Mâturîdî (ö. 333/944) gibi kelam sıfatının ezelî oluşunu, kelamın muhdes ve mahluk olmadığını ispatlamaya çalışmıştır.[141] Allah'ın tek bir kelam ile konuştuğunu ve bu kelamın ses ve harf türünden olmadığını savunmuştur. Nesefî ayrıca Cebrail ile perde arkasından konuşulması, Hz. Adem ve Hz. Musa ile de perde arkasından konuşulması, Mi'râc gecesi, Hz. Muhammed (sav) ile perde arkasından konuşulmasını konuya delil olarak getirmiştir.[142] Nesefî'nin iddiasına göre bu kelam, sükutu ve konuşmamayı yok eden bir sıfattır. Allah, onunla konuşur, emreder, nehyeder ve haber verir.[143] Allah'ın kelamı harfsiz ve sessiz olduğu gibi heceleri ve başlangıçları da bulunmaz. Ancak Allah, ses ve harfleri yaratarak Cebrail'e kelamını bu şekilde dinletmiştir. Vahiy Hz. Muhammed (sav)'e ses ve cisim inzali değil vahiy ve risalet inzali ile indirilmiştir.

Nesefî'ye göre Allah'ın kelamı ezelî olduğu gibi görme ve işitme alanına da girmez. İşitme ve görme alanına giren ancak harfler ve seslerdir.[144] Allah nasıl ki mekanlarda ve kalplerde maddî olarak mevcut değilse kelamı içinde aynı durum söz konusudur. Kur'an dillerde okunmuş, kalplerde ezberlenmiş ve mushaflarda yazılmıştır. Bu nedenle mushafları parçalayan kişi Kur'an'ı parçalamış sayılmaz. Nasıl ki bir kağıdın üzerine Allah yazıldığında bununla O'nun zatına delalet eden harflerin yazımı kastedilir.

[140] Nesefî, *Kitâbü't- Temhî*d, s. 56, 57.
[141] Nesefî, *Bahru'l- Kelâm,* s. 63, *Kitâbü't- Temhî*d, s. 46.
[142]Nesefî, *Bahru'l- Kelâm*, s. 64.

[143] Nesefî, *Kitâbü't- Temhîd,* s. 46.
[144] Nesefî, *Bahru'l- Kelâm*, s. 70.

Kur'an içinde aynı şey geçerlidir. Harfler, seslerden ibaret olduğu için elbette mahluktur.[145]Ancak mahluk olmayan mahluk olanla ifade edileceğinden Allah'ın kelamı da öyle olmuştur. Buradan yola çıkarak Kur'an'ın yaratılmış olduğunu iddia etmek doğru olmayacaktır.

Nesefî (ö. 508/1114), Allah'ın kelamının mahluk olmadığını ispat ederken Mu'tezile'yi eleştirmiştir. Aklî çıkarımlar yaparak ilahî kelamın ezelî oluşunu ortaya koymaya çalışmıştır. Nesefî, Kur'an'daki her ayet ve kelimenin Allah'ın ezelî kelamından ibaret olduğunu vurgulamıştır. Eğer Allah ezelde kelam sıfatına sahip bulunmasaydı ya zatından dolayı yada bir manadan dolayı bu sıfatı taşımamış olurdu. Eğer zatından dolayı bu sıfatı taşımasaydı, bu sıfatı taşımamayı gerektiren zatın mütekellime dönüşmesi düşünülemezdi. Başka bir manadan dolayı taşımıyorsa da bu mana yok olduktan sonra kelam sıfatına sahip olmuş olabilir. Ama bu durumda da yokluğu kabul etmek gerekir ki bu da yaratılmışlık alametidir. Eğer mana yok olmadan bu sıfata sahip olmuşsa mananın varlığıyla beraber, kelamın sonradan meydana gelmesi ve varlığı muhal olur. [146]

Kelamın hadis olduğunu söylediğimizde; Nesefi'ye göre bu kelam Allah'ın bir sıfatına dönüşür. Bu şekilde emir ve nehyin iptali söz konusu olur ki bu durumda dinin ortadan kalkmasına kadar uzayıp giden bir imkansızlığa yol açar. Böyle bir çıkarım yapılırsa da sonucunda küfre düşülmüş olur.[147] Kelamın hâdisliğini kabul etmek Allah'ın yaratılmışlığına delalet eder. Bu da insanı küfre götürür. Çünkü kelamın hâdis olduğunu kabul etmek Allah'ın zâtında hâdislere mahal teşkil etiği anlamına gelir, veya kelam bir mahal olmadan meydana gelmiş olur. Halbuki bu imkansızdır. Çünkü hiçbir arazın bir mahal olmadan varlığı düşünülemez. Mu'tezile'nin, "Allah'ın kelamı ezelî

[145] Nesefî, *Kitâbü't- Temhî*d, s. 46.

[146] Nesefî, *Kitâbü't- Temhî*d, s. 47.
[147] Nesefî, *Kitâbü't- Temhîd,* s. 47.

olsaydı ezelden emreden ve nehyeden olurdu ancak olmayan bir şeye emir ve nehiyde bulunmak duyulur aleme göre akılsızlıktır" iddiasını cevaplamıştır. Mu'tezile'nin iddiasına göre bir adamın doğmamış çocuğundan su istemesi nasıl saçmaysa Allah'ın da emir ve nehyi henüz yaratılmamış olanlara yöneltmesi saçmadır.[148] Ancak Nesefî, asılsız bir şüphe olarak nitelediği bu iddiaya açık ve anlaşılır şekilde değinmiştir.

Emredilene ve nehyedilene o anda uyulması tabi ki yanlıştır. Ancak Allah'ın emir ve nehyi bu şekilde değildir. Aksine var oldukları zaman uyacakları emir ve nehyi yöneltmek akılsızlık değil hikmettir. Mu'tezile'ye göre de Hz. Muhammed (sav)'e gelen emir ve nehiyler o zaman yaşayan bütün insanlara ve dünyanın sonuna kadar var olacaklara yöneliktir. Ayrıca bu emirlere uymak için ergenliğe erişmek gereklidir. Kelamullah konusu da bunun gibidir. Allah'ın sözünün sürekliliği zorunludur, bunu duyulur alemdeki sözlerle kıyaslamak doğru değildir. Çünkü emrin emredilene ulaşmasının mümkünlüğü söz konusudur. Ayrıca Allah'ın haber vermesi zamana bağlı değildir, mutlak bir haber verme söz konusudur.[149] Bu durumda kelamullahın ezelî olması Mu'tezilenin iddia ettiği gibi bir duruma sebep olmaz.

Nesefî (ö. 508/1114), "Bid'at Ehli" olarak nitelediği Kur'an'ın mahluk olduğu görüşünü savunanlarla fikri mücadele yapmıştır. Bid'at ehlinin, iddialarını temellendirmek için kullandıkları ayetleri ele alan Nesefî, bu ayetleri[150] dil ve anlam bakımından incelemiştir. Bidatçilerin bu ayetleri yanlış ve çarpık yorumladığını dile getiren Nesefî, ayetlerin nasıl yorumlanması gerektiğini belirtmiştir. Mâturîdî' ise Kâ'bî'nin görüşleri üzerinden açıklamalar yapmış, ancak bu şekilde ayetleri dilbilgisi ve anlam bakımından değerlendirmemiştir. İncelediğimiz kadarıyla Nesefî de Mâturîdî'nin açıklamalarının pek dışına çıkmamıştır. Nesefî'de konuyla ilgili farklı ve yeni

[148] Nesefî, *Kitâbü't- Temhid,* s. 48.
[149] Nesefî, *Kitâbü't- Temhî*d, s. 49, 50.
[150] 42. Şûra, 11. ; 21. Enbiyâ, 2. ; 43. Zuhruf, 3. ; 29. Ankebut, 49. ;15.Hicr, 9. ; 23. Mü'minûn, 18. ; 39. Zümer, 23.

diyebileceğimiz iddialar olmamakla beraber, gerek örnekleri gerekse üslubu açısından daha açık ve anlaşılırdır.

c. İrade Sıfatı

Nesefî (ö. 508/1114), İrade sıfatının önce tanımını yapmış ve Allah'ın, mürîd (irade eden) olduğunu ispatlamaya çalışmıştır. Nesefî'nin tanımına göre; irade; "yaratılacak şeyin diğer bir şekilde değil, özellikle belli bir şekilde olmasını gerektiren manadır."[151] İradenin, seçme özgürlüğüyle yakın ilişkisi olduğuna değinen Nesefî, aksinin acz belirtisi olduğunu ve Yüce Allah'ın bu durumdan münezzeh olduğunu savunur. O, Mâturîdî'nin diğer sıfatları ele aldığı yöntem üzerinden konuya ışık tutmuş ve alemin düzeni, işleyişi, farklı cins ve sıfatların bir arada bulunması, alemdeki düzen ve birlikteliği öne çıkarmıştır. Bu durumun ancak hikmet ve ilahi irade ile gerçekleşeceğini iddia etmiştir.[152]

İrade sıfatının ezeliliğini ele alırken ise Neccâriyye[153], Mu'tezilenin Basra Ekolü[154] ve Kerrâmiyye gibi mezheplerin görüşlerini eleştirmiştir. Nesefî, temel olarak; iradenin bir yaratma olmadan meydana gelmesinin imkansızlığını ve başka bir irade tarafından yaratılmış olduğunun tutarsızlığını savunmuştur. Allah'ın herhangi bir mahalde bulunmayan hâdis bir iradesinin olamayacağına dikkat çeker.Çünkü Allahezelî ve zatıyla kâim bir irade ile müriddir. Bu irade ise her varlığa var olacağı anda taalluk eden bir iradedir.[155]

Sıfatlar konusunda gerek Mâturîdî (ö. 333/944) gerekse Nesefî (ö. 508/1114) aklî ve naklî delillerle Kâ'bî üzerinden Mu'tezile'nin görüşlerini çürütmeye

[151] Nesefî, *Kitâbü't- Temhîd,* s. 58
[152] Nesefî, *Kitâbü't- Temhîd,* s. 58, 59.
[153] Neccâriyye; Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr'ın kurduğu kelâm ekolüdür. ezhepler tarihi müellifleri, Neccâriyye'nin fırka sınıflandırmasındaki yeri konusunda farklı görüşler ileri sürmüş, bazıları onu Mu'tezile'den, bazıları Mürcie'den yahut Cebriyye'den saymıştır. Bkz: Öz, Mustafa, "Neccâriyye", *DİA*, İstanbul, 2006, c. 32, s. 482.
[154] Basra Ekolü; fikrî mücadeleden yana olan, usul ve fürûda aklı ve vahyi birlikte değerlendiren bir okuldur. Mensuplarının amacı Resûlullah'tan intikal eden İslâm geleneğini devam ettirmekti r. Bkz; Çelebi, İlyas, "Mu'tezile", *DİA*, İstanbul, 2006, c. 31, s. 394.
[155] Nesefî, *Kitâbü't- Temhîd,* s. 59.

çalışmışlardır. Mâturîdî bu nedenle konuyu sistemli şekilde ele almamıştır. Mâturîdî, sıfatların varlığını açıklarken evrenin gözlemlenmesine önem vermiştir. Nesefî de aynı şekilde evrendeki düzen ve intizamdan yola çıkarak konuyu ele almıştır. Nesefî, tekvîn, kelam ve irade sıfatını açıklarken konuyu anlaşılır kılmak için örneklemelere fazlaca yer vermiştir. Mâturîdî ise sıfatların varlığını ispatladıktan sonra özelliklerini açıklamıştır. Ancak Mâturîdî, İrade sıfatını ele alırken fazla detaya girmemiştir. Diğer sıfatlar hakkındaki açıklamaların İrade sıfatı içinde geçerli olduğunu belirtmekle yetinmiştir. Nesefî ise sıfatlar konusunu daha düzenli ve sistemli şekilde ele almıştır.

D. Rü'yetullah

Rü'yetullah; Rü'yet ile Allah kelimesinin birleşiminden oluşan bir terkiptir. Kelamda Allah'ın görülüp görülemeyeceği ile ilgili meselelerin tartışıldığı bir konudur. Rü'yetullah tartışmaları Hicri VIII. yüzyılın ilk yarısında ortaya çıkmıştır.[156] Ancak Kur'anda inkarcıların dünyada Allah'ı görme ve Peygamberlerden Allah'ı kendilerine gösterme taleplerinden söz edilmiştir.[157] Ayrıca rü'yetullah açısından önemli ve dikkat çekici ayetlerden[158] biri olan Hz. Musa'nın Allah'la konuşması ve Allah'ı görme talebini konu edinen ayet bulunmaktadır.[159] Rü'yetullah, Allah'ın dünyada görülmesi, Hz. Peygamber'in Allah'ı görüp görmediği, rüyetin ahirette nasıl gerçekleşeceği gibi meseleleri içermektedir. Bu konularda birçok alim görüş bildirmiş ve mezhepler arasında fikrî mücadeleler yaşanmıştır.

1. Mâturîdî

Mâturîdî (ö. 333/944), öncelikle Allah'ın görülmesinin hak olduğunu, ancak bu rüyetin idraksiz (Allah hacimli olmaktan münezzeh olduğu için) ve tefsirsiz (görenin

[156]Yeşilyurt, Temel " *Rü'yetullah", DİA*, İstanbul , 2008, c. 35, s. 311, 312.
[157] 25. Furkan,21. ; 6. Enam,158. ; 17. İsra,92. ; 2. Bakara, 210.
[158] 7. A'raf,143.
[159]Yeşilyurt, Temel, *Tanrı'nın Aşkınlığı Bağlamında Rü'yetullah Sorunu,* Kubbealtı yay., Malatya 2001, s. 246.

karşısında olmaktan, belli bir mesafede bulunmaktan, göz ışınlarının kendisine ulaşmasından münezzeh) olacağını savunur. Ancak O, bu iddiasını naklî delillere dayandırarak açıklar. İlk olarak, ''Gözler O'nu göremez fakat O gözleri görür."[160] ayeti ile temellendirir. Bu ayette, Allah'ın görülemeyeceği değil sadece gözle idraki nefyedilmiştir. Şayet Allah prensip olarak görülemez olsaydı burada gözle idrakinin nefyedilmesinin bir hikmeti kalmazdı. Çünkü O'nun dışındakiler zaten rüyetsiz algılanamaz."[161]

Bu durumda Allah'ın görülmesinin imkansızlığı değil gözle idrakinin nefyi söz konusudur. O'nun dışındakilerin sadece rüyetle algılanabilmesi gerçeği karşısında ise O'nun algılanmasının nefyedilmesi hikmet gereğidir. Eğer hiçbir şekilde görülemeyeceği söz konusu olsaydı, bu durum açıkça belirtilirdi. Ancak ayette sadece dünya gözüyle görülmesi nefyedilmiştir. Bu ayetle rüyet değil idrak nefyedilmiştir. *"Yüce Allah bu ayetle rüyeti değil idraki nefyetmek suretiyle zatını övmüştür"*[162]diyen Mâturîdî, idrak etmenin sınırlı ve hacimli nesnelerle ilgili olduğunu belirtir. Allah'ın sınır ve hacimle nitelenmekten münezzeh olması sebebiyle ayetin vermek istediği mesaj; Allah'ın hacim ve mekanları kabul eden bir varlık olmadığı gerçeğidir.

Mâturîdî (ö. 333/944), "Rabbim! Bana kendini göster de seni göreyim." [163] şeklindeki Hz. Musa'nın Allah'ı görmek isteyişini konu alan ayetten hareketle eğer Allah'ın görülmesi mümkün olmasaydı Hz. Musa'nın bu talebinin Allah'ı bilmeyişi anlamına geleceğini söyler. Allah'ın elçisi olan birinin bu konumda bulunması imkan dahilinde değildir. Ayrıca Allah, Kur'an-ı Kerim de diğer bazı peygamberlere kınama ve sitemde bulunmuştur. Eğer Hz. Musa'nın bu talebi de

[160] 6. Enam, 103.
[161] Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s.139.
[162] Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 145.
[163]7. A'râf, 143.

mümkün olmasaydı, onuda uyarırdı.[164] Oysa Allah, Hz. Musa'ya; "Dağ yerinde durabilirse sende beni görürsün"[165] diye karşılık vermiştir.

Mâturîdî'ye göre "Yüzler vardır ki o gün ışıl ışıl parıldayacaktır, Rablerine bakacaklardır"[166] ayetine belli sebeplerden dolayı intizar (ilahi mükafatı bekleme) anlamı verilmez. Birincisi, ahiret olayların hemen oluştuğu ve vuku bulduğu yerdir. Bundan dolayı da ahiret bekleme zamanı değildir. Beklemek, dünyaya has bir statüdür. İkincisi "Yüzler vardır ki o gün ışıl ışıl parıldayacaktır" ayetine göre, sevap ve mükafat gerçekleşecektir. İlahî mükafatın beklenmesi gibi bir durum söz konusu değildir.[167] Üçüncüsü dilbilgisi kurallarına göre ayette geçen "ila" edatının anlamı önemlidir. "Rablerine bakıcıdırlar" ayetinde geçen edatın "beklemek" anlamında değil, "bir şeye bakmak" anlamında olduğunu söyler. Son olarak ise ayete rüyet manasını vermek, Müminler için müjdeleme anlamına gelir. İntizar bu konumda olmaz.[168] Mâturîdî'ye göre ayeti asıl manasının dışında farklı yorumlara tabi tutmak doğru değildir. Ayet Allah'tan bütün teşbih unsurlarını nefyeder. Bu yüzden ayetteki ifadeyi "Allah'a bakmak" manasıyla anlamak gerekir.[169]

Mâturîdî (ö. 333/944), Hz. İbrahim (as)'ın yıldızlar, ay ve güneş konusundaki aklî sorgulamasının O'nun kaybolan bir Rabbi sevmediği yönünde anlaşılabileceği şeklinde tevil eder. Çünkü kayboluş sürekliliğin göstergesi olamaz.[170] Mâturîdî, Hz. Peygamber (sav)'den birden fazla yolla gelen rivayetleri de delil olarak kullanmıştır. Bunlardan birisi şu hadistir: "Kıyamet gününde ayı gördüğünüz gibi Rabbinizi göreceksiniz. O'nu görmekte haksızlığa uğratılmayacaksınız." [171] Ayrıca Hz. Peygamber'e sahabe tarafından Allah'ı görüp görmediği sorulmuştur. Bu sorular

[164] Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi,* s. 139-140.
[165]7. A'râf, 143.
[166] 75. Kıyâme, 22, 23.
[167] Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi,* s. 141- 142.
[168] Mâturîdî , *Kitâbü't- Tevhîd Tercümesi,* s. 142.
[169]Mâturîdî , *Kitabü't -Tevhîd Tercümesi,* s. 141-142.
[170] Mâturîdî, *Kitâbu't -Tevhîd Tercümesi,* s. 141.
[171] Detaylı bilgi için bkz; Mâturîdî, *Kitâbü't- Tevhîd Tercümesi,* s. 143, 144.

karşısında Hz. Peygamber, "Kalbimle gördüm" şeklinde cevap vermiş ve bu tarz soruları yadırgamamıştır. Mâturîdî, bu noktada müminlerin Allah tarafından menedildikleri şeyleri sormaktan sakındırılmış olmalarına dikkat çeker. Çünkü ayette müminler şu şekilde uyarılmaktadır; "Ey iman edenler! Açıklanırsa hoşunuza gitmeyecek şeyleri sormayın. Eğer Kur'an indirilirken onları sorarsanız size açıklanır. Allah onları affetmiştir. Allah çok bağışlayıcıdır, aceleci değildir."[172] Mâturîdî, rü'yet konusunda bir sakınca bulunsaydı Hz. Muhammed (sav)' in ashabını uyaracağını Ancak Hz. Peygamber'in bunu yapmayarak soruları hoşgörülü şekilde cevapladığını söyler.[173]

Mâturîdî, alimlerin çoğunluğu tarafından Allah'ın ahirette bilineceğine ittifak edilmiş olmasınıda rü'yetullaha delil olarak kabul etmiştir. Rü'yetullahı delillendirirken sadece ayet ve hadislerden hareket eden Mâturîdî, bu konu hakkında sadece bize bildirildiği kadarıyla benimsenmesini ve bu rüyetten yaratılmışlık anlamlarının nefyedilmesini önerir. Konuyla ilgili herhangi bir açıklama gelmediği için daha fazla yoruma tabi tutulmasını doğru bulmaz.[174] Mâturîdî'ye göre istidlali bilgi ile müşahede bilgisi farklıdır ve bütün insanlar için Allah'ı istidlalle bilmek noktasında fark yoktur. Ancak rüyet, müşahede bilgisi gerektirir ve bu müşahede bilgisi ise sadece rüyetle müjdelenen müminlere özeldir.[175]

Mâturîdî'nin rüyet konusunda en çok üzerinde durduğu noktalardan birisi rüyetin, duyu ötesi ile ilgili olmasıdır. Çünkü duyulur alemdeki idrak ile gerçekleşen rüyet arasındaki farkı ancak bu şekilde ayırt edebiliriz. Bu ayrıma dikkat etmeyen Mutezili alim Kâ'bî ise yanlış çıkarımlar yapmasından ötürü Mâturîdî'nin eleştirilerinin hedefi olmuştur. Rüyetullah konusunu nakle dayalı bir olgu olarak ele alan Mâturîdî, aklî temellendirmeler yapmamıştır. Bu konunun en önemli temelleri Kur'an ayetleridir.

[172] 5. Mâide, 101.
[173] Mâturîdî , *Kitâbü't -Tevhîd Tercümesi,* s. 143.
[174]Mâturîdî , *Kitâbü't -Tevhîd Tercümesi,* s. 144-146.
[175] Mâturîdî , *Kitâbü't -Tevhîd Tercümesi,* s. 144.

Çünkü ayetlerde Allah'ı insan idrakine sunarken somut bir dil kullanılmıştır.[176] Ayetlerden yapılan çıkarımlarla Allah'ın görülebileceği mümkün görünmektedir. Ancak bu görme olayının gözler ile gerçekleşeceğine dair açık ifadeler bulunmamaktadır.[177]

Sonuç olarak Mâturîdî (ö. 333/944) bütün bu ayet ve hadislerden sonra "Allah nasıl görülür?" sorusuna: *"Allah nasılsız görülür"* şeklinde cevap vermiştir. *"Çünkü nasıllık hacimli varlıklar için söz konusudur. Aksine Allah ayakta olmak veya oturmak, bir yere yaslanmak veya tutunmak,birleşik veya ayrışık olmak,yüzünü veya sırtını çevirmek,kısa veya uzun olmak,aydınlık veya karanlık, duran veya hareket eden,temas eden veya uzak duran, dışarı çıkan veya içeri giren kavramlarıyla nitelendirilmeden görülür.O'nun görülmesi konusunda tasavvurun kavrayacağı veya aklın şekillendireceği hiçbir özellik yoktur çünkü, O bunlardan münezzehtir."*[178]Anlaşıldığı üzere rüyetin nasıl gerçekleşeceği konusu gizemlidir. Mâturîdî de açıklamalarıyla konuyu temellendirmeye çalışmış, ancak görmenin nasıllığı ile ilgili tatmin edici teviller yapamamıştır.

2. Nesefî

Ebul Muîn En-Nesefî (ö.508/1114), rüyetullah'ın naklî delillerle desteklenmesinin yanı sıra Allah'ı görmenin mümkün olduğuna dair aklî delilin varlığından bahseder. Nesefî, Mâturîdî'de olduğu gibi Allah'ın görülebileceğini ancak bu durumun mekan, yön, uzaklık, görme ışınları gibi yaratılmışlık özelliği taşıyan manalardan arınmış şekilde gerçekleşeceğini belirtir.[179] Nesefî'de öncelikle naklî delilleri açıklamış ve ilk olarak Hz. Musa örneğini ele almıştır. Nesefî, Hz. Musa'nın Allah'ı görme isteğini , Allah'ın görülebileceğinin delili olarak kabul eder. Çünkü Hz. Musa, imkansız olduğunu bildiği bir şeyi Allah'tan istemez. Bu durumda bir kişi

[176] Yeşilyurt, *Tanrı'nın Aşkınlığı Bağlamında Rü'yetullah Sorunu*, s. 244.
[177] Yeşilyurt, *Tanrı'nın Aşkınlığı Bağlamında Rü'yetullah Sorunu*, s. 339.
[178] Mâturîdî, *Kitâbü't -Tevhîd Tercümesi*, s. 151.
[179] Nesefî, *Kitâbü't- Temhîd,* s. 61.

Allah'ın görülmesinin imkansız olduğunu söylerse dolaylı olarak Hz. Musa'nın da Allah'ı tanımadığını iddia etmiş olacaktır. Nesefî, bu iddiada bulunan kişinin ise küfre girmiş olacağını söyler.[180]

Nesefî, Hz. Musa'nın bu isteğinin caiz oluşunu bildiğinden böyle bir talepte bulunduğunu savunur ve ayette geçen edatın anlamını inceler. "Musa dedi ki: "Rabbim! (cemalini) göster bana, (ne olur) seni göreyim" buyurdu " Beni katiyyen göremezsin fakat şu dağa bak. Eğer o yerinde durabilirse sende beni görürsün."[181] Ayette "beni katiyyen göremezsin" ifadesinde kullanılan "len" edatının ebedilik anlamı vardır. Ancak bu ayette ebedilik anlamında kullanılmamıştır.

Nesefî, ayette geçen "len" edatının aynı zamanda vakit tayin etmek içinde kullanılabileceğini ve Kur'an da bunun örneklerinin mevcut olduğuna değinmiştir. Bazı ayetler şöyledir: "Onlar, kendi elleriyle önceden yaptıkları işler (günah ve isyanları) sebebiyle hiçbir zaman ölümü temenni etmeyeceklerdir. Allah zalimleri iyi bilir."[182] "Ey Mâlik! Rabbin bizim işimizi bitirsin! diye seslendiler. Mâlik de: Siz böyle kalacaksınız! der."[183] "Ye, iç. Gözün aydın olsun! Eğer insanlardan birini görürsen deki: Ben, çok merhametli olan Allah'a oruç adadım; artık bugün hiçbir insanla konuşmayacağım"[184] Bu gibi ayetlerde vakit tayini için "len" edatı kullanılmıştır.[185]

Nesefî (ö. 508/1114), Hz. Musa örneği dışında Mâturîdî'nin ele aldığı "Yüzler var ki o gün ışıl ışıl parlar, Rablerine bakıp-durur."[186] ayetinide incelemiştir. O'na göre ayette yüze nispet edilen bakış "ila" edatıyla geçişli olarak kullanılmıştır ve buradan ancak göz ile bakma anlamı kastedilmiştir. Allah bu ayetle müminlere ahirette rüyetin

[180] Nesefî, *Kitâbü't- Temhîd,* s. 61, 62.
[181] 7. A'râf, 143.
[182] 2. Bakara, 95.
[183] 43. Zuhruf, 77.
[184] 19. Meryem, 26.
[185] Nesefî, *Bahru'l- Kelâm,* s. 59-62.

[186]75. Kıyame, 22, 23.

gerçekleşeceğini vaad etmiştir.[187]Allah'ı görmenin imkansız olduğunu savunanların delil olarak kullandığı "Gözler O'nu idrak edemez, O ise bütün gözleri idrak eder"[188] bu ayette karşı fikirde olanların tutunacağı bir nokta yoktur. Aksine muhaliflere karşı apaçık bir delil vardır. Burada görmenin değil idrakin nefyinden bahsedilir. Görmenin gerçekleşmesine rağmen idrakin olmayışı söz konusudur. Bu da aslında övgüyü gerektiren bir durumdur.[189]

Nesefî, "Yüzler var ki o gün ışıl ışıl parlar, Rablerine bakıp-durur."[190] ayetiyle beraber Allah'ın vad'i'ni içinde barındıran şu iki ayeti tartışmıştır: "Artık kim Rabbine kavuşmayı ümit ve arzu ediyorsa , güzel bir amel işlesin ve Rabbine ibadette hiçbir şeyi ortak tutmasın" [191] "Biz dünya hayatında da, ahirette de sizin dostlarınızız. Çok yargılayıcı ve çok esirgeyici Allah'tan bir fazl-u kerem olarak burada canlarınız neyi hoşlanırsa hepsi sizindir. Burada ne isterseniz hepsi sizin."[192] Bu ayetlerde Cennet ehline Allah'ın bir vad'i vardır ve Cennet ehli Allah'ı görmek isterse bu gerçekleşecektir. Çünkü aksi bir durumda Allah'ın kelamındaki ahdin bozulması söz konusu olur. Böyle bir şeyin de imkansız olmasından dolayı, bu ayetlerdeki vad rü'yetin gerçekleşeceğine dair delildir.

