T.C.
Dicle Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı
Kelâm Bilim Dalı

Doktora Tezi

CEVHERETÜ'T-TEVHÎD ŞERHLERİNDE MU'TEZİLE ELEŞTİRİSİ

Hamdi YALÇIN
17932301

Danışman
Doç. Dr. İhsan AKAY

Diyarbakır 2021

T.C.
Dicle Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı
Kelâm Bilim Dalı

Doktora Tezi

CEVHERETÜ'T-TEVHÎD ŞERHLERİNDE MU'TEZİLE ELEŞTİRİSİ

Hamdi YALÇIN
17932301

Danışman
Doç. Dr. İhsan AKAY

Diyarbakır 2021

TAAHHÜTNAME

SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Dicle Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliğine göre hazırlamış olduğum "**Cevheretü't-Tevhîd Şerhlerinde Mu'tezile Eleştirisi**" adlı tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve tez yazım kılavuzuna uygun olarak hazırladığımı taahhüt eder, tezimin kâğıt ve elektronik kopyalarının Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde saklanmasına izin verdiğimi onaylarım. Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliğinin ilgili maddeleri uyarınca gereğinin yapılmasını arz ederim.

24/12/2021

Hamdi YALÇIN

ÖNSÖZ

Müslümanları yanlış inanç ve batıl fırkalardan korumak amacıyla kelâm ilmi bünyesinde, akâid risaleleri telif edilmiştir. İlerleyen süreçle birlikte bu risalelerin yerini şerhler almıştır. Şerh literatürünün zenginleşmesine katkıda bulunan bu eserlerden biri de çalışmamızda ele aldığımız *Cevheretü't-tevhîd* adlı manzum akâid risalesidir. Günümüz medreselerinde ezberlenen ve yirmiden fazla şerhi bulunan küçük hacimli bu eser üzerine öncelikle müellifi İbrâhim Lekânî üç şerh, ardından oğlu Abdüsselâm Lekânî iki şerh kaleme almıştır. Şerhlerinde mütekaddimûn ve müteahhirûnun fikirlerini bir araya getiren İbrâhim Lekânî, her fırsatta Mu'tezile'nin temel ilkelerine yönelik eleştirilerde bulunmuştur. Aynı eleştiri geleneğinin ağırlığını kendisinden sonra yazılan şerhlerde de görmek mümkündür.

Çalışmamızın temel hedefi *Cevheretü't-tevhîd* şarihlerinin Mu'tezile ekolüne yönelttiği eleştirileri tespit etmek ve bu tespitlerden hareketle özelde şarihlerin genelde ise Eş'arîlik ile Mu'tezilî söylemin kelâmî paradigmaları arasındaki ayrışma ve farklılaşma zeminlerini ortaya koymaktır. Böylece İslâm düşüncesinin teşekkülünde önemli katkıları bulunan ve akılcılığın somut bir şekilde kendisini hissettirdiği Mu'tezile ekolünün, şarihlerin zihnindeki algısı da belirginleşecektir.

Tezimiz; giriş, üç bölüm ve bir sonuçtan oluşmaktadır. Giriş kısmını iki ayrı başlık şeklinde düzenledik. Birinci başlıkta araştırmanın amacı, önemi, sınırları, yöntem ve kaynakları anlatılmıştır. İkinci başlıkta ise çok fazla detaya girmeden *Cevheretü't-tevhîd* müellifi İbrâhim Lekânî'nin hayatı, ilmî kişiliği, eserleri ve *Cevheretü't-tevhîd* şerhleri zikredilmiştir. Birinci bölümde tevhîd, ikinci bölümde adalet, üçücü bölümde ise va'd-vaîd ve el-menzile beyne'l-menzileteyn prensibiyle ilgili şarihlerin Mu'tezile'ye yönelttiği diğer eleştiriler ele alınmıştır. Bu çerçevede eleştiride bulunulan tüm konular bu üç bölümde incelenmiştir. Sonuç kısmında ise çalışma süresi boyunca ulaşılan bulgulara yer verilmiştir.

Bu çalışmanın zihnimde şekillenmesine katkı sağlayan, değerli fikirleriyle beni yönlendiren ve sürekli cesaretlendiren danışman hocalarım Doç. Dr. İhsan AKAY ve Doç. Dr. Abdulnasır SÜT'e şükranlarımı sunarım. Çalışma konusunun seçiminde ve belirlenmesinde yol gösteren ve bu aşamada gerekli yardımlarını esirgemeyen Dr. Öğr. Üyesi Abdullah TEMİZKAN'a teşekkür ederim. Ayrıca bu çalışmanın son okumalarını yapıp dilbilimsel açıdan gerekli düzeltmelerde bulunan ve son şeklini almasını sağlayan kıymetli hocalarım Dr. Öğr. Üyesi Faruk KAZAN, Dr. Öğr. Üyesi M. Said KAVŞUT, Dr. Öğr. Üyesi Ziya ERDİNÇ ve Dr. Abdurrahim KIZILŞEKER'e şükranlarımı sunmayı bir görev telakki ederim.

Son olarak çalışmamın zorlu sürecini benimle birlikte yaşayan ve beni manen destekleyen aileme ve tezin bulunduğu aşamaları sürekli merak edip soran ve beni motive eden değerli arkadaşlarıma ayrıca teşekkür ederim.

Hamdi YALÇIN

Diyarbakır 2021

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ ..... **I**

ÖZET ..... **V**

ABSTRACT ..... **VII**

KISALTMALAR ..... **IX**

GİRİŞ **1**

I. ARAŞTIRMANIN KONUSU, AMACI, ÖNEMİ, YÖNTEMİ, SINIRLANDIRILMASI VE KAYNAKLARI **1**

1.1. Araştırmanın Konusu, Amacı ve Önemi 1

1.2. Araştırmanın Yöntemi ve Sınırlandırılması 2

1.3. Araştırmanın Kaynakları 4

II. İBRÂHİM LEKÂNÎ VE CEVHERETÜ'T-TEVHÎD **9**

2.1. İbrâhim Lekânî 9

2.1.1. Hayatı 9

2.1.2. İlmî Kişiliği 11

2.1.3. Eserleri 12

2.2. *Cevheretü't-Tevhîd* 15

2.2.1. Başlıca Şerhleri 18

2.2.2. Diğer Şerhleri 21

BİRİNCİ BÖLÜM

1.1. TEVHÎD İLKESİ BAĞLAMINDA MU'TEZİLE ELEŞTİRİSİ.....25

1.1.1. Sıfatlar Meselesi.....25

1.1.2. Kelâmullah (Halku'l-Kur'ân).....46

1.1.3. Rü'yetullah.....65

1.1.4. Cennet ve Cehennem.....97

İKİNCİ BÖLÜM

2.1. ADALET İLKESİ BAĞLAMINDA MU'TEZİLE ELEŞTİRİSİ.....111

2.1.1. Salâh-Aslah.....111

2.1.2. Hüsün-Kubuh.....130

2.1.3. Hayır-Şer.....149

2.1.4. İnsan İradesi ve Fiilleri.....163

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3.1. DİĞER İLKELER BAĞLAMINDA MU'TEZİLE ELEŞTİRİSİ.....111

3.1.1. Ecel.....191

3.1.2. Rızık.....204

3.1.3. Şefaat.....215

3.1.4. Büyük Günah İşleyenin Durumu.....229

SONUÇ.....250

KAYNAKÇA.....259

ÖZET

Kelâm ilmi, özündeki gelişmeye ve değişimci karaktere bağlı olarak tarihî süreçte hep ileriye dönük gerçekleştirdiği hamlelerle dikkat çekmiştir. Kimi zaman duraksama dönemleri geçirmiş olsa da canlı ve atılımcı görünümünden taviz vermemiştir. Kelâmın bu karakteristik özelliği farklı ekollerin zuhur etmesine zemin hazırlamıştır. Ortaya çıkan her ekol, kendi fikirlerinin doğruluğunu, karşıt fikirlerin ise yanlışlığını ispat etmeye gayret göstermiştir. Varmak istediği sonuca göre akla ve nakle değer biçerek sistematik bir düşünce üretmiş ve bu çerçevede metodolojik argümanlar geliştirerek karşı tarafı ilzam etmeye çalışmıştır. Bu ekollerden biri de Mu'tezilî kelâm düşüncesine karşı bir tepki olarak ortaya çıkan Eş'arîlik'tir. Eş'arîlik farklı bölgelerde önemli düşünürler tarafından temsil edilen bir mezheptir. Eş'arî inanç esaslarını kuşaktan kuşağa taşıyan ve mezhebî kimliğin devamını sağlayan *Cevheretü't-tevhîd* ve şarihleri de mezkûr ekolün bölgedeki önemli mümessilleri olmuşlardır.

Bu çalışma Eş'arîlik düşüncesinin 17. yy. ve sonrası dönem eserlerinden olan *Cevheretü't-tevhîd* şerhlerinde Mu'tezile eleştirisini konu edinmektedir. Giriş, üç ana bölüm ve sonuçtan müteşekkil çalışmanın giriş kısmında *Cevheretü't-tevhîd* müellifi ve şerhleri hakkında bilgi verilmiş, müellifin yazdığı diğer şerhlere de kısaca değinilmiştir. Birinci bölümde Mu'tezile'nin kendisiyle Allah'ı tüm eksik sıfatlardan tenzih ettiği *tevhîd* ilkesi ele alınmış; *tevhîd* ilkesi altında ise şarihlerin Mu'tezile'yi sıklıkla tenkit ettiği sıfatullah, kelâmullâh (halku'l-Kur'ân), rü'yetullah ve cennet-cehennem konuları işlenmiştir. İkinci bölümde *adalet* ilkesi ele alınmış; *adalet* ilkesi altında da salâh-aslah, hüsün-kubuh, hayır-şer, insanın fiilleri konuları ele alınmıştır. Üçüncü bölümde ise Mu'tezile'nin diğer temel ilkelerine temas edilmiştir. Bu bağlamda ecel, rızık şefaat ve büyük günah meseleleri tenkit ve tahlil edilmiştir. Sonuç olarak *Cevheretü't-tevhîd* şerhleri, Mu'tezile'yi eleştirme noktasında Eş'arîlik

düşüncesinin tüm kodlarını yansıtması açısından araştırmacılara yeterli düzeyde katkı sağlama imkânına sahiptir.

Anahtar Kavramlar: Kelam, Cevheretü't-Tevhîd, Şerh, Mu'tezile, Eş'arîlik.

ABSTRACT

The science of Kalam has always attracted attention with its forward-looking moves in the historical process, depending on its development and changeable character. Although it had periods of hesitation from time to time, it did not compromise its lively and enterprising appearance. This characteristic feature of kalam paved the way for the emergence of different schools. Each emerging school has endeavored to prove the correctness of its own ideas and the falsity of opposing ideas. It produced a systematic thought by valuing reason and transmission according to the result it wanted to reach, and tried to bind the other side by developing methodological arguments in this framework. One of these schools is Ash'arism, which emerged as a reaction against the Mu'tazilite theology. Ash'arism is a sect represented by important thinkers in different regions. Cevheretü't-tawhîd and its commentators, who carried the Ash'ari belief principles from generation to generation and ensured the continuation of the sectarian identity, were also important representatives of the aforementioned school in the region.

This study focuses on the 17 th century Ash'ari thought. In its commentaries on Cevheretü't-tawhîd, which is one of the works of the period and thereafter, it deals with the criticism of Mu'tazila. In the introduction part of the study, which consists of an introduction, three main sections and a conclusion, information about the author of Cevheretü't-tawhîd and his commentaries is given, and other commentaries written by the author are briefly mentioned. In the first chapter, the principle of tawhid, in which Mu'tazila is free from all deficient attributes, is discussed; Under the principle of tawhid, on the other hand, the subjects of attribution-ullah, kalamullah (halku'l-Qur'an), rü'yetullah and heaven-hell, in which the commentators frequently criticize Mu'tazila, are covered. In the second part, the principle of justice is discussed; also under the principle of justice, the subjects of righteousness-aslah,

goodness-kubuh, good-evil, human actions are discussed. In the third chapter, other basic principles of Mu’tazila are touched upon. In this context, the issues of death, sustenance, intercession and major sins have been criticized and analyzed. As a result, Cevheretü't-tawhîd commentaries have the opportunity to contribute to researchers at a sufficient level in terms of reflecting all the codes of Ash’arism thought at the point of criticizing Mu’tazila.

Key Concepts: Kalam, Cevheretü’t-Tawhid, Commentary, Mu’tazila, Ash’arism.

KISALTMALAR

AÜİFD : Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
NEÜSBE : Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
a.mlf. : Aynı müellif
Yay. : Yayınları
Thk. : Tahkik Eden
t.y. : Tarih Yok
b. : Bin/İbn (oğul/oğlu)
y.y. : Yayın Yeri Yok
Haz. : Hazırlayan
vd. : Ve Devamı
Nşr. : Neşreden
DİB : Diyanet İşleri Başkanlığı
HÜİFD : Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
ayr. : Ayrıca
c. : Cilt
Bkz. : Bakınız
ed. : Editör
Hz. : Hazreti
Ö. : Ölüm Tarihi
TDV : Türkiye Diyanet Vakfı
İSAM : İslam Araştırmaları Merkezi
DİA : Diyanet İslam Ansiklopedisi
Ebyüsbe : Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
EÜSBE : Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
HİÜF : Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
CÜİFD : Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
DÜİFD : Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMANIN KONUSU, AMACI, ÖNEMİ, YÖNTEMİ, SINIRLANDIRILMASI VE KAYNAKLARI

1.1. Araştırmanın Konusu, Amacı ve Önemi

Cevheretü't-tevhîd şerhleri, kelâmî meseleleri Eş'arî geleneğe uygun şekilde ele alıp aklî ve naklî deliller ışığında izah eden son döneme ait önemli kelâm kaynaklarındandır. Muhalif fırkalara karşı Ehl-i Sünnet savunusunun yapıldığı bu eserlerde en fazla eleştirinin yöneltildiği fırka hiç kuşkusuz Mu'tezile'dir. Biz de tezimizde şarihlerin Mu'tezile'yi hangi yönlerden tenkit ettiği ve bu tenkitlerini hangi gerekçelerle temellendirdiklerini izah etmeye çalıştık.

Bu çalışmanın temel amacı kelâmın temel konularının anlaşılması ve yorumlanması bağlamında *Cevheretü't-tevhîd* şerhlerinde Mu'tezile'ye yöneltilen eleştirileri tespit edip şarihlerin ve Mu'tezilî söylemin fikirsel paradigmaları arasındaki farklılaşma ve ayrışmaların temel zeminini belirlemektir. Diğer bir ifadeyle şarihler özelinde genel bir Eş'arîlik düşüncesinin Mu'tezile algısını/eleştirisini ortaya koymaktır. Bu bakımdan ele aldığımız şarihler ve şerhler kelâmî geleneğin tevarüsü noktasında geçmiş ile gelecek arasında bir köprü vazifesi görmektedir. Öte yandan söz konusu şarihlerin Mu'tezile eleştirisine yönelik ana metin üzerinde yaptıkları tahkik, tahlil ve tenkitlerin tespit edilmesi dinî ve bilimsel bilginin yorumlanması ve geliştirilmesi noktasında önem arz etmektedir.

Gerek yukarıda belirttiğimiz sebepler gerekse "*Cevheretü't-Tevhîd* Şerhlerinde Mu'tezile Eleştirisi" konusuna dair herhangi bir müstakil çalışmanın yapılmamış olması bizi böyle bir çalışma yapmaya sevk etmiştir.

Cevheretü't-tevhîd ve şerhleri son dönem kelâm geleneğinde önemli bir yere sahiptir. Eser, başta müellifi İbrâhim Lekânî'nin şerhleri olmak üzere pek çok âlimin şerh çalışmalarına konu olmuştur. Kelâm muhalifi sûfîler ve selefî çevreler eseri ve şerhlerini takdirle karşılamışlardır. Yazıldığı günden itibaren büyük bir teveccühle karşılanan ve itibar gören eser ve şerhleri, birçok İslâm ülkesinde büyük ilgi görmüştür. Bu eserlerin Ezher Üniversitesindeki tanınırlığı daha fazladır. Türkiye'de ise yeterince bilinmemektedir. Yaptığımız çalışma, itikadî alanda ciddi tesirler bırakmış olan mezkûr eserlerin muhtevasının daha iyi anlaşılmasına, İslâm inanç ilkelerinin daha iyi kavranmasına ve bu ilkelerin aklî-naklî temellerinin bilinmesine katkı sunacaktır. Tüm bunların yanı sıra *Cevheretü't-tevhîd* ve şarihleri tarafından telif edilen şerhlerin, kelâmî düşüncenin zengin ve renkli yönünü yansıtması ve kelâmî metot ve yorumlama tarzını ortaya koyması bizde bu çalışmanın yapılması gerektiğine dair bir kanaat oluşturmuştur. Ayrıca başta İbrâhim Lekânî olmak üzere bir kısım şarihin Eş'arî bir çizgide olmalarına rağmen bazı hususlarda Mu'tezile'nin haksız şekilde tenkit edildiğini belirtmeleri onların mezhebî bağnazlıktan ve taassuptan ne kadar uzak olduğuna işaret etmektedir. Açıkçası şarihlerin bu ilmî tutumları da bizi onların Mu'tezile eleştirisini çalışmaya sevk eden önemli amillerden biri olmuştur. Bu bakımdan taassup noktasına varmadığı sürece mezhebî aidiyetin olumsuz bir olgu değil aksine kelâmî düşünceyi anlama, onu yorumlama faaliyetinde bir farklılık, çeşitlilik ve zenginlik olduğunu şarihler örneğinde görmekteyiz.

1.2. Araştırmanın Yöntemi ve Sınırlandırılması

Çalışmamıza başlarken öncelikle *Cevheretü't-tevhîd* metnini baştan sona inceleyerek müellif İbrâhim Lekânî'nin Mu'tezile ile ilgili eleştirileri ele aldığı beyitleri tespit ettik. Ardından *Cevheretü't-tevhîd* metni üzerine müellifin yazdığı şerhlerden geniş şekilde istifade ederek konuyla ilgili ihtilafların ve tartışmaların bu şerhlerde nasıl geçtiğini belirledik. Aynı yöntemi diğer şerhlerde de uyguladık. Tüm bunlarla birlikte Mu'tezile'ye nispet edilen görüşleri, kendi kaynaklarından hareketle tespit etmeye gayret gösterdik. Ulaştığımız verileri tasvirî bir metotla izah ettik. Öte yandan Mu'tezile'nin, fikirlerini hangi gerekçelere dayanarak temellendirdiğine ve savunduğuna özellikle dikkat çekmeye çalıştık. Bilindiği üzere Mu'tezile ekolü

meseleleri ele alış tarzından çözümlemesine kadar hemen her noktada kendine özgü yorum, anlayış ve yaklaşımları bulunan çok sesli bir oluşumdur. Bu fikrî çeşitlilik mezhebin düşünce evreniyle ve bir konu hakkındaki fikriyle ilgili genellemede bulunmayı güçleştirmektedir. Bu itibarla çalışmada ele alınan meselelerle ilgili mezhep içerisinde farklı görüşlere sahip bazı Mu'tezili âlimlerin fikirlerine imkân ölçüsünde yer verilmeye gayret edilmiştir. Ancak ilgili tüm görüşlerin aktarılması mümkün olmadığından genel olarak ekolün sahip olduğu yaygın kanaat göz önünde bulundurulmuş ve bu hususta hâkim düşünceyi belirtmek için "Mu'tezile'ye göre" ifadesi kullanılmıştır. Ekolün yaygın düşüncesinin tespiti noktasında ise çoğunlukla Kâdî Abdülcebbâr'ın (ö. 415/ 1025) eserlerine başvurulmuştur.

Çalışmamızın seyrinde ise şöyle bir yöntem takip ettik: Ele aldığımız konularla ilgili öncelikle kavramsal bir çerçeve çizmeye çalıştık. Bu bağlamda kavramların hem sözlük hem de terim açısından kullanılışlarına dair bilgiler zikrettik. Bunun yanında Kur'ân ve hadislerde konunun hangi çerçevede ele alındığına kısaca değindik. Daha sonra konuyla alakalı tarihsel bir arka plan sunduk. Bu doğrultuda ele aldığımız meselelerde ilk ihtilafın ne zaman ortaya çıktığına ve buna kimlerin öncülük ettiğine değinmeye özen gösterdik. Burada ayrıca problemle ilgili fikir belirten Ehl-i Sünnet, Mu'tezile ve sair kelâmî mezheplerin konu hakkında serdettikleri görüşleri olabildiğince özet bir şekilde aktardık. Akabinde kendi kaynaklarından hareketle Mu'tezile'nin, hangi gerekçelere dayanarak görüşlerini savunduğuna ve temellendirdiğine dikkat çektik. Son olarak ise *Cevheretü't-tevhîd* ve şarihlerinin ele alınan konudan hareketle yaptıkları Mu'tezile eleştirisini işledik. Bunu yaparken de tasvir, tahlil ve tenkit gibi yöntemlere başvurduk. Kaynaklarda yer alan bilgilerin aktarılmasında deskriptif yöntemini seçtik. Aktarılan görüşler arasında ise bazı karşılaştırmalar yapıp tercihlerde bulunduk.

Çalışmamız, konusu itibarıyla *Cevheretü't-tevhîd* şerhlerinde Mu'tezile'nin temel ilkelerine yönelik tenkitlerle sınırlandırıldığından şarihlerin diğer itikâdî ve kelâmî görüşlerine temas edilmemiştir. Bunun yanı sıra çalışmamız *Cevheretü't-tevhîd*'in telif edildiği on yedinci yüzyıldan günümüze kadar olan bir zaman dilimi ile sınırlıdır. Dolayısıyla çalışmamız hem muhteva ve konu hem de zamansal açıdan sınırlılık arz etmektedir. Ayrıca şerhlerde salâh-aslah gibi temel konular bağlamında

tartışılan ve ana hatlarıyla işlenen Nübüvvetin gerekliliği konusu ile Keramet meselesine dipnotta yer vermekle yetindik. Bunun yanı sıra şerhlerde diyalektik bir eleştiri vasfı taşımayan, ciddi argümanların ortaya konulmadığı ve ancak birkaç cümle ile ortaya konulan eleştirilere ise (Dua, Dört halifenin üstünlüğü, meleklerin mi yoksa peygamberlerin mi üstün olduğu meseleleri gibi) çalışmamızda yer vermedik.

1.3. Araştırmanın Kaynakları

Çalışmamızda istifade ettiğimiz en önemli kaynak kuşkusuz İbrâhim Lekânî'nin (ö. 1041/1632) *ʿUmdetü'l-mürîd* isimli şerhi olmuştur. *Şerhu'l-kebîr* olarak da bilinen bu eser *Cevheretü't-tevhîd* üzerine yapılan ilk şerh çalışmasıdır. Beşîr Berman tarafından tek el yazma nüsha kullanılarak tahkikli neşri yapılan bu şerh, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye tarafından 2015 yılında *'Umdetü'l-mürîd li-cevhereti't-tevhîd* adıyla Beyrut'ta basılmıştır. İki cilt halinde yayınlanan bu eserde el yazma nüshanın ancak yarısı tahkik edilmiştir. Bu sebeple eserde bazı konulara değinilmemiştir. Buna rağmen pek çok konuya bu baskıdan ulaşabildik. Eksik kalan konular ise *'Umdetü'l-mürîd şerhu cevhereti't-tevhîd* adıyla 2016 yılında bir heyet tarafından dört el yazma esas alınarak yazılan ve bizim önceki nüshaya göre daha sonra ulaşabildiğimiz bu eser ile tamamlanmıştır. Dolayısıyla her iki baskıyı da çalışmamızda kullanmış olduk. Dipnotlardaki karışıklığı önleme adına 2015 yılındaki tahkikli neşir için *'Umdetü'l-mürîd*; 2016 yılındakine ise '*Umdetü'l-mürîd şerhu cevhereti't-tevhîd* şeklinde atıfta bulunduk. Lekânî'nin *Telhîsü't-tecrîd li-'umdeti'l-mürîd* adlı eserinden ise Manisa Yazma Eser Kütüphanesinde kayıtlı bulunan dijital görsellerine ulaşılarak istifade edilmiştir.

Çalışma boyunca çokça istifade ettiğimiz diğer şerhler ise İbrâhim Lekânî'nin *Hidayetü'l-mürîd*'i, Abdülkerîm Tettân'ın *Avnü'l-mürîd*'i, İbrâhim Bâcûrî'nin (ö. 1277/1860) *Tühfetü'l-mürîd*'i, Ahmed Sâvî'nin (ö. 1241/1825) *Şerhu's-Sâvî*'si ve Abdüsselâm Lekânî'nin (1078/1668) *İthâfü'l-mürîd*'i olmuştur. Abdüsselâm Lekânî'nin *Şerhu's-suğra* olarak bilinen ve ilk eseri olan *İrşâdü'l-mürîd* adlı eserine ise ancak 2021 yılında *Mecmûʿu Cevheretü't-tevhîd* adıyla Daru Tahkiki'l-Kitab tarafından Lübnan'da neşredilen baskı neticesinde ulaşılabilmiştir. Aynı şekilde Abdulber el-Uchûrî'nin (ö. (ö. 1070/1660) *Fethü'l-karîbü'l-mecîd bi şerhi*

cevhereti't-tevhîd adlı eserine de bu vesileyle ulaşılmıştır. Bunların yanı sıra İbrâhim el-Merğinî'nin (ö. 1349/1930) *Buğyetü'l-mürîd li-cevhereti't-tevhîd*'i, Abdülkerim Tettân ile Muhammed Edîb Kîlânî'nin *Avnü'l-mürîd lî şerhi cevhereti't-tevhîd fî akîdeti ehli sünneti ve'l-cemaati,* Ali b. Muhammed et-Temîmî es-Sefâkisî'nin (ö. 1118/l 706) *Takrîbü'l-ba'îd ilâ cevhereti't-tevhîd*'i, Nuh Ali Selman'ın *Muhtasaru'l-müfîd fî şerhi cevhereti't-tevhîd*'i, Hüseyin b. Ömer Felembânî'nin *Fethu'l-mecid fî şerhi cevhereti't-tevhîd*'i Muhammed el-Hanîfî el-Halebî'nin *Kitabü'l-Minhâcü's-sedîd fî şerhi cevhereti't-tevhîd*'i, Abdüsselâm Şâkir'in *et-Ta'likatü'l-müfid 'alâ manzûmeteyn cevhereti't-tevhîd ve bed'i'l-emâlî'i*, Cemil Muhammed Ali Halîm el-Eş'arî eş-Şâfiî'nin *Teshîlü'l-meânî ilâ cevhereti'l-Lekânî'i,* İbrâhim Hureyb'in *er-Re'yü's-sedîd fî şerhi cevhereti't-tevhîd'*i ve Hüseyin b. Ömer b. Ali b. Alevi el-Felembânî'nin *Fethü'l-mecîd fî şerhi cevhereti't-tevhîd*'i çalışmamızda yararlandığımız diğer şerhler olmuştur. Öte yandan şerhler dışında Muhammed el-Emîr'in (ö. 1154/1741) *Hâşiye 'alâ ithafi'l-mürîd/Hâşiyetu İbnü'l-Emîr*'i, Muhammed Muhyiddin Abdulhamid'in *Hâşiyetü'n-nizâmü'l-ferîd bi-tahkîki cevhereti't-tevhîd* ile Muhammed Salih b. Ahmed el-Ğursî'nin*, Hâşiyetü't-tahrîri'l-hamîd li mesâili ilmi't-tevhîd* adlı haşiyeleri de istifade edilen önemli eserler arasında yer almıştır.

Şerhler dışındaki diğer kaynaklara değinecek olursak öncelikle çalışmamızın kavramsal çerçevesini oluştururken bilhassa klasik Arapça sözlükler tercih edilmiştir. İbn Manzûr'un (ö. 711/1311) *Lisânü'l-'Arab*'ı, Muhammed Ya'kûb Fîrûzâbâdî'nin (ö. 817/1415) *Kâmûsü'l-muhît*'i, Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî'nin (ö. 1205/1791) *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*'u bunlardan bazısıdır. Bununla birlikte Râgıb el-İsfahânî'nin (ö. 5/11. yüzyılın ilk çeyreği) *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*'ı, Seyyid Şerif Cürcânî'nin (ö. 816/1413) derleme yoluyla meydana getirdiği *Kitâbü't-Tarîfât*'ı, Muhammed Fuâd Abdülbâkî'nin (1882-1968) *el-Mu'cemu'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*'i gibi klasik olmayan Arapça sözlüklere de başvurduk.

Çalışmamızda şarihlerin şerhleri haricinde zikre değer kaynakların başında hiç kuşkusuz Ebü'l-Hasen el-Eş'arî'nin (ö. 324/935-36) eserleri gelmektedir. Ömrünün büyük bir kısmını Mu'tezilî bir âlim olarak geçirdiği için Eş'arî'nin düşünceleri bizim için önem arz etmektedir. Bu bağlamda mezheplerin görüşlerini

objektif bir tutumla ele aldığı *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* adlı eseri erken dönem Mu'tezilî âlimlerin fikirlerine ulaşma açısından çalışmamıza ciddi katkılarda bulunmuştur. Yine *el-İbâne an usûli'd-diyâne* adlı eseri de –özellikle rü'yetullah konusu– çalışmamızda sıkça istifade ettiğimiz kaynaklardan birini oluşturmuştur. Bunun yanı sıra Eş'arî ekole ait kaynaklar arasında İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin (ö. 478/1085) *Kitâbü'l-İrşâd*'ını, Şehristânî'nin (ö. 548/1153) *el-Milel ve'n-Nihal*'ini ve bilhassa Sa'düddîn et-Teftâzânî'nin (ö. 792/1390), *Şerhu'l-Makâsıd ve Şerhu'l-'Akâ'id*'ini zikretmek gerekir. Zira başta İbrâhim Lekânî olmak üzere şarihler fikirlerini temellendirme noktasında Teftâzânî'den pek çok nakilde bulunmuş ve ondan etkilenmişlerdir. Bu açıdan Teftâzânî, şarihlerin itikâdî görüşlerini ve meselelere yaklaşım yöntemlerini şekillendirme bakımından önemli bir kişidir.

Elde ettiğimiz verilerin sağlamlığını test etme ve çalışmamızın muhtevasını zenginleştirme adına gerekli görülen yerlerde farklı mezhepteki kişilerin görüşlerine de müracaat edilmiştir. Bununla birlikte çalışmamızın konusu ve çerçevesi gereği eserlerinden en fazla istifade ettiğimiz müelliflerden biri de hiç kuşkusuz son Mu'tezilî âlimlerden Kâdî Abdülcebbâr olmuştur. Tam manasıyla bir Mu'tezile ansiklopedisi görünümü arz eden hacimli eseri *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl* adlı kitabı ile Mu'tezile'nin beş temel ilkesini sistemli şekilde ele aldığı *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*'si önemli başvuru kaynaklarımızdan birini teşkil etmiştir. Bunun yanı sıra Kâdî Abdülcebbâr'ın zikri geçen eserlerine nazaran daha az yararlandığımız bir diğer eseri de *Fazlü'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile*'dir. Bununla birlikte Mu'tezile'nin son dönem âlimlerinden Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Minhâc fî usûli'd-dîn* adlı kelâm eseri de çalışmamızda sıkça başvurduğumuz kaynaklardan biri olmuştur. Öte yandan Zühdî Cârullâh'ın *el-Mu'tezile*'si gibi Mu'tezile'nin görüşlerine yer veren modern dönem çalışmalarından da faydalanılmıştır. Tüm bunlarla birlikte ülkemizde yapılan ve önemli ilk çalışmalardan sayılan Kemal Işık'ın, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri* adlı kitabı ile "Mu'tezile'nin İlk Kurucusu Vasıl b. Ata ve Büyük Günah Meselesi" adlı makalesi; İlyas Çelebi'nin *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdî Abdülcebbâr*'ı, Mahmut Ay'ın *Mu'tezile ve Siyaset*'i ile Orhan Şener Koloğlu'nun *Cübbâîler'in Kelâm Sistemi* müracaat edilen yol gösterici kaynaklar olmuştur.

Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî'nin (ö. 493/1100) *Usûlü'd-dîn*'i, Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin (508/1114) *Tebsıratü'l-edille*'si ve *Bahrü'l-kelâm*'ı, Nûruddîn es-Sâbûnî'nin (ö. 580/1184) *el-Bidâye fî usûlü'd-dîn*'i ve Abdüllatîf Harpûtî'nin (ö. 1842/1916) *Tenkîhu'l-kelâm fî akâidi ehli'l-İslâm*'ı çalışmamızda kullandığımız Mâturîdî ekole ait kaynaklardan bazılarıdır.

Zikredilen kaynakların yanında Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Ali et-Tûsî'nin (ö. 460/1067), *el-İktisâd fîmâ yeteʿallaku bi'l-iʿtikâd*'ı ve Cemâlüddîn el-Hasen b. Yûsuf b. Ali İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin (ö. 726/1325), *Keşfü'l-murâd fî Şerhi Tecrîdi'l-İʿtikâd*'ı ise yeri geldikçe istifade edilen bazı Şiî kaynaklardır.