Nesefî (ö. 508/1114), naklî delilleri açıkladıktan sonra Rüyetullahın bir yönde ve mekanda olmaksızın, teşbihe mahal vermeden gerçekleşeceğine dair aklî delillendirme yapar. Maddî alemde cevherler, renkler ve oluşları görmekteyiz. Görme duyusuyla bir cevheri diğerinden ayırt edebiliyoruz. Eğer ki beyaz-siyah, hareket-sükun, birleşme-ayrılma görülemeyip sadece cevherleri görülebilseydi, bunları birbirinden ayırt etmek mümkün olmazdı. Oysa bu manaları görmek gerçektir ve bu cinsler arasında

[187]Nesefî, *Kitâbü't- Temhîd*, s. 62.
[188]6. Enam, 103.
[189] Nesefî, *Kitâbü't- Temhîd*, s. 62.
[190]75. Kıyame, 22, 23.
[191] 18. Kehf , 110.
[192] 41. Fussılet , 31-32.

ortak olan unsur "var olma" dır. Detaylı bir araştırma ile bu cinslerin arasını "var olma" dışında birleştirecek bir sıfatın olmadığı görülür. Bu görmeyi mümkün kılan mutlak mana "var olmaktır. Var olmaktan hareketle Allah'ın görülmesi aklen imkan dahilindedir. Şöyleki, "*Var olma, görülmeyi zorunlu kılan bir illet olmayıp ona imkan veren mutlak bir illettir. Sonra duyulur alemde varlık ne ise duyulur ötesi alemde de aynıdır. Biz var olmanın duyulur alemden, duyulur ötesine doğru geçişli olduğunu görüyoruz. Dolayısıyla Allah'ın görülmesi aklen mümkündür."*[193]

"Var olmanın" görmek için mutlak bir illet olduğunu iddia eden Nesefî, bazı varlıkların görülemeyişini onları görmenin imkansızlığı ve Allah'ın onları görmemizi gerçekleştirecek fizikî kanunu uygulamaması sebebiyle olduğu şeklinde temellendirir. Ayrıca duyulur alemdeki varlık ile duyulur ötesi alemdeki varlıklar aynıdır. Bu sebeple Rüyetullah, aklen imkan dahilindedir. Görmenin bir mekanda, yönde ve mesafede olmadan nasıl gerçekleşeceğini aklî delillerle şöyle açıklar: "*Yüce Allah bizi karşılıklı bir durumda olmadan, görme ışınlarının ulaşmasına ihtiyaç duymadan, onunla bizi aramızda ne bir mesafe ne de bir yön bulunmadan görür. İlletler ve şartlar, duyulur ve duyulur ötesi aleme göre değişmez. Değiştiği yerde ise bu onların "var olma"nın vazgeçilmez unsurları değil sıfatları olduğunu gösterir. Sıfat olanın ise duyulur alemden duyulur ötesi aleme geçerek varlığını devam ettirmesi şart değildir. Bu böyledir, çünkü eğer görülen, bir yönde veya karşıda ise orada görülür. Bu durum görme bunu gerektirdiği için değil, bilakis görülen böyle olduğu içindir*."[194]

Nesefî (ö. 508/1114), fizikî açıdan görme olayının gerçekleşmesi şekliyle kıyaslayarak rüyetullah'ı açıklamaya çalışmıştır. O'na göre bir şey bir yönde ise o yönde olduğu bilinir. Eğer değilse bir yönde olmadığı bilinir. Görmek de aynı şekildedir. Bir şeyi görebilmek için, o şeyin var olması ve Allah'ın uygun şartları gerçekleştirmesi

[193] Nesefî, *Kitâbü't- Temhîd*, s. 63.
[194] Nesefî, *Kitâbü't- Temhîd*, s. 64.

yeterlidir. Allah'ı görmenin teşbihe sebep olacağını söyleyenler için duyulur alem iyi bir örnektir. Allah görülürse görülenlere benzer iddiası temelden yanlıştır. Çünkü duyulur alemde görme olayı aralarında benzerlik bulunmadığı halde zıtlar içinde söz konusudur. Rüyet de aynı bunun gibidir.[195]

Aklî delil başlığı altında ontolojik (varlık) delili anlatmaya çalışan Nesefî'ye göre, Allah ile O'nun dışındaki varlıklar arasında ortak olan; vücud ve varlıktır.Bir cismin görülebilir olması var olmasına bağlıdır. Allah'ta var olduğu için rüyetin sıhhatinin illeti gerçekleşmiş olur ve Allah'ı görmek aklen mümkün olur. Buna ontolojik delil adı verilir.[196] Nesefî'ye göre var olmalarına rağmen göremediğimiz bazı şeyler (ses, koku vb.) bulunmaktadır. Bunları göremeyişimiz imkansız olmalarından kaynaklamayıp, görmeye engel olan bir şartın bulunmasındandır. Allah insanda bu gibi şeyleri görme melekesini yaratmamıştır. Aynı şekilde bu durum Allah'ı görmek konusunda da geçerlidir. O şart ortadan kalkarsa Allah görülür.[197] Allah, yer, yön ve karşılaşma gibi durumlar olmadan keyfiyeti bilinmeyen şekilde ahirette görülebilir. Bu aklî ve naklî delillerle sabittir.[198]

Maturidi geleneğin güçlü bir temsilcisi olan Ebu'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1114), rüyetullah konusunda Mâturîdî'nin (ö. 333/944) zikrettiği naklî delilleri detaylandırarak, inkarcılara karşı rü'yetin gerçekleşeceğini savunmuştur. Nesefî, naklî delillerin açıklamalarını yaparken Mâturîdî'nin yorumlarının pek dışına çıkmamıştır. Nesefî yalnızca Hz. Musa örneğinde Mâturîdî'de yer almayan bir iddia ortaya atmış ve Hz. Musa'nın Allah'ı bilmediğini söyleyen kişinin küfre gireceğini ifade etmiştir. Nesefî ile Mâturîdî'nin, Rü'yetullah konusunda açıklamalarında ciddi bir farklılık olmayıp Nesefî'nin aklî temellendirmelere daha çok başvurduğu dikkat çekmektedir. Nesefî,

[195]Nesefî, *Kitâbü't- Temhîd*, s. 64.
[196] Taftatazânî, *Şerhu'l- Akâid*, s. 154.
[197] Taftazânî, *Şerhu'l- Akaid*, s. 154-156.
[198] Yavuz , Yusuf Şevki, " Ebu'l- Muın en- Nesefi", *DİA*, İstanbul, 2006, c. 32, s. 568, 570.

konuyu bu şekilde daha anlaşılır ve kabul edilir hale getirmeye çalışmıştır. Hem Mâturîdî hem de Nesefî, delil olarak ele aldıkları nassları isabetsiz yorumlamaları ve çarpıtmaları sebebiyle başta Mu'tezile olmak üzere rü'yetin imkansız olduğunu savunanları eleştirmişlerdir

E. Nübüvvetin İspatı Ve Gereği

Nübüvvet meselesi, inanç konuları arasında yer alan önemli ve temel konulardan biridir. Bu mesele atında nübüvvetin imkanı, gerçekleşmesi, ispatı ve mucize gibi konular ele alınmıştır. İmkanı konusu ise peygamber göndermenin mümkün veya vacip olmasıyla ilgilidir. Bu durum aklî delillerle ispat edilmeye çalışılmıştır.

1. Mâturîdî

Mâturîdî, nübüvvet hakkındaki görüşleri; nübüvveti kabul edenler ve etmeyenler şeklinde tasnif eder. Nübüvveti kabul edenler; hidayet önderleri, hayır öncüleri ve bilge kişilerdir. Nübüvveti kabul etmeyenleri ise beşe ayırır. Mâturîdî, bu farklı görüşleri sırasıyla ele alıp aklî ve naklî delillerle çürütmeye çalışır. Nübüvveti kabul etmeyenler; yaratıcıyı inkar edenler, yaratıcının varlığını kabul edip emir ve yasağını kabul etmeyenler, yaratıcının varlığını, emir ve yasağını kabul ettiği halde insan aklının yeterli olduğunu savunanlar, peygamberlerin gösterdiği mucizeleri, kahinlerin ve sihirbazların fiilleriyle denk tutanlar, bu mucizeleri bu alanda alıştırma yapan eğitimini görüp alışkanlık kazanan kimselerin de yapabileceğini iddia edenler şeklinde sayılır.[199] Nübüvveti kabul etmeyen grupları belirttikten sonra bunlara cevap veren Mâturîdî, yaratıcıyı inkar eden ilk grubu Allah'ın ispatı noktasında tartışmaya davet eder.[200] Çünkü Allah'ın, peygamber göndermesini kabul etmenin yolu öncelikle yaratıcının varlığını kabul etmekten geçmektedir.

[199]Mâturîdî, *Kitâbü't- Tevhîd Tercümesi*, s. 271, 272.
[200] Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 272, Hülya, Alper, *İmam Mâturîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, İstanbul, İz Yay., 2013, s. 114.

Mâturîdî'ye göre (ö. 333/944) mucizeler, nübüvvetin ispatıdır. Şöyle ki; peygamberler içinde yetiştiği toplumlardan seçilmiş ve durumlarını yakından bilen insanlara hitap etmişlerdir. İnsanın aklını hayrette bırakan mucizeler getirdikleri vakit, insanlar bunun yüce bir yaratıcı sayesinde gerçekleştiğini anlar. Çünkü vahyin muhatapları yakinen tanıdıkları bir insanın peygamberlik iddiasıyla karşı karşıya kalmışlardır. Peygamber olduğunu iddia eden kişiye inanmaları ve samimi olduğunu kabul etmeleri, böyle bir mucizeyi gerçekleştirecek bilgiye ve güce sahip olmadığını bilmeleriyle alakalıdır. Bu nedenle Peygamberler kültürünü, dilini, geleneğini bildikleri ve çevresi tarafından tanınan kişilerden seçilmiştir.[201]

Allah'ın varlığını kabul edip emir ve yasağını kabul etmeyenlere göre, kainatın var olması amaçsız ve hikmetsizdir. Mâturîdî, bunu savunanlara ise vaad ve vaîdin neden gerekli olduğunu hikmet, fıtrat ve aklî açıdan ele almaya çalışmıştır.[202] Eğer Allah, insanlar için birtakım emir ve yasaklar belirlemeseydi, herkes arzu ve şehvetinin kölesi olur ve aralarında çekişmeler başlardı. Bu durum insanların birbirini ortadan kaldırmasına kadar kötü sonuçlara sebep olabilirdi. Bu nedenle herkesin sınırlarını bilmesi, birbirlerinin alanına müdahil olmaması ve hayatlarının korunması için vaad ve vaîd gereklidir.[203]

Allah'ın mahlukatı zararlı ve faydalı olmak üzere iki statüde yaratmasının hikmetine değinen Mâturîdî, vaad ve vaîdle amaçlanan sonuca ulaşmak için eğitimde önemli olan özendirme ve sakındırma yöntemlerinin kullanıldığını belirtir. Öyle ki insanların acı verecek şeylerle uyarılmaları ve hoşlarına gidecek şeylerle de müjdelenmeleri söz konusudur. Allah, insanları en güzel biçimde yaratmış ve yeryüzündeki her şeyi insanın emrine vermiştir. İnsana bahşedilen bu lütufların

[201] Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 272, Mâturîdî'nin peygamberlik anlayışı hakkındaki görüşleri için bkz; Kalmahan, Erjan, *İmâm-ı Mâturîdî'de Peygamberlik*, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003.
[202] Detaylı bilgi içi bkz; Mâturîdî, *Kitâbü't -Tevhîd Tercümesi,* s. 272-275.
[203] Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi,* s. 273.

kazanılmış bir hak olmadığını belirten Mâturîdî, bu nimetlerin kıymetini bilmeyen kişilere verilmiş olmasının da doğru olmadığını dile getirir. O nedenle emir ve nehyin hikmet gereği zarurî olarak ortaya çıkmasını iddia eder.[204]

İnsan iyilik ve güzelliklere meyilli, kötülük ve çirkinliklerin de değersiz olduğunu idrak edecek bir fıtratta yaratılmıştır. Diğer yaratılmışlardan farklı yanı ise "akla" sahip olmasıdır. Ancak akıl geçmiş ve geleceği bilecek olan mutlak bir kaynak değildir. Mâturîdî'ye göre aklı yerinde olan kişi, nefsiyle bile bile kötüyü seçmez. Ancak nefsin yapısı gereği eğitilmeye ihtiyacı vardır. Mâturîdî (ö. 333/944), bunu nefsin özellikleriyle açıklar: *"Nefsin yapısında, kurtuluş umduğu yerde kişiyi helake götürecek ve fayda beklediği yerde ona zarar getirecek bir bilgisizlik ve hoyratlık da vardır."* Nefsin yapısından kaynaklanan bu durum dünyevi arzuların etkisine girerek aklın yanlış hükümler vermesine sebep olabilir. Bu nedenle Mâturîdî, nefsin kötü yönlerini eğitmek adına peygamberlere ihtiyaç olduğu sonucuna varır.[205]

Allah'ın birliği ile emir ve nehiy göndereceğini kabul edip, yine de insan aklının tek başına yeterli olacağını söyleyenlere ise; akla hitap edecek şekilde sorular sorarak ve açıklamalar yaparak, nübüvvetin aklî bir gereklilik olduğunu ispatlamaya çalışır. İnsan aklı belli bir derecede yeterlidir, ancak bu akıl sınırlıdır. Öyle ki akıl birçok şeyi tek başına bilebilir, ancak yaptırım gücü bulunmaz ve bazı şeyleri de bir öğretici olmadan öğrenmesi mümkün değildir. Mâturîdî (ö. 333/944), örneklerle bu durumu anlaşılır kılmaya çalışmıştır. Şöyle ki yeryüzündeki bütün nimetler insanoğlunun hizmetine sunulmuş olsa bile yararlı ve zararlı besinlerin deneme yanılma yoluyla öğrenmek her zaman için doğru olmaz.[206] Her şeyin denenip öğrenilmesi hem çok zor hem de bazı kötü sonuçlar doğurabilir. Denemeden bilmek de insan aklını aşan bir durumdur. Bu durumda yeryüzündeki bütün nesnelerin mahiyetini en iyi bilen Yüce Yaratıcının

[204] Mâturîdî, *Kitâbü't -Tevhîd Tercümesi, s.* 274.
[205] Mâturîdî, *Kitâbü't -Tevhîd Tercümesi, s.* 275.
[206] Mâturîdî, *Kitabü't -Tevhîd Tercümesi*, s. 276.

kendisine bildirdiği, bir bilene ihtiyaç doğmaktadır. İnsanların hayatlarını sürdürebilmek için peygamberlerin yol göstermesi ile birtakım bilgileri elde etmeleri gerekir. [207]

Mâturîdî'ye göre insanların nübüvvete olan ihtiyaçlarından biri de sanat ve meslek alanında ortaya çıkar. İnsanların barınma ihtiyaçlarını karşılamak için bu alandaki meslek dallarının öğrenimine ihtiyaç vardır. Aynı zamanda hayvanların hangi fayda için yaratıldığını, bu hayvanların nasıl eğitileceklerini insan aklı kestiremez. Dünya işlerinin omurgası diye nitelenen "*ticaret"* ile ilgili bilgilerin öğrenilmesi içinde peygambere ihtiyaç duyulur. İhtiyaçların sağlanacağı mekanların yolları (şehir ve ülke yolları), dillerin öğrenilmesi, nesnelerin isimlerinin öğrenilmesi ve tıp gibi bilgilerde peygamberlerin öğretimi ve yol göstermesiyle öğrenilen diğer alanlardır.[208]

İnsan aklının bu tarz bilgilere ulaşmada yeterli olduğunu ileri sürecek olanları Mâturîdî şöyle eleştirir: "*Bilinen ve uygulanan bir husustur ki başlarına musibetler geldiği ve önemli olayların çemberinden geçtiklerinde insanların bir kısmı diğerine başvurmaktadır, bunun sebebi de kanaatlerince üstün bilgiye sahip olduklarından, düşüncelerinden yararlanmak ve görüşleri doğrultusunda hareket etmektir."*[209] O'na göre insanların başkalarından yardım alma ve onlarla istişare etme istekleri kendi akıllarını yetersiz bulmalarından dolayıdır. Aslında bir öğreticinin var olması aklî gerekliliktir. Ayrıca insanların danıştıkları kimseler, bu ilimlere peygamberler aracılığıyla ulaşmıştır.

Mâturîdî (ö. 333/944), nübüvveti ispatlarken insanın kulluk için yaratılmasını gündeme getirir ve aklî açıdan şöyle temellendirir: Allah, insanın her bir organını eksiksiz ve kusursuz yaratmıştır. Diğer canlılar da olduğu gibi sınırlı tutulmamıştır.

[207] Mâturîdî, *Kitâbü't -Tevhîd Tercümesi*, s. 276.
[208] Mâturîdî, *Kitâbü't -Tevhîd Tercümesi*, s. 277.
[209]Mâturîdî, *Kitâbü't -Tevhîd Tercümesi, s.* 277.

Kulluk için yaratılan insanın her bir organına ait bir ibadeti vardır. Onu açıklayacak birine ihtiyaç vardır. Aynı zamanda insan, yaratıcının lütuf ve nimetlerine karşılık teşekkürde bulunmayı aklıyla bilebilir. Ancak bu şükrü nasıl yerine getireceğini (niteliğini) öğrenmek için peygamberlerin bilgisine ihtiyaç vardır.[210] İnsan aklının sınırlı oluşu ve bazı durumlara maruz kalması sonucu (nefsani arzuların egemenliği, dünyevi amaçlar, kederler vb.) sağlıklı çalışması aksayabilir.[211] İnsan aklını meşgul eden ve sağlıksız süreçler geçirmesine neden olan sebepler dolayısıyla insanlara, yol gösterecek ve gerçekleri bildirecek Allah elçisinin bulunması zorunludur.

Peygamberlerin gösterdiği mucizeleri, kahinlerin ve sihirbazların fiilleriyle denk tutanlar ve bu mucizeleri gerçekleştirmek için eğitim aldıklarını iddia edenlere gelince; Mâturîdî; mucizeyi, "peygamberin elinde ortaya çıkan ve benzeri öğrenim yoluyla meydana getirilemeyen olay" olarak tanımlar.[212] Mucizelerin en temelde sihir ve büyüden farkı; tabiat olaylarına aykırı oluşudur. Bu nedenle kahinlerin ve sihirbazların fiilleriyle mucizeler karşılaştırılamaz. Nübüvveti inkar edenler, peygamberleri yalanlamak ve onların ortaya koydukları delillere alternatif bulmak için büyü vb. yollarla uğraş vermelerine rağmen peygamberlerin üstünlüklerinin ortaya çıkmasından başka sonuç elde edememişlerdir.[213]

Mâturîdî'ye göre, peygamberlerin, risaletlerinin delili olan mucizeler hissî ve aklî olmak üzere ikiye ayrılır. Hissi mucizeler kalıcı değildir. Oysa aklî mucizelerde devamlılık söz konusudur.[214] Ayrıca mucizeler meydana gelmeden önce de peygamberlerin nübüvvetini ispat eden delillerin varlığından bahseder. Peygamberlerin vahiy ve mucizelerden önce de toplumda saygın oluşları, güvenilir oluşları,

[210] Mâturîdî, *Kitâbü't -Tevhîd Tercümesi,* s. 278.
[211] Mâturîdî, *Kitâbü't -Tevhîd Tercümesi,* s. 279-280.
[212]Bulut, " Mûcize", *DİA*, İstanbul, 2005, c. 30, s. 350.
[213] Mâturîdî, *Kitâbü't Tevhîd Tercümesi,* s. 283, Detaylı bilgi için bkz;Bulut, "Ehl-i Sünnet ve Mûtezile'ye Göre Peygamberliği İspat eden Delillerin Sosyo-Kültürel Boyutu", *İslam Araştırmaları*, Sakarya, 2004, sy. 2, s. 71-76.
[214] Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 307-309, Özdeş, Talip, " Mâturîdî'nin Te'vil Anlayışında Aklın Yeri", *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, hzr. Sönmez Kutlu, Ankara, Otto Yay., 2015, s. 269.

çocukluklarından itibaren maddi ve manevi kirlerden arınmış olmaları, yaşıtlarının yanında bile farklarının dikkatten kaçmaması gibi durumlar aslında yüce bir varlığın korunması altında olduklarının göstergesidir.[215] Son olarak peygamberlerin hitap ettikleri toplumun, akıbetini önceden bildirmeleri ve onlara uyan kişilerin, batılı hakka, dünyayı ahirete tercih ettikleri daima gözlenen bir noktadır.[216]

2. Nesefî

Kitâbü't- Temhîd ve *Bahru'l- Kelâm*'da konuyu kısa şekilde ele alan ve detaylarına pek fazla girmeyen Nesefî (ö. 508/1114), alemin hakim ve yaratıcısı olan Allah'ın mülkünde ortağının olmadığı ve istediği şekilde tasarruf yetkisinin bulunduğunu vurgular. O'na göre yaratıcının varlığı ve birliği kabul edildikten sonra kullarını başıboş bırakmaması hikmetinin gereğidir. Şefkat ve rahmet sahibi yaratıcı, kullarını imtihan etmek için bu dünyaya göndermiştir. Ahiret yurdunda hesaba çekeceği zaman onlara karşı delilinin olması için başıboş bırakmaması gerekir.[217] Alemin yaratılış amacı insandır. Bu nedenle Allah'ın, her iki alemde de yararlarına olacak bilgileri açıklamak ve insanları kemal derecesine ulaştıracak hikmetleri öğrenmeleri için müjdeleyici ve uyarıcı bir peygamber göndermesi gereklidir. Ayrıca insan, fıtratı gereği bir yol göstericinin kendisine açıklama yaptığı takdirde ilmi kabul etmeye hazır bulunacak şekilde yaratılmıştır. Peygamberler aracılığıyla gelen emir ve nehiyler insanların faydalarını gözetmek amaçlıdır.[218]

Bir kişinin peygamberlik iddiasında bulunduğu zaman mucize ile delil göstermesi gereklidir. Çünkü delili olmadığı takdirde sözünün kabul edilmesi güçleşir. Delil olmadan bir kişinin peygamberliğini kabul etmek vacip olmaz.[219] Nitekim, peygamber göndermenin aklen, mümkinler kategorisinde bulunduğunu savunmuştur.

[215] Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 287, 288.
[216] Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 290.
[217] Nesefî, *Kitâbü't- Temhî*d, s. 67, 68, *Bahru'l- Kelâm,* s. 125.

[218] Nesefî, *Kitâbü't- Temhî*d, s. 68.
[219] Nesefî, *Kitâbü't- Temhî*d, s. 72.

Nübüvvetin imkanını; Allah'ın, hâlık, kâdir ve malikü'l-mülk oluşuna bağlamıştır. Mülkünde tasarruf yetkisine sahip herkes gibi Allah'ın da mülkiyeti ölçüsünde tasarruf hakkı vardır. Yüce Allah, kainatı yoktan var ettiği için yarattığı her varlık üzerinde mutlak tasarruf yetkisine sahiptir. Dilediğine dilediğini bahşeder, istediğini emreder veya yasaklar. Bu emir ve yasakları herhangi bir şekilde kullarına bildirir. İsterse yükümlülüğe konu olan hususların bilgisini teferruatıyla akılda yaratmak veya peygamber göndermek suretiyle gerçekleştirir. Bu peygamberleri insan türünden gönderebileceği gibi başka varlık türlerinde de gönderebilir. Bunların hiç birisi O'nun zat-ı uluhiyeti bakımından imkansız değildir.[220]

Mâturîdî (ö. 333/944) ve Nesefî'nin (ö. 508/1114) açıklamalarına baktığımızda her şeyden önce nübüvvete, aklî imkan açısından yaklaşmışlar ve aklî olarak gerekliliğini ortaya koymaya çalışmışlardır. Her ikisi de peygamberlerin gönderilmesinde birçok hikmet olduğunu açıkça ifade etmiştir. Peygamberlerin, aklın yetmediği yerde dünya ve ahiret hayatı için insanların faydasına olacak bilgileri, öğretmek ve yardımcı olmak için gönderildiklerini savunmuşlardır.[221] Mâturîdî, aklî hükümlere değinmiş ve bu hükümleri; vacip, mümteni, mümkin olmak üzere üçe ayırmıştır. Alemin bütün işlerinin, bu esaslar üzerinde yürütüldüğünü savunmuştur. Peygamberlerin ise her konumda, mümkinin tercihe şayan olan alternatifinin açıklamasını yaptıklarını dile getirmiştir. [222] Nesefî de nübüvvetin mümkinler kategorisinde kabul edildiğini söylemiş ve Allah' ın kullarına emir ve nehyi arzu ettiği yolla bildireceğinden bahsetmiştir.[223]

[220]Akçay, Mustafa, "Bir Kelam Problemi Olarak Nübüvetin İmkanı", *Sakarya Ü.İ.F.D.*, 2001, sy. 3, s. 233.
[221] Ak, Ahmet, " İmam Mâturîdî ve Nesefî Şarîhlerine Göre Peygamberlere İman"*, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015, c. XII, sy. 26, s. 85.
[222]Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi* , s. 281.

[223]Nesefî, *Kitâbü't- Temhî*d, s. 67.

İmam Mâturîdî (ö. 333/944) ve Nesefî'nin (ö. 508/1114) görüşleri arasında belirgin farklar olmamakla birlikte Mâturîdî'nin, hikmet kavramı üzerinde daha fazla durması dikkat çekmektedir. Çünkü ona göre Allah, hakim, alim, kadir, her şeyden müstağni, mülkünde tasarruf sahibi, yaratma ve emretme gücü bulunan yüce bir varlıktır. Bu nedenle her fiili hikmet üzeredir. O'nun fiillerinin hikmet dışına çıkması mümkün değildir. [224] Nesefî, incelediğimiz eserlerde konuyla ilgili fazla detaya girmemiştir. Ancak Nesefî'nin anlatımının daha derli toplu, açık ve anlaşılır olması söz konusudur. Aralarında fark olarak ele alınabilecek nokta ise Mâturîdî'nin konuyla ilgili farklı görüşleri ve kabul etmeyenlerin iddialarını ele alıp fazlaca eleştiriye yer vermesidir. Nesefî ise bu tarz görüşlere ve tartışmalara yer vermemiştir.

F. Hz.Muhammed'in Nübüvvetinin İspatı

1. Mâturîdî

Hz. Muhammed'in nübüvvetinin ispatı olarak da daha önce açıkladığı (peygamberlerin ahlakı, öğretileri, kişilikler vb.) mucizelerin hepsinin geçerli olduğunu dile getirmiştir. Ayrıca peygamberlerin sonuncusu olması bakımından bu durumu kanıtlayan başka mucizelerinin de bulunduğunu belirtmiştir. [225] Hz.Muhammed'in tevhidin bilinmediği bir asırda peygamberlikle görevlendirilmesine dikkat çeken Mâturîdî'ye göre, diğer peygamberlerden en önemli farkı o bütün insanlığa hitap eden bir peygamber olarak gönderilmiş olmasıdır. [226] Peygamberlerin nübüvvetinin delillerini, öncelikle kendi şahsında sonrasında ise hissî ve aklî mucizeleri olmak üzere üç başlık altında ele almıştır.[227]

[224] Akçay , Mustafa, "*Bir Kelam Problemi Olarak Nübüvetin İmkanı"*, s. 234.
[225] Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 290.
[226]Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 317.
[227]Mucizeleri çeşitleri ve insanların mucizeler karşısındaki tutumu için bkz; Bulut, "Muczieler Karşısında İnsanların Tutumu", *Diyanet İlmî Dergi*, 2004, c. XI, sy. 3, s. 121-144.

Mâturîdî (ö. 333/944), Hz. Muhammed'in de fiziki ve psikolojik yapısında onun hak peygamber oluşunun kanıtları bulunduğunu ileri sürer ve şöyle açıklar: Hz. Muhammed'in dünyaya gelişine kadar nesilden nesile intikal eden nur, iki omzu arasındaki mühür, orta boylu olmasına rağmen uzun boylu insanlarla yan yana geldiğinde onlardan uzun görünmesi, peygamber olmadan önce bir bulutun O'nu gölgelendirmesi, göğsünün yarılıp içinin temizlenmesi, çocukluğunda ve gençliğinde bile putlara tapmamış olması, hiçbir zaman kaba ve yüksek sesle konuştuğu görülmemesi, yalan söylediğine hiç kimse şahit olmaması onun hak peygamber olduğunun delilidir.[228] Yüzüne bakıldığı zaman dolunaydan daha güzel olduğu, miskten daha hoş bir kokusunun olması ve terinin alınıp güzel kokuya karıştırıldığı rivayetleri mevcuttur[229] Peygamberlikten önce Hz. Muhammed'in her türlü eksiklik ve kusurdan arınmış olması, ahlakî açıdan kötü davranışlarının olmayışı, düşmanlarının bile doğruluğundan şüphe etmemeleri vb. özellikleri O'nun en üstün dereceye sahip olduğuna işarettir.

Hz. Muhammed'in hissî mucizelerine gelince, ayın iki bölünmesi, ağacın huzuruna gelmesi, taşın selam vermesi, birçok insana az bir suyun yetmesi, Peygamberin duasıyla düşmanlarının kuraklık ve kıtlığa maruz kalması ardından kendisinden yardım dileyip yağmura ve bolluğa kavuşmaları, az bir yemekle çok insanın doyması, Beytü'l-Mukaddes olayı, Sevr mağarasına gidip kendilerini arayanların gözlerini Allah'ın görmez hale getirmesi, huzurunda devenin halinden şikayetçi olması, kızartılmış koyun etinin zehirli olduğunu kendisinin haber vermesi, düşmanlarının çeşitli tuzaklarının ve planlarının Allah tarafından bildirilmesi ve kurtarılması, müminlere fetihlerin ve dünya servetinin müyesser olacağını müjdelemesi gibi olaylar

[228] Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 291, 292.
[229] Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 308.

bu tür mucizelerdendir.[230] Ayrıca Hz. Muhammed'in nübüvvetinin geçmiş peygamberler tarafından müjdelenmiş olması da hissî mucizeler arasında yer almaktadır.

Hz. Muhammed' in aklî mucizesine gelince her şeyden önce en büyük mucizesi ve peygamberliğinin en önemli delili Kur'an'dır. Yine de inkarcıların iftirasından ve yalanlamalarından kurtulamamıştır. Ancak Allah, insanlara ve cinlere Kur'an'ın benzerinin meydana getirilmesi konusunda meydan okumuştur. Hz. Peygamber (sav) ise Kur'an'la bütün inkarcılara karşı meydan okumuştur. Kur'an'ın bir beşer tarafından meydana getirilemeyeceğine dair özellikleri apaçık ortadadır. Kur'an'da, tarihte meydana gelmiş olaylara dair haberler ve kıyamet gününe kadar ortaya çıkacak olaylara/ihtiyaçlara dair hükümlerin bulunması da gaybı ve geleceği bilen bir yaratıcı tarafından geldiğini anlamak için yeterlidir. Edebi ilimlerle meşgul olan kişilerde bu durumu kolaylıkla anlayabilir. Mâturîdî . (ö. 333/944), Kur'an'ı aklî mucize olarak ele almıştır. Bu durum, vahyi anlamada akla verdiği önemin göstergesidir. Kur'an'ın fesahat ve belâgat yönünden üstünlüğünü belirtmiş, fakat i'cazı noktası üzerine yoğunlaşmıştır.[231]

2. Nesefî

Nesefî (508/1114), incelediğimiz eserlerde konuya çok kısa değinmiş ve fazla detay vermemiştir. Örneğin, *Bahru'l-Kelâm* adlı eserde, Hz. Muhammed'in peygamberliğinin delili olarak; Kur'an, ayın ikiye bölünmesi, kuru hurma kütüğünün inlemesi, çakıl taşlarının avucunda tesbih etmeleri, duasının bereketiyle yemeğin çoğalması gibi mucizelerinden bahsetmiştir.[232] Kur'an'ın ise mana ve lafız yönünden iki yönlü mucizesi olduğunu zikretmiştir. Az lafız ile çok mana ifade etmesi ve mana yönünden de gayb bilgisi vermesinden dolayı, Kur'an mucizedir. Hz. Muhammed'in

[230] Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 310, 312.
[231] Talip, Özdeş, *Mâturîdî'nin Tevil Anlayışında Aklın Yeri,* s. 269; Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi,* s. 298, 311, 312, Bulut, "Hz. Peygamber'in Hidayet Mucizesinin Evrensel Boyutu", *İslamî İlimler Dergisi*, 2007, s. 132-134.
[232] Nesefî, *Bahru'l- Kelâm*, s. 125, 126.

peygamberliğinin şu anda geçerli olup olmadığı konusuna değinmiştir. Nesefî, Hz. Muhammed'in mucizelerini dörde ayırmış ; zatı dışındaki mucizeler, zatındaki mucizeler, ahlakındaki mucizeler ve aklî mucizeler olmak üzere farklı başlıklar altında ele almıştır. Zatındaki mucizeler olarak ele aldığı olaylar, aslında Mâturîdî'nin hissî mucizeler olarak nitelediği olaylardır. [233] Zatındaki mucizeler başlığı altında da, kendi şahsında (fiziki ve psikolojik yapısındaki özellikler) bulunan özellikleri ele almıştır. Ahlakî özellikleri olarak ise hiç yalan söylememiş olması, basit de olsa hata yapmamış olması, cömertliği, şefkatli ve merhametli olmasına değinmiştir.[234]

Ahlakî mucizelerinden bahsederken. Nesefî, Hz. Muhammed'in cömertliğinden bahsetmiş ve Mâturîdî'nin de delil olarak kullandığı aynı ayeti zikretmiştir. Mâturîdî, "... büsbütün eli açık da olma"[235] ayetini Hz. Muhammed, cömertlikte ileriye gittiği için uyarı olarak yorumlamıştır. Nesefî de bu yorumu aynı şekilde kullanmıştır.[236] Ancak Topaloğlu, Mâturîdî'nin ayeti bu şekilde yorumlamasının isabetsiz olduğunu belirtir. Çünkü ayetin ilk kısmında cimrilik men edilmekte ve sonrasında ise israftan kaçınmak öğütlenmektedir. Topaloğlu, burada Hz. Muhammed'e bir uyarı bulunmadığını aksine ayette geçen emir ve yasakların peygamber aracılığıyla bildirildiğini söylemektedir.[237] Ayet, siyak-sibak ilkesi çerçevesinde incelendiğinde Topaloğlu'nun eleştirisinin makul olduğunu düşündürmektedir.