Cevheretü't-tevhîd müellifi İbrâhim Lekânî ve şerhleriyle ilgili yazılan bazı çağdaş çalışmalara da burada ayrıca değinmek gerekir. Bunlardan biri Arap dünyasında doktora tezi olarak hazırlanan Hassân b. İbrâhim er-Rüdîân'ın, *Akîdetü'l-Eşa'ireti dirâsetün nakdiyyetün li-manzûmeti Cevhereti't-Tevhîd li-Burhâniddîn el-Lekânî 'alâ dav'i akîdeti Ehli's-Sünneti ve'l-Cemâ'ati* adlı çalışmasıdır. Hassân İbrâhim bu eserinde genel olarak şer'i nasslardan ve İbn Teymiyye'nin (728/1328) sözlerinden hareketle İbrâhim Lekânî özelinde bir Eş'arî eleştirisi yapmış, ancak naklettiği nassların hangi yönden Eş'arî düşünceye muhalif olduğunu genellikle gerekçelendirmemiştir. Ayrıca yazar, selefin Eş'arî geleneğe karşı icma ettiğini ifade etmekte fakat bu iddiasını da ilmî açıdan temellendirmemektedir. Diğer bir eser çalışması ise ülkemizde yapılmıştır. 2020 yılında Vezir Harman tarafından *İbrahim el-Lekanî'nin Kelâmî Görüşleri* adıyla telif edilen bu eserde Lekânî'nin en küçük hacimli eseri olan *Hidayetü'l-mürîd* esas alınarak itikâdî ve kelâmî görüşleri ortaya konulmuştur. Eser, çalışmamızın önemli bir kısmını bitirdikten sonra yayımlanmış olsa da kendisinden yeri geldikçe istifade ettiğimiz önemli kaynaklardan olmuştur. Bu hususta yararlandığımız diğer çalışmalar ise Mehmet Sever'in, "17. Yüzyıl Eşʿarîliği'ne Dair Bir Kaynak: Cevheretü't-Tevhîd"i ile Emrullah Yüksel'in "Kitap tanıtma: Cevheretü't-Tevhîd/Lekânî" adlı makaleleridir. Zikredilen makalelere İbrâhim Lekânî ve *Cevheretü't-tevhîd* hakkında genel bir malumat edinmek için başvurulmuştur.

Kaynaklarla ilgili belirtilmesi gereken son husus ise ayet mealleriyle ilgilidir. Çalışmamız boyunca zikredilen ayetlerin meallerinde şu iki çalışmadan

yararlanılmıştır: Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından hazırlanan *Kur'ân Yolu Meâli* ve Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları tarafından neşredilen *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*.

II. İBRÂHİM LEKÂNÎ VE CEVHERETÜ'T-TEVHÎD

2.1. İbrâhim Lekânî

2.1.1. Hayatı

İbrâhim el-Lekânî, fıkıhta Mâlikî itikâtta ise Eş'arî mezhebine mensup mütebahhir bir âlimdir. Asıl adı İbrâhim b. İbrâhim b. Hasen b. Ali b. Ali b. Ali b. Abdülkuddûs el-Lekânî el-Mısrî'dir. Künyesi Ebü'l-İmdâd'dır. Lakabı ise Burhâneddîn'dir.[1] Mısır'ın Demenhûr şehrinin yakınlarındaki "Lekânî" adlı yerleşim merkezinin velud ikliminde dünyaya geldiği için buraya nispetle kendisine "Lekânî" ismi verilmiştir. Kaynaklarda doğum tarihi ile ilgili herhangi bir bulguya rastlanmamıştır. Fakat oğlu Abdüsselâm'ın Hicri 971'de doğduğunu göz önünde bulundurursak bu yılların İbrâhim Lekânî'nin gençlik dönemlerine tekabül ettiğine dair bir tahminde bulunabiliriz.[2] Osmanlı dönemi âlimlerinden olan Lekânî'nin yaşadığı coğrafya, tarih boyunca pek çok siyasî, sosyal ve ekonomik çalkantıya şahitlik etmiştir. Bunun yanında Tarih, edebiyat, kelâm, hadis ve fıkıh alanında birçok âlimin yetişmesine beşiklik yapmıştır.[3] Yavuz Sultan Selim döneminde Osmanlı hâkimiyeti altına giren Mısır, önemli bir ilim merkezi haline gelmiştir. Yavuz Sultan Selim'in Kahire'yi ziyareti ve Ezher Camii'nde namaz kılması Ezher üniversitesinin önemini daha da arttırmıştır. Tüm bunlar ise sonraki süreçte Ezher'de hem dinî ilimler hem de tabiî bilimler sahasında çok değerli âlimlerin yetişmesine ve eserlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur.[4] Bu ilmî geleneğin temsilcilerinden biri de Ezher'de hatırı sayılır âlimlerden olan ve pek çok ilim adamı yetiştiren İbrâhim Lekânî'dir.

---

[1] Muhammed el-Emîn b. Fazlillâh b. Muhibbillâh el-Muhibbî, **Hulâsatü'l-Eser fî `A'yâni'l-Karni'l-Hâdî Aşer**, Dâru Sadr, t.y. Beyrut, c. 1 s. 6-9; Hasan Mahmud Tünekî, **Mu'cemü'l-Musannifin**, nşr. Sıddîk Kemâl el-Mekkî, Matbaatu Vazangufraf, Beyrut 1344/1925, s. 33-34; Burhânüddîn İbrâhim Lekânî, **Umdetü'l-Mürîd li-Cevhereti't-Tevhîd**, thk. Beşîr Berman, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı, Beyrut 1436/2015, s. 13.

[2] Metin Yurdagür, "Lekânî", *DİA*, TDV Yayınları, Ankara 2003, c. 27, s. 130-131.

[3] Cengiz Tomar, "Mısır (İlim, Kültür ve Medeniyet)" *DİA*, TDV Yayınları, Ankara 2004, c. 29, s. 575-577.

[4] Hilal Görgün, "Mısır (Osmanlı Dönemi)", *DİA*, TDV Yayınları, Ankara 2004, c. 29, s. 577-584.

Asil ve şerefli bir kabileye mensup olan Lekânî bu sosyal statüsünden hiçbir şekilde yararlanmaya çalışmamış ve bunu kendisine iftihar aracı yapmamıştır. Aksine mümkün mertebe hangi kabileye müntesip olduğunu gizlemeye çalışmıştır.[5]

Tasavvufî yaşantının hâkim olduğu bir aile ortamında doğan Lekânî zaman içerisinde evliyanın önde gelenlerinden biri haline gelmiştir. Zahirî ve bâtınî ilimleri kendinde cem eden Lekânî,[6] üstün meziyetlere ve bazı hususî kerametlere[7] sahip bir kişiliktir.[8] Nitekim kerametleri ile ilgili birçok rivayet nakledilmiştir.[9]

---

[5] Muhibbî, **Hulâsatü'l-Eser**, s. 6-9.

[6] Ebu't-Tayyib Muhammed Sıddık Hasan Han el-Qanuji el-Buhârî, **et-Tâc el-Mükellel min Cevâhirî Maâsirî et-Tirâzi'l-Âhiri ve'l-Evveli**, nşr. Avkaf ve İslâmî İşler Bakanlığı, 1. Baskı, Katar 1428/2007, s. 385.

[7] Lekânî başta olmak üzere diğer tüm şarihler velîlerin kerametinin hak olduğuna inanmanın vâcip oluşuna işaret etmişlerdir. Kerametin hak olması onun caiz ve meydana gelmiş olması manasında anlaşılmıştır. Şarihlere göre keramet nasslarla sabit olan bir hususturu. Nitekim Kur'ân-ı Kerim'de Hz. Meryem ile ilgili zikredilen kıssa; Hz. İsa'yı babasız olarak doğurması, mevsimi dışında kendisine bazı meyvelerin sunulması nassla sabit olan kerametlerdir. Yine aynı şekilde Ashâb-ı Kehf'in yemeden içmeden senelerce mağarada kalmaları, Âsaf b. Belhiya'nın göz açıp kapama gibi kısa bir süre içerisinde Hz.Süleyman için Belkıs'ın tahtını Sebe'den Filistin'e getirmesi bu cümledendir. Bunun yanında sahâbe ve tâbiînin elinde gerçekleşen kerametler de şarihlere göre kerametin inkârını imkânsız kılmakta ayrıca imkânını, hakikat ve mahiyetini ispat etmeye ihtiyaç bırakmamaktadır. Öte yandan şarihler, mûcize ve sair hârikulâde olayların gösterilmesinin yalnızca peygamberlere mahsus olduğunu bu yüzden velîlerin mûcizeye benzer olayları yani keramet göstermelerini imkânsız gören Mütekaddimîn devri Eş'ariyye kelâmcısı Ebû Abdillâh el-Halîmî (ö. 403/1012) ile yine bu kanaatte olan Mu'tezile'nin çoğunluğunun görüşlerinin kabul edilemez olduğunu ifade etmişlerdir. Kerameti inkâr edenlerin temel endişeleri şarihlere göre şunlardır: Nebi dışında bir kimseden (evliya) kerametin zuhur etmesi, nebinin o kimseyle karıştırılmana yol açar. Nitekim nebiyi başkalarından ayıran temel fark mûcizedir. Ayrıca harikulade hadiselerin sayısı artarsa, mûcize harika olmaktan çıkacaktır. Bunun yanı sıra harikulade olay göstermedeki ortaklık nebiye olan tazim ve ihtiramı da ihlal eder. Ancak şarihlere göre mûcize nebilerden, keramet ise nebilere bağlı olan velîlerden zuhur etmektedir. Bu bakımdan aralarında çok bariz bazı farklılıklar mevcuttur. Evvela nebi olan kişi peygamberliğini ileri sürer ve bunu ispatlamak için mûcize gösterir. Gösterdiği mûcizelerle inanmayanlara meydan okur (tahaddî). Fakat velî kişi ne peygamberlik iddiasında bulunur ne mûcize gösterir ve ne de inanmayanlara tahaddî'de bulunur. Bu bakımdan nebilikte mûcizenin izharı, velîlikte ise kerametin zuhuru söz konusudur. Bununla birlikte harikulade olayların çoğalması, onları sıradanlaştırmaz. Son olarak velî, nebinin şeriatına, itikâdına ve yürüdüğü yola sımsıkı tutunduğu için bu mertebeye yükselmiştir. Bu durum da -Mu'tezile'nin iddiasının aksine- nebiye karşı olan ihtiram ve tazimi daha da arttırır. Lekânî bu bağlamda *Cevheretü't-tevhîd* metninin 83.beyti olan وَأَثْبَتَنْ لِلأَوْلِيَا الْكَرَامَةْ* وَمَنْ نَفَاهَا فَالْبِدَنْ كَلاَمَهْ ibaresini telif ederek kerametin veliler için hak olduğuna ve bunu kabul etmeyenlerin sözlerine itibar edilmemesine dikkat çeker. (Burhânüddîn İbrâhim Lekânî, **Hidayetü'l-Mürîd**, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1433/2012, s. 286-287; İbrâhim b. Muhammed b. Ahmed el-Bâcûrî, **Tühfetü'l-Mürîd alâ Cevhereti't-Tevhîd ve meahu Hâşiyetü't-Tahrîri'l-Hamîd li Mesâili İlmi't-Tevhîd**, nşr. Mektebetü's-Seyda, Diyarbakır 2017, s. 409-411; Ahmed b. Muhammed es-Sâvî, **Şerhu's-Sâvî alâ Cevhereti't-Tevhîd**, thk. Abdulfettah el-Bezm, 11. Baskı, Dâru ibn-i Kesîr Yay., Beyrut 1440/2019, s. 364-367).

[8] Muhibbî, **Hulâsatü'l-Eser**, s. 6-9; Tünekî, **Mu'cemü'l-Musannifin**, s. 34.

[9] Bir rivayete göre Şeyhü'l-Allâme vâiz Hicâzî bir gün Lekânî'nin ders verdiği meclise uğramış, fakat oturmayıp bir müddet orada ayakta kalmıştır. Bunun üzerine Lekânî kendisine; "Gidiyor musunuz? Yoksa oturacak mısınız? Ayakta kaldınız." deyince, vâiz Hicâzî; "Biraz sabrederseniz akabinde size

Hayatının detaylarına dair pek fazla malumat bulunmayan Lekânî, 1041/1632 yılında hac farizasını ifa ettikten sonra Mısırlı hacıların dönüş yolu üzerinde bulunan Akabe (Eyle) yakınlarında vefat etmiş ve orada defnedilmiştir.[10]

2.1.2. İlmî Kişiliği

İbrâhim Lekânî geniş ufuklu ve aynı zamanda çok kültürlü ilmî formasyona sahip bir şahsiyettir. Fıkıh, Hadis, Kelâm gibi birçok farklı alanda zengin eserler telif etmiş ve üstün bir mertebeye ulaşmıştır.[11]

Lekânî, döneminin farklı mezheplerine aidiyeti bulunan pek çok âlimden ders almış ve çok sayıda talebe yetiştirmiştir. Hatta diğer âlimlere nazaran o dönemde en çok talebesi bulunan hoca kendisidir. Aynı şekilde Lekânî Mısır'daki Mâlikî âlimleri arasında da seçkin bir konuma sahiptir.[12] Nitekim Lekânî, zor meselelerin vuzuha kavuşturulması hususunda müracaat merciidir. Müşkül durumda kalanlar, problemlerini çözüme kavuşturmak için ona başvurmuşlardır. Lekânî, mümkün mertebe insanlardan uzak kalmaya çalışmış, vaktinin büyük bir bölümünü ibâdete ve öğretime sarf etmiştir. Yaşadığı dönemde devlet tarafından sözü dinlenen ve itibar gören bir âlim olmuştur.[13]

Lekânî'nin kendilerinden ders aldığı hocalarını[14] kategorik bir şekilde şöyle sıralayabiliriz:

---

bir şey anlatacağım." demiş, ders nihayete erince Hicâzî, Lekânî'ye dönerek; "Ey İbrâhim! Vallahi, derste kalıp beklemeyi düşünmüyordum. Sadece kısa bir süreliğine uğrayıp hemen gidecektim; fakat içeri girdiğimde Resûlullah'ın (s.a.v.) yanı başınızda oturup sizi dinlediğini gördüm. Bu yüzden ayrılamadım. Ta ki o ayrılıncaya kadar burada bekledim" demiştir. (Muhibbî, **Hulâsatü'l-Eser**, s. 6-9; Tünekî, **Mu'cemü'l-Musannifin**, s. 34).

[10] Mustafa b. Abdullah Hacı Halife Kâtip Çelebi, **Süllemü'l-Vusûl ilâ Tabakâti'l-Fuhûl**, thk. Mahmud Abdulkâdir el-Arnaût, takdim: Ekmeleddin İhsanoğlu, c. 6, Ircıca Yay., İstanbul 2010, s. 68; Tünekî, **Mu'cemü'l-Musannifin**, s. 38; Sâvî, **Şerhu's-Sâvî**, s. 14.

[11] Qanuji el-Buhârî, **et-Tâc el-Mükellel**, s. 385; İbrâhim el-Merğinî, **Buğyetü'l-Mürîd li-Cevhereti't-Tevhîd**, Dârü'l-Hüdâ, Cezayir t.y., s. 11.

[12] Muhibbî, **Hulâsatü'l-Eser**, c. 1, s. 6-9; İbrâhim el-Merğinî, **Buğyetü'l-Mürîd**, s. 11-12.

[13] Muhibbî, **Hulâsatü'l-Eser**, c. 1, s. 6-9; Tünekî, **Mu'cemü'l-Musannifin**, s. 34; Lekânî, **Umdetü'l-Mürîd**, s. 13.

[14] Muhibbî, **Hulâsatü'l-Eser**, c. 1, s. 7; Tünekî, **Mu'cemü'l-Musannifin**, s. 35-36; Sâvî, **Şerhu's-Sâvî**, s. 12.

Hanefî Hocaları: Şeyh Ömer İbn Nüceym (ö. 970/1563), Şeyhu'l-İslâm Ali b. Gânim Makdisî (ö. 1004/1596), Şems Muhammed Nahrîrî.

Mâlikî Hocaları: Şeyh Sâlim b. Muhammed Senhûrî (ö. 1015/1606), Şeyh Tâhâ, Abdülkerîm Bermûnî (ö. 981/1590), Şeyh Ahmed el-Minyavî.

Şâfiî Hocaları: Allâmetü'l-İslâm Şemsüddîn Muhammed Bekrî es-Sıddîkî (ö. 994/1586), Allâme Ahmed b. Kâsım el-Abbâdî (ö. 994/1586), Şeyhu'l-İmâm Şemsüddîn Muhammed Remli (ö. 1004/1596).

Ayrıca Lekânî bazı sûfî meşrep ulemâdan da ders almıştır. Bunlar arasında Şeyh Ahmed Bülkînî, Muhammed bin Tercüman ve Şeyh Ahmed Şernûbî'yi sayabiliriz.

Öte yandan İbrâhim Lekânî, başta oğlu Abdüsselâm el-Lekânî olmak üzere, Muhammed b. Abdullah Haraşî el-Mâlikî,[15] Alâüddîn Şebrâmelîsî, Yûsuf el-Feyşî, Hüseyn en-Nemâvî, Hüseyin el-Hafâcî ve Ahmed b. Ahmed el-Acemî gibi daha sayılamayacak kadar pek çok âlim zâta da hocalık etmiştir.[16]

2.1.3. Eserleri

Lekânî, İslâmî bilimlerin muhtelif alanlarında kendisini ispatlamış önemli bir kişiliktir. Nitekim Ezher'de müderrislik yapmış ve orada birçok eser telif etmiştir. Bu açıdan Lekânî sahip olduğu ilmî kişilik ve ortaya koyduğu pek çok değerli eser sayesinde hem ilim çevrelerince hem de devlet ricali tarafından tanınmış, hüsn-i kabul görmüş ve onlar üzerinde etkili olmuştur.[17]

---

[15] 1601 senesinde Mısır'ın Buhayre bölgesindeki Ebûharaş köyünde dünyaya gelmiştir. İlk eğitimini babasından almıştır. Daha sonra eğitimine Ezher'de devam etmiştir. Burada İbrâhim el-Lekânî'den ders okumuş ve onun talebelerinden biri olmuştur. Haraşî, Mâlikî mezhebinde dönemin fıkıh otoritelerinden biri kabul edilmiş ve 17. yüzyılda ihdas edilen Ezher şeyhliğine getirilen ilk âlim olmuştur. (Yûsuf b. İlyân b. Mûsâ Serkîs ed-Dımaşkî, **Muʿcemü'l-Matbûʿâti'l-ʿArabiyye ve'l-Muʿarrebe**, Matbaatu Serkîs, Mısır 1346/1928, c. 2, s. 820; Cengiz Kallek, Haraşî, Muhammed b. Abdullah, **DİA**, İstanbul 1997, c. 16, s. 110.

[16] Tünekî, **Mu'cemü'l-Musannifin**, s. 36; Lekânî, **Umdetü'l-Mürîd**, s. 16.

[17] Muhibbî, **Hulâsatü'l-Eser**, c. 1, s. 6-9; Tünekî, **Mu'cemü'l-Musannifin**, s. 34; Lekânî, **Hidayetü'l-Mürîd**, s. 37-38; Emrullah Yüksel, "Kitap tanıtma: Cevheretu't-tevhîd/Lekânî", **AÜİFD**, 0/6, 1986, s. 229.

İbrâhim Lekânî'nin *Cevheretü't-tevhîd* üzerine yazdığı üç önemli şerh üzerinde ileride duracağımız için burada bu şerhler üzerinde durmayacak, müellifin söz konusu üç şerh dışında telif ettiği eserlerden önemli gördüklerimizi aktarmaya çalışacağız. Eserleri nakletme faslına geçmeden önce bir hususa daha değinmekte fayda mülahaza ediyoruz. Öncelikle müellif, İslâmî ilimler konusunda komplike sayılabilecek ilmî bir donanıma sahip olduğundan neredeyse her alanla ilgili eserler meydana getirmiş veya getirmeye gayret göstermiştir. Zira müellif, bir kısım eserleri bazı sebeplerden ötürü eksik kalmış ve sonrasında da tamamlanamamıştır. Dolayısıyla biz evvela Lekânî'nin tamamlanmış eserleri hakkında, ardından da tamamlanmayan eserleri hakkında kısaca bilgi vermeye çalışacağız.

1. *Nesrü'l-meʾâsir fî men edrektühum min ʿulemâʾi'l-karni'l-ʿâşir*: Lekânî bu kitabında kendi hayatına değinmektedir. Ayrıca hocalarını, şeyhlerini ve dönemindeki birçok ilim ehlini söz konusu eserde tanıtmaktadır. Dolayısıyla zikri geçen eser "meşyaha" türünden bir te'lifat olarak da görülebilir.[18]

2. *Menârü ehli'l-fetvâ ve kavâʿidü'l-iftâ bi'l-akvâ*: Mâlikî mezhebinin fetva usûlüne dair kaleme alınmış bir eserdir. Ümmüdurmân İslâm Üniversitesinde Ziyâd b. Muhammed b. Mahmûd Humeydân tarafından 1988 yılında yüksek lisans tezi olarak yayına hazırlanmıştır. 1992 yılında ise Beyrut'ta yayımlanmıştır.[19]

3. *Nasîhatü'l-ihvân bi'ctinâbi şürbi'd-duhân*: Lekânî bu eserinde sigara (tütün) içmenin zararlarına ve haram olduğuna değinmiştir. Söz konusu esere Lekânî'nin muasırı Şeyh Ali b. Muhammed el-Üchûrî el-Mâlikî el-Mısrî (ö. 1066/1656) bir reddiye yazarak sigaranın zarar vermediği sürece helal olması gerektiğini iddia etmiştir.[20]

---

[18] Muhibbî, **Hulâsatü'l-Eser**, c. 1, s. 6-9; ayr. bkz. Muhammed Emîn Mîr Selîm el-Bâbânî İsmail Paşa el-Bağdâdi, **Hediyyetü'l-ʿÂrifîn Esmâü'l-Müellifîn ve Âsârü'l-Musannifîn**, Matbaatü'l-Behiyye, İstanbul 1951, c. 2, s. 30.

[19] Yurdagür, "Lekânî", s. 130-131.

[20] Tünekî, **Mu'cemü'l-Musannifin**, s. 35; Muhibbî, **Hulâsatü'l-Eser**, c. 1, s. 6-9; ayr. bkz. Bağdatlı İsmâil Paşa, **Hediyyetü'l-ʿÂrifîn**, c.2, s. 30.

4. *Hâşiye ʿalâ Muhtasar-ı Halîl*: Halîl b. İshak el-Cündî tarafından yazılan *el-Muhtasar* adlı esere Lekânî'nin hocası Sâlim b. Muhammed es-Senhûrî'nin yazdığı şerhin haşiyesidir.[21]

5. *Kazâʾü'l-vatar min Nüzheti'n-nazar fî tavzîhi Nuhbeti'l-fiker*: İbn Hacer el-Askalânî tarafından oluşturulan ve hadis ilmiyle ilgili olan *Nuhbetü'l-eser ve Nüzhetü'n-nazar* isimli şerhler üzerine yazılmış haşiye türünden bir eserdir.[22]

6. *İcmâlü'l-vesâʾil ve behcetü'l-mehâfil bi't-taʿrîf bi-rüvâti'ş-Şemâʾil*: Tirmizî tarafından yazılan *Şemâʾilü'n-nebî*'nin şerhidir.[23]

İbrâhim Lekânî'nin tamamlanmayan[24] eserlerinden bir kısmı ise şunlardır:

a) *Taʿlîku'l-ferâʾid ʿalâ Şerhi'l-ʿAkâʾid*: Teftâzânî'nin *Şerhü'l-ʿakâʾid* adlı eserine yazılmış bir haşiyedir.[25]

b) *Hulâsatü't-taʿrîf bi-dekâiki Şerhi't-Tasrîf*: Lekânî'nin bu eseri Sa'deddîn et-Teftâzânî'nin, İzzeddin ez-Zencânî tarafından kaleme alınan *el-ʿİzzî fi't-tasrîf* isimli Arapça gramer kitabına yazdığı şerhin haşiyesidir.[26]

b) *el-Büdûrü'l-levâmiʿ min hudûri Cemʿi'l-cevâmiʿ*: Celâleddin el-Mahallî'nin, Tâceddin es-Sübkî'nin (ö. 771/1370) fıkıh usûlüne yönelik yazdığı eserine yaptığı şerhin haşiyesidir.[27]

Tüm bunların yanı sıra Lekânî'ye asıl şöhretini kazandıran eser, bir akâid manzumesi olan *Cevheretü't-tevhîd*'dir. İtikadî görüşlerinin işlendiği bu manzum eser, telif edildiği dönem sonrasında ders müfredatlarına konu olmuş ve ilerleyen süreçle birlikte bir klasik halini almıştır.[28]

---

[21] Tünekî, **Mu'cemü'l-Musannifin**, s. 35; Yurdagür, "Lekânî", s. 130-131.
[22] Bağdatlı İsmâil Paşa, **Hediyyetü'l-ʿÂrifîn**, c. 2, s. 30; Muhibbî, **Hulâsatü'l-Eser**, c. 1, s. 6-9.
[23] Bağdatlı İsmâil Paşa, **Hediyyetü'l-ʿÂrifîn**, c. 2, s. 30; Muhibbî, **Hulâsatü'l-Eser**, c.1, s. 6-9.
[24] Muhibbî, **Hulâsatü'l-Eser**, c. 1, s. 6-9; Lekânî, **Hidayetü'l-Mürîd**, s. 5; Yurdagür, "Lekânî", s. 130-131; Sâvî, **Şerhu's-Sâvî**, s. 14.
[25] Bağdatlı İsmâil Paşa, **Hediyyetü'l-ʿÂrifîn**, c. 2, s. 30; Muhibbî, **Hulâsatü'l-Eser**, c. 1, s. 6-9
[26] Bağdatlı İsmâil Paşa, **Hediyyetü'l-ʿÂrifîn**, c. 2, s. 30.
[27] Bağdatlı İsmâil Paşa, **Hediyyetü'l-ʿÂrifîn**, c. 2, s. 30; Muhibbî, **Hulâsatü'l-Eser**, c. 1, s. 6-9.
[28] Tünekî, **Mu'cemü'l-Musannifin**, s. 34-35;Mehmet Sever, "17. Yüzyıl Eşʿarîliği'ne Dair Bir Kaynak: Cevheretü't-tevhîd", **Marife Dergisi**, S. 1, c. 20, s. 145-165.

2.2. *Cevheretü't-Tevhîd*

Lekânî'nin, *Cevheretü't-tevhîd*'i şeyhi Şihâbüddin Ebü'l-Abbas Ahmed b. Osman eş-Şernûbî'nin işareti ve himmeti ile bir gecede yazdığı söylenir.[29] Pek çok âlim tarafından şerh edilen *Cevheretü't-tevhîd*, ilk defa 1241/1825 yılında Bulak'ta yayımlanmış,[30] daha sonraki dönemlerde ise şerhleriyle beraber çeşitli baskıları yapılmıştır. Yüz kırk dört beyitten oluşan eser, veciz bir Arapça ile kaleme alınmıştır. Eser üzerindeki ilk çalışmalar bizzat müellifin kendisi tarafından yapılmıştır. Nitekim İbrâhim Lekânî bu eser üzerine büyük, orta ve küçük hacimlerde üç farklı şerh yazmıştır.[31]

Cevheretü't-tevhîd'i ilahiyat, nübüvvet ve sem'iyyat olmak üzere üç bölüm halinde incelemek mümkündür. İman esaslarını (*usûlü'd-dîn*) bilmenin vacip olduğunu ve dolayısıyla bu ilmi öğrenmenin ve onu öğretmenin zarurî bir husus arz ettiğini ifade eden müellif Lekânî, aynı şekilde bu esasların da izaha muhtaç olduğunu düşünmekte, iman esaslarının izahının uzun olması halinde ise birtakım güçlüklerin ve problemlerin ortaya çıkacağını kaydetmektedir. Ona göre izahın uzun olması ilim talibini yoracak ve kendisinde bir bıkkınlık oluşturacaktır. Yapılan izahatın kısa ve yetersiz olması ise maksadın anlaşılmasına mani olacaktır.[32] Dolayısıyla usûlü'd-dîn meselelerinin beyanında orta yol takip edilmelidir. Nitekim Lekânî söz konusu dinî esasları özlü bir şekilde ortaya koymak istediğini ve bunun

[29] Muhibbî, **Hulâsatü'l-Eser**, c.1, s. 6-9; İbrâhim el-Merğinî, **Buğyetü'l-Mürîd**, s. 11.

[30] Edward Van Dyck, **İktifâu'l-Kunû' bimâ Huve Matbû'**, tsh. Seyyid Muhammed Ali Beblavî, Matbaatü't-Te'lif (Hilal), Mısır 1313/1896, s. 171.

[31] Kâtip Çelebi, **Süllemü'l-Vusûl**, s. 68.

[32] Lekânî'ye göre ilk dönem kelâmının konuları sadece Allah'ın zâtı, sıfatları, nübüvvet ve sem'iyyat meseleleri ile sınırlı iken bid'at ehlinin ortaya çıkması ile İslâm âlimlerinin bunlarla mücadele (*cedel*) ve münazara etmesiyle birlikte kelâmî problemlerin ve meselelerin araştırılmasında derin meseleler ele alınmış ve tartışılan konular farklı bir boyut kazanmaya başlamıştır. Bid'at ehli gruplar sapkınlıklarını ilmi az insanlardan örtmek amacıyla din hakkındaki şüphelerini pek çok felsefî kaide ile karıştırarak sunmaya çalışmışlardır. Nitekim bir örümcek evi kadar dahi sağlam olmayan batıl ve çürük fikirlerine sanki çok sağlam esaslar üzerine bina edilmiş intibaını vermeye gayret göstermişlerdir. Binaenaleyh mütekaddimûn kelâm âlimleri bunlarla mücadele etmiş, ortaya attıkları şüpheleri izale ederek onları ilzam etmeye girişmişlerdir. Ancak bid'at ehlinin taarruzları çoğalıp İslâm âlimleri ile mücadeleleri arttıkça ilk dönem kelâm âlimlerinin ortaya koyduğu görüşlere birtakım şüpheler arız olmaya başlamıştır. Bunun üzerine müteahhirûn kelâmcıları amaçlarını gerçekleştirmek, bid'at ehlinin bozuk görüşlerini tavzih etmek ve batıl ile hak ve doğru olanı birbirinden ayırmak için felsefî birtakım kaideleri kelâma katarak onları muarızlarına karşı kullanmak mecburiyetinde kalmışlardır. Neticede bu ilmin talibi kişiler için kelâmî meseleler – özellikle kısa ve veciz ifade edilen hususlar– o kadar muğlâklık ve zorluk kesbetmiştir ki bu iş neredeyse bir bilmeceye dönüşmüştür. (Lekânî, **Hidayetü'l-Mürîd**, s. 35).

için de *Cevheretü't-tevhîd*'i kaleme aldığını ve orta yolu takip ettiğini ifade etmektedir.[33]

Cevheretü't-tevhîd'i yazarken manzum telifi tercih eden Lekânî, şiir ve kafiyenin de yardımıyla metnin öğrencilerin zihninde kalıcı olmasını sağlamayı amaçlamıştır. Bu da metnin ezberlenmesini kolaylaştırmış ve onu halkın temel inanç metinlerinden biri yapmıştır. Öte yandan Kuzey Afrika'da ilk yayılan ve hâkim bir mezhep olmayı başaran Mâlikîlik mezhebi bu coğrafyada Sünnîliğin yaygınlaşmasına[34] ve *Cevheretü't-tevhîd eserinin* hatırı sayılır metinlerden olmasına neden olmuştur. Eş'arî düşüncenin Mâlikîler tarafından benimsenmesi ve eserin diyalektik olmayan bir yöntemle ve saf bir öğreti tarzında yazılması onun Kuzey Afrika'da toplumsal tabana yayılmasına ve pek çok şerh çalışmasına konu olmasına yol açmıştır.[35] Öte yandan didaktik tarzda yazılması, mezhebî görüşlerin net bir şekilde ortaya konması, bilgi ve itikâdın yanı sıra amel ve ahlakın da eserde vurgulanması gibi toplumun dinî ve kültürel tercihlerini yansıtması, eserin insanların anlam dünyasına hitap etmesine sebep olmuştur. Tüm bu hususlar ise eserin kuzeybatı Afrika bölgesi başta olmak üzere birçok coğrafyada toplumun bütün kesimleri tarafından benimsenmesine ve eğitim kurumlarında bir ders kitabı olarak okutulmasına olanak sağlamıştır.[36]

Cevheretü't-tevhîd, bazı farklılıklar olmakla birlikte Mâturîdî mezhebinin temel öğretilerini manzum bir şekilde aktaran Emâlî kasidesinin Eş'arî düşüncedeki karşılığı olarak kabul edilebilir. Zira her iki eserin de manzum bir şekilde telif edilmiş olması kolay ezberlenmelerini sağlanmış ve ilim ehlinin dikkatini çekmiştir. Bu nedenle de tarihsel süreçte her iki eser üzerine onlarca şerh ve haşiye kaleme alınmıştır. İki mezhep arasındaki mevcut ihtilaflar bu eserlerde asgari seviyeye indirilmeye çalışılmıştır.[37] Son olarak her iki eser de müelliflerinin mensup oldukları

[33] Lekânî, **Hidayetü'l-Mürîd,** s. 37-38; Yüksel, "Cevheretu't-tevhîd/Lekânî", s. 229-233.

[34] Mehmet Dalkılıç, "Geçmişten Günümüze Kuzey Afrika'da Mezhep Tartışmaları ve Günümüze Yansıması" Ankara, 2007, s. 85-96.

[35] Henri Laoust, **İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler**, çev. Ethem Ruhi Fığlalı-Sabri Hizmetli, Pınar Yayınları, İstanbul 1999, s. 331; Sever, "17. Yüzyıl Eşʿarîliği…" s. 145-165.

[36] Sever, "17. Yüzyıl Eşʿarîliği…" s. 145-165.

[37] Zikredilen iki eserin kelâmî görüşler noktasında karşılaştırılması için bkz. Zekerya Sarıbulak, "İki Manzum Kasidede Eş'ârî ve Mâtürîdîlik -Ûşî'nin Emâlî'si ile el-Lakkânî'nin Cevheretu't-Tevhîd'i", **TDV-Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları**, Bişkek 2018, s. 315-333.

mezhebî düşüncenin ve kimliğinin taşıyıcılığını yapma noktasında da dikkat çekmektedir.

Tüm bunların yanı sıra *Cevheretü't-tevhîd* Eş'arî_ve Mâtürîdî farklılaşmasına yönelik Osmanlı dönemi âlimlerinin telif ettiği eserlerde de bir kaynak olarak kullanılmıştır. Nitekim Mestçizâde (ö.1150/1737) el-Mesâlik'inde, Eş'arî'lerin, Mâtürîdî'lere muhalefet ettiği noktaları aktarırken kaynak olarak daha çok Lekânî'yi göstermiştir. Yine Osmanlı âlimlerinden Şeyhzâde, Nazmü'l-ferâid adlı eserinde Eş'arî düşünceye ait görüşleri değerlendirirken Eş'arî kaynaklar arasında en fazla müracaat ettiği kaynak Cevheretü't-*tevhîd* olmuştur.[38]

Dinî açıdan mükellef addedilen herkesin akâidin temel konularını bilmekle yükümlü olduğuna sıklıkla vurgu yapan müellif, eserine besmele, hamdele ve salvele ile giriş yaptıktan sonra Allah'ın varlığı konusunu hudûs delili üzerinden değerlendirmektedir.[39] Ona göre âlem a'yân ve arâz olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Kişinin Allah'ın varlığı hususunda evvela kendini sonra da âlemi[40] tetkik edip tefekkür etmesi gerektiğinin altını çizen Lekânî, akabinde iman-islâm kavramlarının tarifine ve bunlar arasındaki ilişkiye temas etmektedir. Bununla birlikte müellif, her mükellefin Allah ve elçileri hakkında vacip, mümkün ve mümteni' (imkânsız) olan hususları bilmesi gerektiğini belirtmektedir.[41] Bu çerçevede o, Allah'a isnat edilmesi caiz olmayan sıfatların ve zihinde teşbihi uyandıracak olan nassların te'vil'e tâbi tutulması gerektiği[42] üzerinde hassasiyetle durmaktadır.[43]

---

[38] Mehmet Kalaycı, "Şeyhülislam Mehmed Esad Efendi ve Eşarîlik-Mâturîdîlik İhtilafına İlişkin Risalesi", **HÜİFD** S. 21, c. 11, 2012, s. 99-134.

[39] Lekânî, **Hidayetü'l-Mürîd**, s. 17-19.

[40] Lekânî, **Hidayetü'l-Mürîd**, s. 65-69.

[41] Lekânî, **Hidayetü'l-Mürîd**, s. 51.

[42] Lekânî, **Hidayetü'l-Mürîd**, s. 89-102.

[43] Şer'i hususlarda son derece hassas olan Lekânî, telif edilen kitaplara Kur'ân ve vahye benzer olmayı andıran ve şer'i açıdan caiz olmayan isimlerin verilmesinden de sakınılması gerektiğini belirtir. Binaenaleyh "mefâtihu'l-gayb", "el-âyâtü'l-beyyinât" gibi gaybî açıdan Allah'a ortak olmayı çağrıştıran isimler ile "İsra ve Miraç" gibi peygambere İsra ve Miraç konusunda rakip ve ortak olmayı anımsatan ifadelerin kitap ismi olarak kullanılması Lekânî'ye göre anlam itibarıyla sakıncalı ve şer'i açıdan da mahzurlu olduğundan caiz değildir. (Lekânî, **Hidayetü'l-Mürîd**, s. 40). Böylesi bir inceliğe ve hassasiyete sahip olan Lekânî, fasit inançlardan ve şüphelerden arındırılmış, gereksiz uzatmalardan kaçınılmış bir kitap yazdığını ve ismini Cevheretü't-tevhîd koyduğunu belirtir. (Lekânî, **Hidayetü'l-Mürîd**, s. 40-41; Bâcûrî, **Tühfetü'l-Mürîd**, s. 82).

Öte yandan kulların fiillerinin yaratıcısının Allah olduğunu düşünen müellifimiz kulların bu fiilleri kesbetmesi dolayısıyla da yaptıklarından sorumlu olduğunu ortaya koymaktadır.[44]

Salâh-aslah, hayır-şer, hüsün-kubuh, kazâ-kader, rü'yetullah gibi meselelere de değinen Lekânî, ilahiyat konularına bu şekilde son vermektedir.[45]

Nübüvvet kısmında ise o, Allah'ın peygamber göndermesinin kendisi için zorunlu olmadığı, bilakis onun fazlından olduğu ve buna inanmamızın vacip bir husus olduğu konusuna temas etmektedir.[46] Ayrıca peygamberlerin sıfatlarına, haklarında vacip, caiz ve muhal olan hususlara, birbirlerine olan üstünlüklerine ve mucizelerine değinmektedir.[47] Bununla birlikte sahâbîlerin fazilet dereceleri ile sahâbîleri eleştirmekten sakınılması[48] gerektiğine dair mevzuları da ele almaktadır.

Müellif Lekânî, sem'iyyat bahsinde ise meleklerin varlığı, kabir azabı ve nimetleri, cennet ve cehennemin varlığı ve ebedî oluşu, ba's-haşir, sırat, arş, kürsî, kalem, şefaat ve havz gibi meseleleri işlemektedir.[49]

2.2.1. Başlıca Şerhleri

İbrâhim el-Lekânî'nin, büyük, orta ve küçük olmak üzere *Cevheretü't-tevhîd* üzerine üç önemli şerh yazdığını yukarıda belirtmiştik. Bu kısımda İbrâhim el-Lekânî'nin söz konusu üç eseri ile oğlu Abdüsselâm'ın *Cevheretü't-tevhîd*'e dair telif ettiği iki şerh üzerinde duracağız. Ayrıca Ezher Üniversitesi başta olmak üzere gerek ülkemizde gerekse diğer İslâm beldelerinde *Cevheretü't-tevhîd* ile birlikte en çok okunan İmam Bacûrî'nin *Tühfetü'l-mürîd* isimli şerhi de[50] yine bu kısımda ele alacağımız diğer bir şerhtir. Son olarak şu hususu da ifade edelim ki biz bu şerhleri hacimlerine göre değil telif ediliş sıralamasına göre ele almaya gayret göstereceğiz.

---

[44] Lekânî, **Hidayetü'l-Mürîd**, s. 156-161.
[45] Lekânî, **Hidayetü'l-Mürîd**, s. 169-172, 751-759, 759-769, 788-801, 803-853.
[46] Lekânî, **Hidayetü'l-Mürîd**, s. 191-192.
[47] Lekânî, **Hidayetü'l-Mürîd**, s. 196-204, 196-213, 223-227, 1057-1093.
[48] Lekânî, **Hidayetü'l-Mürîd**, s. 265-266.
[49] Lekânî, **Hidayetü'l-Mürîd**, s. 295-297, 320-323, 362-368, 323-328, 355-359, 360-361, 373-383, 368-373.
[50] Vezir Harman, "Osmanlı Döneminde Felsefi Tartışmalardan Arındırılmış Önemli Kelâm Metinleri", **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, c. 14, S. 28, 2016, s. 141-167.

Umdetü'l-Mürîd li-Cevhereti't-Tevhîd: Büyük boy iki ciltten müteşekkil bu şerhin ilk cildi 264, ikinci cildi ise 319 varaktan oluşmaktadır. *Şerhu'l-kebîr* olarak da isimlendirilen[51] eser hicri 1019 yılında telif edilmiştir.[52] Eserde mütekaddimûn ve müteahhirûn dönemindeki Eş'arî-Mâlikî âlimlerinin ittifak ve ihtilaf ettikleri hususlara, onların görüşlerine, serdetmiş oldukları delillere geniş bir şekilde yer verilmiştir.[53] 2015 yılında Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye tarafından Beşir Berman'ın tahkikiyle iki cilt olarak Beyrut'ta neşredilmiştir.[54]

Hidayetü'l-Mürîd li-Cevhereti't-Tevhîd: Lekânî bu eserini kelâm ilmini yeni öğrenmeye başlayanlar için telif ettiğini söylemektedir. *Cevheretü't-tevhîd* üzerine yazılan şerhlerin en küçüğü sayılan eser orta boydur ve 249 varaktan oluşmaktadır. Eser hicri 1029 yılında telif edilmiştir.[55]

Eş'arî mütekellimîne ait eserlerden alıntılar ve nakiller yapılan bu şerhte ayrıca ön plana çıkmış bazı kelâmcıların farklı görüşlerine ve ileri sürdükleri delillere değinilmektedir.[56]

Telhîsü't-Tecrîd li-Umdeti'l-Mürîd: 1035 yılında İbrâhim Lekânî tarafından Kâdızâde olarak bilinen kişiye ithafen[57] yazıldığı söylenilen bu şerh, *Umdetü'l-mürîd*'in muhtasarıdır.

Eserin Kâdızâde'ye ait olduğu ile ilgili söylem ve iddialar ise gerçeği yansıtmamaktadır. Zira bizzat Lekânî *Hidayetü'l-mürîd* adlı eserinde böyle bir şerh yazdığını[58] belirtmekte, Kâtip Çelebi de bunu doğrulamaktadır.[59]

---

[51] Lekânî, **Umdetü'l-Mürîd**, s. 17-28.

[52] Sâvî, **Şerhu's-Sâvî**, s. 23.

[53] Emrullah Yüksel, "Cevheretü't-Tevhîd", **DİA**, c. 7, s. 457.

[54] Burhânüddîn İbrâhim Lekânî, **Umdetü'l-Mürîd li-Cevhereti't-Tevhîd**, thk. Beşîr Berman, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı, Beyrut 1436/2015.

[55] Lekânî, **Hidayetü'l-Mürîd**, s. 15;Sâvî, **Şerhu's-Sâvî**, s. 23.

[56] Emrullah Yüksel, "Cevheretü't-Tevhîd", s. 458.

[57] Mustafa b. Abdullah Hacı Halife Kâtip Çelebi, **Keşfü'z-Zunûn ʿan Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1941, c. 1, s. 620.

[58] Lekânî, **Hidayetü'l-Mürîd**, s. 15.

[59] Kâtip Çelebi, **Keşfü'z-Zunûn**, s. 620; ayr. bkz. Bağdatlı İsmâil Paşa, **Hediyyetü'l-ʿÂrifîn**, c. 2, s. 30;
Yüksel, "Cevheretü't-Tevhîd", s. 457-458.

Cevheretü't-tevhîd üzerine yapılan çalışmalar İbrâhim Lekânî ile birlikte son bulmamıştır. Zira kendisinden sonra oğlu Abdüsselâm başta olmak üzere *Cevheretü't-tevhîd*'e birçok kişi tarafından şerh yazılmıştır. Nitekim İbrâhim Lekânî'den sonra bu hususta ilk çalışma Abdüsselâm Lekânî'ye aittir ve onun *İrşâdü'l-mürîd* ve *İthâfü'l-mürîd* adında iki değerli çalışması bulunmaktadır. Şimdi bunlar hakkında kısaca bilgi vermeye çalışacağız.

İrşâdü'l-Mürîd li-Cevhereti't-Tevhîd: Abdüsselâm Lekânî, [60] babası tarafından *Umdetü'l-mürîd*'de konulmuş olan bir kısım talikleri yeniden düzenleyerek *İrşâdü'l-mürîd* adlı eserini meydana getirmiştir.[61] Hacim olarak küçük çaplı bir şerhtir.[62]

İthâfü'l-Mürîd li-Şerhi Cevhereti't-Tevhîd: Öğrencilerinin kendisinden talebi üzerine Abdüsselâm'ın *İrşâdü'l-mürîd* adlı eserini genişletmesi sonucu oluşan orta büyüklükte bir şerhtir.[63] Mükerrer defa Kahire'de tabedilmiş olan bu şerh Ezher'in lise kısmında uzun yıllar ders kitabı olarak okutulmuştur. Hicri 1047 yılında telif edilen eser[64] üzerine pek çok haşiye yazılmıştır. Bunlardan en meşhur olanı Ezher şeyhlerinden Muhammed el-Emîr'e ait *"Hâşiye alâ İthâfü'l-mürîd"* (*Hâşiyetu ibnü'l-Emîr*)[65] isimli haşiyedir.[66]

---

[60] Tam adı Ebu Muhammed (Ebü'l-Ferec) Abdüsselam b. İbrahim b. İbrahim el-Lekani'dir. 971/1563 yılında Kahire'de dünyaya geldiği tahmin edilmektedir. Babasının doğduğu yere nispetle Lekânî diye tanınmıştır. Eğitimini babası İbrâhim el-Lekânî'nin ders halkasında tamamlamış ve onun seçkin talebeleri arasında yer almıştır. Müellif İbrâhim Lekânî'den sonra *Cevheretü't-tevhîd*, ilk olarak kendisi tarafından şerh edilmiştir. Abdüsselâm el-Lekânî, 1078/1668 yılında Kahire'de vefat etmiş ve orada defnedilmiştir. (Bağdatlı İsmâil Paşa, **Hediyyetü'l-ʿÂrifîn**, c. 1, s. 571; Metin Yurdagür, "Lekânî, Abdüsselâm b. İbrâhim", **DİA**, TDV Yayınları, İstanbul 2003, c. 27, s. 130).

[61] Yüksel, "Cevheretü't-Tevhîd", s. 458.

[62] Kâtip Çelebi, **Keşfü'z-Zunûn**, s. 620; Sâvî, **Şerhu's-Sâvî**, s. 24.

[63] Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ez-Ziriklî ed-Dımaşkî, **el-Aʿlâm**, Dârü'l -'İlm li'l-Melâyîn, 15. Baskı, Beyrut 2002, c. 3, s. 355.

[64] Kâtip Çelebi, **Keşfü'z-Zunûn**, s. 620.

[65] Muhammed el-Emîr, **Hâşiye 'alâ İthâfi'l-Mürîd** (Hâşiyetu İbnü'l-Emîr), thk. Ahmed Ferîd el Mezîdî, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye Yay., 2. Baskı, Beyrut 1436/2015.

[66] Abdüsselâm Lekânî, **İthâfü'l-Mürîd**, nşr. İbrâhim el-Mukrî, Mektebetü Diyarbekir, 1. Baskı, Diyarbakır 1440/2019, s. 4; Yüksel, "Cevheretü't-Tevhîd", s. 458.

Tühfetü'l-Mürîd 'alâ Cevhereti't-Tevhîd: Ezher şeyhlerinden İbrâhim b. Muhammed b. Ahmed el-Bâcûrî[67] tarafından hicri 1234 yılında kaleme alınmıştır.[68] *Cevheretü't-tevhîd*'in önemli şerhlerinden birisini oluşturan *Tühfetü'l-mürîd*, Ezher Üniversitesinde yıllarca ders kitabı olarak okutulmuştur.[69] Muhammed Salih b. Ahmed el-Ğursî'nin *Hâşiyetü't-Tahrîri'l-Hamîd li mesâili ilmi't-tevhîd* adlı haşiyesiyle birlikte Seyda Yayınları tarafından neşredilmiştir.[70] Ayrıca Mithat Acat ve Beytullah Acat'ın çevirisiyle eser, Mütercim yayınları tarafından 2018 yılında Türkçeye kazandırılmıştır.

2.2.2. Diğer Şerhleri

***Şerhu's-Sâvî 'alâ Cevhereti't-Tevhîd*:** Eser 1175/1761 yılında Mısır'da doğan Şeyh Ahmed b. Muhammed el-Mâlikî es-Sâvî tarafından telif edilmiştir. Halvetîyye'den Derdiriyye tarikatının Saviyye kolunun kurucusu olan Sâvî, Şazelî tarikat liderlerinden Ahmed ed-Derdîrden Mâlikî fıkhı tahsilinin yanında ayrıca tasavvuf eğitimi almıştır. Şarih Sâvî, 1241/1825 senesinde Medine'de vefat etmiştir.[71] 1222/1805 senesinde telif edilen şerh, Dr. Abdulfettah el-Bazm'ın tahkik ve talikiyle neşredilmiştir. Mithat Acat ve Beytullah Acat'ın tercümeleriyle eser, Nida Yayıncılık tarafından 2013 yılında Türkçeye çevrilmiştir.

***Avnü'l-mürîd fi'ş-Şerhi Cevhereti't-Tevhîd*:** *Avnü'l-mürîd*, Ehl-i Sünnet akidesine uygun bir tarzda yazılmış *Cevheretü't-tevhîd*'in önemli ve kapsamlı şerhlerinden birisidir. Medineli muasır âlimlerden Şeyh Abdülkerim Tettân tarafından kaleme alınmıştır. İbrâhim el-Bâcûrî'nin *Tühfetü'l-mürîd* adlı eseri esas alınarak yazılmıştır.[72] *Avnü'l-mürîd*'in ilk bölümünde ilahiyat konuları ele alınmıştır.

---

[67] Fıkıhta Şafiî, itikâtta ise Eş'arî mezhebine bağlı bulunan şarih Bâcûrî, 1198/1783 yılında Mısır'da doğmuştur. Ezher şeyhlerinden olan Bâcûrî, kelâm, fıkıh, mantık, sarf-nahiv ve beyan ilimleri alanında yaptığı şerh ve haşiyelerle dikkat çekmektedir. (Bağdatlı İsmâil Paşa, **Hediyyetü'l-ʿÂrifîn**, c. 1, s. 41 Ziriklî, **el-Aʿlâm**, c. 1, s. 71).

[68] Ziriklî, **el-Aʿlâm**, c. 1, s. 71; Sâvî, **Şerhu's-Sâvî**, s. 24; Bâcûrî, **Tühfetü'l-Mürîd**, s. 10.

[69] Ahmet Saim Kılavuz, "Bacûrî", **DİA**, c. 4, İstanbul 1991, s. 416.

[70] İbrâhim b. Muhammed b. Ahmed el-Bâcûrî, **Tühfetü'l-Mürîd alâ Cevhereti't-Tevhîd ve meahu Hâşiyetü't-Tahrîri'l-Hamîd li Mesâili İlmi't-Tevhîd**, nşr. Mektebetü's-Seyda, Diyarbakır 2017.

[71] Bağdatlı İsmâil Paşa, **Hediyyetü'l-ʿÂrifîn**, c. 1, s. 184; Ahmed b. Muhammed es-Sâvî, **Şerhu's-Sâvî alâ Cevhereti't-Tevhîd**, thk. Abdulfettah el-Bezm, 11. Baskı, Dâru ibn-i Kesîr Yay., Beyrut, 1440/2019, s. 15-17; Sever, "17. Yüzyıl Eşʿarîliği…" s. 145-165.

[72] Abdülkerim Tettân, **Avnü'l-Mürîd fî Şerhi Cevhereti't-Tevhîd**, Dârü'l-Fikr, 1. Baskı, Dımaşk 1438/2017, s. 17-28.

Bu bağlamda Allah'ın isimlerine ve mükellefin bu isimleri bilmesinin hayatında oluşturacağı etkileşime değinilmiştir.[73] Ayrıca Allah'ın sıfatları ve selefin tutumu doğrultusunda çeşitli delillerle beraber muhkem ve müteşabih[74] konuları da bu bölümde işlenmiştir.

Nübüvvet ve sem'iyyat bölümlerinde ise kaza-kader,[75] rü'yetullah,[76] peygamberlerin vasıfları ve mucize gibi konular detaylı bir şekilde açıklanmış, konular hakkında serdedilen aklî ve naklî deliller geniş bir şekilde ortaya konulmuştur.

***Nesrü'd-dürri'n-nadîd bi-Şerhi Cevhereti't-Tevhîd*:** Dr. Hişam b. Muhammed Haycer tarafından yazılıp 2013 yılında Beyrut'ta yayımlanmıştır.[77]

***Takrîbü'l-baîd ilâ Cevhereti't-Tevhîd*:** Ali b. Muhammed et-Temîmî es-Sefâkisî tarafından yazılmış ve neşredilmiştir.[78] Şarih Sefâkisî, öğrencilerin Cevheretü't-tevhîd eserini çok beğendiklerini fakat bulundukları muhitte şerhlere ulaşamadıklarını ve bazı hususları anlamakta güçlük çektiklerini fark etmiştir. Bunun üzerine orta hacimdeki bu şerhi telif etmeye karar vermiştir.[79]

***Muhtasaru'l-müfîd fî Şerhi Cevhereti't-Tevhîd*:** eş-Şeyh Nuh Ali Selman el-Kudât[80] isimli âlime ait olan bu kitap 1420/1999 yılında Dâru'r-Râzî tarafından Ürdün'de yayımlanmıştır.[81]

---

[73] Tettân, **Avnü'l-Mürîd**, s. 44-48.

[74] Tettân, **Avnü'l-Mürîd**, s. 349-354.

[75] Tettân, **Avnü'l-Mürîd**, s. 407.

[76] Tettân, **Avnü'l-Mürîd**, s. 437.

[77] Hişam b. Muhammed Haycer, **Nesrü'd-Dürri'n-Nadîd bi-Şerhi Cevhereti't-Tevhîd**, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı, Beyrut 1434/2013.

[78] Ali b. Muhammed et-Temîmî el-Muahhir es-Sefâkisî, **Takrîbü'l-Ba'îd ilâ Cevhereti't-Tevhîd**, thk. Habîb b. Tâhir, Müessesetü'l-Meârif, 1. Baskı, Beyrut 1429/2008.

[79] Sefâkisî, **Takrîbü'l-Ba'îd**, s. 29.

[80] Çağdaş âlimlerden olan Nûh b. Ali el-Kudât, 1939 senesinde Ürdün'ün Aclûn vilayetinde dünyaya gelmiştir. Babası ve aynı zamanda ilk hocası olan Şeyh Ali b. Selman Şâfiî mezhebine bağlı önemli fakihlerden biridir. Pek çok âlimden ders alan Nûh b. Ali aynı şekilde birçok talebeye de ders vermiştir. Öte yandan itikadda Eş'arî, amelde Şâfiî olan Şeyh Nûh bunun yanında tasavvufî meşrebe de sahip bir şahsiyettir. 2010 yılında kanserden vefat eden Şeyh Nûh, doğduğu Aclûn vilayetine defnedilmiştir.

[81] Şeyh Nûh Ali Selman el-Kudât, **Muhtasaru'l-Müfîd fî Şerhi Cevhereti't-Tevhîd**, Dâru'r-Râzî, Ürdün 1420/1999.

***Fethü'l-karîbü'l-mecîd bi-Şerhi Cevhereti't-Tevhîd*:** Şeyh Abdulber b. Abdullah el-Uchûrî (ö. 1070/1660) tarafından telif edilmiştir.[82] Bunun yanı sıra 2021 yılında Daru Tahkiki'l-Kitab tarafından iki cilt halinde kolektif olarak neşredilen *Mecmûʿu cevheretü't-tevhîd* kitabının içerisinde yer alan beş eserden biridir.[83]

***Buğyetü'l-mürîd li-Cevhereti't-Tevhîd*:** Şeyh İbrâhim el-Merğinî et-Tunûsî'nin (ö.1349/1930) kaleme aldığı şerhtir.[84] Cevheretü't-Tevhîd üzerine yapılan son çalışmalardan biri olarak dikkat çekmektedir. Bâcûrî tarafından kaleme alınan Tühfetü'l-Mürîd adlı eser merkeze alınarak yapılmış bir çalışmadır. Bu doğrultuda bazı kısımlar şerh edilip daha da genişletilmiş, bazı bölümler ise özetlenmeye çalışılmıştır.[85]

***Şerhü'l-Cevhereti fî ilmi't-Tevhîd*:** Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahim el-Ferdî el-Hantumânî (ö. 1254/1836) tarafından Hicri 1254 yılında yazılmıştır.[86]

***Kitâbü'l-Minhâcü's-sedîd fî Şerhi Cevhereti't-Tevhîd*:** Eser Muhammed b. Muhammed Hayruddîn el-Hanîfî el-Halebî (ö. 1342/1923) tarafından telif edilmiş, ilk baskısı Halep'te Matba'atü'l-İlmiyye tarafından 1342/1924 yılında yapılmıştır.[87]

***Fethü'l-mecid fî Şerhi Cevhereti't-Tevhîd*:** Hüseyin b. Ömer el-Felembânî'ye ait bu eser Kahire'de basılmış ve Matba'atu'ş-Şark tarafından yayımlanmıştır.[88]

***en-Nizâmü'l-ferîd bi-tahkîki Cevhereti't-Tevhîd*:** Muhammed Muhyiddin Abdühamîd (1900-1973) tarafından telif edilen bu eser 1375/1955 yılında Kahire'de neşredilmiştir. Çalışmamızda sıklıkla atıflarda bulunup kendisinden istifade ettiğimiz

---

[82] Sâvî, **Şerhu's-Sâvî**, s. 24.

[83] Abdulber b. Abdullah el-Uchûrî, **Fethü'l-karîbü'l-mecîd bi-Şerhi Cevhereti't-Tevhîd**: **Mecmûʿu Cevheretü't-Tevhîd**, thk. Mahir Muhammed Adnan Osman, nşr. Dar Tahkik al Kitab, 1. Baskı, Lübnan 2021, c. 1-2.

[84] İbrâhim el-Merğinî, **Buğyetü'l-Mürîd**, Dârü'l-Hüdâ, Cezayir t.y., s. 6-10.

[85] Merğinî, **Buğyetü'l-Mürîd**, s. 15.

[86] Sâvî, **Şerhu's-Sâvî**, s. 24.

[87] Muhammed el-Hanifi el-Halebî, **Kitâbü'l-Minhâcü's-Sedîd fî Şerhi Cevhereti't-Tevhîd**, Matba'atü'l-İlmiyye, 1. Baskı, Halep 1342/1924; Sever, "17. Yüzyıl Eşʿarîliği…" s. 145-165.

[88] Hüseyin b. Ömer b. Ali b. Alevi el-Felembânî, **Fethü'l-Mecîd fî Şerhi Cevhereti't-Tevhîd**, Matbaatü'ş-Şark, Kahire, t.y.

mezkûr eser 2019 yılında Türkiye'de Mektebetü Diyarbekir tarafından *İthâfü'l-mürîd ve me'ahu Hâşiyetü'n-Nizâmü'l-Ferîd bi-Tahkîki Cevhereti't-Tevhîd* adıyla basılmıştır.[89]

***el-Kevâkibü'd-dürriyye fî halli elfâzi'l-Cevhereti'l-Lekkâniyye fî ilmi't-tevhîd*:** Herhangi bir yazma nüshası bulunmayan mezkûr eser Muhammed b. Abdürrahim b. Muhammed b. Harîzî el-Hüseynî el-Mâlikî **(**ö. 1120/1708) tarafından kaleme alınmıştır.[90]

Ta'lîkâtü'l-müfîd 'ala manzûmeteyn Cevhereti't-Tevhîd ve bed'i'l-emâlî: Kısa notlarla açıklamaların yapıldığı bu şerh Abdüsselâm Şâkir tarafından yazılmıştır. Eser, Abdüsselâm Lekânî'nin *İthâfü'l-mürîd*'i, İbrâhim Bâcûrî'nin *Tühfetü'l-mürîd*'i, Ahmed Sâvî'nin *Şerhu's-Sâvî*'si ve Aliyyü'l-Kârî'nin *Bed'i'l-emâlî* olmak üzere dört eser dikkate alınacak şekilde[91] 1422/2001 yılında Dımaşk'ta basılmıştır.

er-Re'yü's-sedîd fî şerhi Cevhereti't-Tevhîd: İbrâhim Muhammed İbrâhim Hureyb tarafından yazılan bu eser akide ve felsefe alanında ders kitabı olarak hazırlanmış ve Ezher üniversitesinde okutulmuştur. Eser 1405/1985 yılında Kahire'de basılmıştır.[92]

***Teshîlü'l-meânî ilâ Cevhereti'l-Lekânî*:** Lübnan Sûfi Şeyhler Cemiyetinin Genel başkanı Seyyid Cemil Muhammed Ali Halîm tarafından yapılan kısa ve özlü bir şerhtir. 2016 yılında Beyrut'ta basılmıştır. Cevhere üzerine yapılan en son şerh çalışmasıdır. [93]

---

[89] Abdüsselâm Lekânî, **İthâfü'l-Mürîd ve me'ahu Hâşiyetü'n-Nizâmü'l-Ferîd bi-Tahkîki Cevhereti't-Tevhîd**, nşr. İbrâhim el-Mukrî, Mektebetü Diyarbekir, 1. Baskı, Diyarbakır 1440/2019.

[90] Bağdatlı İsmâil Paşa, **Hediyyetü'l-ʿÂrifîn**, c. 2, s. 311.

[91] Abdüsselâm Şâkir, **et-Ta'lîkâtü'l-Müfîd 'ala Manzûmeteyn Cevhereti't-Tevhîd ve Bed'i'l-Emâlî**, ed. Edîb Kellâs, el-Câmi'atü'l-İslâmiyye Dârü'l-ulûm, Dımaşk 1422/2001, s. 6.

[92] İbrâhim Muhammed İbrâhim Hureyb, **er-Re'yü's-Sedîd fî Şerhi Cevhereti't-Tevhîd**, Kahire 1405/1985.

[93] Cemil Muhammed Ali Halîm, **Teshîlü'l-Meânî ilâ Cevhereti'l-Lekânî**, Şirketu Dâru'l-Meşari, Beyrut 1437/2016.

BİRİNCİ BÖLÜM

1.1. TEVHÎD İLKESİ BAĞLAMINDA MU‘TEZİLE ELEŞTİRİSİ

1.1.1. Sıfatlar Meselesi

Sıfatlar Meselesinin Kavramsal Çerçevesi

Sıfat kavramı (وَصَفَ/vasafe) nitelemek ve süslemek fiilinden türetilen bir mastardır.[94] Sıfat, lügatte, "uzun, kısa, akıllı, deli gibi zâtın birtakım hallerini gösteren isim"[95] şeklinde tarif edilmiştir. Ayrıca "mevsufun zâtı için gerekli bir emare olan ve mevsufun zâtının kendisiyle bilindiği şey"[96] olarak da ifade edilmiştir. Kelâm ilminde ise "Allah'ın zâtına nispet edilen mana" şeklinde tanımlanmıştır.[97]

Sıfat tabiri, Kur'ân'ın hiçbir ayetinde yer almaz. Bu kavramın mastar formu olan "vasf" Kur'ân'da sadece bir yerde geçerken[98] fiil formu olan "vasafe" ise on üç yerde geçmektedir. Fiil şeklindeki kullanımlarının genellikle insanların Allah hakkında sarf etmiş oldukları söylemlerle ilgili olduğu görülmektedir. Ancak fiil haliyle kullanılışı, müşrik kimselerin Allah hakkındaki söylemleri ve övgü bakımından değer taşımayan durumlarla ilgilidir.[99] Allah'ın övgüyle nitelendirildiği

---

[94] İbn Manzûr, Ebü'l Fazl el-Ensârî er-Rüveyfî, **Lisânü'l-Arab**, 3. Baskı, Dâru Sadr, Beyrut 1414, c. 9, s. 356; Fîrûzâbâdî, Muhammed Ya'kûb, **Kâmûsü'l-Muhît**, thk. Mektebetü't-Tahkîk et-Türâs fî Müesseseti'r-Risâle, nşr. Müessesetü'r-Risâle, 8. Baskı, Beyrut 1426/2005, s. 859-860; Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî, **Tâcu'l-'Arûs min Cevâhir'i'l-Kâmûs**, Dâru'l-Hidâye, y.y. t.y., c. 24, s. 459.

[95] Seyyid Şerif Cürcânî, **Kitâbü't-Tarîfât**, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1403/1983, s. 133; Heysem Hilal, **Mu'cemu Mustalahi'l-Usûl**, Dârü'l-Cîl, 1. Baskı, Kahire 1424/2003, s. 183.

[96] Hilal, **Mu'cem**, s. 183.

[97] Topaloğlu-Çelebi, **Kelâm Terimleri…**, s. 280.

[98] En'âm, 6/139.

[99] Muhammed Fuâd Abdülbâkî, **el-Mu'cemu'l-Müfehres li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm**, Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, Kahire 1364/ 1945, s. 751; H. Austryn Wolfson, **Kelâm Felsefeleri**, çev. Kasım Turhan, Kitabevi Yay., İstanbul 2001, s. 89.

kelimeler Kur'ân'da *vasafe* fiilinin herhangi bir formuyla geçmez. Fakat "*En güzel isimler Allah'ındır; bu güzel isimlerle O'na dua edin; O'nun isimleri hakkında doğru inançtan sapanları kendi başlarına bırakın. Onlar yaptıklarının cezasını çekecekler!*"[100] ayeti –Allah için her ne kadar sıfat tabiri kullanılmasa da– O'nun bazı isimlere sahip olduğuna işaret etmektedir.[101] Bunun yanında Hz. Peygamber'in de "*Allah'ın doksan dokuz ismi vardır; kim bunları sayarsa (ihsâ) cennete girer*"[102] hadisinde el-Esmâü'l-Hüsnâ'dan bahsettiğine şahit olmaktayız.[103] Öte yandan Kur'ân ve hadislerde Allah hakkında her ne kadar "isimler" ifadesi kullanılsa da İslâm düşünürleri "isim" yerine "sıfat" tabirini kullanmışlardır.[104] Nitekim tüm isimler aynı şekilde sıfat manasını da kendi içinde barındırmaktadır. Zira sıfatlar isimlerin mastar manaları olup "Allah'ın güzel isimleri" de bu mastarlardan türetilmiştir. Dolayısıyla Allah'ın isimleri aynı zamanda kemal sıfatlarına da delâlet etmektedir.[105]

Zât-Sıfat Meselesinin Tarihsel Arka Planı

Zât-sıfat ilişkisi meselesi kelâm ilminin çok önemli[106] ve çözümü zor[107] konularından biri olarak kabul edilmiştir. Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet arasında son

---

[100] A'râf, 7/180.

[101] "En güzel İsimler" anlamındaki "el-Esmâü'l-Hüsnâ" terkibinin geçtiği diğer üç ayet için bakınız: İsrâ, 17/110; Haşr, 59/24; Tâhâ, 20/8.

[102] Buhârî, "**Şurût**", 18, c. 3, s. 198; Müslim, "**Zikr**", 5, 6, c. 4, s. 2062-2063.

[103] Bu hadisle ilgili rivayetlerin sened ve metin tahlilinin tetkik edildiği bir çalışma için bakınız: Kâdir Paksoy, "Allah'ın Doksan Dokuz İsmiyle İlgili Rivayetin Tahlili", **Din bilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, S. 1, 2011, c. 11, s. 91-111.