Hz. Muhammed'in ahlakî özelliklerden bahseden Nesefî, şahsında kötüye dair hiçbir şeyin bulunmadığını ve her zaman bu hal üzerinde devam ettiğini söylemiş ve bunun Allah vergisi olduğunu belirtmiştir. Çünkü bu sıfatların tamamının bir beşer üzerinde bulunması ancak ilahî bir yardım sayesinde olur. [238] Maddî mucizelerinin

[233] Detaylı bilgi için bkz; Nesefî, *Kitâbü't- Temhî*d, s. 75, Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi,* s. 310.
[234] Nesefî, *Kitâbü't- Temhî*d, s. 75,76.
[235]17. İsra, 29.
[236] Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 309, Nesefî, *Kitâbü't- Temhî*d, s.76-77.
[237]Bkz: Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi* , s. 309. (Çevirenin 55. dipnotu)
[238] Nesefî, *Kitâbü't- Temhî*d, s. 77.

sayılamayacak kadar çok olduğunu söyleyen Nesefî (ö. 508/1114), bunları hadis ravileri tarafından ele alındığını ancak burada zikretmeyeceğini belirtmiştir.Nesefî, Hz. Muhammed'in aklî mucizelerini de hali, nesebi, duaları ve verdiği haberler olmak üzere kendi içinde dörde ayırmıştır. Hz. Muhammed'in verdiği haberleri de iki yönlü olarak; önceki kitaplarda ve geçmiş ümmetlerde O'nu müjdeleyen haberler ile peygamberin haberini verdiği olaylar olmak üzere ele almıştır. Kendisinin haber verdiği olayları da; geçmişten haber vermesi ve gelecekte olan olaylardan haber vermesi olmak üzere ikiye ayırmıştır.[239]

Nesefî, konuyla ilgili geniş bilgiyi *Tabsıratu'l-Edille* isimle eserinde vermiştir. Onun dışında verdiği bilgiler Mâturîdî'den farklılık göstermez. Hatta Mâturîdî'nin (ö. 333/944) yanlış yorumladığı iddia edilen ayetide aynen nakletmiştir. Nesefî, *Kitâbü't Temhîd* eserinde Kur'an'ın mucizesinden hiç bahsetmemiştir. Nesefî, Hz. Muhammed'in peygamberliğini ispat etmek için Mâturîdî'yle benzer naklî ve aklî delilleri kullanmıştır. Mâturîdî ise, Ebu Zeyd'den çok fazla rivayete yer vermiştir. Ayrıca bu görüşlerin tam olarak hangisine ait olduğu açık değildir. Nesefî ise incelediğimiz eserlerinde bu konuyla ilgili fazla detaya girmemiş ve bilgi vermemiştir

[239] Nesefi, *Kitâbü't- Temhî*d, s.78.

II. BÖLÜM

ESMÂ VE AHKÂM

A. İman

Sözlükte "güven duygusu içinde tasdik etmek, inanmak" anlamlarına gelen iman kelimesi arapça "emn" kökünden türemiştir. Terim olarak ise Allah'tan alıp din adına tebliğ ettiği kesinlik kazanan konularda peygamberleri tasdik etmek ve onlara inanmaktır. Bu inanca sahip olanlara da "mümin" denir.[240] Kur'ân-ı Kerîm'de iman kavramı 800'den fazla yerde geçmektedir. Kur'ân'da Allah'a, peygamberlerine ve ahiret gününe inananların, sâlih amel işleyenlerin kurtuluşa ereceği anlatılır.[241] İman konusu kelam ilminde üzerinde en çok durulan konulardan biridir ve İslam alimleri tarafından çok ayrıntılı bir şekilde incelenmiştir. Çünkü iman dinin merkezinde yer alır. İlk dönemlerden itibaren iman ve iman konusu ile ilgili ortaya çıkan meseleler, alimler tarafından tartışılan konuların başında gelmiştir. İslam alimleri imanın mahiyeti hakkında farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. İmanın, kalbin tasdiki mi olduğu yoksa dilin ikrarı mı olacağı konusu tartışmaların başında gelmektedir. Alimler, imanla amel arasındaki sıkı ilişki olmasından dolayı imanın artıp eksilmesi meselesi üzerinde de çokça tartışmışlardır.[242] Bu meseleler, kelamî eserlerde *"el-Esmâ ve'l- Ahkâm"* başlığı altında ele alınmıştır. *El-Esmâ* kısmında genel olarak büyük günah işleyen kimsenin dünyada isimlendirilmesi ve mümin, müslim, münafık ve kafir gibi kavramların içeriği konu edinilmiştir. *El-Ahkâm* bölümünde ise mükelleflerin ahiretteki durumlarının (hükmün) nasıl olacağı konularına yer verilmiştir. Ayrıca alimler bu başlık altında iman,

[240]Topaloğlu, Bekir-Çelebi, İlyas, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, İsam yay., İstanbul, 2015, s. 155.
[241] Sinanoğlu, Mustafa, " İman", *DİA,* İstanbul, 2000, c. 22, s. 212, 2. Bakara, 2-5.
[242] Kutlu, Sönmez, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Kitâbiyât Yay., Ankara, 2000, s. 73-84.

ikrar, amel, imanda artma ve eksilme, mukallidin imanı ve imanda istisna gibi konularıda ele almışlardır.[243]

İman konusunda her fırka farklı teoriler üretmiştir. İmanın nasıl tanımlanacağı meselesi de ilk olarak Mürcie[244] tarafından gündeme getirilmiştir.[245] Ehl-i Sünnet kelamcıları imanın tasdikle oluştuğunu kabul ederken Cehmiyye[246] ve Neccâriyye marifetle, Kerrâmiyye ise ikrarla oluştuğunu benimsemiştir. İman amel ilişkisi konusunda da farklı görüşler ortaya atılmıştır. Bazı fırkalar ameli imana dahil etmiş,[247] bazıları ise ameli imandan bir cüz saymamış ve farklı açıklamalar getirmişlerdir.[248]Biz bu başlık altında Ebû Mansûr el-Mâturîdî (ö. 333/944) ile Ebu'l Muîn en-Nesefî'nin (ö. 508/1114), imanı nasıl tanımladıklarını, imanda ikrar ve tasdik meselesini, amellerin imana dahil edilmesi, imanda artma ve eksilme, mürtekib-i kebîre'nin durumunu ve son olarak ise imanda istisna meselesini irdeleyeceğiz.

1. İmanın Tanımı

a. Mâturîdî

Mâturîdî, imanın tanımını vermeden önce Kerrâmiyye'nin "iman dil ile ikrardan ibarettir, kalple alakası yoktur"[249] görüşünü nakletmiştir. Daha sonra Mâturîdî, kendi görüşünü dile getirmiş ve açıklamalar yaparak Kerrâmiyye'nin görüşünü çürütmeye çalışmıştır. Mâturîdî'ye göre iman, kalbin tasdikidir.[250] İman kelimesinin (kelimenin

[243] Kutlu, Sönmez, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, TDV Yay., Ankara, 2002, s.101-103.
[244] İslam'ın ilk dönemlerinde ortaya çıkan ılımlı ve uzlaşmacı fikirleriyle tanınan itikadi ve siyasi fırka. Detaylı bilgi için bkz; Kutlu, Sönmez " Mürcie" *DİA*, İstanbul, 2006, c. 32, s. 41-45.
[245] Mürcie nin iman tanımları ile ilgili geniş bilgi için bkz; Kutlu, Sönmez, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Kitâbiyat, Ankara, 2002, s. 75-78.
[246] Cehm b. Safvân'ın (ö. 128)itikadî görüşlerinden oluşan mezhebe ve bu mezhebi benimseyenlere verilen isim. Bkz; Gölcük, Şerafeddin " Cehmiyye" *DİA,* İstanbul, 1993, c. 7, s. 234.
[247] Hariciler, Mu'tezile ve Şîa, ameli imandan bir cüz olarak kabul etmiştir. Bkz; Uludağ, Süleyman, "Amel" *DİA*, 1991, c. 3, s. 14.
[248] Selefiyye, ameli imanın kemalinin şartı olarak cüz saymıştır. Mürcie imanla amel arasında hiçbir şekilde ilişki bulunmadığını ifade etmiştir. Ehl-i Sünnet kelamcıları ise ameli imandan bir cüz saymamış ancak ameli imanın kemalini ve etkisini ortaya koyan bir unsur konumunda görmüştür. Bkz; Sinanoğlu, "İman", *DİA*, s. 212-214.
[249]Kutlu, "Kerrâmiyye", *DİA*, s. 295.
[250] Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 565- 571.

kökü bakımından) sözlük anlamı "tasdik" demektir. Mâturîdî, tasdikin anlamını incelerken dil ve mantığa dayalı bir açıklama yapmıştır. Şöyle ki, iman, "tasdik etmek" anlamında olduğuna göre zıddı ise "tekzîb" (yalanlamak) olur. Bilginin zıddı ise bilgisizliktir. Bir şeyi bilmemek tekzîb anlamına gelmediği gibi bilmek de tasdik anlamına gelmez.[251]

Tasdik ise baskı ve zor şartlar altında tutulamaz. Bu nedenle imanın yeri kalptir. Çünkü imanın bu noktasına baskı ve zorla hiçbir hakimiyet sağlanamaz.[252] Mâturîdî (ö. 333/944), imanın kalpte gerçekleştiğini savunmuş ve bu konu üzerinde oldukça fazla durmuştur. İmanın tek başına marifet veya sadece dil ile ikrar olarak tanımlanmasını da yeterli bulmamıştır. Mâturîdî, "iman, marifetten ibarettir" ifadesiyle aslında "İman, tasdike sevk eden marifetin bulunması halinde tasdikten ibarettir" anlamını kasteder. Bu sebeple iman marifetle tanımlanabilir. Ancak iman, sadece marifettir demek doğru olmaz.[253] Çünkü iman bilmek olsaydı zıddının, yani küfrün bilmemek olması gerekirdi. Oysa imanın zıddı tekzîb olduğuna göre "İman marifettir" demek doğru olmayacaktır. Mâturîdî, marifetin bir fiil işlemeden önce kalpte hasıl olduğunu, tasdikin ise fiilin işlenmesini gerektirdiğini belirterek ikisi arasındaki farka dikkat çeker. Bu nedenle Mâturîdî, imanın bilgi değil tasdik olduğunu belirtir.[254]

Mâturîdî'nin iman tanımında "tasdik" ve "kalp" kavramları öne çıkmaktadır. Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd* adlı eserinde bu tanım ve kavramlara sıkça vurgu yapmıştır.[255] İmanı, kalbin tasdiki olarak tanımlayan Mâturîdî, dilin kalpte var olan tasdike kılavuzluk

[251]Mâturîdî, *Tev'îlâtû'l- Kur'ân Tercümesi*, çev. Kemal Sandıkçı, edt. Yusuf Şevki Yavuz, İstanbul, 2016, c. IV., s. 23, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 575, Hanifi, Özcan, "Mâturîdî'ye Göre İman-İslam-İhsan ve Küfür İlişkisi", *Diyanet İlmi Dergi*, 1993, c. 29, sy.3, s. 85, Sönmez, Kutlu, "Ebû Mansur el- Mâturîdî'nin Mezhebî Arka Planı', *İmam Mâturîdî ve Maturidilik,* haz. Sönmez Kutlu, s. 151.

[252] Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi,* s. 571, *Te'vîlâtû'l- Kur'ân Tercümesi,* c. IV, s. 235.
[253] Ahmet, Ak, *Büyük Türk Alimi Mâturîdî ve Mâturîdîlik,* s. 64, Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 574.
[254] Mâturîdî, *Te'vîlâtû'l- Kur'ân Tercümesi*, c. IV, s. 235.
[255] Hilmi, Karaağaç, "Mâturîdî Düşünce Sisteminde İman Anlayışı", *Ekev Akademi,* 2011, sy. 49, s. 67, bkz; Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi,* s. 566- 575.

ettiğini dile getirir.[256] Öncelikle kalp ile tasdik gereklidir. Sadece ikrar yeterli değildir. Mâturîdî bu iddiasını naklî ve aklî delillerle savunmuştur.[257] Naklî delil olarak Kur'ân'dan ayetleri örnek gösteren Mâturîdî, sadece dil ile ikrar etmekle mümin olunmayacağını belirtmiştir. İlk olarak Mâturîdî, "Ey Resul! Kalpleri iman etmediği halde ağızlarıyla "inandık" diyen kimselerden ve Yahudilerden küfür içinde koşuşanlar seni üzmesin. Onlar durmadan yalana kulak verirler ve sana gelmeyen kimselere kulak verirler, kelimeleri yerlerinden kaydırıp değiştirirler..."[258], "Bedeviler, "inandık" dediler. De ki: Siz iman etmediniz, ama "Boyun eğdik" deyin. Henüz iman kalplerinize yerleşmedi..."[259] ve "Onlar İslâm'a girdikleri için seni minnet altına sokuyorlar. De ki: Müslümanlığınızı benim başıma kakmayın."[260]ayetlerini incelemiştir. Bu ayetlerden de anlaşılacağı üzere eğer ki bedeviler dilleri ile iman ettiklerini söyledikleri zaman sadık kimseler olsalardı Allah Teala bu şekilde uyarmazdı.[261] Ayrıca ayette "ağızlarıyla iman ettik diyenler" ifadesi yer almaktadır, "ağızlarıyla iman edenler" denilmemiştir. Mâturîdî, bu ifadeyle sadece dil ile ikrarın, imanın şartı olmadığını iddia etmiştir. Mâturîdî'ye göre dil kişinin kalbindekini ifade etmeye yardımcı olur. Dil, insanın içindeki duyguyu açığa vurmaya yarar ve kalbin tercümanı olarak nitelenir.[262]

Mâturîdî (ö. 333/944), "Ey İman edenler! Mümin kadınlar hicret ederek size geldiği zaman onları imtihan edin. Allah onların imanlarını en iyi bilendir."[263] ayetini imanın dille söylemekten ibaret olmadığına delil olarak gösterir. Eğer iman etmek dille söylemekten ibaret olsaydı ayette sözü geçen hanımların imanlarını duyan herkesin bilmesi gerekirdi. Oysa ayette imtihan edilmeleri gerektiği söylenmiştir. Aynı şekilde

[256] Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi,* s.569.
[257] Cihat, Tunç, "Mâturîdi'nin İman Anlayışı", *Ebû Mansûr Semerkandî Mâturîdî Kongresi,* Kayseri, 1986, s. 20, Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi,* s. 565-57, M. Sami, Demirci, *"Hicri V-VI. yy'da Mâverâünnehir'de Yaşamış Mâturîdî Alimlerin Mâturîdîlik İçindeki Yeri ve Görüşleri"*, Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012, s. 76.
[258] 5. Mâide, 41.
[259] 49. Hucurât, 14.
[260] 49. Hucurât, 17.
[261] Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi,* s. 565-566.
[262] Mâturîdî, *Te'vîlâtû'l- Kur'ân Tercümesi,* c.IV, s. 234-235.
[263] 60. Mümtehine, 10.

bir başka ayette ise münafıklar ele alınmış ve şöyle buyrulmuştur; "(O münafıklar) mutlaka sizden olduklarına dair Allah'a yemin ederler. Halbuki onlar sizden değillerdir, fakat onlar (kılıçlarınızdan) korkan bir toplumdur." [264] Ayetten anlaşılacağı üzere inanmadıkları halde dilleriyle iman ettiğini söyleyen kimseler bulunmaktadır.

Mâturîdî (ö. 333/944), imanın kalple tasdik olduğunu kanıtlamak için aşağıdaki ayetleri delil getirmiştir: "Hayır, Rabbine andolsun ki aralarında çıkan anlaşmazlık hususunda seni hakem kılıp sonra da verdiğin hükümden içlerinde hiçbir sıkıntı duymaksızın tam manasıyla kabullenmedikçe iman etmiş olmazlar."[265], "... Allah sizin imanınızı daha iyi bilmektedir ..."[266], "İnsanlardan bazıları vardır ki , inanmadıkları halde -Allah'a ve ahiret gününe inandık- derler."[267] Bütün bu ayetlerden yola çıkarak Mâturîdî, imanda aslolan şeyin kalp ile tasdik olduğunu savunmuştur.. Eğer iman sadece dil ile ikrar olsaydı ayetlerde münafıklar ve bedeviler kınanmazdı. Ayrıca Mâturîdî, imanın sadece Allah'ın bileceği bir gerçeklik olduğunu da ifade etmiştir.[268]

Aklî delile geldiğimizde ise Mâturîdî, imanın hiçbir baskı ve zorluğun altında bulunamayacağını ifade etmiş ve baskı ve zorluğun olmayacağı tek yerin "kalp" olduğunu belirtmiştir. Çünkü kalpte bulunan tasdike hiç kimsenin hakimiyeti nüfuz edemez. Dil, cebir altında tutulabilir ve başkaları tarafından kullanılabilir. Baskı ve zorluk altına girebilen bir organa imanı nispet etmek doğru olmaz.[269] Mâturîdî'ye göre imanla mükellef olmak ancak aklın varlığıyla gereklilik kazanır. Aynı şekilde imanı oluşturan hususların mahiyetleri de ancak aklın tefekkür ve istidlali ile imkan dahiline

[264] 9. Tevbe, 56.
[265] 4. Nisâ, 65.
[266] 4. Nisâ, 25.
[267] 2. Bakara, 8.
[268] Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi,* s. 566
[269] Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi,* s. 571-572.

girer. Bu ise zihnin (kalp) bir fonksiyonundan ibarettir ve imanda aynı statüye dahildir.[270]

Aynı zamanda bazı insanların dilsiz olmaları imkan dahilindedir ve hiçbir dilsizin imanı inkar edilemez. Oysa iman sadece dil ile ikrardan ibaret olsaydı dilsiz kimselerin iman etmeleri mümkün olmayacaktı. [271] Mâturîdî, bu örnekle imanın gerçekleştiği yerin kalp olduğunu ifade etmiştir. Kur'an'ın birçok yerinde bulunan "Ey iman edenler!" hitabına dikkat çeken Mâturîdî, bu hitap şeklini imanın merkezinin kalp olduğunu kanıtlayan diğer bir aklî delil olarak ele alır. Bu ilahi hitap meydana geldiği anda muhataplarında iman bulunmakta idi. O anda dilleriyle ikrar etmeyenler hariç tutulmamış veya böyle bir şart aranmamıştır. Bu durum imanın kalpte gerçekleştiğinin delilidir.[272]

Mâturîdî (ö. 333/944), imanın sırf tasdik olduğunun kanıtlamak için pek çok ayeti delil getirmiştir. Bazıları şunlardır: "Ey iman edenler! Yapamayacağınız şeyleri niçin söylüyorsunuz? Yapmayacağınız şeyleri söylemeniz, Allah katında büyük bir nefretle karşılanır. Allah, kendi yolunda kenetlenmiş bir yapı gibi saf bağlayarak savaşanları sever."[273], "Ey iman edenler! Size ne oldu ki Allah yolunda savaşa çıkın denildiği zaman yere çakılıp kalıyorsunuz? ..."[274], "Size ne oldu da Allah yolunda ve -Rabbimiz! Bizi halkı zalim olan bu şehirden çıkar, bize tarafından bir sahip gönder, bize katından bir yardımcı yolla!- diyen zavallı erkekler, kadınlar ve çocuklar uğrunda savaşmıyorsunuz!"[275], "İman edenlerin Allah'ı anma ve O'ndan inen Kur'an sebebiyle kalplerinin ürpermesi zamanı daha gelmedi mi?..."[276]bu ayetleri aklî açıdan ele alıp yorumlamıştır. Mâturîdî, bir şeyin yerine getirilmemesi durumunda dostlar arasında

[270] Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 572, Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik ve Maturidilik İlişkisi*, s. 321.
[271] Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi,* s. 571, Ak, *Büyük Türk Alimi Mâturîdî ve Maturidılik* s.66.
[272] Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi,* s. 572.
[273] 61. Saff, 2-4.
[274] 9. Tevbe, 38.
[275] 4. Nisâ, 75.
[276] 57. Hadîd, 16.

kınama, düşmanlar arasında ise tartışmaların meydana gelebileceğini ifade etmiştir. Yüce Allah ise müminleri hatalarından dolayı uyarmış ancak muhataplarından iman vasfını kaldırmamıştır. Bu durum gösterir ki iman için kalple tasdik gereklidir. Dil ile ikrar bu tasdiki doğrulayan ve açığa vuran bir vasıtadır.[277]

Mâturîdî'ye göre, bir şeyi bilmeyen herkesin o şeyi inkar edeceği nasıl söylenemezse, onu bilen herkesinde tasdik edeceği de söylenemez. Ancak bilmek tasdike, bilmemek de inkara götürebilir. Fakat bilmek veya bilmemek, iman etmenin, yada etmemenin sebebidir. Mâturîdî, bu bakımdan sebep-müsebbep ilişkisine dikkat çekmiştir. Mâturîdî, iman etmenin aslının tasdik olduğunu bu açıklamalarıyla bir kez daha ortaya koymuştur.[278] Kısaca Mâturîdî, imanın gerçekleşmesinde önceliği kalbi tasdike vermiştir. Mümin sıfatına sahip olmak için dil ile ikrar veya marifet değil kalp ile tasdik gereklidir. İkrar ve marifet ancak kalbin tasdikine işaret eder.[279]

Mâturîdî'ye göre (ö. 333/944) kişi, Allah'ın birliğini ve Hz. Muhammed'in Allâh'ın resulu olduğunu gönülden benimsediği takdirde mümin ve müslim sıfatlarıyla anılmaya layık olur.[280] İman, kalbin amelidir ve dil ile ikrar etmek şart değildir. Eğer bir kişi baskı ve zorluk altında kalmışsa, bulunduğu durumdan kurtulmak için iman ettiği halde diliyle inkar edebilir. Allah'ın şu beyanı bu durumu açıklamaktadır; "Kim iman ettikten sonra Allah'ı inkar ederse -kalbi iman dolu olduğu halde inkara zorlanan başka- fakat kim kalbini kafirliğe açarsa, işte Allah'ın gazabı bunlaradır; onlar için büyük bir azap vardır."[281]

---

[277]Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi,* s.573, Kemal, Işık, *Mâturîdî'nin Kelam Sisteminde İman Allah ve Peygamberlik Anlayışı*, Fütüvvet yay., Ankara, 1980, s. 46, Sönmez, Kutlu, "Ebû Mansûr El- Mâturîdî'nin Hayatı ve Fikirleri", *İmam Mâturîdî ve Maturidilik,* s. 150-151.
[278] Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 575, Tunç, "Mâturîdî'nin İman Anlayışı", s. 20, Hanifi, Özcan, *Mâturîdî'de Bilgi Problemi*, İfav yay., İstanbul ,1993, s. 143-146.
[279] Karaağaç, "Mâturîdî Düşünce Sisteminde İman", s. 67.
[280] Kutlu, *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, s. 46-47.
[281] 16. Nahl, 106.

İmam Mâturîdî, imanı tanımlarken sözlük anlamından yola çıkmıştır ve başka tanımlara yer vermemiştir. O, imanı kalbin tasdiki olarak tanımlamayı daha uygun bulmuş ve iman konusunda aslında Ebu Hanife'nin görüşünü benimsemiştir. Çünkü Ebu Hanife de imanı, tasdik ve ikrar olarak tanımlamıştır, ancak tasdiki imanın merkezine alması dikkat çekmektedir.[282] Mâturîdî de imanın gerçekleşmesinde önceliği kalp ile tasdike vermiştir. Mâturîdî'nin iddiasına göre iman kalbin işidir. O, iddiasını da aklî çıkarımlar ve naklî tevillerle desteklemiştir.

b. Nesefî

Nesefî (ö. 508/1114), iman kavramını tasdikle açıklamıştır. İmanın sözlükte tasdik anlamına geldiğini belirtmiş ve bir ayeti[283] referans göstererek imanın kalp ile tasdikten ibaret olduğunu savunmuştur. Nesefî'ye göre imana sözlük anlamı dışında yani "tasdik"ten başka bir mâna yüklenmesi caiz değildir. Çünkü sözlük anlamı dışında bir anlam yüklemek, dili anlamsız kılmaya, sözlüğü iptal etmeye ve dolayısıyla dinin gereklerine ve naklî delillere ulaşma yolunu ortadan kaldırmaya sebep olur.[284] Nesefî'ye göre iman, "Hz. Peygamber ve onun Allah tarafından getirdiklerine inanmak" olup, tasdik edilmesi gereken her şeydir. Bu, Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine ve ahiret gününe imanın da ifadesidir. Nesefî, iman kavramını, "inanılması gerekli olan her şeye iman etmek" anlamında ele alır.[285] Nesefî, imanın sadece dil ile ikrar veya sadece marifet olarak tanımlanmasını da doğru bulmaz. Mâturîdî'nin açıklamalarının pek dışına çıkmayarak imanın zıddının tekzib olduğunu belirtmiş ve bir şeyi bilmemenin onu inkar etmeyi gerektirmeyeceğini dile getirmiştir.[286]

---

[282] İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe, "El-Fıkhu'l Ekber", *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*, s. 56, Selim, Gülverdibozdağ, *İmâm Mâturîdî'nin İman Anlayışı,* Yüksek Lisans Tezi, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015, s. 21, Mustafa, Ünverdi, "Klasik İslam Geleneğinde Taklidi İmanın Değeri", *Kelam Araştırmaları*, 2012, s. 226.

[283] 12. Yûsuf, 17.

[284] Nesefî, *Kitâbü't- Temhîd,* s. 143-144

[285] Nesef'i, *Tabsıratü'l-Edille*, c. I., s. 56, Süleyman, Akkuş, "Nesefî'ye Göre Mahiyet, Artma ve Azalma Yönüyle İman", *S.Ü.İ.F.D*., sy. 15, s.72, Nesefî, *Kitâbü't- Temhîd,* s. 143

[286] Nesefî, *Kitâbü't- Temhîd,* s. 144, Nesef'i, *Tabsıratü'l -Edille,* c. II., s. 404, 405.

Nesefî, imanın sözlük anlamından yola çıkarak Mâturîdî gibi iman kavramını tasdikle açıklamıştır. Bu görüşünü açıklamak için "Ey Babamız! dediler, biz yarışmak üzere uzaklaştık; Yusuf'u eşyamızın yanında bırakmıştık.(Ne yazık ki) onu kurt yemiş! Fakat biz doğru söyleyenler olsak da sen bize inanmazsın."[287] ayetini delil getirmiştir. Nesefî, buradaki "sen bize inanmazsın" ifadesinin "sen bizi tasdik edici değilsin" anlamında olduğunu belirtmiş ve tasdikin sözlük anlamının kalp ile tasdik etmek olduğunu dile getirmiştir.[288] Nesefî, bu ayeti Mâturîdî'nin de delil olarak kullandığını belirtmiştir.[289] Nesefî, imanın tasdik olduğu konusundaki görüşünü Ebû Hanîfe ve İmam Mâturîdî' ye dayandırmaktadır. Aynı zamanda Hüseyin b. Fadl el- Becelî'nin(ö. 284/897)[290] ve Ebu'l- Hasan el-Eş'arî'nin (ö. 324/935)[291] de düşüncesinin aynı olduğunu dile getirmiştir.

Nesefî (ö. 508/1114), insanların bilmesi ve İslam hükümlerini uygulayabilmeleri için de dil ile ikrara ihtiyaç duyduklarını belirtir. Ancak, tek başına ikrar yeterli değildir. Nesefî, imanın tasdik olduğunu sadece dil ile ikrarın yeterli olmayacağını Kur'an'daki kullanımlardan yola çıkarak savunmuştur. Mâturîdî'nin naklî delil olarak ele aldığı "İnsanlardan bazıları vardır ki, inanmadıkları halde -Allah'a ve ahiret gününe inandık-derler."[292] ayetini Nesefî de kullanmıştır. Tasdikin imanın şartı olmasının bu ayetle kesinleştiğini ifade etmiştir.[293] Nesefî bu ayeti aynı zamanda Kerrâmiyye'nin "iman sadece dil ile ikrardır" anlayışına karşı delil olarak da kullanmaktadır. Mâturîdî de imanın tasdik olmasını açıklarken Kerrâmiyye'yi eleştirmiş ve nakli delillerle açıklamalar yapmıştır.

[287] 12. Yûsuf, 17.
[288] Nesefî, *Kitâbü't- Temhîd,* s. 143.
[289]Nesefî, *Bahru'l- Kelâm,* s. 80-81.
[290] Kûfe ve Nişâbur'da bulunmuş bir müfessir.
[291]Eş'ariyye mezhebinin kurucusu. Bkz; İrfan, Abdülhamid, "Eş'arî", *DİA,* 1995, c. 11, s. 444.
[292] 2. Bakara, 8.
[293] Nesefî, *Bahru'l- Kelâm,* s. 83.

Nesefî, imanı tek başına dil ile ikrar olarak ele alanları kelimenin sözlük anlamı dışında başka anlamlar yükledikleri için eleştirmiştir. İman, sözlükte tasdik anlamına gelmektedir ve bu anlam dışında manalar yüklemek dili anlamsız görmek ve sözlüğü iptal etmek olacaktır. Nesefî, bu durumun dolaylı olarak dinin gereklerine ve naklî delillere ulaşma imkanını ortadan kaldıracağını bu nedenle de caiz olmadığını iddia eder. Mâturîdî'nin (ö. 333/944) dil ve mantığa dayalı olarak yaptığı açıklamaya benzer bir açıklamayı Nesefî de (ö. 508/1114) yapmıştır; "İmanın zıddı küfürdür. Küfür ise yalanlama ve inkardır. Tasdikle insanın tereddütleri ve kararsızlıkları ortadan kalkar. Kişinin tereddüt içinde olması , şüphe duyması tasdikin olmamasından kaynaklanır. Her ikisi de kalp ile olur. Aynı şekilde onların zıtları da kalpledir. Çünkü bulundukları yer değiştiği zaman ikisi de kalpte olmadığı zaman zıtlık söz konusu olmaz."[294]Nesefî, bu düşünceyle imanın mahiyeti ve zıddından yola çıkarak bulunması gereken yerin kalp olduğunu ve en önemlisi imanın, dil ile ikrar olmaktan çok daha fazlasını içerdiğini belirtmiştir.

Nesefî, dil ile ikrarı ise imanın varlığına delil olarak görür. İmanı sadece dil ile ikrar olarak ele alan Rakaşî[295], Abdullah b. Saîd el-Kattân'ı (ö. 240/854)[296] eleştirmiş ve sadece dil ile ikrarın iman olmayacağını ifade etmiştir.[297] Bu iddiasını ise "Ey Resul! Kalpleri iman etmediği halde ağızlarıyla "inandık" diyen kimselerden ve Yahudilerden küfür içinde koşuşanlar seni üzmesin. Onlar durmadan yalana kulak verirler, ve sana gelmeyen kimselere kulak verirler, kelimeleri yerlerinden kaydırıp değiştirirler..." [298]ayetiyle desteklemiştir. Nesefî, bu ayeti imanın kalpte olduğunun apaçık delili olarak kabul eder. Eğer imanın sadece dil ile ikrar olduğunu iddia edenler haklı olsaydı bu

[294]Nesefî, *Kitâbü't- Temhîd* , s. 144, Akkuş, "Nesefî'ye Göre Mahiyet, Artma ve Azalma Yönüyle İman", s. 88- 89.
[295] Ebû İmrân Musâ b. er- Rakâşî, yedinci tabaka Mu'tezile alimleri arasında zikredilir. Bkz; İlyas, Çelebi, "Mu'tezile", *DİA*, 2006, c. 31, s. 396
[296]Ebû Muhammed Abdullah b. Saîd b. Küllâb el-Kattân el-Basrî (ö. 240/854). Sünni kelam hareketinin doğuşuna zemin hazırlayan alimlerdendir. İbn Küllâb diye tanınır. Detaylı bilgi için bkz; Yusuf Şevki, Yavuz, "İbn Küllâb", *DİA*, 1999, c. 20, s. 156-157.
[297] Nesef'i, *Tabsıratü'l -Edille* , c. II., s. 404-405.
[298] 5. Mâide, 41.

ayetteki beyan anlamsız olacaktı. Bu durumda Allah, Hz. Peygamber ve sahabede bulunan bir hal (dil ile ikrar) sebebiyle münafıkları da kınamış olacaktı. Nesefî, bu ihtimallerin küfürle eş değer olduğunu dile getirmiştir.[299] Nesefî, mümin olmak için kalbin tasdikinin yeterli olduğunu ve dil ile ikrarın şart olmadığını savunmuştur. Ancak sadece kalp ile tasdik olduğu zaman, kimin kalbinde iman olduğu bilinemeyeceği için kişinin Müslüman muamelesi görmesi için kalbi ile tasdik ettiğini dili ile ifade etmesi gereklidir.[300] Nesefî, imanın kalp ile marifet, dil ile ikrar ve erkanıyla amel etmek şeklinde kabul edilmesini de doğru bulmaz. Ayrıca Nesefî, İmam Mâlik (ö.179/795), İmam Şâfiî (ö. 204/820), el Evzâî(ö.157/774), Ahmed b. Hanbel, (ö. 241/855)Medine ehli, Ehl-i hadis imamları ve Ebû'l- Abbâs el-Kalânisî ile Ebû Ali es-Sakafi'nin de bu görüşte olduğunu nakleder.[301]

Nesefî'nin (ö. 508/1114) delil olarak incelediği diğer ayetler Mâturîdî'nin naklî delilleriyle benzerlik gösterir. Şöyle ki Nesefî de, "Bedeviler, "inandık" dediler. De ki: Siz iman etmediniz, ama "Boyun eğdik" deyin. Henüz iman kalplerinize yerleşmedi..."[302] ayetinden işaretle imanı kalbin tasdiki olarak ele almıştır.[303] "Kim iman ettikten sonra Allah'ı inkar ederse -kalbi iman dolu olduğu halde inkara zorlanan başka- fakat kim kalbini kafirliğe açarsa, işte Allah'ın gazabı bunlaradır; onlar için büyük bir azap vardır." [304] ayetiyle imanın tasdik olduğunun Allah'ın beyanıyla kesinlik kazandığını ifade etmiştir. Ayetlerden yola çıkarak imanın kalpte meydana geldiğini ve tasdik olduğunu ispatlamaya çalışan Nesefî, imanı tasdik dışında başka şeylerle tanımlayanların kafir olduğunu iddia etmiştir.[305]

[299] Nesefî, *Kitâbü't- Temhîd*, s. 146-147.
[300] Nesef'i, *Tabsıratü'l-Edille* , c. II, s. 413, Ahmet, Ak, "Ebu'l- Muın en- Nesefî'ye Göre İman-Amel İlişkisi", Dini Araştırmalar, c. 8, sy. 24, s. 246.
[301] Nesef'i, *Tabsıratü'l-Edille* , c. II, s. 404.
[302] 49. Hucurât, 14.
[303] Nesefî, *Kitâbü't- Temhîd*, s. 146-147
[304] 16. Nahl, 106.
[305] Nesefî, *Kitâbü't- Temhîd*, s. 148, Akkuş, "Nesefî'ye Göre Mahiyet, Artma ve Azalma Yönüyle İman", s. 76.

"İman marifetir" görüşünü savunan Cehm b. Safvân'ı (ö. 128/745)[306] eleştiren Nesefî, "Kendilerine kitap verdiklerimiz onu (Resûllullah) kendi oğullarını tanıdıkları gibi tanırlar. Kendilerini ziyan edenler var ya, işte onlar inanmazlar."[307], ayetinden hareketle Cehm b. Safvân ve takipçilerinin görüşünün yanlışlığını ortaya koymaya çalışmıştır. Çünkü ayette Hz. Muhammed'in peygamberliğini bildikleri halde inanmayan kişilerden bahsedilmiştir. Oysa müminler, tek tek bilgileri olmadığı halde kitaplara, peygamberlere ve meleklere iman etmişlerdir.[308] Nesefî'ye göre imanın gerçekleşmesi için bilgi gereklidir ancak tek başına yeterli değildir. Allah'ın yüceliğini anladıktan sonra kalp ile tasdik etmek gerekir. Çünkü bir şeyi bilmemek inkar etmek anlamına gelmeyeceği gibi bir şeyi bilmek, tasdik etmek anlamına da gelmez.[309]

İmanın tanımını yaparken hem Mâturîdî (ö. 333/944) hem de Nesefî (ö. 508/1114) kelimenin sözlük anlamı dışına çıkmamıştır. Her ikisi de imanın tasdik olduğunu ve özellikle kalpte gerçekleşen bir tasdik olduğunu vurgulamışlardır. Mâturîdî ve Nesefî'nin görüşüne göre imanda öncelikli olan tasdiktir. Bu tasdik ancak kalpte gerçekleşir. Dil ile ikrar ve marifet elbette imanın gerçekleşmesi için önemlidir. Ancak aslolan bunlar değildir. İkrar ve marifet imana sevk eden vasıtalardır. Nesefî de, Mâturîdî gibi imanın tasdik dışında başka şeyler olduğunu iddia edenleri eleştirmiştir. Her ikisi de imanın sadece marifet veya sadece dil ile ikrar şeklinde tarif edilmesini de yeterli bulmamaktadırlar. Mâturîdî, tasdik ve ikrar konusunu ele alırken birtakım naklî ve aklî deliller kullanmıştır. Nesefî ise aklî bir delile başvurmamış sadece naklî deliller ışığında açıklamalar yapmıştır. Nesefî'nin kullandığı naklî deliller ise Mâturîdî'nin naklî delillerine oranla daha az ve kapsamlı olarak ele alınmamıştır. Mâturîdî, imanın kalbin tasdiki olarak anlaşılmasına ve tasdikin yerinin kalp olduğuna Kur'an'ın işaret ettiği

[306]Bkz; Gölcük, Şerafettin, "Cehmiyye", *DİA*, 1993, c.7, s. 234-236.
[307] 6. En'âm, 20.
[308] Nesefî, *Kitâbü't- Temhîd*, s. 148.
[309] Nesef'i, *Tabsıratü'l-Edille* , c. II, s. 415.

kanaatindedir.[310] Öyle görülüyor ki Nesefî, Mâturîdî' nin iman tanımının dışına çıkmamış ve Mâturîdî de olduğu gibi imanı sadece dil ile ikrar veya sadece marifet olarak kabul edenleri eleştirmiştir. O, Mâturîdî'yle aynı tutumu benimsemiş ve aynı naklî delilleri kullanarak açıklamalar yapmıştır.

2. İman- Amel İlişkisi

İslam alimleri, Kur'an'da ki "iman edenler ve sâlih amel işleyenler" şeklinde sıkça tekrarlanan hitaptan hareketle iman ile amel arasında bir ilişki olduğuna değinmişlerdir. İmanla amel arasında bulunan ilişki noktasında ihtilaf olmamakla beraber amellerin imana dahil edilip edilmeyeceği tartışılmıştır. Hariciler, Şia ve Mu'tezile kelamcıları, amelleri imandan bir cüz kabul etmişlerdir. Sünnî kelamcılar ise imanla amel arasındaki ilişkiyi kabul etmekle birlikte iman ve amelin birbirinden farklı ancak tamamlayıcı nitelikte olduğunu benimsemişlerdir.[311]

a. Mâturîdî

Mâturîdî (ö. 333/944), amelleri iman tanımına dahil etmemiştir. Anlaşıldığı üzere Mâturîdî'nin düşünce sisteminde ameller imandan başka bir şeydir. Çünkü amellerin nasıl yerine getirileceğinin bilinmesi için peygamber gereklidir. İmanın temeli tasdik ·olduğu için ameller imanın dışında tutulmuştur.[312] Mâturîdî, Allah'ın imanı ulaşılabilecek derecelerin en üstünü kıldığını ve ibadetlerin geçerli olmasını imanın varlığına bağladığını ifade eder.[313] Buradan anlaşılacağı üzere Mâturîdî, imanın amelsiz olabileceğini ancak amelin imansız olamayacağını savunmuştur.

Mâturîdî, imanın "bütün dinî görevlerin yerine getirilmesi" şeklinde ele alınmasını temelsiz bir iddia olarak kabul eder. Çünkü Kur'an'da birçok yerde bazı

[310] Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi,* s. 565-567, Özcan, "Mâturîdî'ye Göre İman-İslâm-İhsân ve Küfür İlişkisi", s. 86.

[311] Sinanoğlu, "İman", *DİA,* s. 213.
[312]Mâturîdî, *Te'vîlâtû'l- Kur'ân Tercümesi,* c. IV, s. 54; c. V, s. 52.
[313] Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi,* s. 571.

farzları terk edenlere "Ey iman edenler!" şeklinde hitap edilmiştir.[314] Mâturîdî de bu hitap şekillerinden hareketle eğer ki ameller imana dahil olsaydı farzları terk edenlere karşı "Ey kısmen iman edenler" veya "Ey bazı görevleri hariç tutarak iman edenler" şeklinde hitap edilmesi gerektiğine dikkat çekmiştir.[315] Oysa Allah, davranışlarından dolayı müminleri kınamış olsa da onlardan iman vasfını kaldırmamıştır.

Mâturîdî, ayrıca "Erkek olsun, kadın olsun her kim iman etmiş olarak dünya ve ahiret için yararlı iyi işler yaparsa işte onlar da cennete girerler ve zerre kadar haksızlığa uğratılmazlar." [316] ayetini de iman-amel ayrımı konusu bağlamında delil olarak kullanmıştır. Mâturîdî'ye göre ayet, salih amellerin imandan farklı olduğunu gösterir. Eğer ameller imanla aynı şey olsaydı "kim mümin olduğu halde iman ederse" şeklinde hitap edilmesi gerekirdi. Oysa ayette amelin fayda vermesi için iman şart koşulmuştur. İman olmadan yapılan iyi işlerin fayda vermesi ise söz konusu değildir.[317]

Mâturîdî'ye göre (ö. 333/944), amelleri terk etmekle iman vasfı ortadan kalkmaz. Ameller imanın şartı değildir, aksine iman sebebiyle ameller şarttır. O, İman ile sâlih amelin bir arada zikredildiği ayetleri, amellerin imana dahil edilemeyeceği şeklinde yorumlar. Mâturîdî'nin amelleri imana dahil etmemesi amelleri önemsiz görmesiyle alakalı değildir. Mâturîdî, amelleri müminlerin dinî sorumlulukları olarak görür. Müminlerin bu sorumluluklarını özenle yerine getirmeleri gerekir. Bu sayede itaatkar mümin olunabilir. Yerine getirmeyenler ise iman vasfını kaybetmemekle beraber günahkar mümin olurlar.[318] Mâturîdî, amelleri imana dahil etmediği için imanda artma

[314] 61. Saff, 2-4., 9. Tevbe, 38., 4. Nisâ, 75., 57. Hadîd, 16. (Mâturîdî'nin iman-amel ayrımı noktasında ele aldığı bu ayetler "İmanda İkrar ve Tasdik" başlıklı bölümde zikredildiği için burada tekrar zikredilmemiştir.)
[315] Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 573, Karaağaç, "Mâturîdî Düşünce Sisteminde İman Anlayışı", s. 69.
[316] 4. Nisâ, 124.
[317] Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l- Kur'ân Tercümesi,* c. IV, s. 54-55.
[318] Karaağaç, "Mâturîdî Düşünce Sisteminde İman Anlayışı", s. 70, Sönmez, Kutlu, "Bilinmeyen Yönleriyle Türk Din Bilgini İmâm Mâturîdî", *Dini Araştırmalar,* 2003, c. V, s. 18-19, Özcan, Hanifi, "Türk Din Anlayışı: Maturidilik", *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, s. 309.

ve eksilmeyi de kabul etmez. Mâturîdî'ye göre imanın mahiyeti açısından artması ve eksilmesi söz konusu değildir.

b. Nesefî

Nesefî de (ö. 508/1114) imanı kalp ile tasdik olarak kabul ettiği için amelleri imana dahil etmemiştir. Nesefî, öncelikle amellerin imandan ayrı olduğunu naklî deliller ile ispatlamaya çalışmış ardından amellerin imana dahil olması durumunda ortaya çıkacak bazı sorunlar hakkında aklî çıkarımlarda bulunmuştur. Kullandığı ayetlerden bazıları şunlardır: "İman eden kullarıma söyle: Namazlarını dosdoğru kılsınlar, kendisinde ne alışveriş ne dostluk bulunan bir gün gelmeden önce, kendilerine verdiğimiz rızıklardan (Allah için) gizli açık harcasınlar"[319] "Ey iman edenler! Namaz kılmaya kalktığınız zaman yüzlerinizi, dirseklerinize kadar ellerinizi yıkayın; başlarınızı meshedip, topuklara kadar ayaklarınızı yıkayın..."[320], "İman edip güzel işler yapanlara gelince, imanları sebebiyle Rableri onları nimet dolu cennetlerde, alt tarafından ırmaklar akan (saraylara) erdirir."[321] Allah, bu ayetlerde insanlara namaz kılmadan önce mümin ismiyle hitap etmiştir, amelleri bu hitaptan sonra vacip kılmıştır. Bunlar gösteriyor ki imanla ameller ayrıdır. Eğer bir kişi iman ettikten sonra namaz vaktine yetişemeden ölürse cennet ehlinden olabilir. Ölen kişi namaz kılmamıştır ancak imanı vardır.[322]

Nesefî, birçok ayette ibadetler ile imanın atıf edatı ile ayrıldığını belirtir. Örneğin şu ayetler bunun açık delilidir: "Allah'ın mescitlerini ancak Allah'a ve ahiret gününe iman eden, namazı dosdoğru kılan, zekatı veren ve Allah'tan başkasından korkmayan kimseler imar eder. İşte doğru yola ermişlerden olmaları umulanlar bunlardır."[323] "Ey iman edenler! Oruç sizden önce gelip geçmiş ümmetlere farz kılındığı

[319] 14. İbrâhim, 31.
[320] 5. Mâide, 6.
[321] 10. Yûnus, 9.
[322] Nesefî, *Bahru'l- Kelâm*, s. 81-82.
[323] 9. Tevbe, 18.

gibi size de farz kılındı. Umulur ki korunursunuz."[324] Nesefî, bu ayetlerde namaz kılmak, zekat vermek ve oruç tutmayı iman üzerine atfetmiştir. Bu ayetler, imanla amellerin farklı olduğunu kesin olarak gösterir.[325]

Nesefî'ye göre ameller imandan bir cüz olarak kabul edildiği takdirde, bazı amellerin veya bütün amellerin yokluğuyla imanında yok olması gerekir. Böylece amellerden birini veya tamamını yerine getirmeyen kişi mümin sayılmaz. Halbuki Allah, Kur'an'da amellerini yerine getirmeyen kişilere de mümin vasfıyla hitap etmiştir.[326] Eğer ameller imana dahil olsaydı iman ettiği halde dinî bir emri yerine getiremeden ölen kişi mümin sayılmazdı. Aynı şekilde cünüplük imanın elde edilmesine engel olurdu, çünkü namazı ve orucu bozan şey imanı da bozmuş olurdu. Oysa Allah "Bu durumda her kim mümin olarak iyi davranışlar yaparsa onun çabasını görmezlikten gelmek olmaz. Zira biz onu yazmaktayız."[327] ayetinde olduğu gibi imanı, salih amellerin varlığı için şart kılmıştır. İman, her bir ibadetin ismi değildir. İman, ibadetin kendisi değil geçerli ve farz olmasının şartıdır. [328]

İman ile amel konusunda Mâturîdî (ö. 333/944) ile aynı görüşü benimseyen Nesefî (ö. 508/1114), imanın ameller aracılığıyla artıp eksilmediğini savunur. Nesefî, imanda artma ve eksilmeyi kabul edenlerin amelleri imanın bir parçası olarak kabul ettiklerini söyler. Nesefî, amellerin imana dahil olduğunun kabul edilmesi halinde peygamberlerin dahi imanının eksik hale gelebilme ihtimalinden bahsederek bu görüşü eleştirir.[329] Nesefî, Ebû Hanîfe'nin de imanda artma ve eksilmeyi kabul etmediğini belirtir. Daha sonra imanda artma ve eksilmeyi kabul edenlerin delil olarak kullandıkları ayetleri inceler. Amellerin imana dahil olup imanın artıp-eksileceğini savunanlar şu

[324] 2. Bakara, 183.
[325] Nesefî, *Kitâbü't- Temhîd*, s. 144, *Tabsıratü'l-Edille*, c. II, s. 407, Karağaç, "Mâturîdî Düşünce Sisteminde İman Anlayışı", s. 70, Ak, "Ebu'l- Muın en- Nesefî'ye Göre İman-Amel İlişkisi", s. 248-249.
[326] Nesef'i, *Tabsıratü'l -Edille* , c. II, s. 407.
[327] 21. Enbiyâ, 94.
[328] Nesefî, *Kitâbü't- Temhîd*, s. 144-145.
[329] Nesef'i, *Tabsıratü'l-Edille* , c. II, s. 417, Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik- Maturidilik İlişkisi* , s. 323.

ayetleri delil olarak kullanırlar; "İmanlarını bir kat daha arttırsınlar diye müminlerin kalplerine güven indiren O'dur. Göklerin ve yerin orduları Allah'ındır. Allah bilendir, her şeyi hikmetle yapandır."[330], "Müminler ancak Allah anıldığı zaman yürekleri titreyen, kendilerine Allah'ın ayetleri okunduğunda imanlarını artıran ve yalnız Rablerine dayanıp güvenen kimselerdir."[331]. Oysa Nesefî, bu ayetlerin nüzul dönemi içerisinde değerlendirilmesini öngörmektedir. Çünkü ilk ayette hitabın muhatapları sahabedir ve ayetler belli aralıklarla nazil olduğu için sahabenin her inen ayete inanması ve tasdik etmesi söz konusudur. Nesefî, bu ayetlerin muhataplarının yalnızca sahabe olduğunu diğer Müslümanları (vahiy kesildiği için) kapsamadığını vurgulamıştır. Diğer ayetin ise müminlerin sıfatlarıyla ilgili olduğunu belirten Nesefî, müminlerin Allah'a itaatte farklı olabileceklerini ama iman konusunda farklılığın olmadığını dile getirir.[332]

Hem Mâturîdî (ö. 333/944) hem de Nesefî (ö. 508/1114), iman tanımlarından hareketle amelleri imanın bir cüzü olarak kabul etmezler. Bu iddialarını naklî ve aklî delillerle açıklamışlardır. Kur'an'da iman ve amel, "Ey iman edenler ve Salih amel işleyenler" şeklinde ayrı ayrı zikredilmektedir. İman ettikleri halde bazı amelleri yerine getirmeyen kişiler de kınanmış ancak mümin olarak anılmışlardır. Bu konuda pek çok ayet bulunmaktadır. Nesefî, Mâturîdî'nin değinmediği birkaç farklı ayeti ele almış olmakla beraber genel olarak aynı ayetler üzerinden açıklamalar yapmıştır. Mâturîdî ve Nesefî, ameli imana dahil etmemişlerdir ancak onların düşünce sisteminde amel imandan tamamen kopuk da değildir. Amelleri imana dahil etmemeleri yok saymak ve önemsizleştirmek anlamına gelmez. Amelleri imana dahil olmamakla beraber imanın bir sonucu olarak ele almışlardır. Her ikiside iman konusunda eşitlik prensibini temel almışlar ve ameller aracılığıyla imanda herhangi bir artma ve eksilme olmayacağını savunmuşlardır.

---

[330] 48. Fetih, 4.
[331] 8. Enfâl, 2.
[332] Nesef'i, *Tabsıratü'l-Edille* , c. II, s. 416, *Bahru'l- Kelâm,* s. 85-88.

3. İmanda İstisna

İstisna; sözlükte bir şeyi küllî hüküm ve kural dışında tutmak anlamına gelir. Kelam literatüründe ise "inşallah müminim" şeklinde kesin iman hükmünün şartlı biçimde ifade edilmesidir. İmanda istisna meselesi, imanın tarifi, amel-iman ilişkisi, mürtekib-i kebîre'nin dini statüsünün belirlenmesiyle ilgili tartışmalara bağlı olarak ortaya çıkmıştır.[333]

a. Mâturîdî

Mâturîdî (ö. 333/944), aşağıdaki ayetlerden hareketle imanda istisna olmaması gerektiğini savunmuştur: "Peygamber, Rabbi tarafından kendisine indirilene iman etti, müminlerde iman ettiler. Her biri Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine iman ettiler. ..."[334], "Biz, Allah'a ve bize indirilene; İbrahim, İsmail, İshak, Ya'kub ve esbâta indirilene, Musa ve İsa'ya verilenlerle Rableri tarafından diğer peygamberlere verilenlere, onlardan hiçbiri arasında fark gözetmeksizin inandık ve biz sadece Allah'a teslim olduk deyin'[335] bu ayetlerden yola çıkarak, Mâturîdî imanın kesin şekilde ifade edilmesinin gerekli olduğunu savunmuştur. Ayrıca Kur'an'da birçok yerde "Ey müminler!" hitabı bulunur. Mâturîdî, imanda istisna yapan kişinin ayetlerdeki bu hitabı yalanlamış olacağını iddia eder.[336]

Mâturîdî, imanı Allah'ın bir lütfu, nimeti ve rahmeti olarak görür. Bu nedenle imanda istisna yapan bir kişinin Allah'ın lütfunu görmeyip teşekkür etmediğini, nimeti inkar ettiğini dile getirir. Mâturîdî, toplumsal ilişkiler açısından da konuyu ele almış ve insan ilişkileri ve hukukî işlemlerin dış görünüşe bağlı olarak şekillendiğini ve yürütüldüğünü ifade etmiştir. Bu nedenle kişinin dinî statüsünü kesin ifadelerle

[333] Durmuş, İsmail-Üzüm, İlyas, "İstisna", *DİA*, 2001, c. 23, s. 388, 392, 393, Toshihiko, İzutsu, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, çev. Selahaddin, Ayaz, Pınar Yay., İstanbul, 2012, s. 235-236.
[334] 2. Bakara, 285.
[335] 2. Bakara, 136.
[336] Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 586, 589.;

belirtmesi gereklidir.[337] Mâturîdî, imanda şek ve şüpheye yer olmadığını Kur'an'dan delillerle ve toplumsal gerçekliklerle açıklamaya çalışmıştır. Bu nedenle de iman, "ben inşallah müminim" yerine "ben gerçekten müminim" şeklinde ifade edilmelidir. Mâturîdî, imanda istisnayı kesinlikle kabul etmez. Mâturîdî'ye göre olması gereken, kişinin kesin ifadelerle mümin olduğunu dile getirmesidir. İstisna ifadesi şüpheyi çağrıştırdığından dolayı kesin tasdik ve ikrardan ibaret olan iman bu ifadeyle kullanılmamalıdır. İstisna ifadesinin halk arasındaki anlamına değinen Mâturîdî, insanların emin olmadıkları, kesinlik arz etmeyen durumlarda istisna kullandıklarına dikkat çeker.[338]

b. Nesefî

Nesefî (ö. 508/1114), imanda istisnayı şüpheye yer vereceği için doğru bulmaz. "Ben inşallah müminim" ifadesinin, genç bir insanın "ben inşallah gencim" ifadesi kadar tutarsız ve yanlış kabul eder. Nesefî, bir kimsenin iman ettiği zaman içinde şüphe barındırmayan ifadelerle "ben gerçekten müminim" demesinin gerektiğini savunur. Nesefî, istisnanın boşanma, köle azad etme ve alışveriş gibi durumlarda akitleri ortadan kaldırdığını ifade eder. Aynı şekilde O'na göre istisna ifadesi imanın akdini de ortadan kaldırır. İman konusunda istisna yapan kişinin imanı konusunda şüphesi bulunur. İçinde bulunulan zamanda ve geçmiş zaman hakkında istisna yapmak doğru değildir. Nesefî de "inşallah" ifadesinin gelecek zamana ait işler hakkında kullanıldığını belirtmiştir.[339]

Nesefî, Kur'an'da imanın şüphe barındırmayacağına dair beyanların bulunmasını ve imanla ilgili ayetlerde netlik olduğunu belirterek istisnanın kabul edilemeyeceğini savunmuştur. Mâturîdî gibi Nesefî de "Ey Rabbimiz! Gerçek şu ki biz, Rabbinize

[337] Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 587, 591, Karaağaç, "Mâturîdî Düşünce Sisteminde İman Anlayışı", s. 70-71.
[338] Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 585, İstisna ifadesinin hangi durumlarda kullanılması gerektiğiyle ilgili bkz; Toshihiko, İzutsu, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, s. 236.
[339] Nesefî, *Kitâbü't- Temhîd,* s. 149*, Bahru'l- Kelâm*, s. 84, Karaağaç, "Mâturîdî Düşünce Sisteminde İman Anlayışı", s. 71.

inanın! diye imana çağıran bir davetçiyi işittik, hemen iman ettik. ..."[340]ayetini ve diğer ayetleri[341] delil olarak kullanmıştır. Ayetlerde geçen ifadelerden anlaşılacağı üzere imanda istisna yapmak doğru değildir.[342] Mâturîdî ve Nesefî, imanda istisnayı Kur'an ruhuna uygun olmadığından ve imanda şüpheye yer olmamasından dolayı kabul etmezler. Ancak Mâturîdî, istisna yapan kişiyi Allah'ın hitabını boş ve faydasız konuma düşürmekle suçlamıştır. Nesefî ise imanda istisna yapan kişinin kafir olacağını savunarak daha iddialı bir çıkış yapmıştır.[343]

B. Mürtekib-i Kebîre'nin Ahiretteki Durumu

Kebîre, sözlükte "maddi veya manevi bakımdan büyük olmak" anlamına gelen "kebr" kökünden türemiştir. "Büyük günah" manasında kullanılan kebire terim olarak "dinen yasaklandığı konusunda kesin delil bulunan ve hakkında dünyevî veya uhrevî ceza öngörülen davranış" şeklinde tanımlanır. Bunun dışında kalan kötü davranışlara da "sagire" (küçük günah) denir. İslam alimleri, Kur'an'da yapılan tasnife dayanarak büyük ve küçük günah ayrımı yapmışlardır. Erken dönemlerden beri tartışılmaya başlanan büyük günah meselesinde, hangi fiillerin büyük günah olduğu ve bu günahı işleyen kişilerin (mürtekib-i kebîre) ahiretteki durumlarının ne olacağı konuları öne çıkarılmıştır.[344] Mezhepler arasındaki tartışmaların önemli konularından biri olan büyük günah meselesi ve mürtekib-i kebîre'nin durumu hakkında farklı görüşler ileri sürülmüştür.

1. Mâturîdî

Mâturîdî (ö. 333/944), büyük günah meselesini incelerken mürtekib-i kebîre'nim ahirettteki durumunun belirlenmesi hakkında çeşitli fikirlerin olduğunu belirtmiştir. Bir

[340] 3. Âl-î İmrân, 193.
[341]2. Bakara, 136, 285.
[342] Nesef'i, *Tabsıratü'l-Edille* , c. II., s. 424.
[343]Nesefî, *Kitâbü't- Temhîd*, s. 588, *Bahru'l- Kelâm*, s. 84.
[344]Bebek, Adil, "Kebîre", *DİA,* 2002, c. 25, s. 163.

grup alim, günahların tamamının kişiyi imandan çıkardığını savunurken diğerleri ise günahları küçük ve büyük günahlar olmak üzere ikiye ayırmıştır. Küçük günahların bağışlanacağını ve kişiyi imandan çıkarmayacağını savunmuşlardır. Mâturîdî, küçük günahlar hakkında bu ikinci grup alimlerle aynı kanaate sahip olduğunu belirtmiştir. Mâturîdî, küçük olsun büyük olsun fark etmeden her günahın kişiyi imandan çıkaracağı görüşüne karşı çıkmıştır. O, mürtekib-i kebîrenin durumunu ele alırken iman anlayışından hareket etmiştir. Mâturîdî'nin iman anlayışı ile iman-amel arasındaki ilişki bağlamındaki görüşleri mürtekib-i kebîrenin durumunu açıklamada önemli rol oynar. Mâturîdî, "Kim zerre miktarı hayır yapmışsa onu görür."[345], ".. her kim mümin olarak iyi davranışlar yaparsa onun çabasını görmezlikten gelmek olmaz. Zira biz onu yazmaktayız." [346] ayetlerinde yer alan vaad sebebiyle mürtekib-i kebîrenin ebedî cehennemde kalmasının ve bir kişinin küçük günah sebebiyle de dinden çıkmasının isabetsiz olduğunu dile getirmiştir.[347]

Mâturîdî (ö. 333/944), küçük veya büyük olsun günah işleyen müminlerin alimler tarafından kafir, müşrik, münafık ve ne mümin ne kafir olarak nitelendirildiklerini belirtmiştir.[348] Ancak Mâturîdî, küçük veya büyük günah işleyen kişilere küfür ve şirk kavramının nispet edilemeyeceğini iddia eder. Mâturîdî'nin delillerinden biri; Allah'ın, Hz. Muhammed'e hem kendisi hem de kadın ve erkek müminlerin günahlarının bağışlanması için istiğfarda bulunmasını emretmesidir. "...(Habibim!) Hem kendinin hem de mümin erkeklerin ve mümin kadınların günahlarının bağışlanmasını dile! ..." [349] ayetinden anlaşıldığı üzere günahkar müminlere küfür ve şirk nispet edilmemiştir. Günahkar müminlerin bağışlanması için

[345] 99. Zilzâl, 7.
[346] 21. Enbiyâ, 94.
[347] Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 487-490, Cihad, Tunç, "Kelam İlminde Günah Meselesi", *AÜİFD*., c. XXIII, s. 339-340.

[348] Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi* , s. 496.