[104] Sıfat teriminin isim yerine ilk kim tarafından ve ne zaman kullanıldığı kesin olarak bilinmemektedir. Ancak Eş'arî, İbn Küllâb'ın (ö. 240/854[?]) "Allah'ın sıfatları O'nun isimleridir" tabirini kullandığını belirterek sıfat terimini kullanan ilk Sünnî âlimin İbn Küllâb olduğunu haber vermiştir. (Ebü'l-Hasen el-Eş'arî, **Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn**, Mektebetü'l-Âsîre, Beyrut 1436/2015, s. 398). İbn Hazm (ö. 456/1064) ise bu terimin ilk olarak Mu'tezilî düşünürler, İmâmiyye'nin önemli temsilcilerinden Hişâm b. Hâkem (ö. 179/795) ve onun gibi diğer Râfizî grupların liderleri tarafından kullanıldığını ileri sürmüştür. (Ebû Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, **el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal**, thk. Muhammed İbrâhim Nasr, Abdurrahman Umeyra, Dâru'l-Cîl, 2. Baskı, Beyrut 1416/1996, c. 2, s. 309). Tüm bu açıklamalara dayanarak isim yerine sıfat teriminin İslâm tarihinin erken dönemlerinden itibaren kullanılmaya başlandığını söyleyebiliriz.

[105] Abdullah bin Salih bin Abdülaziz el-Ğasn, **Esmâullâhi'l-Hüsnâ**, Dârü'l-Vatan, 1. Baskı, Riyad 1417/1996, s. 139; İsmail Karagöz, **Ayet ve Hadislerin Işığında Allah'ın İsim ve Sıfatları (Esma-i Hüsna)**, DİB Yay., 2. Baskı, Ankara 2011, s. 73-74; Abdullah Arca, **Fahreddin Râzî'nin Düşüncesinde Allah'ın Sıfatları**, Fecr Yay., Ankara 2020, s. 27-28.

[106] Fahreddin er-Râzî, **el-Metâlibü'l-'Âliye**, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, 1. Baskı, Beyrut 1407/1987, c. 3, s. 223.

derece önemli[108] olarak addedilen bu problem, tespiti uzun tartışmalara sebebiyet vermiştir.[109] Hicri II. yüzyılın başlarından itibaren tartışılmaya başlanan sıfatlar meselesinin menşei hakkında çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Kimi âlimler bunun haricî kimileri de dâhilî tesirlere bağlı olarak ortaya çıktığı görüşündedir. Konunun tartışılmasının dış faktörlerin etkisiyle olduğunu iddia edenlere göre Hıristiyanlarla olan münasebetler, sadece kültürel faaliyetlerle sınırlı kalmamış, aynı zamanda teolojik ve entelektüel alana da sıçramıştır. Bunun neticesinde Müslümanlar Aziz Yuhannâ ed-Dımaşkî (ö. 749[?]) ve onun talebesi Theodore Ebû Kurre'nin (ö. 812'den sonra) kitaplarıyla tanışmış ve bu kitaplar aracılığıyla sıfatlar meselesi İslâm kelâmındaki yerini almıştır.[110] Mu'tezile, Hıristiyan düşüncesindeki teslis inancına düşmeme adına Allah'ın zâtından ayrı herhangi bir ezelî sıfat kabul etmemiştir. Vâsıl'ı takip eden sonraki dönem Mu'tezilî düşünürler, söz konusu fikrin sistematik bir hale dönüşmesine öncülük ederek, zât-sıfat ilişkisi noktasında farklı bir teori ortaya koymuşlardır.[111] İlâhî sıfatların gerçekliğini reddeden Mu'tezile, böylelikle teşbih ve tecsimi çağrıştıran her türlü düşünceye karşı tenzihe aşırı vurgu yaparak tüm antropomorfist yaklaşım biçimlerini reddetmeyi amaçlamış görünmektedir.

Sıfatlarla ilgili tartışmaların ortaya çıkışını dış tesirlere bağlayan diğer bir gruba göre ise bu problem Yahudi kaynaklıdır. Zira Yahudilerin Tevrat'ı mahlûk kabul etmeleri Mu'tezile'nin Kur'ân'ın mahlûk olduğu görüşüne etki etmiş ve aslında bu etkiyle onlar söz konusu fikre meyletmişlerdir.[112]

Tüm bunların yanı sıra birtakım fikrî bağlantıların mevcudiyetinden hareketle ilâhî sıfatlar meselesinin kadîm Yunan felsefesinin tesiriyle ortaya çıktığını ve ilerleyen süreçle birlikte özellikle Mu'tezile kelâmcılarının konu hakkındaki

---

[107] Sa'düddîn et-Teftâzânî, **Şerhu'l-'Akâ'id en-Nesefiyye**, thk. Ali Kemal, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1436/2014, s. 51.

[108] Ebü'l-Yüsr Muhammed el-Pezdevî, **Usûlü'd-Dîn**, thk. H. P. Linss, Ta'lik: Ahmed Hicazî es-Sekâ, nşr. el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, Kahire 1424/2003, s. 46.

[109] Mevlüt Özler, **İslâm Düşüncesinde Tevhîd**, Rağbet Yay., İstanbul 2005, s. 148.

[110] Zühdî Cârullâh, **el-Mu'tezile**, el-Ehliyyetu li'n-Neşr ve't-Tevzî, Beyrut 1974, s. 25; A. S. Trıtton, **İslâm Kelâmı**, s. 82-83; Wolfson, **Kelâm Felsefeleri**, s. 85; İrfan Abdülhamid, **İslâm'da İ'tikadî Mezhepler ve Akaid Esasları**, trc. Mustafa Saim Yeprem, TDV Yay., 3. Baskı, Ankara 2015, s. 234; Seyithan Can, "Allah'ın Sıfatları", **Sistematik Kelâm**, ed. Fadıl Ayğan, Beyan Yay., İstanbul 2020, s. 138.

[111] Wolfson, **Kelâm Felsefeleri**, s. 86.

[112] İrfan Abdülhamid, **İslâm'da İ'tikadî…**, s. 235.

fikirlerini şekillendirdiğini belirtenler de bulunmaktadır. Mesela Şehristânî, Vâsıl b. Atâ'nın (ö. 131/748) filozofların kitaplarını okuduğunu, ardından iki kadîm ve ezelî ilâhın var olmasının imkânsız olduğunu ileri sürdüğünü, bundan hareketle de kadîm mana sıfatı iddia edenlerin iki ilâhın varlığını ispat etmiş olacaklarını zikreder.[113]

Sıfatların ortaya çıkış süreci ve tartışmaların kaynağı hakkında ileri sürülen bir diğer iddia ise bunun İslâm düşüncesinin kendi iç dinamikleri sonucu olduğudur. Bu inanca göre sıfatlar konusunun ortaya çıkma sebebi Hâricîlerin büyük günah meselesi hakkında yaptıkları dinî münakaşalardır. Bu tartışmalar kaza-kader düşüncesi bağlamında ele alındığı için ilâhî sıfatlar meselesini de doğrudan ve zarurî olarak kapsamaktadır.[114] Bilhassa Müslüman kimselerin birbirlerini katletmeleri sonucunda, mürtekib-i kebîrenin ahiretteki durumu, problemin doğrudan ilâhî sıfatları ilgilendiren bir hal almasını zorunlu kılmıştır.[115]

Daha önce ifade edildiği üzere sıfatlar konusu İslâm inanç esaslarını oluşturan meselelerden biri olması hasebiyle kelâm ilminin mühim problemlerinden birini teşkil etmektedir. Bu bakımdan kelâm fırkaları bu konu üzerinde titizlikle durmuş ve önemli tartışmalarda bulunmuşlardır. Tüm İslâm bilginleri Allah'ın zâtî ve sübûtî sıfatlarla muttasıf olduğu hususunda görüş birliği etmişlerdir. Ancak söz konusu sıfatların ilâhî zâtla olan ilişkisi ve keyfiyeti noktasında ihtilaf etmişlerdir. Bu bakımdan zât-sıfat münasebeti hususunda mevcut olan ihtilaf yalnızca Allah'ın Âlim, Kâdir, Mürîd, Mütekellim olması gibi O'nun sübûtî sıfatları konusundadır. Yani ihtilafın temel kaynağı söz konusu sıfatların zâtın aynı mı yoksa gayrı mı veyahut ne aynı ne de gayrı mı olduğu noktasındadır.[116] Selbî ve fiilî sıfatların kabulü konusunda ise kelâm ekolleri arasında herhangi bir ihtilaf mevcut değildir.[117] Hatta Eş'arî'ye göre Müslümanlar, Mu'tezile ortaya çıkana kadar bu meseleyi münakaşa konusu yapmamışlardır. Müslümanlar sadece ilâhî sıfatların kadîm ve ezelî olduğuna

---

[113] Ahmed eş-Şehristânî, **el-Milel ve'n-Nihal**, taʿlîk: Ahmed Fehmî Muhammed, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Baskı, Beyrut 1413/1992, c. 1, s. 40.

[114] İrfan Abdülhamid, **İslâm'da İ'tikadî…**, s. 237.

[115] Can, "Allah'ın Sıfatları", **Sistematik Kelâm**, s. 144.

[116] Adudüddin el-Îcî, **Şerhu'l-Akâʾidü'l-'Adûdiyye**, Dâru İhyâ'i't-Türâs, 1. Baskı, Beyrut 1437/2016, s. 75.

[117] Sa'düddîn et-Teftâzânî, **Şerhu'l-Makâsıd**, thk. Abdurrahman Umeyre, Âlemü'l-Kütub, Beyrut 1998, c. 4, s. 69.

inanmakla yetinmişlerdir. Dolayısıyla Eş‘arî açısından zât-sıfat gibi uzun bir tartışmanın başlatıcısı Mu‘tezile olmuştur. Nitekim ona göre Ehl-i Sünnet, bu polemiklere kendi dışındaki ekollerin bunu münakaşa etmesiyle dâhil olmuştur.[118] Bundan dolayı Ehl-i Sünnet’in bu hususta açıklamaları kendi tezlerinden ziyade daha çok Mu‘tezile’nin fikirlerine bir cevap mahiyetindedir.

Mezhepler tarihi müellifleri ilâhî sıfatların inkârı görüşünü Ca’d b. Dirhem (ö. 124/742 [?]) ile Cehm b. Safvân’a (ö. 128/745-46) dayandırmaktadırlar. Onlara göre sıfatların nefyi fikrini ve sıfatlar meselesiyle doğrudan ilişkili olan Kur’ân’ın mahlûk oluşunu ilk olarak Ca’d ileri sürmüş, Cehm ise onun bu görüşlerini geliştirmiştir.[119] Sıfatların nefyi sadece bu iki şahısla sınırlı kalmamıştır. Zira Mu‘tezile ile Zeydiyye’nin büyük çoğunluğu, Hâricîlerle Mürcie’nin ekseriyeti[120] ve Şiâ da[121] ilâhî sıfatların zâtın aynı olduğu noktasında onlarla aynı kanaati paylaşarak sıfatların kabulü görüşünü reddetmişlerdir. Öte yandan Kerrâmiyye ise sıfatların zâttan ayrı ve hâdis olduğuna[122] kail olmuştur.[123] Buna karşın Ehl-i Sünnet, sıfatları zâtla aynı kabul etmenin Allah’ı sıfatsız bırakmak anlamına geleceğini,[124] sıfatların ayrı olması halinde ise varlıkların ezelî ve kadîmlerin birden çok olmaları gibi bir durumun zorunlu olmayacağını[125] açıklayarak söz konusu fırkaların görüşlerinin kabul edilemez olduğunu belirtmiştir. Dolayısıyla Ehl-i Sünnet’e göre ilâhî sıfatlar ne

[118] Ebü’l-Hasen el-Eş‘arî, **el-İbâne an Usûli’d-Diyâne**, 1. Baskı, Beyrut 1424/2003, s. 63.

[119] Takıyyüddin İbn Teymiyye, **Mecmûatü’r-Resâil ve’l-Mesâil**, tlk. Muhammed Reşîd Rıza, nşr. Lecnetü’t-Türâsil-‘Arabî, y.y. t.y., c. 3, s. 20, 133; İbn Nübâte el-Hatîb, **Serhu’l-ʿUyûn fî Şerhi Risâleti İbn Zeydûn**, thk. Muhammed Ebü’l-Fazl İbrâhim, Dârü’l-Fikri’l-’Arabî, y.y. t.y., s. 293-294; Takıyyüddîn el-Makrîzî, **el-Mevâ’iz ve’l-İ’tibâr bi-Zikri’l-Hıtat ve’l-Âsâr**, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1. Baskı, Beyrut 1418, c. 4, s. 190; İrfan Abdülhamid, **İslâm’da İ’tikadî…**, s. 239-240.

[120] Eş‘arî, **Makâlât**, s. 420.

[121] Ebû Ca’fer Muhammed b. el-Hasen b. Ali et-Tûsî, **el-İktisâd fîmâ Yeteʿallaku bi’l-İʿtikâd**, Dârü’l-Edvâ, 2. Baskı, Beyrut 1406/1986, s. 61-62.

[122] Kerrâmiyye birden çok kadîm varlığı kabul etmek durumuna düşmemek için böyle bir kanaate sahip olmuştur. Zira onlara göre sıfatlar kadîm olduğu takdirde onların taalluk ettiği hâdis varlıklar da kadîm olmak zorundadır. Bu iddiaya, “sıfatların taalluk ettiği şeylerin kadîmliği yalnızca sıfatlardaki taallukun kadîm olması durumunda gerçekleşir” şeklinde cevap verilmiştir. (Abdüllatîf Harpûtî, **Tenkîhu’l-Kelâm fî Akâidi Ehli’l-İslâm**, Dersaâdet-Necm-i İstikbal Matbaası, 2. Baskı, İstanbul 1330/1912, s. 75).

[123] Harpûtî, **Tenkîhu’l-Kelâm**, s. 75.

[124] Ebû Mansûr el-Mâturîdî, **Kitâbü’t-Tevhîd**, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, Dâru Sâdır, Beyrut, 1422/2001, s. 108; Ali Sâmî Neşşâr, **Neşʾetü’l-Fikri’l-Felsefî fi’l-İslâm**, Dâru’l-Ma’ârif, 9. Baskı, Kahire t.y., c. 1, s. 457-459.

[125] Teftâzânî, **Şerhu’l-‘Akâʾid**, s. 59.

Mu‘tezile’nin zannettiği gibi O’nun zâtının aynıdır ne de Kerrâmiyye’nin iddia ettiği gibi zâtının gayrıdır. Aksine sıfatlar Allah’ın zâtının ne aynıdır ne de ondan ayrıdır.[126] Böylece “Allah’a atfedilen kadîm mana ve sıfatlar zâtın aynı mıdır? Yoksa bu sıfatlar O’nun zâtından ayrı müstakil bir varlığa sahip midir?” gibi soru(n)lar Mu‘tezile ile Ehl-i Sünnet mezhepleri arasında zor ve mühim bir tartışmanın konusu ve kaynağı olmuştur.

Mu‘tezile’de Zât-Sıfat Meselesi ve Temelleri

Mu‘tezile, itikâdî konularla ilgili görüşlerini beş ana prensip (usûl-i hamse) üzerine inşa etmiştir. İlk ve en mühim prensip tevhîddir; tevhîdin de en önemli konusu sıfatlar meselesidir.[127] Mu‘tezile’nin sıfatlar hakkındaki görüşleri mezhebin kurucu ismi sayılan Vâsıl b. Atâ’ya dayanmaktadır. Vâsıl, ilâhî sıfatlar hakkında, “Kim kadîm bir sıfat veya manayı ispat ederse, şüphesiz iki ilâhı kabul ve ispat etmiş olur”[128] diyerek açık bir şekilde görüşünü ortaya koymuş ve ezelî iki ilâhın varlığının muhal olduğunu belirtmiştir. Bu düşünce Vâsıl’da tam manasıyla olgunlaşmamış olsa da –sonraki süreçte– Mu‘tezile ekolünün meseleye yaklaşımı, onun belirttiği anlayış çerçevesinde şekillenmiştir.[129]

Mu‘tezile, Allah’ın sıfatları olduğunu kabul etmekte, ancak bu sıfatların O’nun zâtından ayrı birtakım zâid manalar olduğunu reddetmektedir. Zira onlara göre zât üzerine zâid ayrı sıfatların varlığı kabul edildiği takdirde bazı teolojik problemler ortaya çıkmaktadır. Çünkü söz konusu sıfatlar bu durumda ya hâdis ya da kadîm olacaktır. Allah’ın sıfatlarının hâdis olması mümkün olmadığına göre kadîm olması gerekir. Fakat kadîm olmak yalnızca Allah’ın zâtına mahsustur. Hem Allah’ın zâtının dışında kadîm varlıkların bulunduğunu iddia etmek birden çok kadîm (taaddüd-i kudemâ) varlığın mevcudiyetini kabul ve ispat etmek anlamına gelecektir.

---

[126] İmâmü’l-Haremeyn Cüveynî, **Kitâbü’l-İrşâd ilâ Kavâtı’i’l-Edille fî Usûli’l-İ’tikâd**, thk. Ahmet Abdurrahim es-sayh-Tevfîk Ali Vehbe, Müessesetü’l-Kütübi’s-Sekafiyye, Kahire 1430/2009, s. 122; Nûreddin es-Sâbûnî, **el-Bidâye fî Usûli’d-Dîn**, thk. Fethullah Huleyf, Dârü’l-Meârif, el-Mektebetü’l-Felsefiyye, İskenderiye 1969, s. 51; Teftâzânî, **Şerhu’l-‘Akâ’id**, s. 59.

[127] Zühdî Cârullâh, **el-Mu‘tezile**, s. 60-61; Kemal Işık, **Mu‘tezile’nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri**, **AÜİF** Yay., Sayı 76, Ankara 1967, s. 67-68.

[128] Şehristânî, **el-Milel ve’n-Nihal**, c. 1, s. 40; Neşşâr, **Neş’etü’l-Fikr**, s. 392; Arca, **Fahreddin Râzî…**, s. 121; Can, “Allah’ın Sıfatları”, **Sistematik Kelâm**, s. 146.

[129] Neşşâr, **Neş’etü’l-Fikr**, s. 392; Wolfson, **Kelâm Felsefeleri**, s. 100.

Böylesi bir durumda ise ulûhiyetin en hususî özelliği olan "kıdem" ortadan kalkacak ve tevhîd zedelenecektir.[130]

Kâdî Abdulcebbâr, Allah'ın zâtıyla âlim olduğunu, her şeyi ezelî ve ebedî olarak bildiğini zikreder. Tıpkı biz insanlarda olduğu gibi O, öğrenerek veya başkasının kendisini âlim yapmasıyla âlimlik vasfını kazanmış değildir. Nitekim evrende hattatlık, bina ve kuyumculuk gibi büyük bir sanat, beceri ve muhkem bilgi gerektiren fiiller ancak âlim olan bir zâttan meydana gelebilir. Ancak Allah'ın bir ilimle âlim olduğu iddia edilemez. Aksi takdirde bizden herhangi bir kimse gibi O da âlim olmak için bir ilme ihtiyaç duyardı. Aynı şekilde Allah bir ilimle âlim olsaydı yine insanlarda olduğu gibi O'nun da ilminin bir miktarı olacak ve hakkında cehalet mümkün olacaktı. Hâlbuki tüm bunlar Allah için geçersiz olan hususlardır.[131] Allah'ın zâtî olarak kendiliğinden âlim olmasını bu şekilde ispatlayan Kâdî Abdulcebbâr, aynı şekilde O'nun zâtıyla hayy ve diri olması gerektiğini ve bunun için de hayata ihtiyaç olmadığını belirtir. O'nun güç yetirmesi ve bilmesinin zorunlu olarak hayy olmasını gerektiğini belirten Kâdî Abdulcebbâr, şayet Allah, bir hayatla hayy olsaydı cisim olması gerekirdi demektedir. Fakat O, ezelî olarak hayy'dır ve hiçbir sebeple bu sıfattan ayrı kalamaz. Öte yandan hayy sıfatı, İbrâhim en-Nazzâm (ö. 231/845) ve Ebû'l-Huzeyl el-Allâf'ın (ö. 235/849-50 [?]) ileri sürdüğü gibi Allah'tan ölümü nefyetme şeklinde selbî bir sıfat da değildir.[132] Tüm bu sebeplerden dolayı Mu'tezile'ye göre Allah, ilim sıfatı olmaksızın âlim, hayat sıfatı olmaksızın da hayy, kudret sıfatı olmaksızın da kâdirdir.[133]

Ezelî sıfat anlayışını kabul etmeyen Mu'tezile bu hususta görüşünü şu ayete dayandırmaktadır: "*Andolsun ki 'Allah üç unsurdan biridir' diyenler de kâfir olmuşlardır. Hâlbuki bir tek Tanrı'nın dışında hiçbir ilâh yoktur. Şayet bu dediklerinden vazgeçmezlerse, böylece kâfir olanlar elem verici bir azaba*

[130] Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, s. 128-131; Şehristânî, **el-Milel ve'n-Nihal**, c. 1, s. 38.
[131] Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muhtasar fî Usûli'd-Dîn** (Resâ'ilü'l-'Adl ve't-Tevhîd içinde), nşr. Muhammed İmâre, Kahire 1971, s. 210-212.
[132] Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, c. 5, s. 229-231; a.mlf., **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, s. 160-167; a.mlf., **el-Muhtasar**, s. 211; ayr. bkz. Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, **el-Minhâc fî Usûli'd-Dîn**, thk. Abbas Hüseyin İsa Şerafeddin, Mektebetu Merkezi Bedri'l-İlmî ve's-Sekâfî, San'â 1425/2004, s. 9.
[133] Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, c. 5, s. 258; a.mlf., **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, s. 185-201.

çarptırılacaklardır."[134] Mu'tezile'ye göre bu ayet Allah'ın zâtında fazlalık olduğunu iddia edenleri kâfir olarak nitelendirmektedir. Bu bakımdan Allah'a, zâtından ayrı ezelî sıfatlar isnad etmek küfür kapsamına girmek manasına gelmektedir. Öte yandan onlara göre Allah'ın zâtından ayrı kadîm sıfatlar kabul etmek Allah ile diğer varlıklar arasında benzerlik kurmak demektir. Bu durum ise Allah'ın cisim olmasını gerektirmektedir.[135] Mu'tezile açısından Allah hakkında böyle bir şeyin düşünülmesi ise asla kabul edilemez. Buradan da anlaşıldığı üzere Mu'tezile'nin, Allah'ın zâtından ayrı kadîm sıfatların varlığını kabul etmeyişindeki endişesinin temelinde O'nu mahlûkata benzetmekten kaçınmak ve cisim olmaktan tenzih etmek düşüncesi bulunmaktadır.

Cevheretü't-Tevhîd Şerhlerinde Zât-Sıfat Eleştirisi

İslâm inanç esaslarından birini oluşturan ve kelâm ilminin en önemli bahisleri arasında yer alan sıfatlar meselesi *Cevheretü't-tevhîd* şarihleri tarafından da titizlikle ele alınmış ve üzerinde durulan temel konulardan biri olmuştur. Şarihler, Allah için vâcip, muhal ve caiz olan sıfatların bilinmesinin her mükellefe şer'an vacip olduğunu, ancak söz konusu meselenin hakikatinin tamamen idrak edilemeyeceğini, zira bunun insan aklını aşan zor bir problem[136] olduğunu belirtmişlerdir.[137] Onlar, yapılan farklı taksimlerin tamamını göz önünde bulundurarak ilâhî sıfatları dört ana başlık altında tasnif etmişlerdir. Bu taksim ve tasnife göre sıfatlar; nefsî, selbî, maânî[138] ve mânevî

---

[134] Mâide, 5/73.

[135] Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, s. 162; Can, "Allah'ın Sıfatları", **Sistematik Kelâm**, s. 147; Özler, **İslâm Düşüncesinde Tevhîd**, s. 150.

[136] Hatta Lekânî, bu meselenin güç ve müşkül olmasından dolayı Mu'tezile ve İslâm felsefecilerinin sıfatları, Kerrâmiyye'nin bu sıfatların kıdemini, Eş'arîlerin ise bunların zâtın ne aynı ne de gayrı olduklarını nefyetmek durumunda kaldıklarını zikreder. (Lekânî, **Umdetü'l-Mürîd Şerhu Cevhereti't-tevhîd**, thk. Abdulmennan Ahmed el-İdrîsî-Câdullah Besâm Salih, Behâ Ahmed el-Halâyele, Muhammed Yûsuf İdrîs, nşr. Dârü'n-Nûri'l-Mübîn, Ummân 2016, c. 2, s. 503).

[137] Lekânî, **Hidayetü'l-Mürîd**, thk. Muhammed el-Hâtib, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı, Beyrut 1433/2012, s. 89.

138 Maânî sıfatlara zâtî sıfatlar da denilmektedir. Zira bu sıfatlar Allah'ın zâtından ayrılmaz. Ayrıca vücûdî sıfat olarak da kullanılmaktadır. Çünkü başkasına bağlı şekilde değil bizzat kendiliğinden sabittir. Bu bakımdan maânî sıfatlar nefsî ve selbî sıfatları kapsamış bulunmaktadır. Nitekim şarihlere göre maânî sıfatlar *mânâ* kelimesinin çoğulu olup lügat manası itibarıyla zâtın karşılığıdır. Terim anlamda ise mevsuf ile kâim ve zât üzerine zâid olan ve mevsufun anlaşılması hususunda kendisine yeni bir mana kazandıran tüm sıfatlara denilmektedir. (Sâvî, **Şerhu's-Sâvî**, s. 182; Bâcûrî, **Tuhfetü'l-Mürîd**, s. 188). Şarih Sâvî'ye göre tarifte zikredilen "mevsufla kaim" kaydı ile selbî sıfatlar tarif dışı kalmıştır. Yine "zât üzerine zâid" ifadesiyle nefsî sıfatlar tanım dışı

kısımlardan[139] oluşmaktadır.[140] Zikredilen son iki sıfat sübûtî sıfatlar[141] olarak adlandırılmıştır. Çalışmamızın çerçevesini de bu son iki sıfat şekillendirmektedir.

Zât-Sübûtî Sıfat İlişkisi

Şarihler, Eş'arî düşünceye paralel olarak sübûtî/maânî sıfatları kudret, irade, ilim, hayat, sem', basar ve kelâm şeklinde sıralamışlardır. Ayrıca onlar zikredilen tüm bu sıfatları tek tek ele almış ve ilâhî sıfatları ispat etme yoluna gitmişlerdir. Nitekim Musannif Lekânî, Mu'tezile'ye reddiye mahiyetinde maânî sıfatların ispatıyla ilgili *Cevheretü't-tevhîd* adlı eserinde üç beyit kaleme almıştır. Bu beyitler sırasıyla şunlardır:

وَقُـدْرَةٌ إِرَادَةٌ وَغَـايَـرَتْ* أَمْرًا وَعِلْمًا وَالرِّضَـا كمـا ثَبَـتْ

Kudret ve irade sıfatları da Allah için vaciptir. Ancak irade, emir, ilim ve rızadan başkâdir. Bunun yanı sıra irade sıfatı aklî delille sabittir. (27. beyit).

وَعِلْمُهُ وَلاَ يُقَـالُ مُكْتَسَبْ* فَاتْبَعْ سَبِيلَ الحَقِّ وَاطـرَحِ الرِّيَـبْ

Allah'ın ilim sıfatı da vardır. Ancak bu, sonradan kazanılmış bir ilim değildir. O halde hak yoluna tâbi ol ve şüphelerden uzaklaş. (28. beyit).

حَيَاتُهُ كَـذَا الْكَـلاَمُ السَّمْـعُ* ثُمَّ الْبَصَـرْ بَـذِي أَتَانَـا السَّمْـعُ

Allah'ın hayat sıfatı vardır. Aynı şekilde kelâm, sem' ve basar sıfatları da mevcuttur. Bunlarla alakalı olarak bize sem'i (naklî) delil gelmiştir. (29. beyit).

Bu kısa açıklamadan sonra şarihlerin zikredilen sıfatlarla ilgili değerlendirmelerine beyitteki sıralamaya da uyarak geçebiliriz.

---

kalmıştır. Son olarak "kendisine mana kazandıran" cümlesiyle mânevî sıfatlar tarifin dışında kalmıştır. (Sâvî, **Şerhu's-Sâvî**, s. 183).

[139] Sonuç olarak toplamda tüm bu sıfatlar (1+5+7+7) yirmi tanedir.

[140] Lekânî, **Hidayetü'l-Mürîd**, 89; Abdüsselâm Lekânî, **İthâfü'l-Mürîd ve Me'ahu Hâşiyetü'n-Nizâmü'l-Ferîd bi-Tahkîki Cevhereti't-Tevhîd**, Haşiye: Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, nşr. İbrâhim el-Mukrî, Mektebetü'd-Diyarbekir, 1. Baskı, Diyarbakır 1440/2019, s. 171; Şâkir, **et-Ta'lîkâtü'l-Müfîd**, s. 17.

[141] Sübûtî sıfatlar ile ilgili yaklaşımlar ve tasnifler için bkz. Ziya Erdinç, **Sübûtî Sıfatlar: Yaklaşımlar ve Delilleri**, Gece Kitaplığı Yay., Ankara 2020.

Kudret: Şarihlere göre sübûtî sıfatların ilki "kudret" sıfatıdır. Lügatte "güç" ve "kuvvet" anlamına gelen kudret, Allah'ın zâtıyla kâim ve ona zâid olan ezelî bir sıfattır. Vâcip ve muhale taalluk etmeyen kudret, kendisiyle kâim olduğu kadîm zâtın iradesinin taallukuna uygun olarak "mümkün olan her şeyin icadına ve yok oluşuna" tesir etmektedir.[142] Şarih Sâvî, "mümkün olan her şey" ifadesinin kapsamına ihtiyarî fiillerin de dâhil olduğunu savunur. Buna göre kudret, mümkün olan ihtiyarî fiillere de taalluk etmekte ve onlara etki etmektedir. Sâvî'ye göre bundan dolayı "İhtiyarî fiillerin yaratıcısı bizzat kulun kendisidir" iddiasında bulunan Mu'tezile'ye burada bir reddiye vardır.[143]

İrade: Şarihler tarafından ele alınan ikinci maânî sıfat "irade" sıfatıdır. Kelâmcılar, felsefeciler ve pek çok grup Allah'ın mürid olduğu hususunda görüş birliğindeler. Ancak irade sıfatının manasında ayrılığa düşmüşlerdir. Mesela Cübbâîlere göre irade, hiçbir mekânda olmaksızın zât üzerine ilâve bir sıfattır. Kerrâmiyye'ye göre muhdes bir sıfat olup Allah'ın zâtı ile kâimdir. Mu'tezile'den Dırâr b. Amr'a (ö. 200/815 [?]) göre irade, zâtın kendisidir.[144] Mu'tezile'nin önemli âlimlerinden biri olan Kâ'bî'ye (ö. 319/931) göre Allah'ın kendi fiilini irade etmesi, onu bilmesi; başkasının fiilini irade etmesi ise onu emretmesi demektir. Mu'tezile'nin muhakkik âlimlerine göre ise irade sıfatı, fiillerdeki mevcut maslahatları bilmektir.[145] Ancak şarihler zikredilen tanımların hiçbirini isabetli bulmamış ve en doğru tanımın Teftâzânî tarafından yapılan şu tarif olduğunu belirtmişlerdir: "*İrade, tahsis niteliklerine sahip, zât ile kâim ve kadîm olan bir sıfattır.*"[146] Tanımda geçen "zât ile kâim" ifadesiyle kastedilen, Allah'ın zâtının irade ile vasıflanmasıdır.[147] Öte yandan Şarih Sâvî, irade sıfatını aklî delille sabit olduğu zikredilen beyitten (كما ثَبَتْ) hareketle ispatlamaya çalışır. Ona göre Allah, âlemi kendi irade ve isteği ile yaratmıştır. Kendi iradesiyle bir iş yapanın iradesinin olması zarurîdir. Bu yüzden Allah için iradenin olması vaciptir.[148]

---

[142] Lekânî, **Hidayetü'l-Mürîd**, s. 105; Bâcûrî, **Tuhfetü'l-Mürîd**, s. 188; Sâvî, **Şerhu's-Sâvî**, s. 183.
[143] Sâvî, **Şerhu's-Sâvî**, s. 185.
[144] Sâvî, **Şerhu's-Sâvî**, s. 190-191; Lekânî, **Hidayetü'l-Mürîd**, s. 105-106.
[145] Lekânî, **Hidayetü'l-Mürîd**, s. 106.
[146] Lekânî, **Hidayetü'l-Mürîd**, s. 106; Sâvî, **Şerhu's-Sâvî**, s. 187.
[147] Sâvî, **Şerhu's-Sâvî**, s. 188.
[148] Sâvî, **Şerhu's-Sâvî**, s. 190.