[349] 47. Muhammed, 19.

dilekte bulunulması emredilmiştir ve eğer bu kimseler küfürle nitelenmiş olsalardı ilahî beyan bu şekilde olmazdı. Mâturîdî, "Cehennem ehli oldukları onlara açıkça belli olduktan sonra, akraba dahi olsalar,(Allah'a) ortak koşanlar için af dilemek ne peygambere yaraşır ne de inananlara."[350] ayetiyle kendisinde küfür ve şirk niteliği bulunan kimselere dua etmenin yasaklandığını ifade ederek günah işleyen kimsenin küfür ve şirk niteliği taşımadığını vurgulamıştır.[351]

Mâturîdî (ö. 333/944), şirk dışında hiçbir günahın kişiyi imandan çıkarmayacağı düşüncesindedir. Mâturîdî, şirk dışında bütün günahların bağışlanabileceğini savunmuştur. Çünkü aksi düşünüldüğünde peygamberler, bazen küçük günah işledikleri için bu durumda mürtekib-i kebîre olur.[352] Mâturîdî'ye göre Allah, kendisine şirk koşulmasını asla bağışlamaz. Ancak tövbe etmek şartıyla şirkin affedilmesi de söz konusudur. Şu iki ayet bunun açık delilidir: "Eğer siz yasaklanan büyük günahlardan kaçınırsanız küçük günahlarınızı örteriz ve sizi değerli bir yere koyarız."[353], "Allah kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz; bundan başkasını dilediği kimse hakkında bağışlar. Allah'a ortak koşan kimse büyük bir günah işleyerek iftira etmiş olur."[354] Mâturîdî, ayetteki büyük günah kavramıyla Allah'a şirk koşmanın kastedildiğini ifade eder. Allah burada şirk dışında bulunan günahları dilemesine bağlı olarak bağışlayacağını vadetmiştir. Büyük günahlardan kaçınmak suretiyle küçük günahların bağışlanacağı bildirilmiştir. "Gündüzün iki ucunda, gecenin de ilk saatlerinde namaz kıl. Çünkü iyilikler kötülükleri giderir..." [355] ayetide güzel ameller işlemekle küçük günahların bağışlanacağını belirtir. [356]

---

[350] 9. Tevbe, 113.
[351] Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi* , s. 490-491
[352] Mâturîdî, *Te'vîlâtû'l- Kur'ân Tercümesi*, çev. Yunus Vehbi, Yavuz, edt. Yusuf Şevki, Yavuz, c. III. s. 169, Gülverdibozdağ, "İmam Mâturîdî'nin İman Anlayışı", s. 51.
[353] 4. Nisâ, 31.
[354] 4. Nisâ, 48.
[355] 11. Hûd, 114.
[356] Mâturîdî, *Te'vîlâtû'l- Kur'ân Tercümesi*, c.III., s. 169-170, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi* , s. 510.

Mâturîdî'ye göre, ayette [357] büyük günahlardan sakınıldığı takdirde küçük günahların affedileceği belirtilmiş ancak sakınılmadığı zaman hükmün ne olduğundan söz edilmemiştir. Büyük günahlardan sakınılmazsa Allah'ın küçük günahları örtmeyeceğine dair bir ifade yoktur. Burada Allah'ın dilemesine bağlı bir durumun söz konusudur.[358] Kişinin işlediği günahtan vazgeçip tövbe etmesi halinde şirk de dahil bütün günahlarının bağışlanacağı noktasında alimler ittifak etmiştir. Aynı zamanda şirk dışındaki günahların bağışlanması aklen caizdir. Şöyle ki; Allah'ın şirk dışındaki günahların affedileceğine dair insanları özendirmiştir. Eğer aklen bağışlanma caiz olmasaydı Allah, insanlara bağışlanma arzusunu vermezdi. Ancak, şirk konusunda aklen bağışlanmayı düşünmek caiz değildir. Çünkü bir şeye inanan kimse ona ebedî olarak inanacaktır. Ama günah öyle değildir, şehvetin ve arzunun galip gelmesiyle günah işlenebilir ancak ardından pişmanlık duyulur.[359]

Mâturîdî (ö. 333/944), bir kişiyi büyük günah işlemeye sevk eden bazı etkenlerden bahseder. Bu etkenler; aşağı arzuların baskısı, şehvet, gaflet, şiddetli öfke ve tövbe edip bağışlanma umududur. Ancak önemli olan, kişinin işlediği günahı meşru saymaması ve Allah'ın emir ve yasaklarına karşı saygısızlık etmemesidir.[360] Büyük günah işleyen kişi Allah'ın nimetlerini gizlememekte ve Rabbinin hakkını inkar etmemektedir. Bu nedenle büyük günah sahibi, kafir sayılamaz ve kendisini günaha yönelten arzuların etkisinde olduğunu bilir. Büyük günah sahipleri, Allah'ın rahmetini ummaktan geri kalmadıkları gibi cehennemde ebedî kalmaları da düşünülemez.[361] Mâturîdî, "Ey müminler! mutluluğa ermeniz için hepiniz tövbe ederek Allah'ın hükmüne dönün"[362] ve "Ey inananlar yürekten tövbe ederek Allah'a dönün ki, Rabbiniz

[357] 4. Nisâ, 31.
[358] Mâturîdî, *Te'vîlâtû'l- Kur'ân Tercümesi*, c.III., s. 171.
[359] Mâturîdî, *Te'vîlâtû'l- Kur'ân Tercümesi*, c.III., s. 229-230, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi,* s. 496.
[360] Mâturîdî, , *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi,* s. 496.
[361] Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi,* s. 504-505.
[362] 24. Nur, 31.

kötülüklerinizi örtsün"[363] ayetlerinden hareketle Allah'ın mürtekib-i kebîrede bulunan imanın varlığına istinaden tövbe etmeyi emrettiğini ve günahlarını bağışlayacağını belirtmiştir. [364]

Mâturîdî'ye göre, büyük günahları işlemekle insan imandan çıkmaz. Tövbe etmeden ölse bile cehennemde ebedî kalmaz. Allah, kendisine ortak koşmak dışında hata sebebiyle ve istemeyerek işlenen bütün günahları affedebilir. Mâturîdî, "Ey İnananlar! Yapmadığınız şeyi niçin yaptık dersiniz"[365] ayetini örnek olarak verir ve ayetteki "Niçin yaptık dersiniz" ifadesine dikkat çeker. Allah'ın bu sözü onların günah işlemelerinden önce söylemiş olması imkansız olacağından Allah'ın hükmüne göre mürtekib-i kebîreye bir azap vardır. İnanmış oldukları halde bağışlanması gereken bir günahı işledikleri için, böyle bir hitapla karşılaşmışlardır. Günah işledikleri halde Allah mürtekib-i kebîreye "imân edenler!" diye hitap etmiştir. Bu hitap şeklide gösteriyor ki günah işlemek sebebiyle iman yok olmaz.[366] Mâturîdî'ye göre büyük günah sahibi tövbe etmemiş, dünyada cezasını çekmemişse ahirette günahı kadar ceza çektikten sonra cehennemden çıkacaktır. Çünkü Mâturîdî, büyük günah işleyenin kafir olmayacağını savunur. Ebedî cehennem azabı ise kafirlere yöneliktir. Bu nedenle Kafir ile mürtekib-i kebîreye eşit şekilde ceza verilmesi ilahî adalete ters düşmektedir.[367]

Mâturîdî'nin (ö. 333/944), mürtekib-i kebîrenin ahiretteki durumunu belirlemede hareket noktası "iman" kavramıdır. Çünkü iman kalple tasdiktir.Ancak dinî gerçekleri reddetmekle imandan çıkılır. Bu nedenle işlenen günahlar kalbin tasdikini zedelemedikçe kişi imandan çıkmaz. Büyük günah sahibi imandan çıkmadığı gibi ebedî

[363] 66.Tahrîm, 8.
[364] Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi* , s. 492; Tunç, "Kelam İlminde Günah Meselesi", s. 339-340.

[365] 61. Saff, 2.
[366] Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 502, Osman, Oral, "Mâturîdî'de Büyük Günah ve Şefaatin Hikmeti", *Uluslararası Rusya Araştırmaları Dergisi*, 10/1, 2017, s. 26-27.
[367] Mâturîdî, *Kitâbü't Tevhîd Tercümesi*, s. 511-512, Hakan, Uğur, "Büyük Türk Müfessir İmam-ı Mâturîdî'nin Te'vilat'ında Büyük Günah Kavramı", *III. Uluslararası Hamza Nigari Türk Dünyası Kültürel Mirası Sempozyumu*, 2017, s. 687.

cehennem azabıyla tehdit edilmesi de söz konusu değildir. Büyük günah sahibi dinden çıkmış olmaz ve ebedî cehennemle itham edilemez. Bunu savunanlar ilahî rahmet alanını daraltmıştır. [368]

2. Nesefî

Nesefî (ö. 508/1114), alimlerin mürtekib-i kebîrenin ahiretteki durumunu belirleme konusunda fikir ayrılığına düştüklerinin farkındadır. Bu yüzden Haricilerin küçük olsun büyük olsun günah işleyen herkesi kafir ilan edip ebedî cehennemde kalacaklarını iddia etmeleri ile Mu'tezile' nin el- menzile beyne'l-menzileteyn [369] görüşünü eleştirmiştir. [370] Nesefî, daha sonra Ehl-i Hakk'ın [371] mürtekib-i kebîre hakkındaki görüşünün şu şekilde olduğunu ifade etmiştir; *"helal görmeyip ve yasaklayanı hafife almaksızın nefsanî bir arzunun veya şiddetli bir öfkenin baskın gelmesiyle büyük günah işleyen, yüce Allah'ın affetmesini umar, günahı sebebiyle kendisini cezalandırmasından da korkar. Böyle bir kimse mümin ismini taşır ve sahip olduğu iman üzere kalır. İmanı ne kendisinden alınır ne de azalır. İmandan ancak ona girdiği kapıdan çıkar. Eğer tövbe etmeden ölürse onun hükmü Allah'ın dilemesine kalır. Mürtekib-i kebîrenin son varacağı yer mutlaka cennettir. Ancak ateşte ebedi kalmaz."*[372]

Nesefî, Ehl-i Hakk'ın mürtekib-i kebîre hakkındaki düşüncelerini benimsemiştir. Büyük günah sahibinin imandan çıkmayacağını ve ebedî cehennemde kalmayacağını şu naklî delillerle savunmuştur: "Ey iman edenler, sarhoşken namaza yaklaşmayın'[373],

---

[368] Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 504, 505, 512, 51., Bekir, Topaloğlu, "Ebû Mansûr El-Mâturîdî'nin Kelamî Görüşleri", *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, s. 213.

[369] Mu'tezile'nin beş inanç esasından biri. Sözlükte 'iki konum arasında üçüncü bir konum' anlamına gelen el-menzile beyne'l-menzileteyn tabiri, Mu'tezile anlayışında imanla küfür arasında yer alan fısk konumunu ifade eder. bkz; Çelebi, İlyas, "Menzile Beyne'l- Menzileteyn" *DİA*, 2004, c. 29, s. 161-162.

[370] Nesefî, *Kitâbü't- Temhî*d, s. 133-134.

[371] Ehl-i sünnet ve'l-cemâat mezhebinden olanlara "ehl-i hak" denilmiştir. Nesefî, *Kitâbü't- Temhî*d adlı eserinde ehli sünnet ve'l cemaat kavramı yerine bu kavramı kullanmıştır. Kavram hakkında detaylı bilgi için bkz; Çağrıcı, Mustafa, "Hak", *DİA*, 1997, c. 15, s. 137.

[372] Nesefî, *Kitâbü't- Temhî*d, s. 135.

[373] 4. Nisâ, 43.

'eğer müminlerden iki grup birbirleriyle çarpışırlarsa" [374] , "Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında size kısas farz kılındı."[375] , "İman edip hicret etmeyenler"[376], "Ey iman edenler! Benimde düşmanım, sizinde düşmanınız olanları dost edinmeyin." [377] Nesefî'ye göre bu ayetlerde Allah, suçluya verilecek cezanın yanı sıra iman sıfatını bu kişilerden kaldırmamıştır.[378] Çünkü "Ey iman edenler! tövbe edin Allah'a halis bir tövbeyle" [379] ayetinde günahı olmayan kişiye tövbe emredilmesi doğru değildir. Mürtekib-i kebîre, iman vasfını kaybetmez ve bu Kur'an'la sabittir.[380] İnkar etmeden farzları terk eden bir kişi mümindir ve küfürle itham edilemez. İmanın özünü (tasdik) kaybetmeyen kişi küfürle suçlanamaz.[381]

Nesefî (ö. 508/1114), büyük günah sahibi kişiler için iki hükmün söz konusu olduğunu vurgulamıştır. Birincisi bu kişiler cehennemde ebedî kalmayacaktır, ikincisi ise varacakları son yer cennettir. Nesefî, mürtekib-i kebîrenin mümin olduğunu ve salih ameller işlediğini belirtmiş ve bu görüşüne aşağıdaki ayetleri delil göstermiştir: "İman edip iyi davranışlarda bulunanlara gelince, onlar için makam olarak Firdevs cennetleri vardır. Orada ebedi kalacaklardır. Oradan hiç ayrılmak istemezler"[382], "İman edip salih ameller işleyenlere gelince, altlarından ırmaklar akan cennetler onlarındır. İşte budur büyük kurtuluş" [383] , "İman edip salih ameller işleyenlere gelince, işte onlardır yaratılmışların en hayırlısı"[384], "Ancak iman edip salih amellerde bulunanlar müstesna, onlara yaptıklarının kat kat fazlası mükafat vardır."[385] Nesefî, bu ve benzeri daha birçok

[374] 49. Hucurât, 9.
[375] 2. Bakara, 178.
[376] 8. Enfâl, 72.
[377] 60. Mümtehine, 1.
[378]Nesefî, *Kitâbü't- Temhî*d, s. 136;
[379] 66. Tahrim, 8.
[380] Nesefî, *Kitâbü't- Temhî*d , s. 137.
[381]Nesef'i, *Tabsıratü'l-Edille,* c.II., s. 416-417., *Kitâbü't- Temhî*d, s. 137-138, *Bahru'l- Kelâm,* s. 90, Abdullah, Demir, *"Mâturîdî Kelam Ekolünde Mukallidin İmanı"*, Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006,
[382] 18. Kehf, 107-108.
[383] 85. Burûc, 11.
[384] 98. Beyyine, 7.
[385] 34. Sebe', 37.

ayetle mürtekib-i kebîre hakkında öne çıkardığı iki hükmün (cehennemde ebedi kalmaz ve son varacağı yer cennettir) sabit olduğunu ifade etmiştir.[386]

Nesefî'ye göre (ö. 508/1114), mürtekib-i kebîre işlediği kötülük inkara ulaşmadığından kafir olarak nitelenemez. Çünkü büyük günah işleyen kişi cezalandırılmaktan korkar, Allah'ın affını diler ve ibadet etmeye devam eder. Bundan dolayı mürtekib-i kebîre ile ilgili son hüküm; affın mümkün olması ile cezasını Allah'ın dilemesine bırakmaktır. "Allah, kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz; ondan başka günahları dilediği kimse için bağışlar."[387] ayeti bunun apaçık bir delilidir.Allah'ın, Hz. Peygamber'e müminler için istiğfarda bulunmasını emretmesi de büyük günah işleyenin affedilmesinin mümkün olduğunu gösterir.[388] Nesefî, mürtekib-i kebîrenin bağışlanması noktasında Mâturîdî'nin ele aldığı bu delili de zikretmiştir.

Nesefî, bazı ayetlerde ateşte ebedî kalmanın bildirildiğini ancak burada geçerli hükmün kötü fiilleri helal görerek işleyenler için olduğunu iddia eder. Nesefî, bu iddiasını "Her kim bir mümini kasten öldürürse onun cezası içinde sürekli kalacağı cehennemdir. Allah, ona gazap etmiş, lanet etmiş ve onun için büyük bir azap hazırlamıştır."[389] ayetiyle açıklamaya çalışmıştır. Nesefî, Mâturîdî gibi bu ayetin bir kişiyi imanından dolayı öldürmeyi mübah gören hakkında olduğunu ifade eder. Bir kişiyi imanından dolayı kasten öldürenin cezası bu ayette belirtilmiştir. Nesefî, imanından dolayı değil de başka bir sebeple bir kişiyi öldürenin hükmünün bu ayette belirtilmediği gibi cezasının da ebedî cehennem olmadığını ifade eder. Büyük günah sahibinin hükmünü içeren ayet şu şekildedir; "Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında size kısas farz kılındı" [390]

[386] Nesefî, *Kitâbü't- Temhî*d, s. 137., *Bahru'l- Kelâm,* s. 90.
[387] 4. Nisâ, 116.
[388] Nesefî, *Kitâbü't- Temhî*d, s. 138-139, *Bahru'l- Kelâm,* s. 91-92.
[389] 4. Nisâ, 93.
[390] 2. Bakara, 178, Nesefî, *Kitâbü't- Temhî*d, s. 139-140.

Nesefî (ö. 508/1114), büyük günah sahibinin iman isminin devam etmesi ve cezasını çektikten sonra cennete gireceğini naklî delillerle ortaya koyduktan sonra büyük günah sahiplerinin "fâsık" olarak isimlendirilebileceğine dikkat çeker. O'na göre "fısk" sözcüğü kelime olarak "çıkmak" anlamındadır ve büyük günah sahibi de emredilen sınırın dışına çıkması sebebiyle "fâsık" olarak isimlendirilebilir. Emirden çıkmak, tasdikin zıddı olmadığı için büyük günah sahibinin zarurî olarak mümindir.[391]Ayrıca "tam fâsık" ifadesi "kafir"le aynı manaya gelir. Ebedî cehennem tehdidi içeren ayetler tam fâsıklar içindir.Fakat kendisinde sayılamayacak kadar ibadet, salih amel ve tasdik bulunan kişiler tam fâsık olamaz.[392]

Mürtekib-i Kebîrenin ahretteki konumunun tespiti konusunda Mâturîdî ve Nesefî, iman tanımlarından hareket etmişlerdir. İmanı, kalp ile tasdik olarak kabul ettiklerinden dolayı amelleri imana dahil etmemişlerdir. Bu sebeple büyük günah işleyen bir kişinin de dinden çıkmadığını ve iman vasfını kaybetmediğini naklî ve aklî delillerle ortaya koymaya çalışmışlardır. Müelliflerimizin ikisi de mürtekib-i kebîre konusunda hüküm verirken aşırıya kaçan Hariciler ve Mu'tezile'nin görüşlerini eleştirmişlerdir. Mâturîdî, Hariciler ve Mu'tezile'nin delillerini zikretmiş ardından bu fırkaları nassa, akla ve realiteye ters düşmekle suçlamıştır.[393] Nesefî ise Mu'tezile eleştirisine daha fazla yer ayırmış ve iddialarından dolayı Mu'tezile'yi cehaletle suçlamıştır. Mâturîdî ve Nesefî aslında Haricilerin bütün günahları şirkle bir tutmalarının ve Mu'tezile'nin "el-menzile beyne'l-menzileteyn" fikrinin yanlışlığını eleştirmişlerdir. Nesefî, genel olarak Mâturîdî'nin ele aldığı delilleri kullanmıştır. Ancak mürtekib-i kebîre konusu Mâturîdî'nin eserinde hacim olarak daha geniş bir şekilde ele alınmıştır.

[391] Nesefî, *Kitâbü't- Temhî*d, s. 135.
[392] Nesefî, *Kitâbü't- Temhî*d, s. 140.
[393] Topaloğlu, "Ebû Mansûr El- Mâturîdî'nin Kelamî Görüşleri", *İmam Mâturîdî ve Maturidilik,* s. 211.

C. Şefaat

Şefaat sözlükte, "tek olan bir şeyi benzeriyle çift hale getirmek, birinin önüne düşüp işini görmeye çalışmak, işini görmesi için birinin aracılığını istemek" anlamlarına gelmektedir. Terim olarak ise "suçun bağışlanması ve dileğinin yerine getirilmesi için birine aracılık etme" manasında olup ahirette peygamberlerin ve kendilerine izin verilen kimselerin, müminlerin bağışlanması için dua etmesidir.[394] Şefaat konusunda alimler arasında ihtilaf olmakla beraber şefaat, ilahî beyanlar, hadisler, yaygın kanaat ve intikal eden bilgilere göre ilahî gazap ve cezayı gerektirecek küçük günahlar için söz konusudur. Bu türden günahları işleyen kişi iyilerin ve Allah'ın rızasına mazhar olanların şefaatiyle bağışlanabilir.[395]

1. Mâturîdî

Mâturîdî (ö. 333/944), şefaat konusunu büyük günah meselesi bağlamında ele almıştır. Mâturîdî'ye göre nefret ve cezanın olduğu yerde şefaat devreye girer. Hayırlı kişilerin ve cezayı hak eden kimseden razı olan kimselerin şefaat etmesi sebebiyle ceza sahibi affedilebilir.[396]Mâturîdî, bazı alimlerin şefaati iki şekilde ele aldığını belirtir. İlk olarak; bir kişinin güzel yönlerinin başkasının yanında anlatılmasıdır. İkincisi de o kişi için dua etmektir. Mâturîdî'ye göre şefaat için ileri sürülen ilk konum ahiretle ilgilidir. Ancak bu durum mantıksızdır. Çünkü Allah, her şeyin iç yüzünü hakkıyla bilir. Allah'ın, şefaat edilecek kimsenin durumunu bilmemesi ilahî beyanlara göre de tutarsızlık olacaktır. Şöyle ki; "Allah'ın peygamberlerini toplayıp da 'size ne cevap verildi' dediği gün, 'bizim hiçbir bilgimiz yok, şüphesiz gizlilikleri hakkıyla bilen ancak sensin' diyeceklerdir." [397] , "Ben onlara, ancak bana emrettiğini söyledim. ..." [398] ayetlerinden anlaşılacağı üzere Allah'ın ilmi her şeyi kapsar ve hiçbir şey O'ndan gizli

[394]Alıcı, Mustafa, "Şefaat", *DİA*, 2010, c. 38., s. 411.
[395] Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 551, Mustafa, Özden, "Kur'an'a Göre Hz. Peygamber'in Şefaati Meselesi" *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 2015, c. II., sy. 4, s. 36.
[396] Mâturîdî, *Te'vîlâtû'l- Kur'ân Tercümesi*, c.III., s. 315.
[397] 5. Mâide, 109.
[398] 5. Mâide, 117.

kalmaz. Ayrıca insanların dünyada işledikleri ameller ile büyük veya küçük günahlarının yazıldığı amel defterleri vardır. Mâturîdî, şefaatin iddia edildiği gibi iyiliklerin anlatılması şeklinde olacağını kabul etmez. Çünkü hem Allah her şeyi bilen ve görendir hem de insanların durumunun tespiti için amel defterleri yeterlidir.[399]

Şefaatin ikinci şekli olan dua etmek ise aşağıdaki ayetlerde nitelenen kişiler hakkındadır: "Arş'ı yüklenen ve bir de onun çevresinde bulunanlar(melekler), Rablerini hamd ile tesbih ederler, O'na iman ederler. Müminlerin de bağışlanmasını isterler: Ey Rabbimiz! Senin rahmet ve ilmin her şeyi kuşatmıştır. O halde tevbe eden ve senin yoluna gidenleri bağışla, onları cehennem azabından koru!(derler)."[400] "Allah, onların önlerindekini de, arkalarındakini de (yaptıklarını da yapacaklarını da) bilir. Allah rızasına ulaşmış olanlardan başkasına şefaat etmezler. Onlar, Allah korkusundan titrerler!"[401] Mâturîdî'ye göre bu ayetler bu kimselere meleklerin dua edeceğini ve bu kişilere hata ve günahlarından dolayı şefaat edileceğini gösterir. Ancak şefaatin gerçekleşmesi ayette belirtilen iyi fiillerden ötürü değildir. Çünkü güzel fiillerde bulunan kimselerin cezalandırılması hikmet açısından doğru olmaz. Güzel fiiller işleyen kişiler zaten mükafat ve cenneti hak eder. Bu durumda şefaat belki cennete girişin bir an önce gerçekleşmesi için olabilir.[402]

Mâturîdî'ye göre (ö. 333/944) bazı ayetlerde mümin ve kafir ayrımı yapılmış, ilahî tehdide muhatap olanların özellikleri belirtilmiştir.[403] İlahî vaîd bu ayetlerde nitelenen kimseler içindir. Bu ayetlerde belirtilen sınıra ulaşmamış olan kimseler için ilahî vaîd dört şekilde yorumlanabilir. İlk olarak; bu kişileri söz konusu olan kötü durumlardan sakındırmak amaçlanmıştır. Eğer bu kimselerin başka iyilikleri bulunmasaydı günahlarının cezalarını çekecekleri şeklinde anlaşılabilir. Yada iyi

[399] Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 551-553, *Te'vîlâtû'l- Kur'ân Tercümesi*, c.III., s. 316-317.
[400] 40. Mü'min, 7.
[401] 21. Enbiyâ, 28.
[402] Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi,* s. 553.
[403]İlgili ayetler için bkz:42. Şûrâ, 7. ; 69. Hâkka, 19, 20,25,26; 3. Âl-i İmrân, 131.

davranışları sebebiyle Allah'ın hikmeti çerçevesinde bu kişileri affetmesi veya onlar hakkında iyilerin şefaatini kabul buyurmasıdır. Son olarak ise bu kimselere şirk dışındaki günahları miktarınca azap edilmesi sayesinde kusurlarının örtülmesidir. Bu alternatiflerin hepsinin sonucu, iyi fiiller sebebiyle kişinin affedilmesine çıkmaktadır.[404]

Mâturîdî'ye göre şefaat günahkarlar içindir. Çünkü günahsız olan bir kişinin affedilmeye ihtiyacı yoktur. Mâturîdî, büyük günahların şefaat yoluyla bağışlanmasını kabul etmeyen Mu'tezile ve Hariciler'in görüşünün aksine aklî ve naklî delillerle şefaatin hak oluşunu ispatlamaya çalışmıştır. Büyük günah işleyen kimseyi tekfir etmeyen Mâturîdî, bu kişilerin ilahî cezayı hak etmelerine karşın haramları helal olarak görmemeleri, tevhid inancına sahip olmaları sebebiyle kafir olmadıklarını savunmuştur. Bu nedenle ebedî azaba muhatap olmayan bu kişiler iyi ve güzel davranışlarından dolayı şefaate nail olabilirler.[405] Ayrıca günahkar olan bu kimseleri Allah iki şekilde affetmeye layık bulmuştur. İlk olarak; insanlara günah işlemiş olmalarına rağmen şeytana karşı bir düşmanlık hissi vermiş şeytana itaat etme durumunu onlardan kaldırmıştır. İkincisi ise Allah, kullarına bağışlanma ve affedilme ümidi vaad etmiştir. Öyle ki bir çok ayette şirk dışındaki günahların affedilebileceği belirtilmiştir. Bu bağlamda Mâturîdî'ye göre şirk dışındaki diğer büyük günahlar için şefaat söz konusu olmaktadır.[406]

Mâturîdî (ö. 333/944), şefaati "Kim iyi bir işe aracılık ederse onun o işten bir nasibi olur. Kim kötü bir işe aracılık ederse onun, ondan bir payı olur. Allah her şeyin karşılığını vericidir."[407] ayetinden hareketle nitelik bakımından iyi ve kötü şefaat olmak üzere ikiye ayırmıştır. İyi şefaat, herhangi bir kişi için Allah'tan af ve mağfiret dilemek için yapılan duadır. İyi şefaat, herkese iyiliği emretmek ve din kardeşlerinin sıkıntılarını

[404]Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi,* s. 561.
[405] Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 554-560, Topaloğlu, "Ebû Mansûr el- Mâturîdî'nin Kelamî Görüşleri", s. 212, Ahmet, Ak, "Mâturîdî'nin Eserlerinde Ebû Hanife'nin İzleri: Şefaat Anlayışı Örneği", IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu, 2017, c. II., s. 145-146.
[406] 4. Nisâ, 48. (Mâturîdî, günahların affedilebilme ihtimalini tartışırken bu ayet üzerinden açıklamalar yapmıştır.); Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi* , s. 554, Oral, "Mâturîdî'de Büyük Günah ve Şefaatin Hikmeti", s. 28-31.
[407] 4. Nisâ, 85.

gidermektir. Bu açıdan iyi şefaatten, hem şefaat eden hem şefaat edilen faydalanır. Çünkü kişi bir kardeşinin bağışlanması için şefaat ederse, Allah da kardeşi için dua eden kimseye merhametinden dolayı merhamet gösterir ve affeder.[408] Kötü şefaat ise yasaklanmış her işi yapan ve onu emreden kişinin şefaatidir. Bir kişiye beddua etmek, kötülüğünü istemek, hak etmediği halde kişiye lanet okuyup helak olması için dua etmek kötü şefaat kapsamındadır. İyi şefaatte olduğu gibi kötü şefaatte de şefaat eden o şefaatten pay alır. Kötü davranışlarından dolayı Allah o kişiyi de cezalandırır.[409]

2. Nesefî

Büyük günah işleyen kişinin bağışlanma ihtimali bulunduğuna dikkat çeken Nesefî (ö. 508/1114), şefaatin büyük günah sahibine yönelik olduğunu savunmuştur. Ona göre şefaat haktır ve Allah'ın izni ile gerçekleşir. "Allah, O'ndan başka tanrı yoktur. O, hayydır, kayyûmdur. Kendisine ne uyku gelir ne de uyuklama. Göklerde ve yerdekilerin hepsi O'nundur. İzni olmadan O'nun katından kim şefaat edebilir? ..."[410]ayetiyle şefaatin Allah'ın izni olmadan gerçekleşmeyeceğini ispat eder. [411] Nesefî, şefaati Allah'ın kullarına rahmeti olarak tanımlar. Allah, kullarından büyük günah işleyenleri rahmetiyle bağışlar. Ayrıca nebiler, resuller, babalar, hocalar, talebeler, akrabalar ve diğer seçilmiş kişilerin şefaat etmesine izin verir. Allah'ın bu kimselere şefaat izni vermesi rahmeti ve fazlına delalet eder.[412]

Nesefî, Mu'tezile'nin şefaat görüşünü eleştirirken kendi içlerinde ihtilafa düştüklerini ve üç farklı görüşün ortaya çıktığını belirtmiştir. Genel anlamda Mu'tezile, büyük günah işleyen kişiye şefaat edilmeyeceğini iddia etmiştir. Mâturîdî'yle aynı kanaati paylaşan Nesefî'ye göre bu görüş isabetli değildir. Çünkü affedilmeyi

[408]Mâturîdî, *Te'vîlâtû'l- Kur'ân Tercümesi*, c. III., s. 314,315,318.
[409] Nesefî, *Tabsıratü'l-Edille* , c. II., s. 314-318, Ak, "Mâturîdî'nin Eserlerinde Ebû Hanife'nin İzleri: Şefaat Anlayışı Örneği", s. 136- 137.
[410] 2. Bakara, 255.
[411] Nesefî, *Tabsıratü'l-Edille* , c. II., s. 402-403, *Bahru'l- Kelâm* , s. 151.
[412] Nesefî, *Tabsıratü'l-Edille* , c. II., s. 397, *Bahru'l- Kelâm* , s. 151.

gerektirecek bir durumu olmadığı takdirde bir kişiye şefaat etmek aklen imkansızdır. Birtakım ayetlerde zalimlerin affedilmeyeceği belirtilmiştir. Mu'tezile mensupları bu beyanlardan yola çıkarak büyük günah sahibini zalim olarak nitelemiş ve ilahî tehdide muhatap olarak ele almışlardır. Oysa Nesefî, bazı ayetlerde nitelenen zalimlerin aslında kafirler olduğunu iddia etmiştir.[413]Nesefî' ye göre mümin büyük günah işlemiş olsa bile imanı ve ibadetlerinden dolayı kendisinden razı olunandır. Bu nedenle kafirler ile aynı cezayı hak etmezler. Nesefî (ö. 508/1114), en büyük zulüm olarak şirki ele alır. Ona göre şirk, zulümden başka bir şey değildir. Bu nedenle ayette geçen zalim ifadesi ile "kafir ve müşrikler" kastedilmektedir. Nesefî, şirkin zulüm olduğu görüşünü "Lokman, oğluna öğüt vererek: Yavrucuğum! Allah'a ortak koşma! Doğrusu şirk, büyük bir zulümdür, demişti." [414] ayetine dayandırmaktadır. [415] Mu'tezile'nin şefaat görüşünü ispatlarken naklî delilleri yanlış yorumladıklarını belirten Nesefî, onların iddia ettiği şefaatin, şefaat değil inâyet (yardım) olarak isimlendirileceğini ileri sürer. Bu açıdan Mu'tezile şefaati yanlış yorumlamış ve kelime anlamının dışından manalar yüklemiştir.[416]

Şefaat konusunda Mâturîdî (ö. 333/944), Ebû Hanife'nin görüşünü geliştirip, sistematik hale getirmiştir. Şefaatin tanımı, çeşitleri, kimlere şefaat edileceği ve kimlerin şefaat edebileceğine değinmiş aynı zamanda şefaatin hak oluşunu aklî ve naklî delillerle ispatlamaya çalışmıştır. Günahkar Müslümanlara şefaat edilmeyeceğini iddia eden Mu'tezile ve Haricileri eleştirmiş ve şefaat anlayışını bu bağlamda ortaya koyarken hikmet ile ilişkilendirmiştir. Nesefî de şefaat meselesinde hak oluşu, şefaatin kimler tarafından yapılacağı ve kimlere şefaat edileceği noktasında Mâturîdî ile aynı görüştedir. Aklî çıkarımlar sonucu Mu'tezile'nin görüşünün isabetsiz olduğunu ifade etmiş ve onları naklî delilleri yanlış yorumlamalarından dolayı eleştirmiştir. Nesefî,

[413]40. Mü'min, 18.; 21. Enbiyâ, 28.
[414] 31. Lokman, 13.
[415] Nesefî, *Tabsıratü'l-Edille* , c. II., s. 399, *Bahru'l- Kelâm* , s. 150-153, *Kitâbü't- Temhî*d, s. 142.

birçok açıdan Mâturîdî'yle aynı kanaate sahip olmasının yanı sıra görüşlerini dile getirirken daha açıklayıcı ve basit bir dil kullanmıştır. Ancak şefaat meselesinde Nesefî'nin aklî istidlallerinin izahı karmaşık bir tablo ortaya çıkarmaktadır.

III. BÖLÜM

İNSAN FİİLLERİ

A. İnsan Fiilleri

Fiil, sözlükte "işlemek, yapmak" anlamında olup, terim olarak ise "mümkinin imkan sahasına çıkıp var kılınması" şeklinde tanımlanabilir. Fiiller, insanın sorumluluğu ve ilahî sıfatlarla ilişkisi yönünden kelam tartışmalarının başlıca konularından biri olmuştur. Kelam literatüründe insanların fiilleri "ef'âlu'l-ibâd" terimiyle ifade edilmiştir. İnsanların fiillerinin itikadî bir mesele olarak ortaya çıkışı Hicri I. yy.'a kadar uzanır. Kelamî birçok problem bu başlık altında cereyan ettiğinden dolayı insan fiilleri konusu ayrı bir önem kazanmıştır.[417] İnsan fiilleriyle ilgili olarak İslam alimleri farklı görüşler benimsemiştir. İnsan iradesini tamamen yok sayarak bütün fiillerin ilahî gücün etkisiyle meydana geldiğini savunanlar[418] olduğu gibi Allah'ın kulların fiilleri üzerinde bir müdahalede bulunamayacağını savunanlar da olmuştur.[419]

Mâturîdî (ö. 333/944) ve Nesefî (ö. 508/1114) ise fiilleri yaratma bakımından Allah'a, kesb etme ve yapma bakımından ise insana nispet etmişlerdir. Bu görüşlerini de aklî ve naklî delillerle ispatlamaya çalışmışlardır. İnsan fiilleri konusu, fiillerin yaratılması ve fiillerin gerçekleşme şekliyle ilgili problemleri içermektedir. Öncelikle bu konulara değineceğiz. İnsan fiilleriyle ilgili tartışmalar insanın iradesiyle meydana

[417] Cağfer, Karadaş, "İnsan Fiilleri", *Kelam El Kitabı*, s. 403, Yazıcıoğlu, Mustafa Said, "Fiil", *DİA,* 1996, c. 13, s. 59-60.
[418] Bu görüşü ilk olarak ortaya atan Ca'd b. Dirhem olmuştur. Ancak cebir fikrini kelam ilmine kazandıran kişi Cehm b. Safvân olarak kabul edilir. Detaylı bilgi için bkz; İrfan, Abdulhamid, "Cebriyye", *DİA*, 1993, c.VII., s. 205-208.
[419] Mu'tezile; insanların kötü ve çirkin fiillerini Allah'ın yaratmasını caiz görmediği için, adalet ilkeleri bağlamında Allah'ın insana eylem gerçekleştirme gücünü önceden vermiş olduğunu ve kişinin özgür iradesiyle istediğini yaptığını savunmuştur. Geniş bilgi için bkz; Çelebi,İlyas, "Mu'tezile", *DİA,* s. 396.; Osman, Aydınlı, "Mu'tezile", *İslam Mezhepleri Tarihi El Kitabı*, Hasan Onat-Sönmez Kutlu, s. 148-150.

getirdiği bu fillerin kaynağı, neliği, niteliği ve sonuçları üzerinden yürütülmüştür.[420] Bu bağlamda insanın iradesini kullanarak fiil yapma yeteneğine dayanarak kaza ve kader konusunu inceleyeceğiz. İnsanın ihtiyarî fiilleriyle bağlantılı olarak ise ecel ve rızık gibi konulara da bu başlık altında yer vereceğiz.

1. Kulların Fiilleri

Kulların fiilleri meselesi itikadî bir tartışma olarak ortaya çıkmıştır. İnsanların ahirette ulaşacakları yerin Allah tarafından önceden belirlenmiş olması söz konusuyken insanların fiillerinin bu bağlamda etkisi ve konumu merak uyandıran bir tartışma olmuştur.

a. Mâturîdî

Mâturîdî (ö. 333/944), öncelikle insanların akılları dolayısıyla mükellef olarak yaratıldıklarına ve aklî idraklerinin iyi ve kötüyü ayırt edebilme/tercih edebilme yetisine sahip olduğuna dikkat çekmiştir. Allah, insanı aklî idrak özelliğiyle yaratmış ve iyi bir davranışı kötü bir davranışa tercih etmeye davet etmiştir. İnsanları imtihana tabii tutulmuş ve güzel davranışlarla iyi ahlaka teşvik edilmişlerdir. Mâturîdî'ye göre insanların mükellef oldukları konular zor ve kolay, düz ve sarp olmak üzere iki yönlüdür.[421] Ayrıca insan yapısı gereği dünya hayatına karşı meyleden bir konumdadır. Allah, insana diğer canlılardan farklı olarak akıl vermiş ve sorumlulukta fıtrî özellikleri değil aklı esas kabul etmiştir. Bu nedenle ilahî beyanın muhatapları "aklî selim kişiler" olarak belirtilmiştir. Mâturîdî, insanın yaratılışından gelen özelliklerine değinerek fiiller hakkındaki görüşlerini bu zemin üzerine temellendirir. O, insanların fiillerini ontolojik açıdan kesin bir gerçeklik olarak kabul eder.[422]

[420]Karadaş, "İnsan Fiilleri", s. 404.
[421] Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 339, Sıddık, Korkmaz, *İmam Mâturîdî ve Mezhep Eleştirileri*, İz yay., İstanbul, 2017, s. 117-118.
[422] Bkz; Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi,* s. 339-343, İbrahim, Çoskun, "Klâsik Kelamî Anlayışta İnsanın Eylem Yapma Gücü ve Hürriyeti", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. III, sy. 2, s.

Mâturîdî (333/944), insanın fiilinin gerçek sahibi olduğunu kabul eder. Mâturîdî, fiili yaratma yönünden Allah'a, kesb etme yönünden insana nispet eder. O'na göre insana hakikat manasında fiil nispet etmek nakil, akıl ve zaruri bilgi açısından gereklidir.[423] Naklî deliller; fillerin emredilmesi ve yasaklanması ile fiilin sonucuna göre azap ve mükafat belirtilmesi olmak üzere iki çeşittir. Örneğin; " ... Dilediğinizi yapın!..."[424], "... hayır işleyin ki kurtuluşa eresiniz."[425] ,"... Böylece Allah, onlara işlerini, pişmanlık ve üzüntü kaynağı olarak gösterir..."[426], "Yaptıklarına karşılık olarak, ..."[427], "Kim zerre miktarı hayır yapmışsa..."[428] ayetlerinde insan, "amel edip, fail olan" diye nitelenmiştir. Kur'an'da insanın yaptıklarına da "fiil" kavramı denilmiştir.[429]

Mâturîdî'ye göre ihtiyarî fiillerin Allah'a izafe edilmesi, fiillerin kullara ait olduğu gerçeğini değiştirmez. Fiiller mahiyet itibariyle ve yokluktan varlığa çıkma açısından Allah'a aittir. Kesb edilmeleri ve işlenmeleri açısından ise insana aittir. Eğer fiil insana ait olmasaydı Allah'ın, kullarına emir ve yasaklar yöneltmesi doğru olmazdı. "Muhakkak ki Allah, adaleti, iyiliği, akrabaya yardım etmeyi emreder, çirkin işleri, fenalık ve azgınlığı da yasaklar. O, düşünüp tutasınız diye size öğüt veriyor."[430] Gerçek anlamda insanın fiil işleme kudreti bulunmasaydı ayette geçtiği gibi emir ve yasak yöneltmek mümkün olmazdı. Mâturîdî'ye göre Allah, insanlardan emirlerine uymalarını istemiş, uyanlara mükafat vereceğini bildirmiştir. Aynı şekilde Allah'ın emirlerine uymayanlara da ceza verileceği belirtilmiştir. Fiillerin Allah'a izafe edildiği takdirde

16-17, Demir-Tan, *Ehl-i Sünnetin Reislerinden İmam-ı Mâturîdî,* s. 103, Kutlu, İmam Mâturîdî ve Maturidilik, s. 55.

[423] Mâturîdî, bundan sonraki açıklamalarından aklî ve naklî delilleri zikretmiştir. Zaruri bilgi hakkında herhangi bir açıklama yapmamıştır.

[424] 41. Fussilet, 40.

[425] 22. Hac, 77.

[426] 2. Bakara, 167.

[427] 32. Secde, 17.

[428] 99. Zilzâl, 7.

[429] Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 344-345, Ahmet, Akbulut, "Allah'ın Takdiri-Kulun Tedbiri", *AÜİFD*. c. XXXIII, s. 147.

[430] 16. Nahl, 90.

emir ve yasakların izah edilmesi güçleşir. Kur'an'da fillerin insana ait olduğu ve insanın değerinin yaptığı fiillere bağlı olduğu açık bir şekilde görülür.[431]

Aklî delile gelince; fiillerin Allah'a izafe edilmesi çirkin ve kötü fiillerinde Allah'a nispetini gerektirir. Bu durumda Allah, emir ve yasaklara muhatap olacaktır. Mâturîdî'ye göre (ö. 333/944) fiillerin Allah'a nispet edilmesi sonucunda ortaya çıkacak bu ihtimaller aklen çirkin ve hikmetsizdir. Allah, insanların itaat ettikleri takdirde mükafatla, isyan ettiklerinde ceza ile karşılık bulacaklarını bildirmiştir. Filler Allah'a izafe edilirse itaat ve isyan Allah'ın kendi fiili olur. Ayetlerde sözü edilen mükafat ve cezanın muhatabı da Allah olur. Böyle bir şeyin düşünülmesi aklen tutarsızdır. Ancak mükafat ve ceza hitapları kula yönelikse emirlere uyma ve yasaklardan kaçınma fiilleri de kula ait olur. Allah, emir ve yasaklar bağlamında bir kişiyi "itaatkar, asi, zalim vb." sıfatlarla nitelemiştir. Eğer ki bu fiiller insana değil de Allah'a ait olsaydı bu sıfatlarla Allah'ın da isimlendirilmesi gerekirdi. Bu şekilde Allah hem rab hem kul hem de yaratan ve yaratılan olmuş olur. Mâturîdî, bu yaklaşımı meydana getireceği çelişkili sonuçlardan dolayı aklen kabul etmez.[432]

Mâturîdî, insanların fiillerinin kimi zaman eziyet, yorgunluk ve elem verdiğini ve bu niteliklerin bir yaratıcının etkisiyle ortaya çıktığını savunmuştur. Çünkü fiili gerçekleştiren kişinin amacı yararlanmak ve haz duymaktır. Mâturîdî'ye göre fiilin sonucunda eziyet ve elem verici özelliklerin bulunmasında insanların herhangi bir etkisi yoktur.[433] Mâturîdî, "Allah'tan başka yaratıcı ve O'ndan öte Rab yoktur" [434]şeklinde genel kabul görmüş düşüncenin gereği olarak da fiillerin yaratıcısının Allah olduğunu dile getirir. Eğer fiillerin meydana gelmesi ve yok olması insanların biçimlendirmesine

[431] Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 345, Çoskun, "Klâsik Kelâmî Anlayışta İnsanın Eylem Yapma Gücü ve Hürriyeti", *Dicle Ü.İF.D.*, s. 12.
[432] Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 345-346.
[433] Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi* , s. 352.
[434] Kur'an'da geçen Alah'ın her şeyi yarattığını ifade eden ayetlerden hareketle bu görüşün yaygın kanaate göre kabul edildiğini belirtmiştir. Mâturîdî'nin incelediği ilgili ayetler için bkz; Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 387-389.

bağlı olursa Allah'tan başka yaratıcıların var olduğunu kabul etmek gerekir. Bu durum ise genel kabul gören "her şeyin yaratıcısının Allah" olması görüşüyle örtüşmez. Fiillerin sadece kullara nispet edilmesi Allah'ın rubûbiyyet ve mâlikiyyeti eksik ve sınırlı kalır. Mâturîdî, bu nedenle Allah'ı kulun fiilinin yaratıcısı olarak kabul eder.[435]

Mâturîdî (ö. 333/944), ihtiyarî fiillerin Allah tarafından yaratılmış olmamasının meydana getireceği tutarsızlıkları belirtip bütün fiillerin Allah tarafından yaratıldığını aklî ve naklî delillerle ispat etmiştir. Mâturîdî, fiilleri gerçekleştirme açısından insanların özgür iradeleri bulunduğunu ve meydana getireceği fiili Allah'ın yarattığını savunmuştur. Bu bağlamda insan yöneldiği bir eylemi yerine getirebilmek için bir kudrete/güce (istitâat) sahip olmalıdır. Mâturîdî, bu gücü naklî delillerden hareketle ikiye ayırmıştır.[436] Birincisi; sebeplerin müsait olması (selâmetu'l-esbâb) ve vasıtaların sağlıklı (sıhhatu'l-âlât) olmasıdır. Bu tür istitâat, insanda fiilden önce bulunur. Mâturîdî, ikinci istitâat türünün bulunması halinde fiilin, onunla beraber meydana geldiğini ifade eder. Bu tür istitâat, fiili meydana getiren gerçek kudret anlamındadır. [437] Mâturîdî, istâatin bu çeşidinin de naklî delillerle belirtildiğini iddia etmiştir. Şöyle ki; "Onlar (kafirler) gerçekleri ne işitmeye güç yetirebiliyor ne de görebiliyorlardı" [438], "sen benimle beraber olmanın gerektirdiği sabra güç yetiremezsin", "ben sana, benimle beraber olmanın sabrına güç yetiremezsin demedim mi?", "işte sabrına güç yetiremediğin şeylerin iç yüzü" [439], "gücünüz yettiğince Allah'a karşı saygısızlık

[435] Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi* , s. 352, 354, 355.
[436] 58. Mücâdile, 4. bu ayet boşanmayla ilgili bir hükmü içermektedir. Mâturîdî, ayetin "...Buna da gücü yetmeyen altmış fakir doyurur." kısmından hareketle bir fiilin gerçekleşmesi için gerekli olan sebep ve imkanlardan bahsedildiğini belirtmiştir. Mâturîdî, 9. Tevbe,42. ayetinin ise "...gücümüz yetseydi mutlaka sizinle beraber sefere çıkardık" beyanından hareketle fiilin gerçekleşmesi için gerekli olan sebep ve vasıtaların sağlığının kastedildiğinin iddia etmiştir. İlgili ayetler için bkz; 9. Tevbe, 91-93.; 4.Nisâ, 25.; 3. Âl-i İmrân, 97.;2. Bakara, 233, 286.; 65. Talak, 7.;
[437] Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi,* s. 390., Saim, Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâmına Giriş*, Ensar yay., İstanbul, 2016, s. 179-182.
[438] 11. Hûd, 20.
[439] 18. Kehf, 67, 72, 82. (Hz. Musa'nın arkadaşıyla çıktığı yolculuğu konu edinen ayetlerdir.)

göstermekten sakının"[440] vb. birçok ayette hal ve sebeplerin mevcut bulunmasına rağmen fiillerin gerçekleşmesi için gerekli olan diğer kudretin nefyi söz konusudur.[441]

Mâturîdî (ö. 333/944), fiilin gerçekleşmesi için bulunması gereken bu ikinci istitâatın fiilden önce mi sonra mı bulunması gerektiği hakkında çeşitli görüşlerin bulunduğunu ifade etmiş ve bu gücün fiile başlanmadan önce bulunmadığını iddia etmiştir. Mâturîdî, bu iddiasını savunurken öncelikle kudretin araz olduğunu dile getirir. Arazlar ise süreklilik göstermezler. Çünkü arazlar varlıklarını kendi kendilerine sağlayamazlar. Bu nedenle Mâturîdî, kudretin fiille beraber olması gerektiğini ifade eder.[442] Kudret fiil için gereklidir. Fiilden önce kudretin bulunması ama fiilin olmamasıyla kudretin devam etmesi halinde yine fiilin bulunmayışı ise mantıksız ve tutarsız olur. Çünkü fiilden önce kudretin bulunması insanın Allah'a muhtaç olmamasını gerektirir. Mâturîdî'ye göre bütün yaratılmışlar Allah'a muhtaçtır ve kudretin önce bulunması halinde bu muhtaçlık ortadan kalkacağı için bu görüş geçersizdir.[443] Mâturîdî, istitâatın insanın iradesiyle bir fiile yönelişi esnasında oluştuğunu kabul eder. İrade olmadığı sürece kudret oluşmaz. Bu nedenle kişi istitâat sahibi olduğu sürece mükellef tutulur. Mâturîdî'ye göre güçten yoksun kimseyi mükellef tutmak aklen caiz değildir.[444]

Mâturîdî'ye göre insanın bir fiili yerine getirebilmesi için fiilden önce ve fiil anında kendisine bir güç verilmektedir. Fiilden sebeplerin müsait olması ve vasıtaların sağlıklı olması gereklidir. Ancak ikinci kudretin bulunması fiil yapma zorunluluğunu gerektirmez. Fiilin meydana gelmesi için irade ve yöneliş gereklidir. Kişi fiile yöneldiği takdirde fiili meydana getiren esas güç oluşur. Ancak insanın mükellef olmasını

[440] 64. Tegâbun, 16.
[441] Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi,* s. 392-393.
[442]Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 396, Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâmına Giriş,* s. 179-182, Işık, *Mâturîdî'nin Kelam Sisteminde İman Allah ve Peygamberlik Anlayışı*, s. 95-96, M. Sait Yazıcıoğlu, "İslam Kelamında Önemli Bir Mesele; İstitaât", *İslam Araştırmaları*, 1986, sy.1, s. 52.
[443]Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi,* s. 397-398.
[444] Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi,* s.403; *Te'vîlâtû'l- Kur'ân Tercümesi,* c.1,s. 177.

gerektiren güç, fiil anında meydana gelen güç değildir. Sebeplerin müsaitliği ve vasıtaların sağlığı anlamındaki güçle insanın mükellef olması belirlenir. Aksi takdirde kişiyi güç yetiremeyeceği şeyle sorumlu tutmak durumu ortaya çıkar. Mâturîdî'ye göre güç yetirilemeyecek şeyle insanı sorumlu tutmak ise aklen çirkin olmakla beraber naklen de kabul edilebilir değildir.[445]

b. Nesefî

Nesefî'nin (ö. 508/1114) insan fiilleri konusundaki görüşleri iki temel görüş üzerinde cereyan eder. Bunlardan ilki bütün fiillerin Allah tarafından yaratılması, ikincisi insanın kesbi sonucu meydana gelmesidir. Çünkü insanın isyankar ve itaat sayılmasına neden olan fiilleri vardır. Fiilleri tamamen Allah'ın yaratmasına nispet ederek insana sevap ve ceza vermek doğru olmaz. Bu nedenle Nesefî'ye göre fiil, yaratma yönüyle Allah'ın, yapma gücü (kesb) ile de insanın kudreti dahilindedir. Fiillerin Allah tarafından yaratılmış olması hem naklî hem de aklî delillerle sabittir. Şöyle ki ; " ... Oysa ki sizi ve yapmakta olduklarınızı Allah yarattı,..."[446], "... her şeyi yaratıp ona bir nizam veren ve mukadderatını tayin eden Allah , yüceler yücesidir."[447], "Allah her şeyin yaratıcısıdır. O, her şeye vekîldir."[448] ayetlerde görüldüğü gibi Allah her şeyin yaratıcısı olduğunu bildirmiştir.[449]

Aklî delile gelince; yaratma kudretini insan için düşünmek yanlıştır. Çünkü yaratma kudretinin şartlarından birisi; yaratanın yaratılanlar var olmadan önce onlara dair bilgisinin bulunmasıdır. Nesefî, "Hiç yaratan bilmez mi? O, en ince işleri görüp

---

[445] Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 392-394, 407, Muammer, Esen, *Kelam Tarihi, Kelam Ekolleri ve Görüşleri*, İlâhiyât yay., Ankara, 2006, s. 114-115, (İnsanın güç yetiremeyeceği şeyle mükellef tutulmayacağına dair naklî delil için bkz; 2. Bakara, 286.
[446] 37. Sâffât, 96.
[447] 25. Furkan, 2.
[448] 39. Zümer, 62.
[449] Nesef'i, *Tabsıratü'l-Edille* , c. II, s. 19, *Bahru'l-Kelâm* , s. 76-77, *Kitâbü't-Temhî*d, s. 96, Hamdi, Gündoğar, "Ebu'l-Muın En-Nesefî'nin İnsan Fiilleri Probleminde Mutezile'ye Yönelttiği Bazı Eleştiriler", *Kelam Araştırmaları,* 9:1, 2011, s. 200.

bilmektedir ve her şeyden haberdardır."[450] ayetini delil olarak kullanır. İnsanın, yaratma ve yokluktan varlığa çıkarma konusunda bilgisi bulunmaz. Aklın ilkeleri sonucu bu konuda ihtilaf bulunmaz. Aynı şekilde insanların, fiillerinin ölçü ve hallerine dair bilgileri de bulunmaz. Bu nedenle yaratma kudretinin özelliğini taşımayan insana yaratmayı nispet etmek doğru olmaz.[451] Yaratma kudretinin insana nispet edilmesi Allah'ın aciz olmasına ve tevhid ilkesinin zarar görmesine sebep olur. Nesefî, alemin araz ve cevherlerden oluşmasına dikkat çekerek insanların fiilleri yaratma kudretinin bulunmayacağını delillendirir. Şöyle ki; alem araz ve cevherlerden oluşur. Allah, cevherleri bizzat yaratır. Fiiller de araz olmakla birlikte insan tarafından yaratıldığı kabul edilirse bu durumda alemin yaratıcısının birden fazla olması söz konusu olur. [452]

Sonuç olarak Nesefi'ye göre insanda yaratma kudretinin bulunması imkansızdır. Fiillerin meydana gelmesi için yaratma kudreti ve kazanma kudreti şeklinde iki yönlü bir durum söz konusudur. Fiiller, kesb yönüyle insana aittir. Çünkü insan özgür iradesiyle fiil gerçekleştirir. Ancak yaratma Allah'a aittir. Çünkü insan yaratma kudretine ve yeteneğine sahip değildir.[453] Hem naklî hem de aklî delillerle yaratma kudretinin Allah'a mahsus olduğu bilinmektedir. Bu nedenle insan fiil yaratamaz. Allah tarafından yaratılan fiile güç yetirebilir. Nesefî, insan fiillerinde cebrin olmadığını savunur. Çünkü Allah'ın, kulun seçime dayalı fiilini yaratması kişiyi onu yapmaya mecbur kılmaz. [454]

Nesefî (ö. 508/1114), insan fiilleri konusunda mutlak yaratmayı Allah'a nispet eder, insanın ise fiillerini kendisine verilen bir kudret ile yaptığını savunur. Nesefî de

[450] 67. Mülk, 14.
[451]Nesefî, *Kitâbü't- Temhî*d, s. 96-97
[452] Nesefî, *Kitâbü't- Temhî*d , s. 98-99.
[453] Nesef'i, *Tabsıratü'l Edille,* c. II., s. 223-224, M. Sait, Yazıcıoğlu, "Mâturîdî Kelamında İnsan Hürriyeti Meselesi", *AÜİFD*., c.XXX, s. 41.
[454]Nesef'i, *Tabsıratü'l-Edille*, c. II, s. 174- 175, *Kitâbü't-Temhî*d, s. 99.

insanın, bir eylemi yerine getirebilmek için sahip olduğu kudreti (istitâat) ikiye ayırır.[455] Birincisi, fizikî şartların ve gereçlerin uygun ve yerinde bulunması ile organların sağlıklı olmasıdır. Nesefî, Mâturîdî'nin iddia ettiği gibi istitâatın iki şekilde ele alınmasını Kur'an ayetlerine dayandırır. Mâturîdî'nin delil gösterdiği ayetleri aynı şekilde zikreder. Örneğin Nesefî, "... Yoluna gücü yetenlerin o evi haccetmesi, Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır..."[456] ayetteki "gücü yeten" ifadesinin "yol azığı, yolculuk araçları" olduğunu söylemiştir. "...Buna da gücü yetmeyen altmış fakiri doyurur..."[457] ayetinde ise organların sağlıklı olması ve fizikî şartların yeterli olması kastedilmektedir. Nesefî, ayetlerden yola çıkarak istitâatın ilkini bu şekilde açıklamış ve sorumlu tutulmanın bu tür istitâata bağlı olduğunu belirtmiştir. Çünkü bu tür istitâatın bulunmamasında kişinin ihmali söz konusu değildir. Ayrıca bu istitâat kişide fiilden önce bulunmaktadır.[458]

Nesefî'nin belirttiği gibi ilk istitâat türü kişide mevcut olursa herhangi bir fiile yöneldiği takdirde gerçek bir kudret meydana gelir. İstitâatın ikinci türü "gerçek kudret" olarak nitelenir. Bu tür istitâat ise fiille beraber gerçekleşir. Nesefî, ikinci istitâat türünü de ayetlerle açıklar. Şöyle ki "...Çünkü onlar ne görebiliyorlar ne de kulak veriyorlardı"[459] kınama sebebi fizikî şartların ve organların sağlam olmasına rağmen gerçek kudretten yoksun oldukları için yapılmıştır. Mâturîdî'nin (ö. 333/944) bu istitâat türü için zikrettiği naklî delillerden biri olan Hz. Musa ile yol arkadaşını konu edinen ayeti[460] ve yorumunu Nesefî de (ö. 508/1114) aynı şekilde zikretmiştir.[461] "Gerçek kudret" olarak nitelenen bu istitâatın fiille beraber bulunduğunu vurgulayan Nesefî aklî

[455]Sefa, Bardakçı, "Danıel Gımaret'nin İnsan Fiilleri Hakkında Nesefî'nin Görüşlerine Yönelik Düşüncelerine Eleştirel Bakış", *Marife Dergisi*, 2010, s. 61-65.
[456] 3. Âl-i İmrân, 97.
[457] 58. Mücâdile, 4.
[458] Nesef'i, *Tabsıratü'l-Edille*, c. II, s. 114, *Kitâbü't-Temhî*d, s. 85-86, Çayır, Boran, *Ebu'l Muîn en-Nesefî'de İnsan Fiilleri*, Yüksek Lisans Tezi, Bayburt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017. s. 65-69.
[459] 11. Hûd, 20.
[460] 18. Kehf, 67, 75.
[461] Nesef'i, *Tabsıratü'l-Edille*, c. II, s. 161, *Kitâbü't- Temhî*d, s. 86.

çıkarımlarla bunu açıklar. İstitâat, arazdır ve varlığının devamlılığı söz konusu değildir. İstitâat eğer fiilden önce bulunsaydı, devamlılığı olmadığından dolayı fiil esnasında yok olurdu. Bu şekilde kudret olmadan fiilin meydana gelmesi ve kudret varken fiilin oluşmaması durumu ortaya çıkar. Bu durum ise imkansızdır. Kişinin kudreti olmayan bir fiili yapması imkansızdır. Bu kişi sorumlu sayılırsa bu defa gücü yetmeyen bir şeyle mükellef olması söz konusu olur. Kudretinin bulunduğu zamanda, fiilin meydana geldiği zamanda bu kişi sorumlu değildir. Bu şartlarda ise emir ve nehiy anlam ifade etmez. Böyle bir şeyi kabul etmek ise inkara yol açar.[462]

Nesefî'nin aklî delil bağlamında bir diğer açıklaması şu şekildedir; kudret fiille birlikte bulunmadığı takdirde daha önce var olmasının anlamı olmaz. Çünkü fiilin meydana gelmesinde kudretin etkisi bulunmaz. Bu durum organlarda da aynı şekildedir. Örneğin; el, fiil anında yoksa fiilden önce bulunması el ile yapılacak bir fiilin meydana gelmesini sağlamaz. Bu durumda kudret, fiilin varlığı için etkisiz konumdadır. Nesefî, kudretin fiilden önce veya sonra bulunduğunu savunanları, kişiyi gücü yetmeyen bir şeyle mükellef tutmak, şeriatı ortadan kaldırmak, helal ve haramı iptal ederek sevap ve cezayı yok saymakla suçlar.[463]

Hem Mâturîdî hem de Nesefî, insan fiilerini ele alırken Allah'ın tevhid ilkesine zarar vermemeye özen gösterir. Kur'an'da Allah'ın, her şeyin yaratıcısı olduğunu belirtmesi insan fiillerini de bu kapsama dahil eder. Ancak insan fiilleri tamamiyle cebir altında değildir.[464] Çünkü bu şekilde emir-nehiy ile ceza-mükafat hükmünü kaybeder. Bu nedenle Mâturîdî ve Nesefî'ye göre insan fiillerinde irade özgürlüğüne sahiptir. Kesb açısından fiil kullara ait olurken yaratma açısından da Allah'a aittir. Allah, kulların kendi fiillerini yerine getirme gücüne sahip olduklarını ve kendisinden

[462] Nesefî, *Kitâbü't- Temhî*d , s. 89-91.
[463] Nesefî, *Kitâbü't- Temhî*d, s. 90.
[464] Yazıcıoğlu, "İslam Kelamında Önemli Bir Mesele: İstitaât", s. 52.

başka yaratıcı olmadığını gayet açık ve seçik bir şekilde belirtmiştir.[465] Fiilin meydana gelmesinde etkili olan istitâatı da iki açıdan ele alan müelliflerimiz, sebeplerin elverişli olması ve organların sağlıklı bulunmasını istitâat türünün ilki olarak kabul eder. Aynı zamanda bu tür istitâat kişinin mükellef olmasının sebebidir. Koşulların yeterli olması fiilin meydana gelmesi için gereklidir ve fiilden önce insanda mevcuttur. Fiilleri meydana getiren gerçek kudret ise insana fiil anında verilir. Fiilden önce veya sonra bulunması aklen imkansızdır. Mâturîdî (ö. 333/944) ve Nesefî de (ö. 508/1114) bu durumun imkansızlığını aklî temellendirmelerle ortaya koymuştur. İnsan fiilleri konusunu ele alırken Mâturîdî hem naklî hem de aklî delilleri kullanmıştır. Nesefî de Mâturîdî'nin kullandığı argümanları benzer şekilde incelemiştir. Nesefî'nin açıklamalarında Mâturîdî'den farklı olarak dikkat çeken nokta ise fiiller konusunda karşıt görüşte bulunanları küfür ve inkarla suçlamasıdır. Mâturîdî, bu konuda daha ılımlıdır ve "aklen caiz değildir.", " kabul edilemez", "İslam'ın dışına çıkma tehlikesi olabilir" gibi ifadeler kullanmaktadır.