Mu‘tezile, irade, rıza ve emretmenin birbirinden ayrılmayan (*telazüm*) kelimeler olduğunu iddia etmiş ve bu bağlamda iradenin, razı olma ve emretmeyi beraberinde gerektirdiğini savunmuştur. Bu çerçevede Mu‘tezile, iradenin küfür, masiyet, günah ve şer gibi nehyedilen fiillere taalluk etmediğini, sadece iman ve itaat gibi razı olunan ve emredilen konulara taalluk ettiğini belirtmiştir. Mu‘tezile’nin aksine şarihler Allah’ın iradesinin tüm mümkün şeylere taalluk ettiğini, bu itibarla mümkün şeylerin hiçbirinin O’nun iradesinin dışına çıkamayacağını zikretmişlerdir. Bu yüzden kötülük ve çirkinlik gibi diğer tüm şeylerin de Allah’ın iradesi ile meydana geldiğini ileri sürmüşlerdir.[149] Nitekim Ehl-i Sünnet akidesine göre Allah’ın her dilediği olur. O, her ne kadar tüm olan şeylere rıza göstermemiş ve onları emretmemişse de muhakkak ki dilemiş ve irade etmiştir. Selef âlimlerinden aktarılan “*Allah’ın dilediği olur, dilemediği olmaz”* sözü de bu manada söylenmiştir. Fakat Mu‘tezile bu iki asla karşı çıkarak, Allah’ın inkârcılardan ve asi kişilerden iman ve itaati irade ettiğini, ancak O’nun iradesinin gerçekleşmediğini iddia etmiştir. Çünkü onlara göre Allah’ın iradesi, aynı zamanda ilmi, rızası ve emri demektir. Buna mukabil şarihler Ehl-i Sünnet inancına paralel olarak irade sıfatının, ilim, emir, rıza ve muhabbet kavramlarından farklı olduğunu (غايرت) açıklamaya çalışarak Mu‘tezile’nin bu hususdaki düşüncesinin isabetli olmadığını ortaya koymaya çalışmışlardır. Bu bağlamda Şarih Lekânî, Allah’ın küfür üzere öleceklerini bildiği İblis ve yardımcıları konumundaki Ebû Cehil ve Ebû Leheb gibi münkirlere iman etmelerini emretmiştir. Ancak onlar iman etmemişlerdir. Zira ittifakla sabittir ki muhal olan şey, iradeye taalluk etmez. Dolayısıyla emir, irade olsaydı, her emredilen şeyin gerçekleşmesi gerekirdi.[150] Hâlbuki zikredilen örnekte de görüldüğü gibi söz konusu kişiler iman etmemişlerdir. Bu yüzden emir ve irade –Mu‘tezile’nin düşündüğünün aksine– birbirinden ayrı ve bağımsız şeyleri ifade etmektedir.

Şarihler, irade ile emir arasındaki ilişkiyi dört kategoride değerlendirmektedirler:

[149] Sâvî, **Şerhu’s-Sâvî**, s. 188; Bâcûrî, **Tuhfetü’l-Mürîd**, s. 196-197.
[150] Lekânî, **Hidayetü’l-Mürîd**, s. 106-107; Abdülkerim Tettân, **Avnü’l-Mürîd**, s. 238-239.

a) Allah'ın hem emrettiği hem de irade ettiği durumlar: Mü'minlerin ve peygamberlerin durumu buna örnektir. Zira Allah iman etmeleri için onlara emretmiş ve bu emrin gerçekleşmesinden de anlaşılacağı üzere bunu irade de etmiştir.

b) Allah'ın ne emrettiği ne de irade ettiği durumlar: İlk maddede zikrolunan kimselerin inkâr etmeleri buna örnektir. Çünkü Allah onlara ne bunu emretmiş ne de onlar böyle bir hususu talep/irade etmiştir.

c) Allah'ın emrettiği fakat irade etmediği durumlar: Ebû Cehil ve İblis gibi şerli kimselerin imanı buna örnektir. Zira Allah onlara iman etmeyi emretmiş ancak bunu onlar hakkında irade etmemiştir. Şayet irade etmiş olsaydı vuku bulurdu.

d) Allah'ın irade ettiği ancak emretmediği durumlar: Hemen önceki maddede zikrettiğimiz kimselerin küfre girmeleri buna örnek teşkil etmektedir. Allah bunların küfre düşmelerini irade etmiştir. Bunun vaki olmasından da anlaşıldığı üzere Allah bunu irade etmiş ve meydana getirmiştir. Fakat Allah bunu onlara emretmemiştir. Şarihlere göre tüm bunlar da göstermektedir ki irade ile emir arasında bir yönüyle umum-husus ilişkisi bulunmaktadır. Nitekim mü'minlerin imanı açısından bakıldığında bu ikisi birleşmektedir. Ancak kâfirlerin imanı söz konusu olduğunda sadece emir bulunmaktadır. Kâfirlerin küfrü hususunda ise tam aksi bir durum mevcuttur; irade varken, emir yoktur.[151] Netice itibarıyla irade sıfatı, –Mu'tezile'nin iddiasının aksine– razı olma ve emretme kelimelerinden hiçbirini gerektirmediği (*istilzam*) gibi onlarla eş değer de değildir. Ayrıca irade, iman ve itaat gibi razı olunan ve ilâhî irade tarafından emredilen hususlara taalluk ettiği gibi küfür, günah, şer ve çirkin şeylere de taalluk etmektedir.

İlim: Şarihlere göre maânî sıfatların üçüncüsü ilimdir. İlim sıfatı ma'lumata taalluk ettiği vakit ma'lumatın kendisiyle inkişaf ettiği zâtla kâim ezelî bir sıfattır.[152] İslâm filozofları ile Mu'tezile Allah'ı hâdis varlıklardan tenzih etmek amacıyla sıfatların Allah'ın zâtıyla özdeş olduğunu, maluma taalluk etmesi itibarıyla O'nun

[151] Abdüsselâm Lekânî, **İrşâdü'l-Mürîd: Mecmûʿu Cevheretü't-Tevhîd**, thk. Mahir Muhammed Adnan Osman, nşr. Dar Tahkik al Kitab, 1. Baskı, Lübnan 1443/2021, c. 1, s. 330; Sâvî, **Şerhu's-Sâvî**, s. 188-189; Tettân, **Avnü'l-Mürîd**, s. 238.

[152] Sâvî, **Şerhu's-Sâvî**, s. 192.

âlim, makdûrata taalluk etmesi itibarıyla da kâdir olduğunu iddia etmişlerdir.[153] Mu‘tezile bilginlerinden bir kısmı Allah’a mana bakımından değil de yalnızca nitelik olarak sıfatlar nispet edileceği düşüncesinden hareketle ilim sıfatını inkâr etmiştir. Bu sebeple Allah’a âlim denilebileceğini ancak ilim gibi bir sıfattan bahsedilemeyeceğini savunmuştur.[154] Bu bağlamda Mu‘tezile âlimlerinden bir kısmı sıfatları zâid manalar olarak kabul etmeyip onların zâtta mündemiç (içkin) şekilde bulunduğunu savunarak Allah’ın zâtı ile hayy, âlim ve kâdir olduğunu ileri sürerken diğer bir kısmı ise O’nun zâtından ya da illetlerinden ötürü olmaksızın âlim, hayy ve kâdir olduğunu belirtmişlerdir. Zira onlara göre ilim ve kudret gibi sıfatlar insanlarda kâim olan birtakım arazlar olup insanın zâtı üzerine zâid muhdestir.[155] Ancak Lekânî’ye göre sıfatlar zâtla özdeş kabul edildiği takdirde ilmin kudret, kudretin hayat, ilmin ise yaratıcı ve ibadet edilen olması gibi birtakım muhal durumlar ortaya çıkacaktır. Nitekim böyle bir durumda ilim, hem kudret hem hayat, hem âlim hem hayy, hem kâdir hem de ayrıca kâinatın yaratıcısı ve herkes tarafından tapınılan bir mabûd olması gerekir. Tüm bu iddialar ise beraberinde pek çok imkânsız noktaların ortaya çıkmasını zorunlu kılmaktadır. Hâlbuki Allah’ın ilmine ibadet edildiğini ileri süren kişinin kâfir olduğunu bizzat Mu‘tezilî âlimlerden Kâ’bî söylemektedir.[156] Ancak Mu‘tezile’nin zikredilen bütün bu söylemleri ilmin, ibadet edilen bir mabûd olduğu noktasına çıkmaktadır. Lekânî tüm bu Mu‘tezilî söylemlerden sakınılması ve kaçınılması gerektiğine binaen beyitte “وَاطرَحِ الرِّيَبْ” ifadesini kullanmaktadır. Şarih Sâvî bu ifadeyle Allah’ın maânî sıfatlarını inkâr eden batıl ehlinin ve sözlerinin terk edilmesinin kastedildiğini belirtmektedir. Ona göre batıl ehli bu kimseler ise maânî sıfatlar kabul edildiği takdirde kadîm varlıkların birden çok olacağını iddia eden Mu‘tezile fırkasıdır.[157]

Kelâmcıların ilim sıfatını ispat etmeye dair ileri sürdükleri tezleri Lekânî, görüşlerini destekleme mahiyetinde arz etmektedir. Ona göre kelâmcıların bu hususta dayandıkları iki delil bulunmaktadır. İlk delile göre “Allah, sağlam (*itkân*) ve düzgün (*muhkem*) iş yapmaktadır. Bu şekilde iş yapan herkes âlimdir. O halde Allah da

[153] Lekânî, **Hidayetü’l-Mürîd**, s. 104.
[154] Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muhtasar**, s. 212; İbn Hazm, **el-Fasl**, c. 2, s. 293-295.
[155] Lekânî, **Hidayetü’l-Mürîd**, s. 103-104.
[156] Lekânî, **Hidayetü’l-Mürîd**, s. 104-105.
[157] Sâvî, **Şerhu’s-Sâvî**, s. 193.

âlimdir." Lekânî'ye göre buradaki büyük önerme bedihî ve zarurî bir bilgidir. Çünkü düşünen bir topluluk için evrende Allah'ın sanatıyla ilgili ayetlerden bahsedilmesi[158] O'nun ilminin varlığına delâlet etmektedir. İkinci delile göre ise bir işi yapmayı kast ve irade eden kişinin o işi bilmemesi düşünülemez. Allah bir kast ve ihtiyar ile iş yapmaktadır. O halde Allah'ın kast ve irade ile iş yapmadığı söylenilemez. Nitekim arı ve örümceklerin inşa ettiği sağlam ve düzgün meskenler,[159] onlara bu ilmi veren Allah'ın ilmine şahitlik etmektedir. Lekânî bu delilin istidlal açısından zikredilen birince delile nispetle daha güçlü olduğunu belirtmektedir.[160] Tüm bunların yanı sıra Lekânî bazı ayetleri zikrederek[161] bunların te'vilinin kabil-i mümkün olmadığını ve ilim gibi maânî sıfatların sübûtuna işaret ettiğini beyan eder. O, ayrıca duyu ötesi âlemi duyular ötesi âleme kıyas ederek bu hususstaki görüşünü kanıtlamaya çalışır.[162] Ona göre "Allah âlimdir. Her âlimin ilmi vardır.[163] Allah tüm mevcudat hakkında malumat (ilmin taalluk ettiği şey) sahibidir. Malumat sahibi olan herkesin ilmi mutlaka vardır. O halde Allah'ın da ilminin olması gerekir."[164]

Hayat: Maânî sıfatların dördüncüsü olan hayat sıfatı Allah'ın zâtı ile kâim ezelî sıfatlardandır. Allah'ın diğer sıfatlara sahip olmasını ve onların sıhhatini gerektiren bir sıfattır. Yani Allah'ın ilim, kudret, irade, kelâm, sem' ve basar gibi sıfatlarla muttasıf olabilmesinin ilk şartı O'nun hayat sahibi olmasıdır. Allah hakkında hayat sıfatının vacip olmasının delili şarihlere göre şudur: "Allah kudret, irade ve ilimle muttasıftır. Böyle olan herkes için hayat sıfatı vaciptir. (Zira cansızlarda bu sıfatlar bulunamaz). O halde Allah için hayat vaciptir."[165] Görüldüğü

---

[158] Bakara, 2/164.

[159] Lekânî, **Hidayetü'l-Mürîd li Cevhereti't-Tevhîd**, thk. Mervan Hüseyin Muhammed Abdussalihin el-Bicâvî Dârü'l-Basâir, Kahire 1430/2009, s. 382; Cemil Muhammed Ali Halîm el-Eş'arî eş-Şâfiî, **Teshîlü'l-Meânî ilâ Cevhereti'l-Lekânî**, Şirketu Dâru'l-Meşari, Beyrut 1437/2016, s. 61.

[160] Lekânî, **Hidayetü'l-Mürîd**, s. 108-109; ayr. bkz. Bâcûrî, **Tuhfetü'l-Mürîd**, s. 203; Sâvî, **Şerhu's-Sâvî**, s. 192.

[161] Bakara, 2/165; Nisâ, 4/166; Hûd, 11/14; Zâriyât, 51/57.

[162] Şayet Allah, ilim sıfatıyla muttasıf olmazsa onun zıddı olan cehalet ile vasıflanır. Cehalet sıfatı ise O'nun için kadîm bir sıfat olacaktır. Kadîmin yokluğu muhal olduğundan dolayı da cehalet vasfı zâtî bir nitelik olacaktır. Bu takdirde Allah, şanına layık olmayan nitelikleri haiz olacaktır. Bu ise O'nun için eksiklik olacağından ötürü kabul edilemez. (Halîm, **Teshîlü'l-Meânî ilâ Cevhereti'l-Lekânî**, s. 61).

[163] Zira bir âlimin ilimden yoksun olduğu düşünülemez.

[164] Lekânî, **Hidayetü'l-Mürîd**, s. 104.

[165] Sâvî, **Şerhu's-Sâvî**, s. 193-194; Halîm, **Teshîlü'l-Meânî ilâ Cevhereti'l-Lekânî**, s. 65.

gibi şarihler, Allah'ın zâtından ayrı bir hayat sıfatının varlığını kabul etmeyen Mu'tezile'nin aksine hayat sıfatının Allah ve diğer maânî sıfatlar için vacip olduğunu ortaya koymaya çalışmışlardır.

Kelâm: Şarihlere göre sübûtî/maânî sıfatların beşincisi kelâm sıfatıdır. Allah'ın mütekellim olduğu hususunda mezhepler arasında tartışma bulunmamaktadır. Ancak kelâmın mahiyeti, kıdemi ve hudûsu noktasında ihtilaf meydana gelmiştir. Mesela Mu'tezile, kelâmın sübûtî sıfatlardan oluşunu reddetmiş, onun fiilî sıfatlardan olduğunu ileri sürmüştür. Bu bağlamda Allah'ın kelâmının hâdis ve mahlûk olduğunu ve dolayısıyla zâtla kâim olmadığını belirtmiştir. Zira onlara göre bu kelâm muntazam harf ve seslerden teşekkül etmektedir. Harf ve sesler de yaratılmış olduğu için Allah'ın zâtıyla kâim olamaz.[166] Buna karşın şarihler, kelâm sıfatının Allah'ın zâtıyla kâim ezelî bir sıfat olduğunu, harf ve seslerden oluşmadığını ve Allah hakkında sükût ve afeti nefyettiğini belirterek[167] Mu'tezile'nin görüşlerine karşı çıkmışlardır.[168]

Sem' ve Basar: Sübûtî/maânî sıfatların altı ve yedincisi sem' ve basar sıfatlarıdır. Sem', mesmû'ât (işitmeye konu olan şeyler) ve mevcudat ile alakalı bir sıfat olup Allah'ın zâtıyla kâim, kadîm ve ezelî bir sıfattır. Basar ise mübsarât (görmeye konu olan şeyler) veya mevcudata taalluk eden ezelî bir sıfattır. Kelâm sıfatında olduğu gibi[169] bu iki sıfat da kitap, sünnet, icma ve tevatür ile sabittir. Nitekim "*O her şeyi işitir, her şeyi görür*"[170] ayetinde de görüldüğü üzere bu sıfatlar naklîdir.[171] Dolayısıyla şarihler açısından sünnet, icma, tevatür ve zikredilen bu ayet, sıfatları Allah'tan nefyeden Mu'tezile'nin görüşlerinin yanlış olduğuna ve Allah hakkında bunları ispat ettiğine işaret etmektedir.

---

[166] Lekânî, **Umdetü'l-Mürîd Şerhu Cevhereti't-tevhîd**, c. 2, s. 509-511; a. mlf., **Hidayetü'l-Mürîd**, s. 111.

[167] Lekânî, **Umdetü'l-Mürîd Şerhu Cevhereti't-Tevhîd**, c. 2, s. 509-511; a. mlf., **Hidayetü'l-Mürîd**, s. 111.

[168] Bu meseleyi kelâmullah bahsinde detaylı bir şekilde işlediğimizden ötürü şarihlerin Mu'tezile'ye yönelik ortaya koyduğu naklî ve aklî eleştirilere burada ayrıca değinilmeyecektir.

[169] "*Ve Allah, Mûsâ ile gerçekten konuştu.*" (Nisâ, 4/164).

[170] Şûrâ, 42/11.

[171] Sâvî, **Şerhu's-Sâvî**, s. 200-202; Lekânî, **Hidayetü'l-Mürîd**, s. 113-114.

Lekânî, maânî sıfatlardan sonra mânevî sıfatları da ayrıca zikretmiştir.[172] Bunun sebebi ise sıfatın mevsuf ile kâim olmasının vücûbiyetini belirtmek içindir.[173] Yani maânî sıfatların varlığı mânevî sıfatların varlığını gerektirmektedir. Mesela Allah için kudret sıfatının nispeti sabit olunca, bu durum O'nun kâdir olmasını zorunlu kılmaktadır. Aynı şekilde sem'in Allah'a nispeti sabit olunca O'nun zorunlu olarak semî' olması gerekmektedir. Diğer sıfatlarda da durum böyledir.[174] Şarih Sâvî ise müştak (türetilen) bir kelimenin, müştaku minhu'ya (kendisinden türetilen) delâlet ettiğini söyler.[175] Ona göre bu takdirde Allah'ın diri (*hayy*) olması O'nun hayat sıfatının olmasını gerekli kılmaktadır.[176] Görüldüğü gibi mânevî sıfatlar şarihler tarafından maânî sıfatların bir sonucu olarak kabul görmektedir. Nitekim onlara göre sem' sıfatı Allah'ın semî' bir zât olduğuna işaret etmektedir. Şarih Nûh b. Ali de bu sıfatların, maânî sıfatların lazımı olarak mânevî sıfatlar şeklinde isimlendirildiğini kaydeder. Ayrıca Kur'ân ve sünnetten çıkarılan deliller, her iki sıfat türü için de delil sayılmaktadır. Örneğin maânî sıfatlardan sayılan kelâm sıfatına delâlet eden ayetler aynı şekilde mânevî sıfatlardan olan mütekellim sıfatına da delâlet etmektedir. Yine Allah'ın fiillerine işaret eden ayetler, O'nun irade sahibi bir zât olduğuna da işaret etmektedir.[177] Bu bakımdan zâtın sıfatları, zâtın kendisiyle var olan ya da zâtla kâim sıfatlardan türetilen sıfatlardır. Mesela ilim ve âlim sıfatları zât sıfatlarındandır. İlim sıfatı zât ile kâimdir. Âlimlik sıfatı da ilim sıfatından türetilmiştir. Dolayısıyla âlimlik sıfatı ilim sıfatında olduğu gibi zât ile kâim bir sıfat olmaktadır. Aynı durum kudret sıfatı ile sem' sıfatlarında da geçerlidir. Allah'ın zâtı, kudret ve sem' gibi maânî sıfatlarla muttasıftır. Bu sebeple de Allah kâdir ve semî'dir.[178] Ancak Nûh b. Ali, bu apaçık delillere rağmen Mu'tezile'nin felsefecilere tâbi olduğunu ve şu görüşlere saptığını belirtir: "Hayat, kudret ve irade gibi maânî sıfatların zâta zâid olduğu iddia edildiği takdirde zâttan ayrı varlıklar ispat edilmiş olur. Kadîm olduğu varsayıldığında ise kadîm varlıkların çokluğu lazım gelir. Bu

---

[172] مُتَكَلِّمٌ حَيٌّ عَلِيمٌ قَادِرٌ مُرِيدُ * سَمِعٌ بَصِيرٌ مَا يَشَا يُرِيدُ */Allah, diri, âlim, kâdir, mürîd, semî', basîr ve mütekellimdir.* (31-32. beyit).

[173] Selman, **Muhtasaru'l-Müfîd**, s. 60; Hişam b. Muhammed Haycar, **Nesrü'd-Dürri'n-Nadîd bi-Şerhi Cevhereti't-Tevhîd**, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı, Dımaşk-Beyrut 1434/2013, s. 97.

[174] Nûh Ali, **Muhtasaru'l-Müfîd**, s. 49-50.

[175] Sâvî, **Şerhu's-Sâvî**, s. 202.

[176] Sâvî, **Şerhu's-Sâvî**, s. 205.

[177] Nûh Ali, **Muhtasaru'l-Müfîd**, s. 77.

[178] Nûh Ali, **Muhtasaru'l-Müfîd**, s. 79.

durumda Allah'ın zâtı ve yedi maânî sıfatla birlikte sekiz kadîm varlık ortaya çıkacaktır. Kadîm varlıkların çokluğunun iddiası ise Müslümanların ittifakıyla küfürdür. Binaenaleyh Allah, hayat, sem', basar sıfatı ile değil zâtı ile hayy, semî' ve basîr'dir."[179] Ancak Nûh b. Ali, zâtın sıfatlarının mutlak manada zâtın kendisi olmadığını yani zâtın hakikatinin sıfatların hakikatinden farklı olduğunu belirterek Mu'tezile'nin zikredilen bu iddialarının kabul edilemeyeceğini açıklar. Zira ona göre, Allah sıfatlarla muttasıf bir zâttır. Ancak sıfat ile mevsuf mefhum açısından birbirinden ayrı şeylerdir. Bundan dolayı O'nun zâtının, sıfatların bir araya gelmesiyle oluştuğu ileri sürülemez. Ayrıca Nûh b. Ali on sayısındaki rakamların bir arada olması gibi Allah'ın sıfatlarının da zâtıyla birlikte bulunduğu görüşüne de karşı çıkar. O, "on" sayısının bir arada bulunan on tane birden oluştuğu örneğinden hareketle Allah'ın zâtının da sıfatlarının bir araya gelmesinden dolayı teşekkül ettiği iddiasının kabul edilemez olduğunu vurgular. Öte yandan Allah'ın sıfatları zâtından da farklı değildir. Zira sıfatları zâtından ayrılamaz. Mesela Zeyd'in ilminden bahsettiğimizde Zeyd ile ilminin birbirinden farklı şeyler olduğunu anlıyoruz. Aynı şekilde Amr ve konuşmasının da birbirinden ayrı şeyler olduğunu biliyoruz. Bu örneklerde görüldüğü üzere sıfat ile mevsuf birbirinden ayrılabilmektedir. Yani Zeyd ve ilmi, Amr ve konuşması aynı şeyi ifade etmemektedir. Fakat aynı durum Allah ile sıfatları arasında geçerli değildir. Çünkü O'nun sıfatları zâtından ayrılmaz. Mesela kıdem, Allah'ın zâtına lüzûmî olarak bağlı olan bir sıfattır. Zira ezelî ve kemal sıfatlara sahip olma bunu gerekli kılmaktadır. Bu yüzden sıfatlar müstakil manada düşünüldüğünde bu durum kadîm olmayı gerektirmez. Dolayısıyla Allah'ın sıfatları zâtından ayrı tasavvur edilemez.[180] Tüm bunların yanı sıra zât ile sıfatlar arasında bir başkalık (*gayriyet*) durumu olmadığı gibi bizzat sıfatlar arasında da böyle bir şey söz konusu değildir. Zira hiçbir sıfat kendi başına kâim olarak bulunamaz. Sıfatlar ancak Allah'ın kadîm olan zâtının kıdemliliği ile kadîmdir. Sıfatların kıdemliği sıfatların kendisinden kaynaklanmamaktadır. Bu sebeple Mu'tezile'nin iddia ettiği "kadîm varlıkların çokluğu" gibi bir problemin mevcudiyetinden bahsedilemez.[181]

Zâid-Kadîm Sıfat Anlayışı

[179] Nûh Ali, **Muhtasaru'l-Müfîd**, s. 77.
[180] Nûh Ali, **Muhtasaru'l-Müfîd**, s. 78.
[181] Nûh Ali, **Muhtasaru'l-Müfîd**, s. 78.

Allah'ın tek olması, herhangi bir cihette bulunmaması, her şeyden önce ve sonra olması, hiçbir şeye benzememesi gibi selbî, izafî ve fiilî sıfatlarla muttasıf olması hususunda İslâm âlimleri arasında ihtilaf yoktur. Ancak İbrâhim Lekânî ve oğlu Abdüsselâm Lekânî'ye göre aynı şey sübûtî sıfatlar için söylenilemez. Zira felsefeciler ile Mu'tezile sübûtî sıfatları kabul etmemiş ve bunları nefyetmişlerdir. Buna mukabil Ehl-i Sünnet mezkûr sıfatları ispat etmeye çalışmış ve bunların zâta zâid ezelî sıfatlar olduklarını bildirmişlerdir.[182]

İbrâhim Lekânî Ehl-i Sünnet'in zâid-kadîm sıfat anlayışı doğrultusunda şu beyti zikretmiştir:

ثُـمَّ صِفَـاتُ الـذَّاتِ * لَيْسَـتْ بِغَيْرٍ أَوْ بِعَيْـنِ الـذَّاتِ

Allah'ın sıfatları ne zâtının gayrısı ne de aynısıdır. (32. beyit).

Ona göre Ehl-i Sünnet'in tümü sübûtî sıfatların ne zâtla özdeş ne de ondan başka olduğu noktasında fikir birliği etmişlerdir. Onlara göre sübûtî sıfatlar mefhum bakımından zâtla aynı değildir. Zira bu sıfatlar zâtla aynı kabul edildiği takdirde sıfatların iptali gerekecektir. Ayrıca sübûtî sıfatların vücûd-i hâricî olarak zâtın gayrısı olduğu da iddia edilmez. Zira aksi halde taaddüd-i kudemâ meydana gelecektir. Nitekim Hıristiyanlar, vücûd, ilim ve hayat olmak üzere üç uknumu kabul etmişlerdir. Böylelikle birinci uknuma baba, ikincisine oğul, üçüncüsüne ise Rûhu'l-Kudüs ismini vermişlerdir. Bu bağlamda ilim uknumunun Hz. İsa'nın bedenine intikal ettiğini savunarak, sıfatlarda intikalin olmasını mümkün görmüşlerdir. Fakat Lekânî'ye göre sıfatların zâttan ayrılmalarını (*infikâk*) ve başka yere geçmelerini (*intikal*) kabul etmek mümkün olmadığı gibi ayrıca bunu iddia etmek küfrü gerektirir. Çünkü bu durumda birbirinden ayrı ve aralarında mugayeret söz konusu olan li-zâtihî vacipler meydana çıkmaktadır.[183] Dolayısıyla Ehl-i Sünnet'in zât-sıfat ilişkisinin Hıristiyanların "teslis" akidesine benzetilmesi Lekânî açısından sağlıklı bir tutum olarak görünmemektedir. Zira ona göre Hıristiyanlar üç kadîm ve ezelî varlık (*ekânim-i selâse*) düşünmekte ve Allah'ı da bu üçten biri olarak görmektedirler.

[182] Lekânî, **Hidayetü'l-Mürîd**, s. 103; Abdüsselâm Lekânî, **İthâfü'l-Mürîd**, s. 171.

[183] Lekânî, **Umdetü'l-Mürîd Şerhu Cevhereti't-Tevhîd**, c. 2, s. 502-503; a. mlf., **Hidayetü'l-Mürîd**, s. 120-121.

Nitekim bu anlayış yüzünden onlar "*'Andolsun ki Allah üç unsurdan biridir' diyenler de kâfir olmuşlardır*"[184] ayetiyle tekfir olunmuşlardır. Ayrıca bu ayet onların üç ilâh kabul ettiklerine şahitlik etmektedir. Hâlbuki Ehl-i Sünnet sekiz veya daha fazla kabul ettiği sıfatları tüm yönleriyle zâttan ayrı, müstakil kadîm varlıklar veya onunla özdeş şekilde kabul etmemektedir. Tüm bunları zikreden Lekânî, Mu'tezile'yi kastederek "Hıristiyanların bu sözleri nerede, Kur'ân'ın da tasdikiyle İlâh'ın tek ve kemal sıfatlara sahip olduğunu ispat eden bizim sözümüz nerede!" diyerek onların konu hakkındaki iddialarını reddeder.[185] Sonuç olarak zâtın sıfatları ile zât ayrı şeylerdir. Ancak bu sıfatlar zâtla kâimdir ve kendisinden ayrılmayı kabul etmeyecek bir bağlılık ile ona bağlıdır. Bu bakımdan sıfatlar ebedîdir. Yoklukları düşünülemez. Ayrıca sıfatlar zâttan başkâdir. Yani zât sıfatlardan ibaret değildir. Aynı şekilde sıfatlar zâtın dışında ve ondan farklı bir şey de değildir. Dolayısıyla sıfatlar, zâttan ayrılmayı da kabul etmemektedir.

Şarih Abdüsselâm Lekânî'ye göre sıfatlar Allah'ın zâtının gayrı olarak kabul edildiği takdirde müstakil bir varlık kazanmış olacaktır. Müstakil bir varlığa sahip olan sıfatlar bu durumda ya kadîm ya hâdis olacaktır. Kadîm olması halinde kadîmlerin sayısı sıfatlarla birlikte ikiye çıkacaktır. Bu da bizi taaddüd-i kudemâ'yı kabule zorlayacaktır. Böylesi bir kabul ise tevhîde aykırı olduğundan dolayı muhaldir. Öte yandan ona göre müstakil varlığa sahip olduğu varsayılan sıfatların muhdes kabul edilmesi durumunda kadîm varlığın sonradan ilim, hayat ve kudret gibi sıfatlar edinmiş olduğu anlamına gelecektir. Bu takdirde de Allah hâdis varlıkların mahalli olacaktır. Hâdis şeylerin Allah'ın zâtı ile kâim olması ve onlara mahal olması ise imkânsızdır.[186]

Şarihlere göre imkânsız olan şey kadîm bir zât ile O'nun sıfatlarının kadîm olması değil, kadîm zâtların "bir"den çok olmasıdır. Ayrıca sıfatlar mukaddes ve yüce olan vacip zâttan ötürü vacip ve zarurîdir. Bu bakımdan sıfatların vücûbiyeti zâtın vücûbuna dayanmaktadır. Dolayısıyla sıfatlar kendi başlarına değil Allah'ın zâtıyla kadîmdir. Yani Allah'ın zâtı, sıfatlarının muktezası değildir. Bilakis sıfatları zâtının muktezasıdır. Bu sebeple hakikatte iki şeyin varlığından bahsedilemeyeceği

[184] Mâide, 5/73.
[185] Lekânî **Umdetü'l-Mürîd Şerhu Cevhereti't-Tevhîd**, c. 2, s. 502-503.
[186] Abdüsselâm Lekânî, **İthâfü'l-Mürîd**, s. 171-173.

için kadîmlerin taaddüdü söz konusu olmayacaktır. Diğer bir ifadeyle imkânsız olan yalnızca birden fazla zâtın kadîm olmasıdır. Binaenaleyh kadîm zâtla birlikte bulunan sıfatların kadîm olması muhal değildir.[187] Öte yandan taaddüdün meydana gelebilmesi için zâtla sıfatların ayrı telakki edilmesi gerekir. Hâlbuki şarihler zât ile sıfatların ayrılığını kabul etmemektedirler.[188] Şarihlere göre bu gibi durumlar âlim, kâdir ve mürid gibi sıfatların zâta nispeti söz konusu olduğunda doğru olur; ilim, kudret, irade gibi şeylere nispeti bahse konu olduğunda doğru olmaz. Mesela "Zeyd ve eli" gibi mahmul olmayan cüzlerde de bu durum doğru değildir. Zira Zeyd'in eli Zeyd'in ne aynı ne de gayrıdır.[189] Söz konusu ilişki "on" ile "bir" üzerinden de açıklanmıştır. Bu örneğe göre on sayısının içerisinde bulunan bir rakamı on sayısının ne aynı ne de onun gayrıdır. Yani on sayısı olmadan "bir" sayısının varlığını devam ettirmesi, bir sayısı olmadan da on sayısının bekâ özelliğini sürdürmesi mümkün değildir. Zira "bir"in müstakil bir mefhumu vardır. Ancak "bir"in varlığı da on sayısıyla birlikte mütalaa edilebilmektedir.[190] Şarihler zâttan ayrı sıfat kabul etmemekle aslında "taaddüd-i kudemâ" fikrini reddetmeyi amaçlamaktadırlar. Zira bu düşüncenin kabulü birbirinden farklı pek çok ezelî varlığın ortaya çıkmasına, bu durum da tevhîd inancının zarar görmesine sebep olacaktır. Dolayısıyla şarihler, Mu'tezile'den farklı olarak yalnızca zâttan ayrı ezelî sıfatların kabulünün taaddüd-i kudemâ'ya yol açacağı düşüncesini savunmaktadırlar.

Sonuç olarak ilâhî sıfatların yorumlanması ve bunların Allah ile olan ilişkisinin tespit edilmesi hususunda İslâm düşünce geleneği içerisinde farklı anlayışlar ve bunun tabii sonucu olarak birtakım ihtilaflar ortaya çıkmıştır. Ehl-i Sünnet sübûtî sıfatları ispat edip kabul ederken filozoflar ile Mu'tezile ise bu sıfatları nefyederek reddetmişlerdir.

Ehl-i Sünnet uleması, zât-sıfat tartışmalarına Mu'tezile'nin konuya yaklaşımından sonra dâhil olmuştur. Mu'tezile, taaddüd-i kudemâ endişesiyle

---

[187] Tettân, **Avnü'l-Mürîd**, s. 276-277; Selman, **Muhtasaru'l-Müfîd**, s. 78; ayr. bkz. Teftâzânî, **Şerhu'l-Makâsıd**, c. 4, s. 82; a. mlf., **Şerhu'l-'Akâ'id**, s. 78-79.

[188] Lekânî, **Umdetü'l-Mürîd Şerhu Cevhereti't-Tevhîd**, c. 2,s. 503; Selman, **Muhtasaru'l-Müfîd**, s. 78; ayr. bkz. Teftâzânî, **Şerhu'l-Makâsıd**, c. 4, s. 80.

[189] Lekânî, **Umdetü'l-Mürîd Şerhu Cevhereti't-Tevhîd**, c. 2, s. 505.

[190] Abdüsselâm Lekânî, **İthâfü'l-Mürîd**, s. 171; Lekânî, **Umdetü'l-Mürîd Şerhu Cevhereti't-Tevhîd**, c. 2, s. 505.