B. Kazâ ve Kader

Literatürde Allah'ın yaratıklarına ilişkin planını ve tabiatın işleyişini gerçekleştirmesini ifade etmek üzere kazâ ve kader terimleri kullanılır. Bu iki terim alimler tarafından farklı şekillerde tanımlanır. Sözlükte kazâ; hükmetmek, sağlam yapmak, emretmek ve yerine getirmek anlamındadır. Terim olarak ise kazâ; "Allah'ın nesne ve olaylara ilişkin ezelî planını gerçekleştirmesi" anlamına gelir. Kader sözlükte; gücü yetmek, planlamak, ölçü ile yapmak, bir şeyin şeklini ve niteliğini belirlemek anlamına gelir. Terim olarak kader; "Allah'ın bütün nesne ve olayları ezelî ilmiyle bilip belirlemesi" şeklinde tanımlanır.[466]

[465] 6. En'âm, 17, 102, Kahraman, Hüseyin, *Mâturîdî ve Nesefî'de Kesb Teorisi*, Yüzüncüyıl Üniversitesi Ssoyal Bilimler Enstitüsü, 2010, s. 45-48.
[466] Yavuz, Yusuf Şevki, "Kader", *DİA*, 2001, c. 24, s. 58.

Kazâ ve kader meselesi alimlerin en çok üzerinde durduğu konulardan birisi olmuştur. Allah'ın hakimiyetini ve insanın özgürlüğünü ilgilendiren bir mesele olan kazâ ve kader Mâturîdî'ye göre insan fiillerinin Allah tarafından yaratılması konusu içinde yer alır. Fiillerin yaratılmışlığı kanıtlandığı takdirde kazâ ve kader de kanıtlanmış olur. Çünkü fiillerin varlıklarının meydana gelmesi, onlara ilahî hükmün (kazâ) taalluk etmesini ispat eder. Fiilin iyi ve kötü niteliklerle birlikte planlanması da kaderi ispat eder.[467]

1. Mâturîdî

Mâturîdî (ö. 333/944), öncelikle kazâ kavramının anlamlarını ayetlerden delil göstererek açıklamıştır. Mâturîdî'ye göre kazâ, "nesne ve olayları yaratma" anlamına gelir. Çünkü yaratma; her şeyin yaratılışına en uygun şekilde bulunmasıdır. Allah "Böylece onları, iki günde yedi gök olarak yarattı ve her göğe görevini vahyetti..."[468] buyurmuştur. Mâturîdî, bu ayetten yola çıkarak kullara ait fiillerde Allah'ın "kendilerine kazâsını yürütmüştür" şeklinde yorumlamıştır. Bu ifadenin anlamı şudur; Allah, fiilleri yaratmış ve onlara hükmünü geçirmiştir. [469] Kazâ, buradan anlaşılacağı üzere "hükmetmek" manasına da gelmektedir. "... Öyle ise yapacağını yap..."[470], "Bir işe hükmedince ona sadece 'ol' der, oluverir"[471] ayetlerinde hükmetmek manasında ifade edilmektedir. [472] Mâturîdî, kazâ kavramının bu iki anlamının Allah'a nispet edilebileceğini savunur. Çünkü Allah, hikmet ve ilim sıfatlarıyla nitelenir. Hikmet, her şeyin gerçekliğine isabet etmek ve her şeyi mahiyetine uygun şekilde meydana getirmektir. Allah, her türlü eylemin yaratıcısıdır ve onlara hükmeder. [473]

---

[467] Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi,* s. 458-459.
[468] 41. Fussılet, 12.
[469] Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi,* s. 459.
[470] 20. Tâhâ, 72.
[471] 3. Âl-i İmrân, 47.
[472] Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi,* s. 459, *Te'vîlâtû'l- Kur'ân Tercümesi,* c. 5, s. 17-18.
[473]Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi,* s. 459, Harun, Işık, Mâturîdî'ye Göre Kazâ ve Kader, Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011, s. 46.

Kazâ kavramı, "Biz, Kitap'ta İsrailoğullarına: Sizler, yeryüzünde iki defa fesat çıkaracaksınız ve azgınlık derecesinde bir kibre kapılacaksınız, diye bildirdik" [474] şeklindeki ilahî beyanda olduğu gibi "bildirdi, haber verdi" anlamlarına da gelmektedir. [475] Aynı zamanda "emretti" anlamında da kullanılır; "Rabbin, sadece kendisine kulluk etmenizi, ana babanıza da iyi davranmanızı kesin bir şekilde emretti." [476] Son olarak Mâturîdî, "Musa, süreyi doldurduğu zaman..." [477] ayetinden hareketle kavramın yapıp-bitirmek anlamına geldiğini belirtmiştir. Mâturîdî, "Sizi bir çamurdan yaratan,sonra ölüm zamanını takdir eden ancak O'dur. Bir de O'nun katında muayyen bir ecel vardır. Siz hala şüphe ediyorsunuz.[478] ayetinde geçen kazâ kelimesinin de çeşitli anlamlara gelebileceğini ancak sonuç olarak "bir şeyin bitmesi ve tamamlanması" anlamını taşıdığına dikkat çekmiştir. [479]

Mâturîdî (ö. 333/944), kader kavramının ise iki anlamda kullanıldığına dikkat çekmiştir. İlk olarak, "bir şeyin oluşumu açısından sahip olduğu konum ve değer hükmüdür." Bu tanıma göre kader, şeyi hayır-şer, hüsün-kubuh, hikmet-sefeh açısından taşıdığı özellik bakımına göre yaratmaktır. Mâturîdî, bu tanıma delil olarak "Biz her şeyi bir ölçüye göre yarattık"[480] ayetini gösterir. Kaderin bu ilk anlamı kullara ait fiillerde bulunur. Kader kavramının ikinci anlamı ise "her şeyin oluşacağı zaman ve mekanını, hak veya bâtıl oluş niteliğini ve meydana getireceği mükâfat ve cezayı belirlemektir." Mâturîdî, kaderin bu şekilde tanımlanmasını Cibrîl hadisinden [481] yola çıkarak delillendirmektedir. Mâturîdî, Cibrîl'in Hz. Peygambere "iman nedir?" diye sorduğunda

---

[474] 17. İsrâ, 4.
[475] Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi,* s. 460, *Te'vîlâtû'l- Kur'ân Tercümesi,* c. 5, s. 17-18.
[476] 17. İsrâ, 23.
[477] 28. Kasas, 29.
[478] 6. En'âm, 2.
[479] Mâturîdî, *Te'vîlâtû'l- Kur'ân Tercümesi,* c. V, s. 17.
[480] 54. Kamer, 49.
[481] Cibrîl'in, Peygambere bir insan suretinde gelmesi ve İslâm, iman, ihsân, kıyametin zamanı gibi konularda sorular sorması olayını konu edinen rivayettir. Buhari, " İman", c. I., s. 27-28, bab.36; Mehmed, Sofuoğlu, Sahîh-i Buhârî ve Tercümesi, c. I, s. 202-204.; Cibril hadisi hakkında kaynak taramasıyla ilgili çalışma için bkz; Bekir, Tatlı, *Hadîs Tekniği Açısından Cibrîl Hadisi ve İslâm Düşüncesine Yansımaları*, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2005.

Resûlullahın verdiği rivayet edilen "hayır ve şerrin Allah'tan olduğu" cevabının, kaderin bu iki anlamından biriyle uygunluk gösterdiğini iddia eder. [482] Mâturîdî, kaderin ikinci anlamının da kulların fiilleri bağlamında değerlendirilmesini uygun görür. Çünkü kulların, kendi fiillerini zaman ve mekan faktörleri açısından takdir etmeleri mümkün değildir. Ayrıca kulların bilgileri de kader konusunun detaylarını anlamak için yeterli değildir. Mâturîdî'ye göre kader tayin ve tespitten ibarettir. Bu açıklamalardan hareketle kullara ait fiillerin Allah'tan olduğunu kendilerinden meydana gelmeyeceğini savunur. Kaderi tayin olarak ele almış olması açısından ise bu tür bir tayin ancak Allah'ın ilmi açısından yapılabilir.[483] Mâturîdî, Allah'ın insan fiillerine kazâ ve kader noktasındaki bu etkisini şu ayetlerle delillendirir: "Onların yurdu ile içlerini bereketlendirdiğimiz memleketler arasında kolayca görünen nice kasabalar var ettik ve bunlar arasında yürümeyi konaklara ayırdık. Oralarda geceleri, gündüzleri korkusuzca gezin dolaşın, dedik."[484],"Lût'un karısı müstesna, biz onun geri kalanlardan olmasını takdir ettik."[485]

Mâturîdî (ö. 333/944), kazâ ve kader konusundaki tartışmaları genel olarak Mutezile özel olarak ise Kâ'bî üzerinden ele almıştır. Kâ'bî'nin fikirlerine eleştiriler yöneltmiş ve onun fikirlerinin tutarsızlığını ayetler ve akli yorumlarla ortaya koymuştur. Mâturîdî'ye göre kazâ, adaletin ta kendisidir. Zulüm ve haksızlığıın zulüm oluşuna hükmetmek yanlış değil adaletin gereğidir. Bu nedenle Mâturîdî, Kâ'bî'nin küfrü, kazâ çerçevesinin içine almamasını eleştirir. Mâturîdî'ye göre Allah'ın kazâsına rıza göstermeyen kafir olur. Çünkü Allah'ın kazâsına rıza göstermek küfrün kötü bir şey olduğunu bilip eninde sonunda ortadan kalkacağını bilmelidir.[486]

[482] Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi,* s. 461.
[483]Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 461, Fethi Kerim, Kazanç, "İslâm Kelâmında İnsan Fiilleri Bağlamında Kader Anlayışı", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2007, c. VII, sy. 4, s. 145-146.
[484] 34. Sebe', 18.
[485] 15. Hicr, 60.
[486] Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 461-462.

Mâturîdî, insan fiillerinin meydana gelmesinde yaratma ve kesb bakımından iki yön bulunduğunu savunmuştur. Yaratma yönünden Allah'a ait olan fiiller kesb etme yönünden insana aittir. Kazâ ve kader konusunu da insan fiilleri bağlamında ele alan Mâturîdî (ö. 333/944), Allah'ın mutlak hakimiyeti karşısında insanın özgürlüğü ve sorumluluğunun bulunduğunu temellendirmeye çalışır. Bu bağlamda Mâturîdî, insana irade özgürlüğü tanımayan Cebriyye ile insanın özgürlük alanını geniş tutup Allah'ın kudret ve iradesini kısıtlayan Mu'tezile'ye eleştiriler yöneltmiştir. İnsan, Allah'ın irade, halk ve kazâsı sayesinde insanlar seçtiklerine ulaşır ve tercih ettiklerini gerçekleştirirler. Neticede meydana gelen işler insanların kendi irade ve tercihleriyle gerçekleşmiştir.[487] Mâturîdî, Allah'ın takdirinde bulunan hiçbir şeyin insanların fiillerine zorla etki etmeyeceğini aksine kazâ ve kader olmasaydı bile insanların meydana getirdiği fiillerin yine var olacağını iddia etmiştir. Şöyle ki; kazâ ve kader, kişilerin fiillerinde mecburiyet oluşturmaz, çünkü fiil işleyen kişilerin her biri özgür iradeye sahip, tercih yapan, hem fail hem de yaptığı fiili terk etmeye gücü yeten kişilerdir. Mâturîdî, bu durumda kaderin sadece diğer araz ve cevherleri yaratmak, fiillerin oluşacağı zaman ve mekanları belirlemek gibi bir konumda bulunduğunu belirtir. Mâturîdî, insanların fiil işledikleri esnada akıllarında kazâ ve kader diye bir faktörün bulunmadığına dikkat çekmiştir. İnsanlar fiilerini meydana getirirken kazâ ve kaderden ötürü bu fiilin oluştuğunu düşünmezler.[488] Mâturîdî'ye göre her kişi, kendisinin fail olduğunu, yaptığı fiile güç yetirebildiğini ve eğer istese yaptığı fiilin aksini veya alternatifini meydana getirebileceğini bilir. Ayrıca insan, fiilini tahmin ettiği hüsün- kubuh niteliklerinin dışında kendi bilgisinin üstünde bir zaman ve mekan çerçevesinin içinde bulabilir. Önceden planlamadığı ve belli bir emek sarf etmeyi düşünmediği halde yorgunluk ve

[487] Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 463, Hüseyin, Atay, *Kur'an'da İman Esasları ve Kader Sorunu*, Atayy yay., Ankara, 2013, s. 133.
[488] Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 463-464, Gölcük, Şerafeddin, "İnsan ve Kaderi", *Selçuk Ü.İ.F.D.*, 1986, sy. 2, s. 22.

zorlukla karşılaşabilir. Bu açıdan kullara ait fiiller kendi iradelerinin sonucu değildir.[489] Sonuç olarak Mâturîdî'nin, insan fiillerinde kesb ve yaratma yönünden yaptığı ayrım kazâ ve kader meselesine yaklaşımını da etkilemiştir.

2. Nesefî

Nesefî'ye göre (ö. 508/1114) insan fiillerini, Allah'ın yarattığı sabit olduğuna göre kazâ ve kader de ispat edilmiş olur. Mâturîdî geleneğin temsilcilerinden olan Nesefî, kazâ kavramına Kur'an ayetlerinden delil getirerek anlamlarını açıklamıştır. Mâturîdî'nin kazâ kavramına yüklediği anlamları Nesefî de zikretmiştir. Nesefî, her türlü iyilik ve kötülüğün Allah'ın kazâsıyla meydana geldiğini savunmaktadır. Nesefî, bu kazâ kavramının "yaratmak" manasında olduğunu ifade eder. Ona göre alemde meydana gelen her olay Allah'ın kazâsıyla yani yaratmasıyla oluşur.[490]Nesefî, Kur'an ayetlerinden delil getirerek kazâ kelimesinin "emretmek" ve "bildirmek" anlamlarına geldiğini ifade eder. Nesefî, delil olarak Mâturîdî'nin naklî delillerini kullanır.[491] Ayrıca Nesefî, kavrama yüklenen bu anlamlardan farklı olarak cahiliye dönemine ait bir şiirden örnek vermiştir. Hüzeyl kabilesine mensup bulunan Ebû Züeyb'in[492] şiirini nakleder; "İkisinin üzerinde, Dâvûd peygamberin veya zırh sanatkârı meşhur Tübbe'nin [493] maharetle ördüğü (kazâ) birer zırh vardır." Nesefî, Beyitte geçen kazâ kelimesinin "maharetli ve sağlam yapmak" anlamına geldiğini en uygun anlamın bu olduğunu ifade eder.[494]

---

[489] Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 465, Topaloğlu, Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Kelamî Görüşleri, s.209.
[490] Nesef'i, *Tabsıratü'l-Edille*, c. II., s. 310, *Kitâbü't- Temhî*d, s. 119.
[491](İlgili ayet; 17. İsrâ, 4.) Nesef'i, *Tabsıratü'l Edille*, c. II., s. 310, *Kitâbü't- Temhî*d, s. 119-120.
[492] Ebû Züeyb Huveylid b. Hâlid b. Muharris el- Hüzelî (Ö. 28/ 648-649), Hüzeyl kabilesine mensuptur. Cahiliye ve İslamiyetin hakim olduğu dönemde yaşamış büyük bir şairdir. 630 yılında kabilesiyle birlikte İslamiyeti kabul etmiştir. Bkz; Er, Rahmi "Ebû Züeyb el-Hüzelî", *DİA*, 1994, c. 10, s. 272.
[493] Tübbe, meşhur Tübbaiyye zırhlarının kendisine izafe edildiği Hımyer hükümdarlarındandır.
[494] Nesef'i, *Tabsıratü'l-Edille*, c. II., s. 310-311, *Kitâbü't- Temhî*d, s. 119, Süleyman, Toprak, "Nesefi'nin Tabsıratu'l Edille'sinde Kazâ ve Kader, *Selçuk ÜİFD*., 1985, sy. 1, s.128-129.

Nesefî'ye göre (ö. 508/1114) kader hikmetin bir gereğidir. Eşyanın nasıl var olacaksa ezelde öylece belirlenmesi ve her varlığa layık olan niteliğin verilmesidir.[495] Nesefî de Mâturîdî'nin kaderi açıklarken yaptığı ikili tasnifi benimsemiştir. İlk olarak kader, nesnelerin kendilerine uygun olarak varlık alanına çıktıkları ölçüdür. Bu ölçü, her şeyi hayır-şer, hüsün-kubuh, hikmet ve sefeh olmak üzere bu niteliklerle olduğu gibi belirlemektir. Bir başka deyişle, her şeyi olması gerektiği şekilde ve kendisine uygun niteliklerle meydana getirmektir. Nesefî, bu nedenle kafirin fiilinin yaratılmasının kötü olmadığını iddia etmektedir. Bu görüşünü, Mâturîdî'nin delil olarak kullandığı "Biz, her şeyi bir ölçüye göre yarattık"[496] ayetiyle destekler.[497] İkincisi, her şeyin zaman ve mekan açısından sevap ve günah noktasında meydana geleceği durum üzere belirlenmesi ve düzenlenmesidir. Nesefî, kulların fiillerinin belirlenmesini, fiillerin yaratılması meselesi ile açıklamaktadır. Cibril hadisinde geçen Nesefî, "Kader, hayrı ve şerri ile Allah'tandır" görüşünün genel kabul gördüğünü ifade etmiştir. Nesefî, kazâ ve kaderin meydana gelmesiyle insanın fiilinde mecbur olmadığını da belirtmiştir ve konuyu aydınlatmaya çalışmıştır. Şöyle ki; kazâ ve kader kimseyi yaptığı şeye mecbur bırakmaz. Fiil yaratma yönüyle Allah'a aittir ve fiili yaratmak, kazâ ve takdir etme fiilin gerçekleştiği zaman ve mekanı yaratmaya benzemektedir. Bir şeyi yaratmak kimseyi o işi yapmaya mecbur kılmaz. Fiili gerçekleştirdiği anda hiç kimsenin aklına kazâ ve kader'den dolayı mecbur bırakıldıkları gelmez.[498] Bu nedenle fiiller konusunda olduğu gibi kazâ ve kader hakkında iki yönlü bir açıklama yapan Nesefî, insanın iradesini ve cebir altında bulunmadığına dikkat çekmiştir. Bunun yanı sıra yaratma bakımından Allah'ın kudreti ve iradesini de göz ardı etmemiştir.

İslam kelamında kazâ ve kader meselesi her dönemde gündemi meşgul etmiştir. Bu mesele bir yandan Allah'ın ilim, irade, yaratma ve kudret sıfatları diğer yandan

[495] Nesef'i, *Tabsıratü'l-Edille*, c. II., s. 311.
[496] 54. Kamer, 49.
[497] Nesef'i, *Tabsıratü'l-Edille*, c. II, s. 311., *Kitâbü't- Temhî*d, s.120.
[498] Nesef'i, *Tabsıratü'l-Edille*, c. II, s. 313.

insanın özgürlüğü ve sorumluluğu ile bağlantılıdır.[499] Mâturîdî (ö. 333/944) ve Nesefî de (ö. 508/1114) bu meseleyi naklî ve aklî açıklamalarla birlikte insan fiilleri konusu ışığında ele almışlardır. Müelliflerimizin görüşleri arasında fark bulunmamakla beraber kazâ'yı "Allah'ın ezeli planını gerçekleştirmesi, yaratması" olarak tanımlamışlardır. Kader ise "Allah'ın ezelî ilmiyle bütün nesne ve olayları belirlemesi"dir. Kazâ kelimesinin sözlük anlamları ve Kur'an'da geçen anlamlarını inceleyen müelliflerimiz aynı ayetleri kullanmışlardır. Ancak Nesefî, ek olarak cahiliye şiirinden faydalanmıştır. Hem Mâturîdî hem de Nesefî, eserlerinde kazâ ve kader meselesinde Mu'tezile'nin fikirlerine eleştiriler yöneltmiş ve onların fikirlerinin tutarsızlığını delillerle ortaya koymaya çalışmışlardır. Mâturîdî, Mutezilî alim Kâ'bî'yi Allah'ın takdirine rıza göstermemekle suçlamıştır. Mâturîdî'ye göre Allah'ın takdirine rıza göstermeyen kişi kafir olur. Nesefî'de Kâ'bî'yi eleştirmiş ancak onun açıklamalarında bu tarz hüküm içeren ifadeler bulunmamaktadır.

C. Ecel

1. Mâturîdî

Ecel, sözlükte "belirlenmiş zaman, belirli bir müddetin sonu" anlamlarına gelirken terim anlamı; Allah tarafından her canlı için önceden takdir ettiği hayat süresi ve bu sürenin sonu olan ölüm vaktidir.[500]Ecel tartışmaları ilk olarak Mu'tezilî alimler tarafından gündeme getirilmiş kazâ ve kader meselesiyle bağlantılı bir konudur. Mâturîdî,ecel konusuna dair görüşlerini genelde Mu'tezile'nin özelde Kâ'bî'nin görüşlerini tenkit ederek çeşitli aklî ve naklî delillerle desteklemiştir. Kâ'bî'nin rakipleri adına kendi kendine yönelttiği soru ve cevap üzerinden hareket eden Mâturîdî görüşlerini bu durum üzerinden açıklamıştır. Kâ'bî'nin görüşlerine özetle değinecek

[499] Kazanç, "İslâm Kelâmında İnsan Fiilleri Bağlamında Kader Anlayışı", s. 130.
[500]Tunç, Cihat, "Ecel", *DİA,* 1994, c. 10, s. 380.

olursak şu şekildedir; Allah, insana ömrü için bir süre belirler. Bu sürenin bitimine kadar o kişiyi yaşatmak Allah'ın fiilidir. Bunun yanı sıra Allah kullarından birine öyle bir kuvvet verir ki, bu kişinin gücü Allah'ın diğer kişi için belirlediği ömrü yaşayıp bitirmesine engel olur. Dolayısıyla Allah'ın vaadinin yerine gelmesini engeller. Bu durum Allah'ın vaadinden cayması, yenilgiye maruz kalması ve fiilinden alıkonmasına sebep olur. Fakat bütün bunlar yine Allah'ın o kulu öldürmeye yetecek gücü vermesine bağlıdır. Kâ'bî bu durumun aklî çerçevede çelişki oluşturup oluşturmayacağını irdelemiştir. Kâ'bî'ye göre eğer öldüren kişi maktulü eceli geldiği için öldürmüş olsaydı ceza almaması gerekirdi. Hatta yaptığı iş meşru ve doğru bir iş olur. Kâ'bî'ye göre insanın belli bir ömrü mevcut olup bu ömrün azaltılması veya artırılması mümkündür. Bu görüşünü "...Bir canlıya ömür verilmesi de, onun ömründen azaltılması da mutlaka bir kitaptadır."[501] ayetiyle destekler. Anlaşıldığı üzere Kâ'bî, insanın ecelinin iki şekilde olacağını savunmuştur. Şöyle ki eğer dışarıdan bir müdahaleyle kişi öldürülmezse kendisi için belirlenen süreye kadar yaşayacaktır.[502]

Mâturîdî (ö. 333/944) , Kâ'bî'yi bu görüşlerinden ötürü eleştirmiş ve Allah hakkında bilgisiz olmakla itham etmiştir. Mâturîdî'ye göre maktul kendi eceliyle ölmüştür başka bir ecel söz konusu değildir. İnsanların tek bir ecelleri bulunur ve kişi için belirlenen bu süre Allah'ın ilim ve kudretinin dahilindedir. Bir kişinin öldürülmesi, ecelinin ilahî ilmin dışına çıkması anlamına gelmez. Ölen kişi Allah'ın ilminde yine "öldürülecek" diye yer alır. Eğer kişi öldürülmeseydi, katil bu fiili işlemeseydi yine akıbetlerinin ne olacağı Allah'ın ilminde yer alırdı. Kâ'bî'nin kişinin ömrünün uzayıp kısalacağını savunurken delil olarak kullandığı ayeti[503] Mâturîdî şu şekilde yorumlar; ayette kişinin ömrünün sona erişi ve ömründen geçen her günün meydana getirdiği eksilmeye işaret edilir. Allah'ın, kişiye bir ömür biçtikten sonra fikir değiştirmesi anlamı

[501] 35. Fâtır, 11.
[502] Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi,* s. 425,426.; Tunç,"Ecel" *DİA,* s. 381.
[503] 35. Fâtır. 11.

düşünülemez. [504] Mâturîdî, konuyla ilgili olarak "...Her ümmetin bir eceli vardır. Eceli geldiği zaman ne bir saat geri kalırlar ne de ileri giderler."[505] ayetini de ezelde belirlenen ömrün hiçbir şekilde uzayıp kısalmadığına delil olarak gösterir. [506] Mâturîdî, sıla-i rahmin ömrü uzatacağı şeklindeki hadisi ise şöyle yorumlamaktadır; sıla-i rahmin ömrü uzatması, ecelin geciktirilmesi demek değildir. Allah Teala'nın ezelde o kişinin sıla-i rahim yapacağını bildiği için ömrünü uzun takdir etmesi şeklinde düşünülmelidir.[507]

Mâturîdî (ö. 333/944), ecel meselesi hakkında Kâ'bî'nin maktulün kendi eceliyle mi yoksa eceli gelmeden mi öldüğü ve eceliyle öldüyse bu durumda katilin suçunun ne olacağı konusundaki görüşlerine eleştiriler getirmiş ve kendi düşüncesini bu eleştiriler üzerinden açıklamıştır. Mâturîdî'ye göre maktul kendi eceliyle ölmüştür, başka bir eceli yoktur. Kişinin eceli Allah'ın ilim ve iradesi dahilinde bulunur. Allah'ın ilim ve iradesinde ise ertelemek veya öne çekmek söz konusu değildir.

2. Nesefî

Nesefî (ö. 508/1114), ecel konusuna maktulün eceliyle ölüp ölmediği tartışması üzerinden düşüncelerini ortaya koymuştur.Bu nedenle "katl" fiilinden yola çıkmıştır. Nesefî'ye göre katl fiili; Allah'ın canlıda ölümü ve ruhun çekilmesini yarattığı bir fiildir. Aynı şekilde ölümde, Allah'ın ölüde yarattığı bir fiildir. Nesefî de Mâturîdî gibi Mu'tezilî alim Kâ'bî'yi bu meselede eleştirmiştir. Şöyle ki Kâ'bî, katl fiilinin ölümden başka bir şey olduğu kanaatindedir. Kâ'bî'ye göre ölüm Allah'ın fiili katl ise katilin fiilidir. Nesefî, bu düşüncenin yanlışlığına işaret etmiş ve Kâ'bî dışındaki birtakım Mutezilî alimlere de eleştiriler yöneltmiştir. Çünkü bu alimler maktulün iki manayı içerdiğini savunmuştur. Bu manalardan ilki Allah'tan gelir ve bu ölümdür. İkincisi ise

[504] Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 425-428, Fatih, Küçük, *İmam Mâturîdî'nin Kitabu't- Tevhid Adlı Eserindeki İtikadî Ayetlerin Yorumu*, Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011, s. 127.
[505] 10. Yûnus, 49.
[506]Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi,* s. 428; Mücteba, Altındaş, "Ecel, Rızık ve Musibet Anlayışımızın Sosyal Hayattaki İzdüşümleri, *Halkın Sorunları Bağlamında Günümüz İnanç Problemleri Sempozyumu*, İstanbul, 2016, s. 197.
[507] Saim, Yeprem, *İrade Hürriyeti*, TDV yay., Ankara, 2016, s. 262-263.

kulun fiilidir bu da katl'dir. Nesefî, Mâturîdî'den farklı olarak Mu'tezilî alimlerden Ebu'l Hüzeyl el-Allâf (ö.235/849) ve Cubbaî'nin(ö.303/916) görüşlerine de değinmiştir. Ebu'l Hüzeyl ve Cubbaî'ye göre ölen her kişi ömrünü tamamlamıştır ve eceli geldiği için ölmüştür. Eğer katil o kişiyi öldürmeseydi vakti geldiğinde o kişi zaten eceliyle ölecektir.[508]

Nesefî'nin anlayışına göre Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi maktulun başka bir eceli bulunmamaktadır. Ölen kişi eceliyle ölmüştür. Allah, maktulün öldürüleceğini ezeli ilmiyle bildiği için onun ecelini bu şekilde belirlemiştir. Kişinin ecelini iki şekilde kılıp "böyle olmazsa böyle olabilir" şeklinde belirlemek bilgisizliğin belirtisidir. Eceli iki şekilde nitelemeyi işin sonucunu bilmeyen cahillerin yaptığı işe benzer ve bu durum Allah'ın şanına yakışmaz.[509] Mâturîdî'nin Mu'tezilî alimlere karşı delil olarak kullandığı ayetleri[510] Nesefî de (ö. 508/1114) kullanmıştır. Nesefî de ölen her kişinin takdir edilen vakitte eceliyle öldüğü görüşünü benimsemiştir. Ecel tektir ve ne öne alınabilir ne ertelenebilir. Öldürülen kimse eceliyle ölmüştür. Öldürme fiili de katile yöneliktir. Katil, Allah'ın belirlediği ecelin devam etmesine engel olacak bir davranışta bulunmamıştır. Ölen kişi için zaten bundan başka ecel yoktur. Allah, katl fiilinin akabinde ölümü yaratır. Katil, bu fiili işlediği zaman sonucunda ilahî kanun gereği ölüm meydana gelir. Bu şekilde öldürme fiili katile ait olurken ölüm ölüye ait olup Allah'ın yaratmasıyladır.[511]

Ecel meselesi, kaderle ilgili bir konudur. Mâturîdî ve Nesefî'nin de kazâ ve kader ile insan fiilleri hakkındaki görüşleri ecel konusundaki görüşlerini de şekillendirmiştir. İnsan fiillerindeki ikili tasniflerini ecel konusunda görmek mümkündür. Öyle ki fiil işleme yönünden insana yaratma yönünden Allah'a aittir. Ecel konusuyla ilgili olan

[508] Nesef'i, *Tabsıratü'l-Edille*, c. II., s. 276, *Kitâbü't- Temhî*d, s. 108, Namık Kemal, Okumuş, *Kelâm'da Ecel Problemi*, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2000, s. 14.
[509]Nesefî, *Kitâbü't- Temhî*d, s.108.
[510] 7, Araf, 34.; 35, Fatır, 11.
[511]Nesef'i, *Tabsıratü'l-Edille*, c. II., s. 477, *Kitâbü't- Temhî*d, s. 108-109.

katil-maktul ilişkisini bu bağlamda açıklamışlardır. Kazâ ve kader konusunda da her şey Allah'ın tayin ve tespitiyle gerçekleştiğine göre ne şekilde olursa olsun kişi eceliyle ölür. Nesefî'nin ecel konusundaki görüşleri Mâturîdî'nin düşüncelerinin özeti niteliğindedir.