Allah'ın zâtından ayrı sıfatların kabul edilemeyeceğini savunmuştur. Zira onlara göre kadîm olmak yalnızca Allah'ın zâtına mahsus bir özelliktir. Bu bağlamda, O'nun zâtından ayrı kadîm varlıkların olduğunu kabul etmek, birden fazla kadîmin varlığını kabul etmek anlamına gelecektir. Ancak sıfatların ontolojik gerçekliğini kabul eden ve bunu aklî ve naklî delillerle ispatlamaya çalışan *Cevheretü't-tevhîd* şarihleri söz konusu endişelerin yersiz olduğunu düşünmüş ve bu çerçevede Mu'tezile'yi eleştirmiştir. Şarihler Allah'ın tüm sıfatlarıyla birlikte tek, kadîm ve ezelî olduğunu belirtmiş, sıfatların zâttan ayrı ve bağımsız olmadıklarını ve O'nun zâtıyla kâim ve bâkî manalar olduğunu ileri sürmüşlerdir. Şarihlere göre Mu'tezile'nin savunduğu gibi sıfatlar zâtta mündemiç olamaz. Zira zât ile sıfatların özdeş kabul edilmesi Allah'ın sıfatsız bırakılması manasına gelecektir. Öte yandan Allah'a ilim, irade, kudret ve hayat gibi sıfatların atfedilmesi Mu'tezile'nin iddiasının aksine kadîm varlıkların birden çok olmasına neden olmamaktadır. Zira böyle bir iddia bu sıfatların zâttan ayrı müstakil varlıklar olarak kabul edilmeleri durumunda doğru olabilir. Ancak şarihler zât ile sıfatlar arasında bağımlı bir ilişkinin olduğunu, sıfatın zâttan ayrı bir varlığının tasavvur edilemeyeceğini zikrederler. Onlara göre her ne kadar zât ve sıfat mefhum ve mana itibarıyla birbirinden farklı şeyleri ifade etseler de ne sıfat zâtsız ne de zât sıfatsız olarak düşünülebilir. Bu takdirde sıfatların, zâttan bağımsız şekilde tek başlarına var olmaları mümkün değildir. Neticede şarihler, birden çok kadîm varlık iddiasının ancak bu sıfatların zâttan ayrı kabul edilmeleri halinde gerçekleşebileceğinin altını çizerler. Fakat onlar zât-sıfat ayrımı yapmadıklarını, dolayısıyla Mu'tezile'nin bu hususta ileri sürdüğü iddiaların kendilerini bağlamadığını beyan ederler. Zira şarihlere göre sıfatlar, ne Mu'tezile'nin kabul ettiği gibi zâtın aynıdır ne de Kerrâmiyye'nin ileri sürdüğü gibi zâtın gayrıdır. Aksine sıfatlar Allah'ın zâtının ne aynı ne de O'ndan ayrıdır. Tüm bunlardan anlaşıldığı üzere her iki görüş sahipleri de tenzihî bir anlayışı benimsemiş görünmektedirler. Bu doğrultuda yapılan tartışmaların nihai amacının kanaatimizce Allah'ın zâtı ve sıfatları hususundaki yanlış anlamaları izale etmek ve böylelikle tevhîd ilkesine zarar veren bütün düşünceleri ortadan kaldırmaktır.

1.1.2. Kelâmullah (Halku'l-Kur'ân)

Kelâmullah Meselesinin Kavramsal Çerçevesi

Kelâm sıfatı, diğer sıfatlara göre Mu'tezilî düşünce sisteminde ve çalışmamıza konu olan şerhlerde ayrı bir öneme sahip olduğundan ve bu hususta yapılan tarihî tartışmaların çokluğundan ötürü ayrı bir başlık altında ele alınmayı hak etmektedir.

"Kelime" sözcüğünün çoğulu olan "kelâm", sözlük manası itibarıyla "konuşma, söz söyleme ve sözlü etkiyi algılama, zihinde mevcut olan mananın dille ifade edilmesi" gibi anlamlara gelmektedir.[191] Allah'ın sübûtî sıfatlarından biri olarak kabul edilen kelâm dinî literatürde ise "Allah'ın konuşma yetkinliğine sahip bir varlık olduğunu bildiren sıfatı"[192] şeklinde tanımlanmıştır.

Kelâm, mutlak bir ayrımla emir, nehiy ve haber olmak üzere üçlü bir tasnife tâbi tutulmuştur. Allah, bu sıfatı ile peygamberler aracılığıyla emir, nehiy ve haberlerini insanlara ulaştırmıştır. Allah'ın emreden, yasaklayan ve haber veren bir varlık olması O'nun "mütekellim" vasfını haiz olduğunu ispatlamaktadır.[193] Kur'ân'da Allah'ın mütekellim olduğunu gösteren birçok ayet yer almaktadır: "*Mûsâ, tayin ettiğimiz vakitte (Tûr'a) gelip de Rabbi onunla konuştuğunda…*"[194], "*De ki: Rabbimin sözlerini yazmak için denizler mürekkep olsa, bir o kadar mürekkep ilâve etseydik dahi Rabbimin sözleri bitmeden mutlaka deniz tükenirdi*"[195] ayetleri Allah'ın konuşma yetkinliğine sahip olduğunu bildirmektedir. Aktarılan pek çok hadis de bu olguyu desteklemektedir.[196]

Konuşma, kelâm âlimlerince kemal ve yetkinlik, zıddı ise eksiklik ve âcizlik olarak kabul edilmiştir. Bu manada tüm varlıklara konuşma yetisini bahşeden

---

[191] İbn Manzûr, **Lisânü'l-Arab**, c. 12, s. 523-524.

[192] Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, İsam Yay., 4. Basım, İstanbul 2015, s. 181.

[193] Fahreddin Râzî, **Halku'l-Kurʾân Beyne'l-Muʿtezile ve Ehli's-Sünne**, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Dâru'l-Cîl, 1. Baskı, Beyrut 1413/1992, s. 52-53.

[194] A'râf, 7/143.

[195] Kehf, 18/109.

[196] Bkz. Buhârî, "Tevhîd", 24, c. 9, s. 132; Müslim, "Zekât", 67, c. 2, s. 703.

Allah'ın konuşamaması (dilsizlik) O'nun için bir zayıflık ve âcizlik olarak görülmüştür. Konuşmayı ulûhiyetin nitelikleri arasında sayan pek çok kelâmcıya göre Allah'ın konuşması O'nun yetkin ve kemal sahibi bir varlık olduğuna delâlet etmektedir.[197]

Kelâmullah Meselesinin Tarihsel Arka Planı

Kur'ân'ın mahlûk olduğu fikri, Hicri II. asrın başlarında ortaya atılmıştır.[198] Bu düşünce sıfatları nefyetmenin doğal bir sonucu olarak gündeme gelmiştir.[199] Mezhepler tarihi kaynaklarında Kur'ân'ın mahlûk olduğu fikrini ilk defa kimin ortaya attığı çokça tartışılmış ancak kesin bir sonuç elde edilememiştir.[200] Bu yüzden klasik kaynaklarda konu hakkında tam bir fikir birliği oluşmamıştır. Bununla birlikte bu meselenin ilk olarak Ca'd b. Dirhem tarafından dile getirildiği ve onun da Cehm b. Safvân'a telkinlerde bulunduğu ve Cehm'in de mezkûr iddiayı hem benimsediği hem de bu iddianın şöhret bulmasına katkıda bulunduğu zikredilir. Aynı şekilde Ca'd bu söylemle kalmamış, ilâhî sıfatların varlığını inkâr eden ilk kişi olarak da tarihe geçmiştir. Buna bağlı olarak Kur'ân'ın mahlûk olduğunu ve kelâm sıfatının Allah için ezelî bir sıfat olarak kabul edilemeyeceğini savunmuştur.[201] Ancak Kur'ân'ın mahlûk olduğu görüşünü yalnızca Cehmiyye değil başta Mu'tezile olmak üzere Hâricîler, Zeydiyye, Mürcie ve Râfizîlerin pek çoğu savunmuştur. Onlara göre Kur'ân, Allah'ın kelâmı olup O'nun tarafından halk edilmiştir. Kur'ân, daha önce yok iken sonradan var edilmiştir.[202] Buna karşın Ehl-i Sünnet âlimleri lâfız ile manayı birbirinden farklı telakki etmiş ve nefsî kelâmın mahlûk olmadığını

---

[197] Teftâzânî, **Şerhu'l-Makâsıd**, c. 4, s. 143-145.

[198] Takıyyüddin İbn Teymiyye, **Mecmûʿu Fetâvâ**, nşr. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım en-Necdî, Riyad 1424/2003, c. 5, s. 553.

[199] Takiyüddin İbn Teymiyye, **Der'ü Te'âruzi'l-'Akl ve'n-Nakl**, thk. M. Reşâd Sâlim, 2. Baskı, Riyad 1411/1991, c. 2, s. 256.

[200] İbn Kuteybe'den (ö. 276/889) yapılan diğer bir rivayete göre Kur'ân'ın yaratıldığını ilk iddia eden kişi Yahudi asıllı Abdullah b. Sebe'nin koyu taraftarlarından biri olan Muğîre b. Said el-İclî'dir (ö. 119/737). (İbn Kuteybe, **'Uyûnü'l-Ahbâr**, Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, Kahire 1343/1925, c. 2, s. 148). İbn Esîr (ö. 630/1233) ise bu işin öncülüğünü yapan kişinin Lebid b. Âsâm olduğu kanaatindedir. Ona göre bu kişi Tevrat'ın da mahlûk olduğunu ileri sürmüştür. (İbnü'l-Esîr, **el-Kâmil fi't-Târîh**, Dâru Sâder, y.y. t.y., c. 7, s. 49).

[201] Eş'arî, **Makâlât**, s. 220; Said Murad, **Medresetü'l-Basra el-İ'tizâliyye**, Kahire 1992, s. 275.

[202] Eş'arî, **Makâlât**, s. 420; Cüveynî, **Kitâbü'l-İrşâd**, s. 93-94; Lekânî, **Umdetü'l-Mürîd Şerhu Cevhereti't-Tevhîd**, c. 2, s. 580.

belirtmişlerdir. Buna binaen de Kur'ân'ın Allah'ın zâtıyla kâim, ezelî ve kadîm bir mana olduğunu, dolayısıyla mahlûk olamayacağını savunmuşlardır.[203]

Hz. Peygamber, Kur'ân'ın yaratılmışlığı sorunuyla ilgili herhangi bir mezhebî düşünceyi destekleyecek bir ifade kullanmamıştır. Zira bu konu onun yaşadığı dönemde henüz bilinen ve tartışılan bir mesele değildir. Bu bakımdan Hz. Peygamber'in dilinden problemin lehinde ve aleyhinde nakledilen herhangi bir sahih ve vazıh bilgi elimizde mevcut değildir.[204] Zühdî Cârullâh, Kur'ân'ın kadîm oluşu fikrinin yabancı kaynaklara râci olduğunu belirtir. Nitekim İslâm'ın doğuşundan çok daha erken bir süreçten itibaren Yahudiler Tevrat'ın mahlûk olduğunu iddia ederken, Hıristiyanlar ise ulûhiyet teorileri gereği kelâmullahın kadîm olduğuna inanmaktaydılar.[205] Ayrıca Kur'ân'ın gayr-i mahlûk olduğu görüşünün Doğu Yunan kilisesinden Yahya ed-Dımeşkî kanalıyla Müslümanlara intikal ettiği de söylenmektedir.[206] Dolayısıyla diğer dinî ve fikrî akımlar tarafından daha önce yapılan bu tartışmalar daha sonraki dönemlerde onlarla mücadele eden Müslüman kelâmcılar aracılığıyla İslâm âlemine taşınmış olabilir. Bunun yanında halku'l-Kur'ân meselesinin menşei hususunda bir kapalılığın olduğu da görülmektedir. Zira bu mesele birtakım iç ve dış hadiselere dayandırılmaya çalışılmış ve farklı iddialar ortaya atılmıştır. Ancak bu fikrin ilk savunucusunun Cehm b. Safvân ve ekolünün olması kaynaklara göre daha yüksek ihtimallidir. Bu meselenin kaynağı ile alakalı olarak ileri sürülen iddialar her ne olursa olsun, halku'l-Kur'ân düşüncesi, rasyonalist kesimler ve özellikle Mu'tezile tarafından büyük bir ilgiyle karşılanmış ve onlar tarafından geliştirilerek sistemleştirilmiştir.[207]

---

[203] Fahreddin Râzî, **Meʿâlimü Usûli'd-Dîn**, thk. Tâhâ Abdürraûf Sa'd, nşr. Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, Lübnan t.y., s. 65-66; Teftâzânî, **Şerhu'l-'Akâid**, s. 67-68; ayr. bkz. Abdurrahim Kızılşeker, **Seyfuddîn Âmidî Mefkûresinde Allah'a Îmân**, Çıra Akademi, İstanbul 2021, s. 114-123.

[204] Koçyiğit, **Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar**, s. 184.

[205] Zühdî Cârullâh, **el-Mu'tezile**, s. 75.

[206] Mac Donald, **Development of Müslim Theology**, New York 1903, s. 146; ayr. bkz. Zühdî Cârullâh, **el-Mu'tezile**, s. 76; Hüseyin Aydın, **Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'de Nazar ve İstidlal**, Fecr Yay., Ankara 2012, s. 236; İlyas Çelebi, **İslâm İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdî Abdülcebbâr**, Rağbet Yay., İstanbul 2002. s. 261.

[207] Bkz. Mehmet Hayri Kırbaşoğlu, "Allah'ın Kelâmı Olması Açısından Kur'an'ın Mahiyetiyle İlgili İhtilaflar ve İbn Kudame el-Makdisi'nin Kitabu'l-Burhan fi Beyani Hakikati'l-Kur'an'ı", **AÜİFD**, S. 28, Ankara 1986, s. 428.

Kelâmullah meselesindeki asıl tartışma onun ezelî mi olduğu yoksa sonradan mı yaratıldığı etrafında yoğunlaşmaktadır. Zât-sıfat ilişkisi bağlamında meydana gelen söz konusu tartışma ilerleyen süreçle birlikte siyasî bir kimlik de kazanmıştır. Bunun sonucunda halku'l-Kur'ân ve buna bağlı olaylar gündeme gelmiştir. Dinî bir söylem olan "Kur'ân mahlûktur" iddiasından hareketle mihne dönemini başlatan ve onu devletin resmî bir politikası haline getiren ilk siyasî aktör Abbasî halifesi Me'mûn olmuştur.[208] Kur'ân'ın mahlûk olduğu fikrine karşı direnen kadılar ve devletin üst düzey yetkilileri görevlerinden alınmış, başta hadis ehli olmak üzere tüm muhalifler sistematik bir şekilde baskıya maruz bırakılarak cezalandırılmışlardır. Nitekim Ehl-i Hadis'in öncülerinden addedilen Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Nuaym b. Hammâd (ö. 228/843), Muhammed b. Nûh, Ahmed b. Nasr el-Huzâî (ö. 231/846) gibi bazı âlimler bu süreçte sorguya çekilmiş, yargılanmış, hapsedilmiş ve bir kısmına ağır işkencelerde bulunulmuştur. Hatta bazıları bu zorlu günlerde hayatını kaybetmiştir. Mevcut iktidarın mezkûr olaylara ilişkin bu tutumu tarihe "mihne hadisesi" diye geçmiştir.[209]

Netice itibarıyla "Kur'ân mahlûktur" iddiası iktidarı ve ondan yana olmayı sembolize ederken, "Mahlûk değildir" iddiası ise ona muhalif olmanın en temel aracı haline getirilmiştir.

Mu'tezile'de Halku'l-Kur'ân Meselesi ve Temelleri

Mu'tezile'nin üzerinde sıkça durduğu ve konuştuğu meselelerden biri de Allah'ın mütekellim oluşudur. Kâdî Abdülcebbâr, kelâmı "harf ve seslerin belli bir tertip üzere dizilmesinden ibaret" olarak tanımlamıştır. Bu bakımdan ona göre kelâm

---

[208] Me'mûn'a göre Kur'ân'ın kadîm olduğunu söyleyenler bu söylemleriyle Hıristiyanlara benzemişlerdir. Me'mûn'un, muhaliflere böyle bir ithamda bulunmasının arkasında şu endişe yatmaktadır: Şayet Kur'ân kadîmse Hz. İsa'nın kadîm olması gerekir. Zira hem Kur'ân hem de Hz. İsa Allah'ın kelimesidir. İslâm itikadı açısından Hz. İsa'nın ezelî olması düşünülemeyeceğine göre Allah'ın kelâmı olan Kur'ân'ın da ezelî olmaması gerekir. (Nahide Bozkurt, **Mu'tezile'nin Altın Çağı**, Ankara Okulu Yay., 2. Baskı, Ankara 2016, s. 124).

[209] Abdüsselâm Lekânî, **İrşâdü'l-Mürîd,** c. 1, s. 439-444; Ramazan Yıldırım, "Halku'l-Kur'an Meselesinin Politik İstismarı", **Milel ve Nihal**, (İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi), 2011, S. 1, c. 8, s. 49-69; Bozkurt, **Mu'tezile'nin Altın Çağı**, s. 115-128; ayr. bkz. Muharrem Akoğlu, **Mihne Hadiseleri ve Mu'tezile'nin Tarihi Seyrine Etkisi** (Basılmamış Doktora Tezi), **EÜSBE**, Kayseri 2001, s. 94-128; Sinan Öge, **İlâhî Kelâmın Yapısı**, İnsan Yayınları, İstanbul 2008, s. 14.

zihinde meydana gelen manalar değil, işitilen seslerden oluşmaktadır.[210] Bu düşünceye binaen de o, Allah'ın kelâmını zâtıyla kâim bir mana olarak telakki etmemiştir. Aynı şekilde O'nun zâtıyla mütekellim olduğu görüşünü ve ilâhî kelâmın ezelîliği düşüncesini de kabul etmemiştir.[211] Buna bağlı olarak Mu'tezile, kelâm sıfatını, zâtî değil fiilî sıfatlar kategorisinde değerlendirmiştir. Dolayısıyla onlara göre kelâm, Allah'ın fiillerinden bir fiildir. Fiil olan bir şey ise kadîm olamaz. Kelâm fiilini yapan kişiye mütekellim denilmesi gerektiğini belirten Mu'tezile Allah'ın da mütekellim olduğunu ve kendi kelâmının faili olması gerektiğini savunmuştur. Kur'ân, Allah'ın kelâmı olduğuna göre onun faili Allah'tır. Kur'ân ise fiil olmaktadır.[212]

Mu'tezilî ekol, Allah'ın kelâmının bizim kelâmımıza benzeyip benzememesi noktasından hareketle kelâmın kadîm olmadığını kanıtlamaya çalışmıştır. Bunun neticesinde kelâmullahın kadîm değil hâdis olduğuna kanaat getirmiştir. Zira Kur'ân'ın kadîm olması onu Allah'ın benzeri kılar. Bu durumda Kur'ân, Allah gibi olur. Zira zâtî sıfatlar hususunda ortak bir sıfata sahip olmak birbirine benzemeyi gerektirir. Ayrıca Allah'ın en özel vasfı olan kıdem noktasında Allah ile olan temasül/denklik ve ortaklık aynı şekilde ulûhiyet için de söz konusu olur. Bütün bunlar ise Allah için caiz olmayan hususlardır. Zira Allah'ın misli yoktur. Bu bakımdan mahlûk olan Kur'ân'ın, kadîm olan Allah'tan farklı olmaması gerekir. Bu da Allah'ın kelâmının bizim kelâmımız cinsinden olması zorunluluğunu doğurur.[213]

Mu'tezile'ye göre, Kur'ân birtakım harf, ses ve cümlelerden oluşmaktadır. Bunun yanında Kur'ân'daki ayetlerin bazı cüzleri bazı cüzlerinin önüne geçmiştir. Bu sebeple Kur'ân'ın kadîm olmasını imkânsız gören Mu'tezile, onun kadîm olduğu fikrine karşı çıkmıştır. Çünkü kadîm, lâfız olarak "*kendisinin önüne başkası geçmeyen*" şey demektir. Ancak Kur'ân'daki harflerin sıralanışı,[214] kesik ve düzenli

---

[210] Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, s. 528; a.mlf., **el-Muğnî**, c. 7, s. 6-13;

[211] Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muhtasar**, s. 223; Fahreddin Râzî, **Halku'l-Kurʾân**, s. 58.

[212] Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, c. 7, s. 49-50; Rüknüddîn Mahmûd b. Muhammed el-Melâhimî el-Hârizmî, **Kitâbü'l-Fâʾik fî Usûli'd-dîn**, thk. Faysal Bedir Avn, Dârü'l-Kütüb vel-Vesâikil-Kavmiyye, Kahire 1431/2010, s. 230-231,236.

[213] Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, c. 7, s. 84-86; ayr. bkz. a.mlf., **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, s. 534-549.

[214] Mesela اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ lafzındaki elif/ا, lam/ل harfinden o da Ha/ح harfinden önce bulunmaktadır. Buradaki sıralanış Mu'tezile'ye göre Kur'ân'ın mahlûk olduğuna delâlet etmektedir. Bu hüküm

oluşları, ayetlerin miktarının, başının ve sonunun olması, Kur'ân'ın kadîm oluşunu[215] imkânsız kılmaktadır.[216] Aktarılanlardan da anlaşıldığı üzere Mu'tezilî anlayışa göre kelâmda esas olan ses ve harflerdir. Bu bakımdan zihinde tasarlanan mana kelâm olarak nitelenemez. Ayrıca kelâmın aklın kavrayabileceği düzenli harflerden oluşması, belli şekillerde parçalara bölünmüş seslerden meydana gelmesi onun ezelî değil hâdis olduğuna işaret etmektedir.

Mu'tezile, Kur'ân'ın muhdes olduğunu aklen iddia etmenin yanı sıra bunu naklen de ispatlamaya çalışır. Onlar kelâmullahın mahlûk olduğunu ispatlamak için şu ayeti delil getirmişlerdir: "*Ne zaman Rablerinden kendilerine yeni bir ihtar/muhdes zikir gelse…*"[217] Mu'tezilî düşünceye göre ayette değinilen "zikir," Kur'ân anlamındadır. Nitekim "*Kesin olarak bilesiniz ki bu kitabı kuşkusuz biz indirdik ve onu mutlaka koruyan da yine biziz*"[218] ayeti de bu hususa işaret etmektedir. Mu'tezile'ye göre Allah mezkûr ayetlerde Kur'ân'ı muhdes ve münezzel/indirilmiş şeklinde vasfetmiştir. Tüm bunlar ise muhdes olmayı gerektirmektedir. Ayrıca Kur'ân kadîm olsaydı herhangi bir korunmaya ihtiyaç duymazdı. Hâlbuki ayette "*Onu mutlaka koruyan da yine biziz*" denilerek onun korunmaya muhtaç olduğu belirtilmektedir. Muhtaç olma ise hâdis alametlerindendir.[219] Bunların yanı sıra Mu'tezile Kur'ân'ın mahlûk olduğuyla ilgili başka ayetler de zikretmektedir.[220]

Allah'ın kelâmının hâdis olduğunu savunan Mu'tezile, Allah'ın ezelde mütekellim olması gerektiği aksi takdirde bizden biri gibi O'nun da dilsiz (ahraz) veya suskun olacağı kanaatini taşıyan Ehl-i Sünnetin bu hususstaki itirazlarının kabul edilemeyeceğini bildirir. Mu'tezile'ye göre öncelikle Allah, dil ve dudak sahibi

---

Kur'ân'ın bütünü için geçerlidir. (İbnü'l-Melâhimî, **Kitâbü'l-Fâ'ik**, s. 232; Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, s. 531).

[215] Nitekim Kur'ân'ın kısımlara ayrılması, işitilmesi, görülmesi, ezberlenmesi, unutulması, muhkem ve mufassal olması, bunun yanında emir, nehy, va'd ve vaid gibi hükümler içermesi ve okunarak ibadet edilmesi gibi hususlar da hudûs alameti olup Kur'ân'ın mahlûk olduğuna işaret etmektedir. (Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, c. 7, s. 86; a.mlf., **el-Muhtasar**, s. 223).

[216] Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, s. 530-531; Mâturîdî, **Kitâbü't-Tevhîd**, s. 117.

[217] Enbiyâ, 21/2.

[218] Hicr, 15/9.

[219] Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, s. 531-532.

[220] Bkz. Hûd, 11/11; Zümer, 39/23.

olmadığından O'nun hakkında dilsizlik ve suskunluk gibi olgulardan bahsedilemez. Zira bu tür hususlar dil gibi bazı organlara sahip biz canlılar için gereklidir. Nitekim diline bir afet ve arız uğramadığı sürece insanın konuşması, bağırması, çığlık atması gerekir. Ancak insanın dili olmasa kesinlikle konuşamaz. Allah ise zikri geçen tüm bu beşerî özelliklerden münezzehtir. Çünkü Allah, konuşmak için hiçbir organ ve ve âlete ihtiyaç duymaz.[221] Bunun yanı sıra Allah'ın, ezelde mütekellim olması O'nun için nâkıs bir durumdur. Zira henüz yaratılmamış bulunan varlıklara hatırlatmak, emir ve nehiylerden bahsetmek ve haber vermek maksadıyla onlarla konuşmak hikmete uygun bir yaklaşım olmayıp abestir.[222] Tüm bu sebeplerden dolayı Mu'tezile'ye göre Allah, nihayet kendisi için bir kelâm ihdas (yaratma) etmiş ve onunla konuşmuştur. Allah'ın mütekellim olmasından maksat ise ses ve harflerden oluşan kelâmı Cebrail'de, Peygamber'de veyahut Levh-i Mahfûz gibi mahallerde yaratmasıdır.[223] Sonuç olarak Mu'tezile Kur'ân'ın ezelde sabit olmadığını, ses, harf, sure, ayet ve bir kısım cüzlerden teşekkül ettiğini ve inzal/tenzil gibi hâdis alametleriyle nitelendiğini ileri sürerek onun mahlûk olduğunu savunmuştur.

Cevheretü't-Tevhîd Şerhlerinde Halku'l-Kur'ân Eleştirisi

Cevheretü't-tevhîd şarihlerinden bazıları halku'l-Kur'ân nazariyesinin teolojik yapısının yanı sıra beraberinde getirdiği gerilimlere de değinmiştir. Bu paralelde onlar, Kur'ân'ın mahlûk olduğuna inanmayanların mihne döneminde çektikleri işkencelere, maruz kaldıkları ilmî ve hukukî engellemelere ve siyasî baskılara dair bazı bilgiler aktarmışlardır. Söz konusu şarihler, Ehl-i Sünnet âlimlerinin bu hususta çok sıkıntı ve eziyetlere maruz kaldıklarını, hatta bu yüzden İmam Buhârî'nin (ö. 256/870): "*Allah'ım fitneye düşmeden canımı al*" dediğini aktarırlar. Yine, İsa b. Dinar'ın (ö. 212/828) "Kur'ân mahlûktur" dediği için yirmi yıl hapiste kaldığı, Ahmed b. Hanbel'in hapsedildiği ve bayılıncaya kadar kamçılandığı da şarihler tarafından zikredilmektedir.[224] Dolayısıyla mezkûr konu başlangıç tarihi

---

[221] Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muhtasar**, s. 223-224; a.mlf., **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, s. 535; a.mlf., **el-Muğnî**, c. 7, s. 58-59.

[222] Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muhtasar**, s. 224.

[223] Zühdî Cârullâh, **el-Mu'tezile**, s. 77-78; Hureyb, **er-Re'yü's-Sedîd**, c. 2, s. 51-52; Sâbûnî, **el-Bidâye**, s. 60.

[224] Abdülkerim Tettân-Muhammed Edîb Kîlânî, **Avnü'l-Mürîd li Şerhi Cevhereti't-Tevhîd fî Akîdeti Ehli's-Sünneti ve'l-Cemâati**, nşr. Abdülkerim er-Rifâî-Vehbi Süleyman Gâvecî el-

açısından bir sıfat problemi olarak değil, Kur'ân'ın yaratılıp yaratılmadığı meselesi çerçevesinde ortaya çıkmış siyasî bir mücadeledir. Bundan ötürü bu mesele sadece teolojik yönü itibarıyla ele alınmamalıdır. Konunun teolojik ve ilmî boyutuna değinmeden evvel mihne dönemi sıkıntılarının şerhlerde kısaca nasıl ele alındığını zikretmemizin asıl önemli sebeplerinden biri de bu düşüncedir. Bu kısa girişten sonra şimdi de konunun teolojik boyutuna değinelim.

İbrâhim Lekânî'ye göre kelâmullah meselesinde özellikle öne çıkan iki ihtilaf bulunmaktadır. Bunlardan ilki Allah'ın sıfatı olması hasebiyle kelâmın kadîm olmasıdır. Diğeri ise harf türünden olması sebebiyle kelâmın muhdes olmasıdır. Her grup, mezhebî kabul ve kaygılarla hareket etmiş, bu nedenle de kelâmın tanımında mevcut olan bazı hususları kabul etmemişlerdir. Bunlardan Kerrâmiyye tüm sıfatların kadîm olmasını, Haşeviler ise harf ve seslerden teşekkül eden kelâmın muhdes oluşunu reddetmişlerdir. Ancak Lekânî'ye göre Kerrâmiyye delile, Haşeviyye ise zarurî bilgiye muhalefet ettiği için görüşlerine itibar edilemez. Geriye Mu'tezile ile Lekânî'nin müntesibi olduğu Eş'ariyye mezhebi kalmaktadır. Mu'tezile, kelâmın Allah'ın sübûtî sıfatlarından olmasını reddetmiş ve onun fiilî sıfatlardan olduğunu ileri sürmüştür. Eş'ariyye ise kelâmın ses ve harf cinsinden oluşunu reddetmiştir. Dolayısıyla tartışma artık Mu'tezile ve Eş'ariyye ekolleri arasında kalmış bulunmaktadır. Buradaki tartışma ise esasen kelâm-ı nefsî ve kelâm-ı lâfzî meseleleri etrafında cereyan etmektedir. Öte yandan Eş'ariyye'nin, Kur'ân'ın harflerini ve sözlerini kadîm ve ezelî kabul etmemesi ile Mu'tezile'nin kelâm-ı nefsîyi hâdis ve mahlûk olarak kabul etmeyişi asıl ihtilafın kelâm-ı nefsînin kabul ve reddi noktasında düğümlendiğini göstermektedir. Bu bakımdan ortaya şu soru(n) çıkmaktadır: "Kur'ân, kelâm-ı nefsî olan kadîm mana mıdır, yoksa kelâm-ı hissî (lâfzî) olan ve harflerden teşekkül eden telif midir?" Kelâm-ı hissînin hâdis oluşu hususunda Eş'arîlerle Mu'tezile aynı görüşe sahiptir. Hatta Mu'tezile, kelâm-ı nefsîyi kabul etmiş olsaydı, kelâm-ı nefsînin kadîm ve ezelî olup olmaması hususunda

---

Elbânî, Dâru'l-Beşâir, 2. Baskı, Dımaşk 1419/1999, c. 1, s. 493-494; Abdüsselâm Lekânî, **İrşâdü'l-Mürîd,** c. 1, s. 439-444; Bâcûrî, **Tuhfetü'l-Mürîd**, s. 273-278; Hüseyin el-Felembânî, **Fethü'l-Mecîd**, s. 29.

Eş‘arîlerle herhangi bir anlaşmazlığa düşmeyecekti. Zira kelâm-ı nefsînin varlığını kabul etselerdi, Kur’ân’ın mahlûk oluşunu iddia edemeyeceklerdi.[225]

Musannif İbrâhim Lekânî, halku’l-Kur’ân meselesine dair iki beyit kaleme almış ve kendi şerhlerinde bunu detaylı bir şekilde işlemiştir. Söz konusu beyitlerden ilki şudur:

وَنَزِّهِ الْقُرْآنَ أَيْ كَلاَمَـهْ * عَنِ الحُدُوثِ وَأَحْـذَرِ انتِقَامَـهْ

Kur’ân’ı yani Allah’ın kelâmını hâdis (yaratılmış) olmaktan tenzih et. Allah’ın intikamından da sakın. (41. beyit).

Şarihler bu beyte istinaden her mükellefin, kelâm-ı nefsî olarak tesmiye edilen kelâmullahın, Allah’ın zâtıyla kâim, hudûstan münezzeh olduğuna ve onun mahlûk ve herhangi bir mahlûkta kâim olmadığına inanması vaciptir demektedirler. Onlara göre zikredilen bu beyit ve yapılan izahatlar Kur’ân’ın hâdis olduğunu ileri süren Mu‘tezile’ye bir reddiye mahiyetindedir. Çünkü onlar Kur’ân’ın, harf ve seslerden oluştuğunu, Allah tarafından bazı cisimlerde yaratıldığını ve dolayısıyla mahlûk olduğunu iddia etmektedirler.[226] Lekânî’ye göre Mu‘tezile bu meselede çocukların ve avam halkın nazar ve istidlale dayanmayan zorunlu bilgisine tutunmaktadır. Avamın bu zorunlu bilgisine göre Kur’ân, hamdeleyle başlayıp istiaze ile biten ve işitilen ses ve harflerden oluşan bir kelâmdır. Bu hususta hem selef hem de halef bir konsensüse varmışlardır. Bu tarzda olan Kur’ân’ın hâdis olduğunda hiçbir şüphe yoktur. Ayrıca Kur’ân’ın, i’caz, belagat ve fesahat gibi nitelikleri haiz olması ile onun Arapça oluşu da kadîm olan manayı değil aksine muhdes olan telif ve tertibi desteklemektedir.[227] Bu çerçevede Kur’ân’ın telaffuzunun, kitâbetinin, tilâvetinin ve kırâatinin mahlûk oluşunun kabulü hususunda şarihler ile Mu‘tezile arasında herhangi bir anlaşmazlık bulunmamaktadır. Ancak şarihlere göre makrû, metlûv ve mektûb olan Kur’ân, Allah’ın zâtıyla kâim olup kadîmdir. İşte gruplar arasındaki ihtilafın asıl sebebi de budur. Mu‘tezile kelâmın hâdis olması gerektiğine

[225] Lekânî, **Hidayetü’l-Mürîd**, s. 111; ayr. bkz. Teftâzânî, **Şerhu’l-’Akâid**, s. 68.
[226] Bâcûrî, **Tuhfetü’l-Mürîd**, s. 272-273; Lekânî, **Hidayetü’l-Mürîd**, s. 143.
[227] Lekânî, **Hidayetü’l-Mürîd**, s. 143.

yönelik iddiasını desteklemek amacıyla şu ayetleri delil olarak sunmuştur:[228] "*Ne zaman Rablerinden kendilerine yeni bir ihtar/muhdes zikir gelse…*"[229] "*Onu Arapça Kur'ân olarak indirdik.*" [230] Lekânî, Mu'tezile'nin tüm bu iddialarını şöyle cevaplamıştır: "Kur'ân ve sünnette zahiren kelâmullahın hudûsuna işaret eden her nass, nefsî kelâma delâlet eden lâfızdır. Allah'ın zâtı ile kâim ve ezelî olan nefsî kelâm manasında değildir."[231] Buna göre Lekânî ilgili delillerin, kelâmın lâfzî boyutunun hudûsuna delâlet ettiğini, bu durumun ise nefsî kelâmın kıdemine mani olmadığını belirterek temel bir cevap vermeye çalışmıştır.

Nefsî kelâmı kabul etmeyen ve Allah'ı zâtı itibarıyla havadisten tenzih eden Mu'tezile, Allah'ın mütekellim olmasının manasının, O'nun ilgili mahalde harf ve sesleri icat etmesi veya Levh-i Mahfûz'da yazının şekillerini var etmesi olduğunu belirtmiştir. Buna karşın Lekânî ise Allah'ın mütekellim oluşundan kastın, O'nun zâtının kadîm ve ezelî olan kelâm ile muttasıf olmasıdır demektedir. Zira bilindiği üzere hareketli bir kimse (*müteharrik*) hareketi icat eden değil, hareketin kendisiyle bizzat kâim olduğu kimsedir. Ona göre Teftâzânî'nin de ifade ettiği üzere şayet Mu'tezile'nin söylediği, dil açısından doğru olsaydı, Allah'ın yaratılan arazlarla nitelenmesi söz konusu olurdu.[232] Hâlbuki icma ile sabittir ki Allah arazlarla nitelenmekten münezzeh ve mukaddestir.[233] Dolayısıyla Allah, kendisi için var ettiği ve araz olan bir kelâm sıfatıyla muttasıf olmaz, bu anlamda O'na mütekellim denilmez. Çünkü Allah, kelâmı yarattığından ötürü değil, kelâm sıfatıyla muttasıf olduğundan mütekellimdir. Nasıl ki Allah'a, beyazı yarattığından beyaz, siyahı da yarattığından dolayı siyah denilemiyorsa aynen öyle kelâmı yarattığı için de O'na

---

[228] Lekânî, **Umdetü'l-Mürîd Şerhu Cevhereti't-Tevhîd**, c. 2, s. 572.

[229] Enbiyâ, 21/2.

[230] Zuhruf, 43/3.

[231] Lekânî, **Hidayetü'l-Mürîd**, s. 143; ayr. bkz. Hassân b. İbrâhim er-Rüdîân, **Akîdetü'l-Eşa'ireti Dirâsetün Nakdiyyetün li-Manzûmeti Cevhereti't-Tevhîd li-Burhâniddîn el-Lekânî 'alâ Dav'i Akîdeti Ehli's-Sünneti ve'l-Cemâ'ati**, Dârü't-Tevhîd li'n-Neşr, y.y. t.y., s. 178-179.

[232] Bağdat ekolünün büyük çoğunluğu ve yine bu ekole mensup olan Ca'fer b. Harb (ö. 236/850-51 [?]), kelâmullahın araz olduğunu ve sonradan yaratıldığını ileri sürmüşlerdir. Bağdat ekolü, Allah'ın kelâmının bir araz olduğunu ve Levh-i Mahfûz'da yazıldığını iddia etmiştir. Mushaflarda yazılan ve okunup ezberlenen sözler de Kur'ân'ın kendisi değildir. Bunlar Levh-i Mahfûz'daki asıl kelâmın bir ifadesidir. Bu da kulların fiillerinden ve kazanımlarındandır. (Eş'arî, **Makâlât**, s. 426-427).

[233] Lekânî, **Umdetü'l-Mürîd Şerhu Cevhereti't-Tevhîd**, c. 2, s. 577; a. mlf., **Hidayetü'l-Mürîd**, s. 145; Teftâzânî, **Şerhu'l- 'Akâ'id**, s. 68.

mütekellim denilemez. Mütekellim denilmesinin sebebi onunla konuşmasından dolayıdır.

Müellif Lekânî, özellikle kelâm âlimleri arasında meşhur olan "Mahlûk değildir" yerine "Hâdis değildir" ifadesini kullanarak Kur'ân'ı yaratılmış olmaktan tenzih etmeye çalışmıştır. Bunu da "عَنِ الحُدُوثِ/Hâdis olmaktan tenzih et" ibaresiyle belirtmiştir. Şarih Bâcûrî'ye göre müellifin bu ifadeyi seçmesi ya şiirin vezninin uyumu zaruretinden ya da Mu'tezilî âlim Muhammed b. Şücâ' es-Selcî el-Belhî'ye (ö. 266/880) reddiyede bulunmaktan dolayıdır. Zira Belhî'ye göre ilâhî kelâm hâdistir, mahlûk değildir.[234] Çünkü mahlûk sözü Allah'ın kelâmının yalan olduğu vehmini doğurmaktadır. Allah bundan münezzeh olduğuna göre kelâmullah için hâdistir demek en selametli yoldur. Bâcûrî, Belhî'nin bu iddialarına karşılık "Hâdis ile mahlûk arasında herhangi bir fark olmadığına dikkat çekerek onun bu hususta sözünü reddediyoruz" demekte, ardından Belhî'nin durumunun "yağmurdan kaçıp oluğun altında duran kişinin vaziyetine benzediğini" belirterek eleştirilerine son vermektedir.[235]

Şarihlere göre Kur'ân, Allah'ın kelâmı ve yüce bir sıfatı olmasından dolayı yaratılmış olamaz. Bu düşünce onlar tarafından "Allah'ın kelâmı olan Kur'ân mahlûk değildir" şeklinde formüle edilmiştir. Burada "Kur'ân yaratılmış değildir" ifadesi kullanılmayıp, "Allah'ın kelâmı/أَيْ كَلاَمَـهُ" kaydının eklenmesi ile bazı yanlış anlaşılmaların önüne geçilmek istenmiştir. Zira Kur'ân lafzından kastedilen onun Allah'ın kelâmı olmasıdır. Ancak genellikle Kur'ân denilince "okunan lâfız" akla gelmektedir. O da harf ve seslerden meydana gelen ibarelerden oluşmaktadır. Harf ve sesler ise hâdistir. Bu bakımdan müellif Lekânî ve şarihlerin, Kur'ân'ı "Allah'ın kelâmı" olarak belirtmesi akla gelen bu vehmi ortadan kaldırmaktadır.[236] Lekânî'ye göre her ne kadar hem Kur'ân hem de kelâmullah kavramları lâfız ve kadîm manayı ifade etmede müşterek anlamda kullanılsa da fukahâ, kurrâ ve usûlcüler indinde

[234] Eş'arî'ye göre es-Selcî ve ona muvafakat edenler, Kur'ân'ın yok iken var olduğunu bu sebeple de onun muhdes olduğunu ileri sürmüşlerdir. Eş'arî onların, Kur'ân'ın mahlûk veya gayr-ı mahlûk olduğunu söylemekten kaçındıklarını ifade eder. (Eş'arî, **Makâlât**, s. 420-421).

[235] Bâcûrî, **Tuhfetü'l-Mürîd**, s. 280; Lekânî, **Hidayetü'l-Mürîd**, s. 145.

[236] Bâcûrî, **Tuhfetü'l-Mürîd**, s. 280.

bilhassa kelâmullah, kadîm manada; Kur'ân ise hâdis lâfızla meşhur olmuştur.[237] Ancak Lekânî, bu hususta Teftâzânî ve bir kısım muhakkik âlimin görüşüne kâtilarak kelâmullahın, hem nefsî hem de lâfzî manasını ifade için müştereken kullanılan bir isim olduğunu dile getirmiştir. Dolayısıyla kelâmullah burada mecazî değil, hakikî anlamda kullanılmaktadır. Çünkü kelâmullah şayet lâfızda mecaz olsaydı onun nefyi de sahih olurdu. Zira tüm mecazî anlamların nefyi caizdir. Hâlbuki her kim Kur'ân'dan olduğu icma ile sabit olan bir harfi dahi nefyederse tartışmasız kâfir olur. Bu yüzden kelâmullah, Allah'ın sıfatı olması hasebiyle kadîm olan kelâm-ı nefsî ile insanlar tarafından telif ve tertip edilmeyen dolayısıyla bizzat Allah'ın telif ettiği sure ve ayetlerden oluşan muhdes lâfız arasında müşterektir. Bu bakımdan onun nefyi asla caiz olmayıp, i'caz ve tahaddî de ancak Allah'ın kelâmında bulunmaktadır.[238]

İbrâhim Lekânî'nin Kur'ân'ın mahlûk olmadığıyla ilgili kaleme aldığı beyitlerden ikincisi ise şudur:

وَكُلُّ نَـصٍ لِلْحُـدُوثِ دَلاَّ* اِحْمِلْ عَلَى اللَّفْظِ الـذَّي قَـدْ دَلاَّ

Kur'ân'ın hâdis olduğuna delâlet eden tüm nassları zahirî mana üzere yani lafza yorumla. (42. beyit)

Şarih Abdülkerim ve Edîb Kîlânî, zikredilen beyte dayanarak Mu'tezile'nin Kur'ân'ın hâdis oluşuna yönelik olarak ileri sürdüğü gerek ayet gerekse hadislerin tümünün Allah'la kâim ezelî sıfatlarından olan nefsî kelâma değil lâfzî boyutunun hudûsluğuna işaret ettiğini belirtirler.[239] Bu bakımdan mezkûr ayetler hiçbir surette kadîm manaya değil, Hz. Peygamber'e indirilen ayetlerin lâfzî yönüne delâlet etmektedir. O lâfız ki tilâvetiyle ibadet edilen, en kısa suresiyle bile meydan okunan, manası anlaşılmaksızın sadece okunmasıyla dahi okuyana sevap kazandıran, namazın bile ancak kendisiyle sahih olduğu şeydir. İlk defa Levh-i Mahfûz'da var edilen,[240]

[237] Lekânî, **Hidayetü'l-Mürîd**, s. 145.

[238] Lekânî, **Hidayetü'l-Mürîd**, s. 146; Bâcûrî, **Tuhfetü'l-Mürîd**, s. 208-210.

[239] Kur'ân'ın yaratılmışlığıyla ilgili Mu'tezile'nin tutunduğu ayetlerden bazıları şunlardır: "*Bu kitabı kuşkusuz biz indirdik.*" (Hicr, 15/9); "*Onu Arapça Kur'ân olarak indirdik.*" (Zuhruf, 43/3); "*Ne zaman rablerinden kendilerine yeni bir ihtar/muhdes zikir gelse…"* (Enbiyâ, 21/2); "*Şüphesiz, biz onu (Kur'ân'ı) Kâdir Gecesi'nde indirdik.*" (Kâdir, 97/1).

[240] "*Hayır, o şanı yüce bir Kur'ân'dır. O, korunmuş bir levhada (Levh-i Mahfûz'da)dır.*" (Burûc, 85/21-22).

sonra tek bir defada Kâdir Gecesi'nde dünya semasına (*beytü'l-izze*) indirilendir.[241] Ardından Ramazan ayında[242] Hz. Peygamber'e[243] vakıaya mutabık olarak parçalar halinde nazil olandır.[244] Dolayısıyla tüm bu özellikler Kur'ân'ın kadîm yönünü teşkil eden nefsî kelâma değil, onun lâfzî boyutuna işaret etmektedir. Bu açıdan kelâmın Allah'ın zâtıyla kâim olan ciheti kadîm, mushaflarda yazılan, dillerde okunan, zihinlerde ezberlenen ve kulaklarda işitilen kelâmullah ise hâdistir. Hâsılı kelâmullah mahlûk olmayıp, bizim onu telaffuzumuz ve kırâatimiz mahlûktur.

Kelâmı harf ve seslerden ibaret gören Mu'tezile'ye karşın şarihler, kelâmda asıl olanın konuşan kişinin nefsîndeki mana olduğunu savunurlar. Bu sebeple şarihlere göre kelâm, lâfızlarla ifade olunan iç manadır. Nitekim bu içteki (*nefsî*) mana lügatlerde de sabit olan bir hususturlar. Lügat açısından kelâmla nitelenen mütekellim ise, Mu'tezile'nin iddiasının aksine başkasında harfleri icat eden değil, kendisiyle kelâm sıfatının kâim olduğu kimsedir. Nitekim Şair Ahtal'ın şu sözleri de bunun böyle olduğunu izah etmektedir: "Asıl söz kalptedir bil! Kalbe bir kılavuz kılınmış dil." Şarihler tüm bunlara istinaden kelâmın onu konuşanın zâtıyla kâim bir mana, lâfızların ise kendilerine ibareler aracılığıyla delâlet edilen birer ifade aracı olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu bağlamda kelâmın, zihinde tasarlanan bir mana değil de ses ve harflerden oluştuğunu iddia eden Mu'tezile'nin bu hususlaki düşünceleri şarihler tarafından kabul görmemiş ve eleştirilmiştir.[245]

Avnü'l-mürîd'in şarihlerinden Abdülkerim Tettân ile Edîb Kîlânî, Beyhakî'den (ö. 458/1066) naklen Allah'ın kelâmının O'nun zâtî sıfatlarından biri olduğunu ve dolayısıyla mahlûk, muhdes ve hâdis olamayacağını zikretmektedirler. Nitekim "*Kur'ân'ı Rahmân öğretti. İnsanı O yarattı*"[246] ayetinde de Kur'ân'ın talim (öğretilme), insanın ise yaratılma yönüne dikkat çekilmektedir. Çünkü mezkûr şarihlere göre Kur'ân, Allah'ın kelâmı ve sıfatı olması hasebiyle mahlûk olamaz. Ancak insan ise O'nun mahlûku ve sanatıdır. Bu bağlamda Allah, insan ve Kur'ân'ı

---

[241] Kâdir, 97/1.

[242] "*İnsanlar için bir hidayet rehberi, doğru yolun ve hak ile batılı birbirinden ayırmanın apaçık delilleri olarak Kur'ân'ın kendisinde indirildiği Ramazan ayıdır.*" (Bakara, 2/185).

[243] "*Onu Cebrail senin kalbine indirmiştir.*" (Şuarâ, 47/193).

[244] Tettân-Kîlânî, **Avnü'l-Mürîd**, c. 1, s. 496-497.

[245] Bâcûrî, **Tuhfetü'l-Mürîd**, s. 207.

[246] Rahmân, 55/1-3.

art arda gelen iki ayette zikrederek insanın yaratıldığına vurgu yaparken, Kur'ân'dan ise bunu nefyetmiştir. "Kur'ân'ı Allah'tan daha iyi bilen mi var?" diyen şarihler bu söylemleriyle yetinmeyerek ayrıca insanın zikredildiği her on sekiz ayette onun yaratıldığına, Kur'ân'ın zikredildiği elli dört ayetin hiçbirinde ise onun mahlûk oluşundan bahsedilmediğine değinirler. Söz konusu şarihlere göre tüm bunlar ise insanın yaratıldığına, Kur'ân'ın ise Mu'tezile'nin iddiasının aksine mahlûk olmadığına işaret etmektedir.[247] Bunun yanı sıra Şarih Abdülkerim Tettân ve Edîb Kîlânî, sahâbîlerin ve bir kısım İslâm âliminin Kur'ân'ın, Allah'ın yüce bir sıfatı olduğu, sıfatların ise mahlûk olamayacağı –aksi takdirde sıfatlar hâdis olur– noktasında ortak bir görüş bildirdiklerini savunurlar. Hatta onlara göre bazı Sünnî ulemâ Allah'ın kelâmının mahlûk olduğunu ileri sürenlerin onu beşer kelâmından farksız kıldığını, bu yüzden de bunların kâfir olduklarını zikretmişlerdir. [248] Bunlardan biri olan Tahâvî'ye (ö. 321/933) göre kim Kur'ân'ın beşer sözü olduğunu iddia ederse şüphesiz o kimse kâfir olmuştur. Allah o kimseyi kınamış ve ona "Sekar cehennemi"ni hazırlamıştır. Allah bu kişiler hakkında şöyle buyurmuştur: "*Ben onu sekara (cehenneme) sokacağım.*"[249] Tahâvî'nin, ayeti bağlamı dışında kullanarak Mu'tezile hakkında sarf etmiş olduğu bu söylemler doğrusu çok ağır bir itham taşımaktadır. Zira Mu'tezile her ne kadar Allah'ın kadim değil, kendi fiili olan muhdes bir kelâmla mütekellim olduğunu iddia etse de hiçbir şekilde Kur'ân'ın beşer sözü olduğunu kastetmemiştir. Bu bakımdan kâfirlerin "Bu beşer sözüdür" ifadesi ile Mu'tezile'nin "Kur'ân'ın mahlûk olduğu" görüşü arasında herhangi bir ilişkinin kurulması çok zor görünmektedir.

Söz konusu şarihler, "Nakledilen ayetten hemen önceki ayette geçtiği üzere, '*Bu, beşer sözünden başka bir şey değildir*' [250] diyenlere Allah'ın cehennemi vadetmesinden de anladık ve yakinen inandık ki Kur'ân beşerin sözü değil, beşeri yaratanın kelâmıdır ve o, beşerin sözüne de hiçbir surette benzemez" demektedirler. Yine Beyhakî'nin rivayet ettiğine göre Hz. Ebû Bekir, kendisine gelen bir heyete Rûm suresini okudu. Orada bulunanlar, "Bu senin sözlerin mi yoksa arkadaşının

[247] Tettân-Kîlânî, **Avnü'l-Mürîd**, c. 1, s. 492.
[248] Tettân-Kîlânî, **Avnü'l-Mürîd**, c. 1, s. 491, 493.
[249] Müddessir, 74/26.
[250] Müddessir, 74/25.

mı?" diye sorunca Hz. Ebû Bekir, "Ne benim sözümdür ne de arkadaşımın sözüdür. O ancak Allah'ın sözüdür" demiştir. Hz. Ebû Bekir'in konuyla alakalı sözlerini aktaran mezkûr şarihler, iddialarını desteklemek amacıyla Hz. Ali'den de delil getirmişlerdir. Hakem olayından ötürü tenkit edilen ve Hâricîler tarafından tekfire maruz kalan Hz. Ali, sahabenin huzurunda, "Allah'a yemin olsun ki ben hiçbir yaratılmışı hakem yapmadım. Sadece Kur'ân'ı hakem yaptım" demesi ve orada bulunan sahâbîlerden hiçbirinin bu söze itiraz etmemesi, şarihler tarafından onların Kur'ân'ın mahlûk olmadığı hususunda icma ettiğine dair açık bir gösterge olarak sunulmuştur.[251] Görüldüğü üzere Tettân ve Edîb Kîlânî, söz konusu zevatın savunuları ve eleştirilerini kendi iddiaları açısından tarihsel birer delil olarak zikretmekten çekinmemişlerdir. Öte yandan Kur'ân'ın yaratıldığını iddia edenler – her ne kadar kasıtlı olmasa da– kanaatimizce onu yaratılmış olan diğer kelâmlarla aynı seviyeye indirgemektedirler. Zira Allah'ın tüm yaratılmışlara üstünlüğü O'nun kadîm ve sürekli oluşundan yani mahlûk olmayışından kaynaklıdır. Bu bakımdan O'nun kelâmının beşer kelâmından üstünlüğü de yine aynı gerekçeyle yani yaratılmamış olmasıyla mümkündür.

Mu'tezile'nin Allah'ın kelâmının ses ve harflerden oluştuğuna ve dolayısıyla mahlûk olmak zorunda olduğuna dair görüşüne daha evvel değinmiştik. Bu iddiaya binaen Mu'tezile, Allah'ın, ses ve harflerden oluşan kelâmını ağaç gibi cisimlerde yarattığını ve Hz. Musa'ya oradan seslendiğini beyan etmiştir.[252] Bu durumda Allah, başkasıyla kâim (ağaç) olan bir kelâm ile mütekellim olmak zorundadır. Ancak Allah'ın kelâmının Allah ile kâim olduğunu savunan şarihler, Mu'tezile'nin bu söylemlerini kabul etmemiş, bunların bazı teolojik sorunları da beraberinde getirdiğini ve onların bunlara da inanmaları gerektiğini ifade etmişlerdir. Zira bu durumda bahsi geçen ağacın, Allah'ın kelâmını içine alması ve onu kuşatması zorunluluğu doğmaktadır. Bu yüzden Mu'tezile'nin savunduğu iddiaya göre ağacın, bu kelâm ile konuşan bir varlık olması gerekir. Yani Allah değil de yaratıklardan bir yaratık olan ağaç, Hz. Musa ile konuşmaktadır. Dolayısıyla şarihlere göre Hz. Musa'ya, "*Kuşkusuz ben, yalnız ben Allah'ım. Benden başka tanrı yoktur. O halde*

[251] Tettân-Kîlânî, **Avnü'l-Mürîd**, c. 1, s. 491-492.
[252] Zühdî Cârullâh, **el-Mu'tezile**, s. 77-78.

bana kulluk et"[253] diye seslenen ağaçtır.[254] Bu durumda Allah, kelâmı bir mahalde yarattığı takdirde konuşan (*mütekellim*) Allah değil, o mahallin (ağaç) bizzat kendisi olmaktadır. Aynı şekilde emreden, nehyeden ve haber veren de yine Allah değil, kelâmın ihdas edildiği mahaldir. Şarihlere göre Mu'tezile'nin bu iddialarının ortaya çıkaracağı bir diğer vahim sonuç ise şudur: Kelâmullahı bir melek veya Allah katından haber veren peygamberden işiten bir kimsenin derecesi, onu Hz. Musa'dan duyma derecesinden daha yücedir. Zira ilki Allah'ın kelâmını bir peygamberden işitirken Hz. Musa ise kelâmı Allah'tan değil bir ağaçtan işitmiştir. Mu'tezile'nin bu söylemlerinin Hz. Musa'nın mertebesini düşürmek anlamına geleceğini[255] ileri süren şarihler bu iddiaların kabul edilemez olduğunu vurgulamışlardır.[256]

Tüm bunların yanı sıra Mu'tezile اِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ اِذَا اَرَدْنَاهُ اَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ /"*Biz bir şeyi murat ettiğimizde sözümüz 'ol!' demekten ibarettir, o da hemen oluverir*" [257] ayetini kendi görüşleri doğrultusunda yani kelâmın hudûsu fikrini desteklemeye yönelik olarak kullanmışlardır. Onlara göre aktarılan ayette, kelâmın iradeye bağlanmış olması ve gelecekten haber vermek amacıyla "اِذَا" edatının fiilin başına gelmesi, aynı şekilde "اَنْ نَقُولَ/diyecek olmamız" ifadesinin de gelecek zamana işaret etmesi gibi pek çok gösterge ilâhî kelâmın gelecek zamanda tahakkuk edeceğine delâlet etmektedir.[258] Ayrıca "فَيَكُونُ كُنْ" ibaresinin "olma" işinin "ol" emrinden sonra olduğunu ifade etmesi de kelâmın hâdis olduğunu göstermektedir.[259] Ancak Şarih Lekânî, Mu'tezile'nin iddia ettiğinin aksine bu ayetin sözün kadîm olduğuna işaret ettiğini belirtmektedir. O, bu ayetten maksadın eşyanın Allah tarafından süratle icat edilmesi ve Allah'ın bir işe hükmettiğinde hiçbir engelle karşılaşmadan onu yapması olduğunu savunmaktadır. Dolayısıyla ayet ona göre "kün" ifadesinin hudûsluğuna delâlet etmemektedir. Lekânî, ayrıca varlıkların yaratılışının "ol" emriyle meydana geldiği kabulünden hareketle, ilâhî kelâmın hâdis

[253] Tâhâ, 20/14.

[254] Tettân-Kîlânî, **Avnü'l-Mürîd**, c. 1, s. 491.

[255] Eş'arî de Cehmiyye hakkında aynı kanaatleri paylaşmaktadır. Ona göre bu iddiayı ileri sürenlerin, aynı zamanda kelâmı bir peygamberden işiten Yahudi bir kimsenin derecesinin Hz. Musa'nın derecesinden daha yüce olduğunu da iddia etmeleri gerekir. (Eş'arî, **el-İbâne**, s. 37).

[256] Tettân-Kîlânî, **Avnü'l-Mürîd**, c. 1, s. 491.

[257] Nahl, 16/40.

[258] Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, c. 7, s. 90; Fahreddin er-Râzî, **Mefâtîhu'l-Ğayb**, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1401/1981, c. 20, s. 33.

[259] Râzî, **Mefâtîhu'l-Ğayb**, s. 33.

olamayacağını açıklar. Zira aksi takdirde hâdis olan bu "ol" sözün var olması için de ikinci bir "ol" emrinin vukuu gerekecek ve bu gereklilik ise sürekli geriye doğru vuku bulacak, bu da teselsül denilen mantıkî bir tutarsızlığa yol açacaktır. Bu yüzden Lekânî'ye göre ayet, ilâhî kelâmın hâdis değil, kadîm olduğunu ifade etmektedir.[260]

Tartışılan bir başka konu ise Kur'ân'da yer alan[261] ve "*şer'i bir hükmün daha sonra gelen şer'i bir delille kaldırılmasını*"[262] ifade eden "nesh" problemidir. Mu'tezile, Kur'ân'da neshin var oluşunu gerekçe göstererek Allah'ın kelâmının yaratılmışlığına hükmetmiştir. Çünkü kadîm olanın, neshe yani tebdil ve tağyire konu olmaması gerekir. Lekânî, diğer pek çok iddiaya cevap verirken yaptığı gibi bu meseleyi de kırâat-makrû' ya da tilâvet/metlûv örneklemi üzerinden yorumlar. Ona göre değişim ya da nesh hat ve tilâvet cihetiyle şekli boyutta veya hükümde olmaktadır. Bu takdirde ayet "*bir ayetin hükmünü veya tilâvetini değiştirdiğimiz zaman*" manasını ifade etmektedir. Dolayısıyla hakkında değişimin ve neshin düşünülemeyeceği kadîm metlûv burada kastedilmiş değildir.[263] Sonuç olarak Lekânî'ye göre değişim ve yok olma, diğer bir ifadeyle nesh, sadece lâfzî kelâm ve hükümde caridir. Kur'ân'ın lâfzî boyutunun ötesinde bulunan ve mahlûk olmayan kadîm mana ve cihette ise nesh geçerli değildir. Bundan dolayı Mu'tezile'nin iddiasının kabulü mümkün görünmemektedir.

Mu'tezile, "*Her şeyi yaratan Allah'tır*"[264] ayetinde herhangi bir tahsiste bulunmadığı için Kur'ân'ı da bu ayetin kapsamına dâhil etmiştir. Nitekim onlara göre Kur'ân'ın bu kapsamdan çıkarılması gerektiğine dair herhangi bir delâlet de mevcut değildir. Bu bakımdan zikredilen ayet Kur'ân'ın hâdis olduğuna işaret etmektedir.[265] Kâdî Abdülcebbâr, kulların fiillerini ayetin kapsamından çıkarırken buna karşın Kur'ân'ı bu ifadenin içinde değerlendirmiştir. O, Kur'ân'ın yaratıldığını şu şekilde ispatlamaya çalışmıştır: "Her şeyi yaratan Allah'tır. Kur'ân da bir şeydir.

---

[260] Lekânî, **Umdetü'l-Mürîd Şerhu Cevhereti't-Tevhîd**, c. 2, s. 575.

[261] "*Biz bir ayetin yerine başka bir ayeti getirdiğimiz zaman…*" (Nahl, 16/101); "*Biz bir ayetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unuttururs*ak…" (Bakara, 2/106).

[262] İbn Manzûr, **Lisânü'l-Arab**, c. 3, s. 61; Abdurrahman Çetin, "**Nesih**", **DİA**, TDV Yay., İstanbul 2006, c. 32, s. 579-581.

[263] Lekânî, **Umdetü'l-Mürîd Şerhu Cevhereti't-Tevhîd**, c. 2, s. 574-575.

[264] Ra'd, 13/16.

[265] Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, c. 7, s. 94, 215.

O halde onu da Allah yaratmıştır."[266] Mu'tezile'nin bu söylemlerine karşılık Şarih Abdülkerim Tettân ile Edîb Kîlânî, Allah, mahlûk olması mümkün olan her şeyin yaratıcısıdır diyerek Kur'ân'ı mezkûr ayetin umumundan hariç tutarak bir tahsis yapmaya çalışmışlardır. Onlar, Kur'ân'da "her şey" ifadesinin geçtiğini ancak bunun var olan her şey anlamına gelmediğini, bağlam açısından sınırlı şeyler anlamına da geldiğini belirterek bu hususta pek çok ayetten misal getirmişlerdir. Onlara göre Mu'tezile'nin gafil olduğu ayetlerden biri şudur: "*Rabbinin emri ile her şeyi silip süpüren bir rüzgâr! Sonunda sadece evlerinin kalıntılarının görüldüğü bir hale geldiler.*"[267] Bahsi geçen şarihlere göre bu ayet, rüzgârın kendisine uğradığı "her şey"i yok ettiğini bildirmektedir. Ancak ayetin hemen akabinde Allah, helâk edilen Âd kavminin meskenlerinin bu rüzgâra rağmen yıkılmadığını ve ibret alınması için ayakta kaldığını haber vermektedir. Bu da ayetin genel anlamıyla ele alınamayacağını göstermektedir. Yine Mu'tezile'nin farkında olmadığı delillerden biri de Sebe Melikesi Belkıs'tan haber veren şu ayettir: "*Kendisine her şey/imkân verilmiş.*"[268] Bu ayete göre Allah'ın kendisine vermediği hiçbir şeyin kalmaması, ona her şeyin verildiği anlamına geldiğini belirten şarihler hâlbuki bunun vakıada öyle olmadığını vurgulamaktadırlar. Zira hemen kuzeyde Belkıs'ın mülkünden ve saltanatından yüzlerce kat büyüklükte bir güç ve hükümranlık Hz. Süleyman'ın elinde bulunmaktaydı. Dolayısıyla "her şey" kavramının geçtiği her ayet, var olan her şey anlamına gelmemekte olup, bağlama göre sınırlı şeyleri de ifade edebilmektedir.[269] Sonuç olarak şarihlere göre Allah'ın yaratıcısı olduğu "her şey" ifadesinin kapsamına Kur'ân dâhil değildir. Zira Kur'ân, Allah'ın zâtî sıfatlarından biridir. Zâtî sıfatlar ise Allah'ın kıdemiyle kadîm ve varlığı ile mevcuttur. Bu durumda Kur'ân, yaratılma ve hudûsla nitelenmeyeceğinden dolayı buradaki "her şey" kapsamına, ancak hakkında yaratılmanın mümkün olduğu hâdis varlıklar girmektedir. Görüleceği üzere yapılan yorumlarda temel yönlendirici husus mezhebî kabullerdir. Bu yüzden de ayetlerin umumiyet ya da hususiyet bildirdiğine dair ön görülen tercihler hep bu kabullere göre şekillenmiş görünmektedir.

[266] Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, c. 7, s. 94.
[267] Ahkâf, 46/25.
[268] Neml, 26/23.
[269] Tettân-Kîlânî, **Avnü'l-Mürîd**, c. 1, s. 504-505.