D. Rızık

Sözlükte "yiyecek vermek, rızıklandırmak" anlamlarına gelen rızık kelimesi "RZK" kökünden türemiştir. Bu anlamları dışında " giyecek, yiyecek, faydalanılacak her şey, yağmur, pay, nasip" gibi anlamlara da gelen rızık terim olarak ise; Allah'ın canlılara yeme-içme ve başka konularda yararlanmak üzere verdiği her şeydir.[512] Kelâmî bir tartışma olarak rızık meselesi, haram bir şeyin rızık olup-olmayacağı, ezelde herkesin rızkının belirlenmiş olup olmadığı gibi tartışmalardan hareketle ele alınmıştır. Bu bağlamda rızık tartışmaları, kader ve insan fiilleri konuları çerçevesinde cereyan etmiştir.

1. Mâturîdî

Mâturîdî (ö. 333/944), *Kitabu't-Tevhîd* adlı eserinde rızık konusunu detay vermeden oldukça yüzeysel şekilde Mu'tezile'ye cevap niteliğinde ele almıştır. Konuyu rızık meselesi bağlamından ziyade Allah'ın kudreti ve iradesi bağlamında tartışmıştır. Mâturîdî düşüncelerini savunurken sadece "Yeryüzünde yürüyen her canlının rızkı, yalnızca Allah'ın üzerinedir. Allah, o canlının durduğu yeri ve sonunda bırakılacağı mekanı bilir. Hepsi açık bir kitapta (levh -i mahfuz)'dır."[513] ayetini delil olarak kullanmıştır. Bu ilahî beyan rızkın, Allah tarafından tekeffül[514] edildiğine işaret eder. Mâturîdî, rızık konusunda kudretin kulun elinde olmadığını ve rızkın Allah tarafından sağlandığını aklî temellendirmelerle ispatlamaya çalışmıştır. Başkasına ait bir rızıkla kimse rızıklandırılamaz. Böyle olduğunu ileri sürmek Allah'ın kudretini devre dışı

[512] İbn Manzûr, *Lisânu'l- Arab*, s. 1499.; Gölcük, Şerafeddin, "Rızık", *DİA*, 2008, c. 35, s. 73.
[513] 11. Hûd, 6.
[514] Tekeffül; bir şeyin sorumluluğunu üzerine almak, üstlenmek manasındadır.

bırakmak anlamına gelir.[515] Ayrıca Mâturîdî, "Ey iman edenler! Size rızık olarak verdiğimiz şeylerin helal ve temiz olanlarından yiyin ve Allah'a şükredin, geçekten O'na kulluk ediyorsanız."[516] ayetinden hareketle rızkın helal ve haram olmak üzere iki çeşit olduğunu ifade eder. Ayette rızkın bir kısmının helal ve temiz, bir kısmının da haram ve pis olduğunun delili vardır. Rızık tek bir çeşit olsaydı ayette böyle bir ayrıma gidilmezdi. Mâturîdî'ye göre haram olan şeylerin rızık olması imtihan açısından bir hikmettir.[517]

Mâturîdî'ye göre rızık ezelde belirlenmiş ve Allah'ın ilmi dahilindedir. Herkes kendi rızkını elde etmekle birlikte kimse kimsenin rızkını yiyemez. Bunu iddia etmek Allah'ın, başkasının malını yiyen kişinin rızkını o alanda arayacağını bilememiş olmasına sebep olur. Mâturîdî, rızık konusunu kapalı ifadelerle beraber Kâ'bî ve İbn Verrâk'ın görüşlerine eleştiriler getirerek sonlandırmıştır. Rızkı, Allah'ın bir fiili olarak ele almış ve irade ile kudret bağlamında değerlendirmiştir.

2. Nesefî

Nesefî'ye göre (ö. 508/1114) haram yada helal fark etmeksizin kendisiyle faydalanılan her şey rızıktır. Allah'ın tekeffül ettiği rızık ise gıda'dır. Her insan rızkını eksiksiz alır. Bir insanın kendi rızkını yememesi veya bir başkasının rızkını yemesi düşünülemez. Allah'ın bir kişiye takdir ettiği gıda asla başkasının gıdası olamaz. Rızıklar taksim edilmiş ve belirlenmiştir. Bu nedenle kimsenin rızkı bir başkasının olamayacağı gibi rızıkların artıp eksilmesi de söz konusu değildir. [518] Haramın da Allah'ın takdir ettiği bir rızık olarak kabul eden Nesefî'ye göre kul kendi fiilinden dolayı cezayı hak eder. Yoksa rızkın yaratılması Allah tarafındandır. Nesefî, bu düşüncesini

[515] Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi,* s. 430
[516] 2, Bakara, 172.
[517]Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l- Kur'ân Tercümesi,* c.1., s. 340-341.
[518]Nesef'i, *Tabsıratü'l-Edille,* c. II., s. 279.; *Kitâbü't- Temhî*d, s. 110.; *Bahru'l- Kelâm,* s. 73.; Mehmet, Yıldırım, *Kelâm İlminde Rızık ve Ecel*, Yüksek Lisans Tezi, Yüzüncüyıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006, s. 30-31.; Muhit, Mert, "Klasik Bir Kelâm Problemi Olarak Rızık Kavramının Tanımları ve Tanımların İçerdiği Problemler", *AÜİFD*., 2005, sy.1, s. 4.

temellendirirken şu ayeti delil göstermiştir; "Rabbinin rahmetini onlar mı paylaştırıyorlar? Dünya hayatında onların geçimliliklerini aralarında biz paylaştırdık. Birbirlerine iş gördürmeleri için kimini ötekine derecelerle üstün kıldık. Rabbinin rahmeti onların biriktirdikleri şeylerden daha hayırlıdır."[519].

Nesefî, Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi şer ve belanın Allah'ın hükmünün dışında değerlendirilmesini kabul etmez. Ona göre rızık gibi sıkıntı ve belalar da Allah'ın takdiri ve hükmüyledir.[520] Bu bağlamda Nesefî, ilacın şifa bulmanın sebebi olarak ele alır. Şifa ise Allah'tandır. Şifayı ilaç veya doktordan beklemek küfür sayılır. Çünkü bu durum Allah ortak koşmaya sebebiyet verir.[521]Nesefî, sıkıntı ve belalarında Allah'ın takdiriyle olmasını şu ayetlerle delillendirir; "Eğer Allah sana bir zarar dokundurursa, onu yine O'ndan başka giderecek yoktur. Eğer sana bir hayır dilerse, O'nun keremini geri çevirecek de yoktur. O, hayrını kullarından dilediğine eriştirir. Ve O bağışlayandır, esirgeyendir."[522], "Allah'ın insanlara açacağı herhangi bir rahmeti tutup hapseden olamaz. O'nun tuttuğunu O'ndan sonra salıverecek de yoktur. O, üstündür, hikmet sahibidir."[523], "Yeryüzünde vuku bulan ve sizin başınıza gelen herhangi bir musibet yoktur ki, biz onu yaratmadan önce, bir kitapta yazılmış olmasın. Şüphesiz bu Allah'a göre kolaydır."[524]

Rızık meselesini gerek Mâturîdî (ö. 333/944) gerekse Nesefî (ö. 508/1114) kısa ve yüzeysel şekilde ele almışlardır. Allah'ın ilmi, iradesi ve kudreti çerçevesinde değerlendirmişlerdir. Mâturîdî'nin konuyla ilgili görüşlerini anlamak, muğlak ifadeleri ve üstü kapalı şekilde açıklamalarından dolayı zorlaşmaktadır. Nesefî de rızık

[519] 43.Zuhruf, 32.
[520]Nesef'i, *Tabsıratü'l-Edille*, c. II., s. 279-280.; Yıldırım, *Kelâm İlminde Rızık ve Ecel*, s. 30-31.
[521] Nesefî, *Bahru'l- Kelâm*, s 74.
[522] 10, Yûnus, 107.
[523] 35, Fâtır, 2.
[524] 57, Hadîd. 22.

meselesini oldukça kısa ve öz bir şekilde ele almasına karşın daha açık ve anlaşılır bir şekilde görüşlerini ifade etmiştir.

SONUÇ

Maturidilik, İmam Ebû Hanîfe ve EbûMansûr Mâturîdî'nin görüşleri etrafında oluşmuş kelamî bir ekoldür. Çeşitli din, inanç, mezhep, felsefe ve kültürün kesiştiği bir coğrafyada yaşamış olan Mâturîdî, kendi döneminde farklı itikadî, siyasî ve felsefî akımları incelemiş ve onlarla yazılı edebiyata yansıyan tartışmalar yapmıştır. Mâturîdî, İslam'ın inanç sistemini, Haricilik, Mutezile, Şia ve Ashabu'l-Hadis'e karşı savunmuştur. Mâturîdî, dini bilgi üretirken, kaynak olarak nakli tek başına yeterli görmemiş, akla, nazara, istidlale, içtihada ve kıyasa başvurmuştur. Onun kendine özgü bilgi kuramından hareketle yazdığı *Kitabu't-Tevhîd* adlı eseri, İslam'ın inanç esaslarının temellendirilmesi ve onun kelamî görüşlerini bir bütün olarak içermesi bakımından son derece önemlidir. Bu eser, çeşitli mezhep ve fırkaların yanı sıra bazı dinler, inançlar ve felsefî görüşlere karşı eleştirilerini içermektedir.

İmâm Mâturîdî'nin itikadî görüşlerini en iyi anlayan ve yorumlayan takipçilerinden birisi Ebu'l Muîn en-Nesefî'dir. Nesefî, Mâturîdî'nin görüşlerindeki muğlaklıkları gidermeye ve derinlikli fikrî yönünü anlaşılır kılmaya çaba göstermiştir. Nesefî'ninneserlerinde verdiği bilgilere bakılırsa, o, Maturidiliğin sadık bir takipçisi ve onun için önemli simasıdır. Bu sebeple onun *Tabsıratu'l-Edille*'si, *Kitabu't-Tevhîd'in* tamamlayıcısı olarak kabul edilebilir. Nesefî'nin *Tabsıratu'l-Edille*'nin özeti niteliğinde kaleme aldığı *Kitâbu't-Temhîd* ve *Bahru'l-Kelâm* adlı eserlerinde yer alan itikadî fikirleri ile Mâturîdî'nin görüşleri arasında tam bir uyum vardır. Aralarındaki bağlantı ve etkileşim açıkça görülmektedir.

Nesefî ve Mâturîdî, görüşlerin temellendirilmesinde aynı yöntemi, yani akılcı metodu kullanmıştır. Nakle ağırlık verip aklı devre dışı bırakmamış ve bu ikisi arasındaki uyumun varlığını gözler önüne sermişlerdir. Bununla beraber Nesefî eserlerinde konuları belli bir düzen içerisinde sistematik olarak ele almıştır. Üslubu açısından da

Nesefî daha anlaşılır bir dil kullanmış ve daha akıcı bir anlatım tercih etmiştir. Mâturîdî, eserinde konuları, yaşadığı dönemdeki çeşitli fırkalara karşı cevap niteliğinde ele aldığı için fikirlerin takibi zordur ve bazı konularda fikirler dağınıktır. Ayrıca dil ve üslup açısından Mâturîdî'nin anlaşılması daha zordur ve felsefi terimlere daha çok yer vermiştir. Nesefî, halka yönelik yazmış olması sebebiyle, bu iki eserinde anlaşılır bir üslûp kullanmıştır.

Mâturîdî, karşıt grupların fikirlerini tenkit etme noktasında daha saygılı bir üslup kullanmıştır. Suçlayıcı ve aşağılayıcı ifadelere fazla yer vermemiştir. Kendi görüşünü aklî ve naklî delillerle temellendirip savunmuştur. O, en çok Mu'tezile'yi eleştirmiş ve bu eleştirilerini de Kâ'bî üzerinden yapmıştır. Nesefî de, Mâturîdî ile neredeyse aynı argümanları kullanmış aklî ve naklî temellendirmeler yanı sıra zaman zaman Arap dili açısından eleştirmiş ve kelimelerin etimolojik anlamlarına yoğunlaşmıştır. Ancak Nesefî'nin incelediğimiz eserlerinde muhaliflerini çok kolay tekfir ettiği görülmektedir. Oysa Mâturîdî, bu noktada daha hoşgörülü bir tavır takınmıştır. Bunun sebebi, Mâturîdî'nin siyasete mesafeli duruşu ve yetiştiği kültür çevresinden olabilir. Ayrıca Mâturîdî, kendisini Müslüman olarak tanımlayan kişilerin kolay kolay tekfir edilmesini uygun bulmamaktadır. Çalışmamızın Mâturîdî ile Nesefi'nin görüşleri arasındaki etkileşim, dönüşüm ve kırılma noktalarının anlaşılmasında yardımcı olacağını ummaktayız.

KAYNAKÇA

Ak, Ahmet, *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, İstanbul, **yayınevi,** 2008.

_____"İmam Mâturîdî ve NesefîŞarihlerine Göre Peygamberlere İman", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13/26 (2015), ss. 71-89.

_____"Ebu'l Muın en-Nesefî'ye Göre İman-Amel İlişkisi", *Dini Araştırmalar,* 8/24 (2006), ss.245-252.

_____, "Mâturîdî'nin Eserlerinde Ebû Hanife'nin İzleri: Şefaat Anlayışı Örneği", *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu*, II (2017), ss. 133-152.

_____"Mâturîdîliğin Ortaya Çıkışı", *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâturîdî ve Mâturîdîlik (Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı),* İstanbul, 2009, ss. 435-451.

_____"Mâturîdî Alimlere Göre İlhamın Bilgi Kaynağı Olması Sorunu", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 5/2 (2014) , ss. 130-146.

Akbulut, Ahmet, "Allah'ın Takdiri-Kulun Tedbiri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XXXIII (1992), ss.129-156.

Akçay, Mustafa, "Bir Kelam Problemi Olarak Nübüvvetin İmkânı", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 3 (2001), ss. 217-246.

Akkuş, Süleyman, "Nesefî'ye Göre Mahiyet, Artma ve Azalma Yönüyle İman" *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15 (2007), ss. 69-89.

Alper, Hülya, *İmam Mâturîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, İstanbul, İz Yayıncılık, 2013.

Altındaş, Mücteba, "Ecel, Rızık ve Musibet Anlayışımızın Sosyal Hayattaki izdüşümleri, *Halkın Sorunları Bağlamında Günümüz İnanç Problemleri Sempozyumu,* İstanbul, XVIII (2016), ss. 195-210.

Atay, Hüseyin, *Kur'an'da İman Esasları ve Kader Sorunu*, Ankara, Atayy Yayınları, 2013.

Aydınlı, Osman, "Mu'tezile Ekolü Teşekkülü, İlkeleri ve İslâm Düşüncesine Katkıları", *Marife Dergisi*, 3/3 (2003), ss. 27-54.

Baktır, Mehmed, "Allah'ın Fiili Sıfatlarında Zaman Sorunu", *Kelam Araştırmaları* 1/2 (2003), ss. 94-106.

Baloğlu, Adnan Bülent, " Doğru Bilgi Tanımına Ulaşma Çabası: Ebu'l- Muîn en- Nesefî Örneği", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18 (2003), ss. 3-20.

Bardakçı, Sefa, " Danıel Gımaret'nin İnsan Fiilleri Hakkında Nesefî'nin Görüşlerine Yönelik Düşüncelerine Eleştirel Bakış", *Marife Dergisi*, 9/1 (2010), ss. 49-68.

Bulut, Halil İbrahim, " Mûcizelerin Muhatapları Üzerindeki Etkileri", *İslam Araştırmaları*, 9 (2008), ss. 153-172.

_____ "Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'ye Göre Peygamberliği İspat eden Delillerin Sosyo-Kültürel Boyutu", *İslam Araştırmaları*, 2 (2004), ss.54-76.

_____ *"Mûcizeler Karşısında İnsanların Tutumu"*, *Diyanet İlmi Dergi*, 40/3 (2004), ss. 121-144.

_____ " Hz. *Peygamber'in Hidayet Mûcizesinin Evrensel Boyutu"*, *İslamî İlimler*, (2007), ss. 125-136.

Celal, Vahit; Savaş, Ersin, " İslam Düşüncesinde Allah'ın Zatı ve Sıfatları, Alem ve İnsan Görüşleri Üzerine Bir İnceleme", Bartın Üniversitesi İslamî İlimler Fakültesi Dergisi, 4/7 (2017), ss. 26-32.

Coşkun, İbrahim, "Klasik Kelamî Anlayışta İnsanın Eylem Yapma Gücü Ve Hürriyeti", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 3/2 (2001), ss. 1-35.

_____ "Nazarî Akıl İle Allah'ın Bilinmesi", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 6/1 (2004), ss. 1-19.

Çayır, Boran, *Ebu'l Muîn en- Nesefî'de İnsan Fiilleri*, Yüksek Lisans Tezi, Bayburt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.

Demir, Hilmi; TAN, Muzaffer, *Ehl-i Sünnetin Reislerinden İmam-ı Mâturîdî,* Ankara, Ay Yayınları, 2017.

Demirci, M. Sami, *Hicrî V-VI. yy.'da Mâverâünnehir'de Yaşamış Mâturîdî Alimlerin Maturidilik İçindeki Yeri ve Görüşleri"*, Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012.

Doğanbaz, Cem, *Mâturîdî'nin Bilgi Kuramında Vahiy*, Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012.

Düzgün, Şaban Ali, "Allah'ın Varlığı", *Sistematik Kelam,* edt: Ahmet, Akbulut, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2011.

_____ *Kelam El Kitabı*, Ankara, Grafiker Yayınları, 2012.

Ebu Hanîfe, *El- Fıkhu'l Ekber*, İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri, terc. Mustafa, Öz, İstanbul, İfav Yayınları, 2013.

Erjan, Kalmahan, *İmam-ı Mâturîdî'de Peygamberlik*, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003.

Esen, Muammer, *Kelam Tarihi*, Ankara, İlahiyat Yayınları, 2006.

_____ "İman Kavramı Üzerine", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, XLV/1 (2008), ss. 79-91.

_____ "Kur'an'da Akıl-İman İlişkisi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* LII/2 (2011), ss. 85-96.

_____" Mâturîdî'nin Bilgi Kuramı ve Bu Bağlamda Onun Alem, Allah ve Kader Konusundaki Görüşlerinin Kısa Bir Tahlili", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 49/2 (2008), ss. 45-56.

Es-Sabunî, Nureddin, *Mâturîdîyye Akaidi*, çev. Bekir, Topaloğlu, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005.

Gımaret, Danıel, " Nesefî'ye Göre İnsanın Fiilleri Meselesi", çev. Sefa, Bardakçı, *Marife Dergisi*, 10/1 (2010), ss. 201-210.

Gölcük, Şerafeddin, "İnsan ve Kaderi", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (1996), ss. 13-50.

_____"Kaza ve Kader Konusu", *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 2/2 (2015), ss. 8-14.

Gülverdibozdağ, Selim, *İmâm Mâturîdî'nin İman Anlayışı*, Yüksek Lisans Tezi, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.

Gündoğar, Hamdi, "Ebu'l-Muın en-Nesefî'nin İnsan Fiilleri Probleminde Mutezile'ye Yönelttiği Bazı Eleştiriler", *Kelam Araştırmaları*, 9/1 (2011), ss. 199-214.

Huleyf, Fethullah, " Ebu Mansur Maturidi Hayatı ve Eserleri", çev. Mustafa Öz, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, 13/5 (1974), ss. 316-320.

Işık, Harun, *Mâturîdî'ye Göre Kazâ Ve Kader*, Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011.

Işık, Kemal, *Mâturîdî'nin Kelam Sisteminde İman, Allah ve Peygamberlik Anlayışı,* Ankara, Fütüvvet Yayınları, 1980.

İbrahim, Lütfi *"Allah'ın Varlığı Hususunda Mâturîdî'nin Delilleri"*, çev. Emrullah Yüksel, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10 (1991), ss. 202-207.

İzutsu, Toshihiko, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı,* çev. Selahaddin, Ayaz, İstanbul, Pınar Yayınları, 2012.

_____ *Kur'an'da Dinî ve Ahlakî Kavramlar*, çev. Selahaddin, Ayaz, İstanbul, Pınar Yayınları, 2011.

Kalaycı, Mehmet, *Tarihsel Süreçte Eşarilik-Maturidilik İlişkisi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2013.

Karaağaç, Hilmi, "Mâturîdî Düşünce Sisteminde İman Anlayışı", *Ekev Akademi*, 14/49 (2011), ss. 65-80.

Kazanç, Fethi Kerim, " İslâm Kelâmında İnsan Fiilleri Bağlamında Kader Anlayışı", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 8/4 (2007), ss.125-212.

Kılavuz, Saim, *Ana Hatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, İstanbul, Ensar Yayınları, 2016.

Koçar, "Mâturîdî'ye Göre Nübüvvetin Gerekliliği ve Hz. Peygamber'in Nübüvveti", *VI. Kutlu Doğum Sempozyumu*, 4/10 (2003), ss. 103-116.

Köksal, Emre, "İlk Dönem Müslüman İtikadının Oluşmasında Kelamın Belirleyiciliği: Allah'ın İsim ve Sıfatları Bağlamında Bir Değerlendirme", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergis*i, 2/37 (2016), ss. 129-148.

Kutlu, Sönmez, *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, Otto Yayınları, Ankara, 2015.

_____, "Bilinmeyen Yönleriyle Türk Din Bilgini İmâm Mâturîdî", *Dini Araştırmalar,* 5/15 (2003), ss. 5-28

_____, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Ankara, Kitâbiyat Yayınları, 2000.

_____, "Mâturîdî Akılcılığı ve Günümüz Sorunlarını Çözmeye Katkısı" e-*Makalat Mezhep Araştırmaları,* 2/1 (2009), ss. 7-41.

_____, *Mezhepler Tarihine Giriş,* İstanbul, Dem Yayınları, 2013.

_____, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Ankara, TDV Yayınları, 2002.

Küçük, Fatih, *İmam Mâturîdî'nin Kitabu't- Tevhid Adlı Eserindeki Bazı itikadî Ayetlerin Yorumu*, Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011.

Mâturîdî, Ebû Mansûr, *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, çev. Bekir, Topaloğlu, İstanbul, İsam Yayınları, 2016.

_____, Akaid Risalesi, çev. Yusuf Ziya, Yörükan, İstanbul, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1953.

_____, *Te'vîlâtu'l Kur'an Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu, edt. Yusuf Şevki Yavuz, İstanbul, Ensar Yayınları, 2015.

Mert, Muhit, "Klasik Bir Kelam Problemi Olarak Rızık Kavramının Tanımları Ve Tanımların İçerdiği Problemler", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, XLVI/1 (2005), ss. 1-19.

Nesefî, Ebûl-Muîn, *Kitabu't-Temhid li Kavaidi't-Tevhid*, çev. Hülya, Alper, İstanbul, İz Yayıncılık, 2013.

_____, *Bahru'l-Kelâm fi Akaid-i Ehli'l-İslâm*, terc. Cemil, Akpınar, Konya, Rabıta Yayınevi, 1977.

_____, *Tabsıratu'l- Edille fi Usuli'd-Din*, neşr. Hüseyin, Atay, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.

Okumuş, Namık Kemal, *Kelâm'da Ecel Problemi*, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2000.

Onat, Hasan; Kutlu, Sönmez, *İslam Mezhepleri Tarihi El Kitabı,* Ankara, Grafiker Yayınları, 2012.

Oral, Osman, "Mâturîdî'de Büyük Günah Ve Şefaatin Hikmeti" *Uluslararası Rusya Araştırmaları Dergisi,* Kayseri, 10/1 (2017), ss. 15-29.

Özcan, Hanifi, "Mâturîdî'ye Göre İman-İslam-İhsan ve Küfür İlişkisi" *Diyanet İlmi Dergi,* XXIX/3 (1993), ss. 85-100.

_____, *Mâturîdî'de Bilgi Problemi*, İstanbul, İfav Yayınları, 1993.

Sarıkaya, Saffet, " Mâturîdî'nin Din Anlayışında Hoşgörü", *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâturîdî ve Mâturîdîlik (Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı),* İstanbul, 2009, ss. 108-122.

Sofuğlu, Mehmed, *Sahîh-i Buhârî Ve Tercümesi,* İstanbul, Ötüken Yayınları, 1987.

Şahin, Süleyman, *Ebû'l Muîn en-Nesefî'ye Göre Büyük Günah İşleyenlerin Dünya ve Ahiretteki Durumları,* Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bililmler Enstitüsü, 2010.

Tabak, Abdurrahim, *İmam-ı Mâturîdî'de Nübüvvet Anlayışı*, Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bililmler Enstitüsü, 2006.

Taftazânî, *Şerhu'l Akâid*, çev. Süleyman, Uludağ, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2016.

Tancî, Muhammed b. Tavît, "Abû Mansûr Al-Mâturîdî", *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, Editör: Sönmez, Kutlu, Ankara, 2011, s. 355-368.

Tatlı, Bekir, *Hadis Tekniği Açısından Cibrîl Hadisi Ve İslâm Düşüncesine Yansımaları*, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005.

Topaloğlu, Bekir; ÇELEBİ, İlyas, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, İsam Yayınları, 2015.

Toprak, Süleyman, " Nesefî'nin Tabsıratu'l Edille'sinde Kazâ ve Kader" *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 1 (1985), ss. 123-135.

_____, *İslam İnancında Şefaat*, Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012.

Tunç, Cihat, "Mâturîdî'nin İman Anlayışı", *Ebû Mansûr Semerkandî Mâturîdî Kongresi*, (1986), ss. 17-22

_____, "Kader ve Kazâ Hakkında Düşünceler", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 4 (1987), ss. 1-12.

Türcan, Galip, " Kelamda İnsan Fiillerinin Yaratılması Problemi: Yaratma Kavramı Bağlamında Bir Değerlendirme", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/5 (2005), ss. 139-158.

Uğur, Hakan, "Büyük Türk Müfessir İmâm-ı Mâturîdî'nin Te'vilat'ında Büyük Günah Kavramı", *III. Uluslararası Hamza Nigari Türk Dünyası Kültürel Mirası Sempozyumu,* Azerbaycan, (2017), s. 678-690.

Ünverdi, Mustafa, "Klasik İslam Geleneğinde Taklidî İmanın Değeri", *Kelam Araştırmaları*, 10/1 (2012), ss. 222-253.

_____, "Kur'an'da Aklın İşlevselliği ve Tahkikî İmanın İmkânı", *Diyanet İlmi Dergi*, 48/2 (2012), ss. 59-74.

Yazıcıoğlu, M. Sait, "İslam Kelamında Önemli Bir Mesele; İstitaât", *İslam Araştırmaları*, 1/1 (1986), ss. 50-53.

_____,"Mâturîdî Kelamında İnsan Hürriyeti Meselesi" *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* XXX (1988), ss. 155-169.

_____, "Mâturîdî Kelam Ekolünün İki Büyük Siması: Ebû Mansûr Mâturîdî ve Ebu'l-Muîn Nesefî", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* XXVII (1985), ss. 281-298.

Yeprem, Saim, *İrade Hürriyeti*, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016.

Yeşilyurt, Temel, *Tanrının Aşkınlığı Bağlamında Rü'yetullah Sorunu*, Kubbealtı Yayınları, Malatya, 2001.

Yıldırım, Mehmet, *Kelâm İlminde Rızık ve Ecel*, Yüksek Lisans Tezi, Yüzüncüyıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.

Yücedoğru, Tevfik, " Ehli Sünnet Kelamcılarında Tekvin Tartışması", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 2/2 (1987), s. 253-262.

_____, " Kur'an'da İman Kavramı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 15/2 (2006), ss.77-89.

ÖZET

Fatıma Nur Demir, *Mâturîdî - Nesefî Karşılaştırması Kitabu't -Tevhid Ve Bahru'l-Kelam İle Kitabu't-Temhid Bağlamında*, Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Prof. Dr. Sönmez Kutlu, 132 s.

Çalışmamız Maturidilik mezhebinin kurucu imamı olan Ebu Mansur el-Mâturîdî ile en sıkı takipçisi olan Ebu'l Muîn en-Nesefî'nin görüşleri arasındaki ilişkiyi ortaya koymayı hedeflemektedir. Bu bağlamda çalışmamızı her iki alimin önemli eserlerinden olan Kitabu't-Tevhid ve Bahru'l-Kelam ile Kitabu't-Temhid üzerinden ele aldık. Çünkü Mâturîdî ve Nesefî'nin görüşlerini, düşünce dünyalarını anlamak ancak geride bıraktıkları eserleri ile mümkün olmaktadır. Konuları ele alış şekilleri, üslupları ve kullandıkları metot bakımından aralarındaki ilişkinin hangi boyutta olduğunu belirlemeye ve bu durumun görüşlerine nasıl yansıdığını ortaya koymaya gayret ettik. Bu eserlerden yola çıkarak içeriğimizi üç bölüm şeklinde belirledik. Araştırmamızda esas olarak karşılaştırma metodunu kullanmakla beraber fikir-hadise irtibatı, zaman-mekan ilişkisini de dikkate almaya çalıştık. Maturidilik içinde Nesefî, Mâturîdî'nin görüşlerini en iyi anlayan ve açıklayan bir alim olmasının yanı sıra yaşadığı dönemdeki koşullardan ötürü İslâm Mezheplerine yönelik eleştirilerini daha sert bir dille ifade etmiş çoğu zaman tekfire varan nitelemelerde bulunmuştur. Bu anlamda Mâturîdî'nin daha hoşgörülü ve tenkitlerinde daha ılımlı olduğu görülmektedir. Çalışmamız İslâm Düşünce Tarihinde büyük etkisi olan Mâturîdî ve O'nun görüşlerini takip edip, fikirlerinin yayılmasında katkıda bulunan Nesefî'nin başlıca eserleri üzerinden aralarındaki fikri bağlantıyı konu başlıkları üzerinden detaylı şekilde ortaya koyma çabasının bir ürünüdür.

Anahtar Kelimeler: Mâturîdî, Nesefî, Kitabu't-Tevhid, Bahru'l-Kelam, Kitabu't-Temhid.

ABSTRACT

Fatıma Nur Demir, *Comparison between Mâturîdî – Nesefî,in the context of Kitabu't –Tevhid, Bahru'l-Kelam and Kitabu't-Temhid,* MA Thesis, Advisor: Prof. Dr. Sönmez Kutlu, 132 pp.

This work aims to establish the relationship between the opinions of the founding father of the Maturidite School Abu Mansur al-Maturidi and his closest follower Abu al-Muin al-Nasafi. In this context, the most important works of these two scholars have been taken into account. It is only possible to fully comprehend the views and complex ideas of al-Maturidi and al-Nasafi through the writings which they have left for us. This research is based upon the extent of similarities concerning subject matter, style and methodology plus its effect on their opinions. It comprises three parts. In addition to the main ways of comparison used in this research, the relationships between thought and event plus time and space were examined. Al-Nasafi's position in the Maturidite school is that of a scholar who understood and explained the views of al-Maturidi in the best way apart from his usage of a more extreme language in his descriptions of Islamic Sects often including takfir which could be explained by the standards of the epoch he lived in. In this regard it can be observed that al-Maturidi was more tolerant and moderate in his criticism. The connection of ideas mentioned in this paper between al-Maturidi, who greatly influenced the history of Islamic Thought and his follower al-Nasafi, who played a crucial role in the spread of his masters views, are the result of a detailed analysis of the main topics included in their surviving works.

Keywords: Al-Mâturîdî, Al-Nasafî, Al-Kitâb al- Tawhıd, Bahru'l- Kalam, Kitabu't-Temhıd.