Teftâzânî, Mu‘tezile’nin Ehl-i Sünnet’e yönelttiği en güçlü itirazın şu olduğunu söyler: Mu‘tezile, “Kur’ân, mushafın iki kapağı arasında bulunan ve bizlere kadar tevatüren gelen şeydir” tanımında muarızlarının ittifak halinde olduklarını belirtir. Ancak bu tarife göre, Kur’ân, mushaflarda yazılan, dillerde okunan ve kulaklarla işitilen bir şeydir. Tüm bunlar ise zarurî olarak hudûsa ve sonradan var olmaya delâlet eden emarelerdir.[270] Lekânî, bu soruya Kur’ân’ın, yazı şekli ve işaretleriyle Allah’ın kelâmına işaret ettiğine, harf suretiyle de mushaflarda yazıldığına dikkat çekerek cevaplamaya çalışır. Ona göre Kur’ân, muhayyel kelimelerle “kalbimizde ezberlenmiş”, işitilen ve telaffuz edilen sözcük ve harflerle “dillerimizde okunmuş” ve yine aynı şekilde “kulaklarımızla işitilmiştir.” Ancak bu gibi yerlere asla hulûl etmiş değildir. Yani tüm bunlarla birlikte Allah’ın kelâmı, ne lisanlara, ne kulaklara, ne kalplere ve ne de mushaflara hulûl etmiştir. Aksine Kur’ân, Allah’ın zâtı ile kâim olan kadîm ve ezelî bir manadır. Onun kelâmına işaret eden nazm ve sözler aracılığıyla telaffuz edilip dinlenir. Manaya delâlet eden muhayyel nazım ve lâfızlarla ezberlenir. Harfler için oluşturulan şekil, suret ve nakışlarla da yazılır. Dolayısıyla Mu‘tezile’nin öne sürdüğü gerekçeler Kur’ân’ın kadîm ve ezelî oluşuna engel değildir. [271] Öte yandan Kur’ân, yaratılmışların özellikleri ve muhdeslerin arazları ile nitelenmesi bakımından “Kur’ân’ın yarısını okudum, onu ezberledim veya abdesti olmayanın ona dokunması haramdır” gibi ifadelerden maksat, kadîm mana olmayıp işitilen ve konuşulan lâfızlardır. Teftâzânî’nin bu hususta dediği gibi şer’i hükümlerin delili kadîm mana değil, bilakis lâfızdır. Nitekim bu yüzden usûlcüler, Kur’ân’ı tanımlarken, “tevatür ile nakledilen, mushaflarda yazılan” ifadelerini kullanmışlardır. Bu bağlamda onlar, mücerret mana için değil, manaya delâlet etmesi bakımından Kur’ân’ı, lâfız için bir isim kılmışlardır.[272]

Sonuç olarak Ehl-i Sünnet ile Mu‘tezile arasındaki kelâmullah tartışmaları kelâmın doğası üzerinde düşünmeyi de beraberinde getirmiştir. Mu‘tezile, kelâmın, ses ve harflerden oluştuğunu ve bunun ötesinde herhangi bir anlama sahip olmadığını savunmuştur. Bu bakımdan kelâm onlara göre ses ve harflerin fizikî ve maddî formu

[270] Teftâzânî, **Şerhu’l-‘Akâid**, s. 68.
[271] Lekânî, **Umdetü’l-Mürîd Şerhu Cevhereti’t-Tevhîd**, c. 2, s. 575.
[272] Lekânî, **Umdetü’l-Mürîd Şerhu Cevhereti’t-Tevhîd**, c. 2, s. 578; a.mlf., **Hidayetü’l-Mürîd**, s. 145-146.

içinde görülen ve işitilen bir şeydir. Dolayısıyla onlar, bir şeyin kelâm olarak vasıflanması için ses ve harflerin varlığını yeterli ve zorunlu bir şart olarak görmüşlerdir. Mu‘tezile buna bağlı olarak kelâmı fiil olarak kabul etmiş ve bu sebeple onun hâdis olduğunu ileri sürmüştür. Kelâm hakkındaki bu mutlak kabuller Mu‘tezile’nin Kur’ân hakkındaki teorilerini de şekillendirmiştir. Zira Mu‘tezile Kur’ân’ın muhdes bir fiil olduğunu kabul etmekle birlikte aynı minvalde Kur’ân’ın da yaratıldığını iddia etmiştir. Bu durum onların teorik anlamda bir kolaylık yaşadıklarını da göstermektedir. Mu‘tezile, bütün bunları tevhîd prensipleri gereği, taaddüd-i kudemâ’dan sakınmak için yapmıştır. Bu anlayışlarına bağlı olarak da Allah’ın zâtından ayrı hiçbir sıfatın mevcudiyetini kabul etmemiştir. Bu yüzden kelâmı da bir sıfat olarak değil, Allah’ın fiili şeklinde değerlendirmeye çalışmıştır. Tüm bu Mu‘tezilî iddialara karşın şarihler ise kelâmullahın zâtî, dolayısıyla ezelî bir sıfat olduğunu kabul etmiş ve benimsedikleri ilkeler doğrultusunda fikirlerini temellendirmeye ve karşıt görüşleri de çürütmeye gayret göstermişlerdir. Ancak şarihler, kadîm kabul ettikleri kelâm sıfatı ile hâdis nitelikleri kendinde barındıran Kur’ân arasındaki ilişkiyi açıklamada teorik bir zorlukla karşılaşmışlardır. Şarihler bu sorunu kelâmı, lâfzî ve nefsî şeklinde ikiye ayırarak onun çift doğalı bir yapıya sahip olduğunu ortaya koymakla aşmaya çalışmışlardır. Böylece kelâmullahın ve dolayısıyla Kur’ân’ın, fizikî yani tüm muhdes özellikleri lâfzî boyuta hamledilmiştir. Buna göre nefsî kelâm zâtî ve kadîm bir sıfattır, lâfız ise onun medlulü ve mefhumudur. Yani lâfız, asıl ve kadîm olan manaya delâlet ve işaret eden işlevsel bir olgudur.

1.1.3. Rü’yetullah

Rü’yetullahın Kavramsal Çerçevesi

“Rü’yet/رؤية”, “ رَأَى/rea” kelimesinin mastarıdır. Sözlükte “göz” veya “kalp” ile görmek anlamlarına gelir. “رَأَى” sözcüğü ise “gözle gördü” ve “bildi” olmak üzere iki anlamda kullanılır. Gözle görme manasında kullanıldığında tek mef’ul; bilme manasında ise iki mef’ul alır. “رَأَى زَيْدًا عَالِمًا/O, Zeyd’i âlim birisi olarak bildi” örneğinde olduğu gibi cümle iki mef’ul almıştır.[273] Ayrıca rü’yet

[273] İbn Manzûr, **Lisânü’l-Arab**, c. 14, s. 291; Fîrûzâbâdî, **Kâmûsü’l-Muhît**, s. 1285.

kavramı şu şekilde de tarif edilmiştir: "Gerek dünyada, gerekse ahirette olsun göz ile görmek ve müşahede etmek" demektir.[274] Rü'yet, göz vasıtasıyla meydana gelen mükemmel bir inkişaf olarak da ifade edilmiştir. Buradaki "mükemmel inkişaf" kaydından kasıt ise, görme duyusu olan gözle bir şeyi olduğu hal üzere ispat ve idrak etmektir.[275] Öte yandan "nazar/bakmak", "basar/görmek", "likâ/karşılaşmak" sözcükleri her ne kadar rü'yet ile benzer anlamlar ihtiva etse de her bir kavram arasında ince nüanslar mevcuttur.[276] Rü'yetullah ifadesi ise "gözle görmek" manasına gelen "rü'yet" kelimesi ile "Allah" lafzından oluşan bir isim tamlamasıdır. Kısaca "Allah'ın görülmesi" olarak ifade edebileceğimiz bu terkip, kelâm literatüründe "Cennet ehlinin, Allah'ı gözleriyle görmesi" anlamında kullanılan bir terimdir.[277]

Rü'yetullah Meselesinin Tarihsel Arka Planı

Rü'yetullah konusu İslâm düşüncesinin erken dönemlerinden itibaren farklı boyutlarıyla ele alınmış ve çok şiddetli tartışmalara sebep olmuş önemli teolojik problemlerden biridir. Öyle ki sonraki dönemlerde muhtelif mezhep ve gruplar arasında belirleyici bir kıstas olarak görülmüştür. Bu çerçevede rü'yetullah, tarihî bir önem kazanmış ve sıfatlar konusunun alt başlıklarından biri olmaktan çıkıp önemli yapıtlarda müstakil bir başlık olarak sunulmuştur. Nitekim Sünnî düşüncenin önemli temsilcilerinden biri olan Eş'arî'nin, *el-İbâne* adlı eserinde ilk kelâmî problem olarak rü'yetullahı ele alması da[278] sorunun tarihî önemi haiz bir mesele olduğuna işaret etmektedir. Bu bakımdan rü'yetullah meselesi, Sünnî paradigmanın da önemli parametrelerinden ve belirleyici unsurlarından biri olmuştur.[279] Öte yandan rü'yetullah meselesi hem İslâm öncesi semavî dinlerin hem de Kur'ân'ın[280] hassaten

---

[274] Cürcânî, **Kitabü't-Tarîfât**, s. 109.

[275] Teftâzânî, **Şerhu'l-'Akâid**, s. 76; Lekânî, **Umdetü'l-Mürîd**, s. 802.

[276] Topaloğlu-Çelebi, **Kelâm Terimleri…**, s. 268.

[277] Semih Duğyem, **Mevsü'atu Mustalahati İlmi'l-Kelâmi'l-İslâmî**, 1. Baskı, Beyrut 1998, c. 1, s. 603-608; ayrıca bkz., Topaloğlu-Çelebi, **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, s. 268.

[278] Eş'arî, **el-İbâne**, s. 20.

[279] Temel Yeşilyurt, **Rü'yetullah**, *-Akıl Âyinesinde Cemâlullah'ı Seyreylemek-*, İnsan Yay., 1. Baskı, İstanbul 2019, s. 82.

[280] Hemen belirtilmelidir ki rü'yetullah lâfzen Kur'ân'da birebir geçmemektedir. Ayetlerde inkârcı grupların Allah'ı görmeyi diledikleri ve bunu peygamberden talep ettikleri gibi hususlara değinilmektedir. Öyle ki yeryüzünde bozgunculuk çıkarıp azgınlık gösteren Firavun'un, veziri

değindiği önemli kelâmî problemlerden birini oluşturmaktadır.[281] Bütün bunlarla birlikte Kur'ân'da, rü'yetin gerçekleşeceğine işaret eden ayetler yanında bu ayetlerin tefsiri ve teyidi ile ilgili birçok hadis de nakledilmektedir. Ayrıca sahabe başta olmak üzere tabiun ve sonrası dönemdeki tüm Müslümanlar da rü'yetullahın vuku bulacağına delâlet eden açık hükümlere dayanarak bu konuda ittifak etmişlerdir. Ancak rü'yet meselesi, Mu'tezile tarafından tartışma konusu yapılmış, kendi prensiplerine uymadığı gerekçesiyle vukuuna ilişkin ayetler mezhebî bakış ve yöntemlerle te'vil edilmiş ve yine aynı maksatla rü'yetullahın gerçekleşeceğine delâlet eden hadisler de reddedilmiştir.[282]

Hicri ikinci asrın ilk yarısından itibaren çeşitli ekoller ve âlimler tarafından gündeme getirilen rü'yetullah meselesi, bir sorun olarak İslâm düşünce tarihinde özellikle kelâm ilminin tartıştığı bir konu olagelmiştir. Allah'ın varlığı hususunda Sümeniyye ile çok ciddi tartışmalara giren Cehmiyye, Ahmed b. Hanbel'in naklettiği bilgilere göre tenzihçi bir yaklaşım sergileyerek Allah'ın duyu organlarıyla algılanamayan bir varlık olduğunu iddia etmiştir. Cehm'e göre ruhumuzu görmemiz nasıl imkânsız bir olgu ise aynı şekilde Allah'ı gözle görmemiz de imkânsız bir hadisedir. Bu bağlamda Cehm, Allah'ın görülemeyeceğini evvela akıl yürüterek ispatlamaya girişmiş, sonrasında ise konuyla ilgili müteşabih ayetleri kendi fikri doğrultusunda te'vil etmeye çalışmıştır.[283]

Şu hususun da belirtilmesinde fayda mülahaza ediyoruz: Rü'yetullahın vukuu sadece Mu'tezile tarafından değil Mürcie'nin geneli, Hâricîler ve Zeydîler tarafından da kabul görmemiştir. Bu fırkaların ortak kanaatine göre herhangi bir makul engel veya hicaptan dolayı değil, sırf muhal ve imkânsız olduğu için Allah'ın görülmesi mümkün değildir. Buna mukabil Ehl-i Hadis ve taraftarları ile Haşviyye gibi gulat fırkalar Allah'ın görülüp idrak edilebileceğini öne sürmüşlerdir. Aynı şekilde Hişâm

---

Hâmân'a Musa'nın ilâhını görmek için yüksek bir kule yapmasını emrettiğinden söz edilmektedir. (Mü'min, 40/36-37). Mekkeli müşriklerin de Allah'ı görmedikçe veyahut melekler yanlarına uğramadıkça iman etmeyecekleri ile ilgili beyanlarda bulundukları yine Kur'ân'da geçmektedir. (Furkân, 25/21; İsrâ, 17/92, En'âm, 6/158).

[281] Hikmet Akdemir, "Taberi'ye göre Ru'yetullah Meselesi", **HÜİFD**, S. 1, c. 3, 2002, s. 7-26.

[282] Talat Koçyiğit, **Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar**, TDV Yayınları, 4. Baskı, Ankara 1989, s. 172.

[283] Ahmed b. Hanbel, **er-Red 'ale'z-Zenâdıka ve'l-Cehmiyye**, thk. Dağaş b. Şebib el-Acemî, Ğiras li'n-Neşr, 1. Baskı, Kuveyt 1426/2005, s. 196-199.

b. Hakem (ö. 179/795) ve Mücessime fırkası da Allah'ın gerçekte görülebileceği hatta kendisine dokunulabileceği kanaatini taşımışlardır.[284] Öte yandan Allah'ın cisim olmadığını ve görülmesinin keyfiyetsiz ve sınırsız bir şekilde gerçekleşeceğini söyleyen Eş'arîler ile "Şayet Allah cisim olmasaydı görülmezdi" iddiasını taşıyan Mücessime ve "Eğer O cisim olmuş olsaydı görülürdü" düşüncesini öne süren Mu'tezile arasında bu metodik farklılıklardan dolayı birtakım ayrışmalar ve ihtilaflar meydana gelmiştir.[285] Nitekim Kerrâmiyye ve Mücessime, rü'yetullah konusunda Eş'arîler ile aynı görüşü benimsemelerine rağmen O'nun görülme şekli hususunda onlardan ayrılmışlardır.[286] Söz konusu iki fırkaya göre görülmenin meydana gelmesi için görülen varlık ile yüz yüze veya karşı karşıya bulunmak gerekir. Ancak Eş'arîler görme eyleminin meydana gelmesi için böyle şartlara gerek olmadığını, aksi takdirde mekândan münezzeh bir varlığa yön ve mekân isnat etmiş olunacağını belirtmişlerdir.[287]

Sonuç olarak rü'yetullah meselesi erken dönemlerden itibaren itikâdî bir problem olarak varlığını sürdürmüştür. Bu meselenin problem halini alması ve teolojik argümanlarla tartışılmaya başlanması Mu'tezile'nin sistematik bir şekilde Allah'ın görülmesini reddetmesi ve Ehl-i Sünnet gruplarının onlara karşın bu konuyu itikad esası olarak belirlemesi, aklî ve naklî delillerle savunması sonucu olmuştur.

---

[284] Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl**, thk. Mustafa Hilmi-Ebü'l-Vefâ el-Ğânîmî, Kahire, t.y., c. 4, s. 139.

[285] Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, s. 232-233; İlyas Çelebi, **İslâm İnanç…**, s. 251-252; Yuldus Musahanov, **Mâturidi'nin Mu'tezile Eleştirisi (Ebû'l-Kasım el-Ka'bî el-Belhî Bağlamında)** (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2009, s. 98.

[286] Dikkati celbeden bir başka benzerlik ve farklılık ise Mücessime ve Kerrâmiyye ile Mu'tezile arasında meydana gelmektedir. Zira zikri geçen iki fırka ile Mu'tezile açısından görmenin oluşabilmesi için görülenin, görenin ön tarafında ve karşısında bulunması veya en azından görenin karşısında olabilecek bir şeyde yer alması gerekmektedir ki görme olayı gerçekleşebilsin. Ancak Mu'tezile bu koşullarda görülen bir şeyin cisim olması gerektiğini, Allah'ın ise cisim olmaktan münezzeh olduğunu ortaya koyduktan sonra O'nun görülemeyeceğini savunarak Kerrâmiyye ile Mücessime'den ayrılmaktadır. (Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 8, s. 160).

[287] Lekânî, **Umdetü'l-Mürîd**, s. 802; Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 8, s. 160.

Mu'tezile'de Rü'yetullah Meselesi ve Temelleri

Allah'ın ahirette görülüp görülemeyeceği problemi kelâm ilminde Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile arasında derin tartışmalara yol açmıştır. Çalışmanın ilerleyen kısımlarında da görüleceği üzere Ehl-i Sünnet, nasslara dayanarak Allah'ın ahirette inananlar tarafından görüleceğini ileri sürerken Mu'tezile ise aynı nasslardan hareketle görme olayının ne aklî ne de naklî açıdan gerçekleşmesinin mümkün olduğunu savunarak tüm boyutlarıyla bunun reddi hususunda çaba sarf etmiştir. Bu çerçevede Mu'tezile ilkesel olarak Allah'ın bir olduğundan ve benzerinin bulunmadığından hareketle rü'yetullahın imkânsız olduğunu iddia etmiştir. Çünkü gözle görülen bir şeyin cisimlere ait özelliklere sahip olması gerekir. Ancak Allah cisimlere benzemediği gibi cisme ait özellikleri de kendinde taşımaz. Bu bakımdan Mu'tezile, savunduğu tevhîd ilkesi icabı Allah'ın sıfatlarının cisimlere ve insanlara ait sıfatlara benzemediğini ortaya koymaya çalışmıştır. Zira Allah'ın gözle görülebileceğini iddia edenler, Mu'tezile'ye göre Allah'ın cisimlere benzer bir varlık olduğunu ve cisimlerin özellikleri ile vasıflandığını iddia etmiş olurlar. Söz konusu sebeplerden ötürü Allah'ın bizzat gözle görülmesi Mu'tezile açısından mantıkî ve aklî olarak mümkün değildir.[288] Dikkat edilecek olursa rü'yetullahın imkânsızlığı meselesini gündeme getiren Mu'tezile, Allah'ın ahirette gözle görülemeyeceğini, çünkü görülen bir şeyin cisme ait nitelikleri kendinde taşıması gerektiğini belirtir. Dolayısıyla Mu'tezile'ye göre görülen şey birçok açıdan cisimlerle benzerlik taşımış olacağından rü'yetullahın vukuundan bahsedilemez.

Kâdî Abdulcebbâr, rü'yetullahın gerçekleşmesinin aklî açıdan imkânsız olduğunu mukabele, engeller (mevâni') ve hâlihazırda görülemeyiş delillerinden hareketle ortaya koymaktadır. İlk delile göre bizden biri görülebilir bir varlığı ancak göz organı ile görebilir. Gözün görebilmesi için de görülen nesnenin ancak karşıda (mukabil) veya hükmen karşıda olma kapsamında olması gerekir. Hâlbuki Allah'ın karşıda bulunma veya karşıdakine hulûl (yerleşme) etmiş olma gibi bir konumda olması mümkün değildir. Zira karşıda bulunma ancak cevher ve arazlar için geçerli

[288] Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, s. 248-261; Kemal Işık, **Mu'tezi'le'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri**, AÜİF Yay., S. 76, Ankara, 1967, s. 73.

olan bir durumdur. Allah'ın ne cevher ne de araz olduğu iddia edilemeyeceğine göre O'nun görülmesi muhaldir.[289]

Mu'tezile ekolü, görme olgusunun tüm varlık katmanlarında aynı kanunlara tabi olarak gerçekleştiği fikrinden hareketle, fizikî âlem ile aşkın âlem arasında bu hususta bir fark görmemiştir. Buna göre bir kimse sağlam bir görme organına sahipse ve ortada görülecek bir nesne varsa ve görmeyi engelleyecek tüm doğal engeller (incelik, kesâfet, aşırı uzaklık, hicap vb.) ortadan kaldırılmışsa o kimsenin o nesneyi görmesi gerekir. Bu üç şartın sağlanılmadığı durumlarda görme olayı meydana gelmez. Mezkûr üç şart yerine getirildiği halde Allah'ı görme gerçekleşmiyorsa bu durum O'nun herhangi bir makul engel sebebiyle (Engeller delili) değil sırf görülmesi imkânsız olduğu için görülemediği anlamına gelir. Nitekim siyahı siyah olarak görebildiğimiz halde "tad"ı göremiyoruz. Tadı göremiyor olmamız, "tad"ın zâtı gereği görülemez oluşundan dolayıdır. Aynen bunun gibi Allah da zâtı gereği görülemezdir. Ayrıca O'nun olduğu hal üzere görülmesi normal şartlar altında mümkün bir durum olsaydı içinde bulunduğumuz (Hâlihazırda görülemeyiş delili) zaman itibariyle de görülmesi gerekirdi. Allah'ı şu an göremiyor oluşumuz O'nun görülmesinin muhal olduğuna işaret etmektedir.[290] Dolayısıyla Allah hakkında hâlihazırda deneyimlediğimiz gibi bir görme tecrübesinin meydana gelmesi Mu'tezile açısından ne bu âlemde ne de öte âlemde mümkündür.

Bunun yanında Allah'ın görüleceğine dair nakledilen delilleri sağlam bir delil vasfı taşımadıkları gerekçesiyle ya reddeden ya da te'vil eden Mu'tezile, rü'yetullahın vaki olabilmesi için bazı şartların oluşması gerektiğine dikkat çeker ki bu şartlar şunlardır: a) Görülen (*mer'î*) varlık, muayyen bir mekânda bulunacaktır. b) Görülen bir yönde olacaktır. c) Gören ve görülen varlık arasında (görmenin vukuu için) belli bir mesafe bulunacaktır. d) Görme hadisesinin meydana gelmesi için görülen varlıktan yansıması gereken ışınlar, gören kişinin gözüne kadar ulaşacaktır. Ne var ki söz konusu şartlar Allah hakkında düşünülemez. Zira görme olayının gerçekleşmesi için Allah'a yön, mekân, mesafe ve ışık yansıması gibi cisimlere ait hususların izafe edilmesi lazımdır. Fakat görmenin meydana gelmesi için sayılan tüm

[289] Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, s. 248-250.
[290] Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, c. 4, s. 140-141; a.mlf., **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, s. 254; Zemahşerî, **el-Minhâc**, s. 6.

bu özellikler cisim ve arazlar için geçerlidir. Allah için bunlar geçerli koşullar değildir. Bu bakımdan Mu‘tezile’ye göre Allah ile beşer arasında hiçbir şekilde ne sıfat ne de suret bakımından benzerlik kurulamayacağı için Allah’ın gözle görülmesi olayı hem akla hem de mantığa aykırıdır.[291] Mu‘tezile, konuyla ilgili “*Gözler O’nu idrak edemez, hâlbuki O gözleri idrak eder*”[292] ayetini zikrederek bu hususstaki düşüncesini naklî açıdan da temellendirmeye gayret gösterir.

Tüm bunların yanı sıra Mu‘tezile ekolü, Allah’ın baştaki gözlerle görülemeyeceği hususunda fikir birliği etmiş olmasına karşın, kalp ile görülüp görülemeyeceği noktasında kendi aralarında ihtilafa düşmüşlerdir. Ebü’l-Huzeyl el-Allâf ve Mu‘tezile’nin kahir ekseriyeti Allah’ın kalp ile görülebileceğini ifade ederken geriye kalanlar ise bunu reddetmişlerdir. Kalp ile görüleceğini savunanlara göre “kalp ile görmek” ise O’nu “kalp ile bilmek” anlamına gelmektedir.[293] Öte yandan Mu‘tezilî âlimler Allah’ın kendi zatını görüp göremeyeceği konusunda da fikir ayrılığına düşmüşlerdir. Çoğunluk Allah’ın kendi zatını gördüğünü söylerken -Kâdî Abdülcebbâr’ın da aralarında olduğu- azınlıkta kalan grup ise O’nun ne kendi zatını görmesini ne de başkası tarafından görülmesini kabul etmişlerdir.[294] Kâdî Abdülcebbâr’ın, Allah’ın kendi nefsini gördüğü düşüncesine karşı çıkmasının sebebi şudur. Ona göre varlıkları gören kişi ancak hayy ve duyuları sağlam olduğunda görebilir. Görülen kişinin ise görmenin meydana geleceği esnada mevcut olması ve görülebilme özelliklerine sahip olması gerekmektedir. Bu tür vasıfları ve hususları Allah hakkında düşünmek ise muhaldir. Dolayısıyla hayy olanın mevcudatı gördüğü gibi kendisinin de varlıklar tarafından görülmesi gerektiği iddiası Kâdî Abdülcebbâr açısından bakıldığında kendi içerisinde birtakım çelişkiler barındırmaktadır.[295] Zira insanın görmesi her ne kadar onun görülmesini mümkün kılıyorsa da aynı durum Allah için de geçerlidir denilemez. Çünkü mevsufun bir konuda taşıdığı bazı özelliklerin başkasında da olması onları diğer durum ve tutumlarda da aynı veya benzer kılmaz. Mesela insan bir cismi hareket ettirdiğinde kendisi de o cisim ile birlikte hareket eder. Ancak Allah için böyle bir zorunluluk yoktur. Dolayısıyla

[291] Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu’l-Usûli’l-Hamse**, s. 248-252.
[292] En’âm, 6/103.
[293] Eş‘arî, **Makâlât**, s.172-173.
[294] Sâbûnî, **el-Bidâye fî Usûli’d-Dîn,** s.74
[295] Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu’l-Usûli’l-Hamse,** s.273-274.

Allah'ın, insanları ve diğer varlıkları görmesi kendisinin cisim olmasını gerektirmediği gibi bazı duyu organlarına sahip olmasını da gerektirmez.[296] Sonuç itibariyle Kâdî Abdulcebbâr'ın düşüncesine göre Allah, her şeyi görür ancak hiçbir şekilde ne kendisi ne de başkası tarafından görülür. Dolayısıyla Allah'ın her şeyi görmesi O'nun da görülür olmasını gerektirmez. Zira Allah ile insan arasında çok bariz epistemolojik ve ontolojik farklılıklar mevcuttur. Ayrıca iki farklı yapıdaki varlık arasında kısmî bir benzerlik olması onları tüm yönleriyle aynı kılmaz.

Cevheretü't-Tevhîd Şerhlerinde Rü'yetullah ve Mu'tezile Eleştirisi

Şarihler rü'yetullah meselesini genel manada aklî imkân ve sem'i vücûb olmak üzere iki çerçevede değerlendirmişlerdir. Bu bağlamda problemin imkânını ispat hususunda aklî, kat'i bir şekilde gerçekleşeceğini ispatta ise naklî delilleri kullanmışlardır. Nitekim Müellif ve Şarih İbrâhim Lekânî bu çerçevede iki beyit zikretmiştir. Bu beyitler şunlardır:

وَمِنْهُ أَنْ يُنْظَرَ بِالْأَبْصَارِ * لِكِنْ بِلاَ كَيْفٍ وَلاَ انْحِصَارِ

Allah'ın gözle görülmesi keyfiyetsiz ve sınırsız bir şekilde gerçekleşecektir. Nitekim bu mümkün olan hususlardandır. (55. beyit).

لِلْمُؤْمِنِينَ إِذْ بِجَائِزْ عُلِّقَتْ * هذِا وَلِلْمُخْتَارِ دُنْيَا ثَبَتَتْ

Mümkün bir şarta bağlı kılındığı için Allah'ın mü'minler tarafından görülmesi caizdir. Hz. Peygamber'in dünya hayatında Allah'ı gördüğü sabittir. (56. beyit).

Cevheretü't-tevhîd şarihleri zikrettiğimiz beyitlere paralel olarak mü'minlerin Allah'ı görme konusunu aklen caiz, naklen ise vacip olarak kabul etmişlerdir.[297] "Allah hakkında caiz olan hususlardan biri de kıyamet günü O'nun mü'minler tarafından görülmesidir"[298] diyen şarihler bu meselede Ehl-i Sünnet âlimleri arasında

[296] Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî,** s.176-178.

[297] Sâvî, **Şerhu's-Sâvî**, s. 275; Lekânî, **Umdetü'l-Mürîd**, s. 803.

[298] Rü'yetullah konusunun Cevheretü't-Tevhîd şerhlerinde mutlak manada üç temel madde etrafında tartışıldığı görülmektedir;

a) Akıl, kulların rablerini görmelerini caiz görüyor mu görmüyor mu?

icmanın[299] meydana geldiğini belirtmişlerdir.[300] Hâricîler, Neccâriyye ve Şia'dan Zeydiyye ise Ehl-i Sünnet'in bu görüşüne muhalif kalarak rü'yetin imkânını ve vücûbiyetini reddetmişlerdir.[301] Bununla birlikte Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile mabeyninde çok uzun tartışmalara ve münakaşalara[302] sebep olan rü'yetullah

---

b) Rü'yetullahın caiz oluşuna yönelik sem'i bir delil var mı?

c) Şayet sem'i deliller varsa söz konusu deliller rü'yetin, ahiret ile birlikte dünyada da gerçekleşeceğine işaret ediyor mu yoksa bu deliller rü'yetin sadece ahirette gerçekleşeceğine mi delâlet etmektedir? (Abdüsselâm Lekânî, **İthâfü'l-Mürîd**, s. 230; Tettân, **Avnü'l-Mürîd**, s. 437).

[299] Bütün bunların yanı sıra Allah'ın görüleceği hususu ile ilgili icmanın vaki olduğunu ifade eden Eş'arî düşünceye karşın Kâdî Abdülcebbâr, icma ile ilgili haber ve rivayetlerin sahih olmadığını zikreder. Çünkü Abdülcebbâr'a göre böyle bir icmanın gerçekleştiği iddiası doğru değildir. Nitekim Hz. Peygamber, "*Muhammed Rabbini gördü*" sözünü Hz. Aişe'den işittiği vakit üç defa şöyle dediği rivayet edilir: "*Dediğin şeyden ötürü tüylerim diken diken oldu.*" Akabinde de Hz. Peygamber'in, "*Allah bir insanla ancak vahiy yoluyla veya perde arkasından konuşur yahut bir elçi gönderip izniyle ona dilediğini vahyeder. O yücedir, hakîmdir*" (Şûrâ, 42/51) ayetini okuduğu nakledilir. Bununla birlikte Mu'tezile, Hz. Ali ve diğer büyük sahâbîlerin de Allah'ın görüleceği iddiasını reddettiklerini söyler. Hz. Ali'nin hutbelerine bakılacak olursa orada rü'yetin Allah'tan nefyedildiğine dair bulguların olduğu görülür. Dolayısıyla Mu'tezile'ye göre söz konusu tüm bu rivayetler ve deliller muhataplarının söylediklerini çürütmektedir. Sonuç olarak Abdülcebbâr, Allah'ın görülmesinin mümkün olmadığını, dolayısıyla da herhangi bir icmanın gerçekleşmesinin de söz konusu olamayacağını zikredilen ayetten yola çıkarak beyan eder. Konuyla ilgili rivayet edilen hadislerin ise Mücessime ve Müşebbihe gibi fırkalardan hikâye edilen uydurma haberler olduğunu düşünmenin en mantıkî yol olduğunu öne süren Abdülcebbâr, haber-i vâhid sayılan haberlerin ise kesin bir bilgi ifade edemeyeceğini ileri sürer. (Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, s. 267-269). Ancak Lekânî'ye göre hadis imamları bu hususta ki rivayetlerin sahih olduklarına hükmetmişlerdir. Ayrıca Lekânî, "Varid olan deliller ayrı ayrı âhâd hadis olsa dahi delâlet ettikleri mana açısından mânevî tevâtür derecesine ulaşmışlardır" diyerek söz konusu hadislerin yekûnunun mana bakımından bir kat'iyyet ifade ettiğini belirtir. (Lekânî, **Umdetü'l-Mürîd**, s. 832; a. mlf., **Hidayetü'l-Mürîd**, s. 185). Hatta Lekânî'ye göre bu hadislerden biri şudur: "*Cennet halkı cennete, cehennem halkı da cehenneme girdiği zaman bir münadi: Ey cennet ehli! Allah Teâlâ'nın size bir va'di var. Onu yerine getirmek istiyor diye seslenir. Bunun üzerine cennet ehli, o va'd nedir? Allah Teâlâ tartılarımızı ağırlaştırmadı mı? Yüzlerimizi ak etmedi mi? Bizleri cehennemden kurtarıp cennetine koymadı mı? Bizlere daha ne gibi bir va'di olabilir ki derler. Derken perde kaldırılır ve cennet halkı Allah'ın cemâlini seyrederler. Onlara yüce Rablerinin cemâlini seyretmekten daha büyük bir nimet verilmemiştir.*" (Lekânî, **Umdetü'l-Mürîd**, s. 832-833).

[300] Sâvî, **Şerhu's-Sâvî**, s. 280; Abdülkerim Tettân-Muhammed Edîb Kîlânî, **Şerhu Cevhereti't-Tevhîd el-İmâm Allâme Şeyh İbrâhim el-Bâcûrî**, ed. Abdülkerîm er-Rifâî, y.y. t.y., s. 246.

[301] Lekânî, **Umdetü'l-mürîd**, s. 834; ayr. bkz. Fadıl Ayğan, **Klasik bir Kelâm Probleminin Şerh Geleneğinde İzini Sürmek: Tecrîd Şerhlerinde Rü'yetullah Meselesi: İslâm İlim ve Düşünce Tarihinde Şerh Geleneği**, ed. Mesut Kaya-Sezai Engin, Endülüs Yay., İstanbul 2020, s. 79.

[302] Allah'ın görülmesinin mümkün oluşunu savunan Ehl-i Sünnet, Mu'tezilî âlim Zemahşerî tarafından sert eleştirilere maruz kalmıştır. Zemahşerî, bu konuda Ehl-i Sünnet'i şu sözlerle hicvetmiştir:

"*Bir cemaat ki heva ve arzularını sünnet olarak adlandırdılar.*
Onlar üzerlerine palan/semer vurulmuş eşekler sürüsüdürler.
Allah'ı mahlûkata benzettiler; ancak insanların onları kınamasından korktular.

meselesi yukarıda da belirtildiği üzere şarihler tarafından aklî imkân ve sem'i vücub çerçevesinde değerlendirilirken; buna karşın Mu'tezile tevhîd ilkesi bağlamında salt tenzihçi bir yaklaşım sergileyerek bu meselenin tüm boyutlarıyla reddi konusunda gayret göstermiştir. Bu paralelde Mu'tezile'nin rü'yetullah konusundaki aklî şüphelerinin en kuvvetlisi Şarih Sâvî'ye göre Allah'ı görmek için O'nunla "*karşılaşmak*" gerektiğini iddia etmeleri ile ilgili olan hususdur. Zira Mu'tezile açısından "görmek" eylemi kendisiyle birlikte karşılaşmayı da zorunlu kılmaktadır. Karşılaşma ise doğal olarak belli bir "*yön*"ün olmasını gerektirmektedir. Yön ve karşılaşma olgusu ise ya cisim olmayı ya da en azından cisme tâbi olan arazı gerekli kılmaktadır. Cisme ait tüm bu özellikler ise bizi şöyle bir sonuca ulaştırmaktadır: Allah ya tümüyle görünecektir. Bu durumda sınırlı ve sonlu olacaktır. Ya da bir kısmıyla görünecektir. Bu takdirde de mütecezzi olacak ve bir mekâna hulûl etmek zorunda kalacaktır. Şarih Sâvî, böyle bir şüphenin ortadan kaldırılması adına Mu'tezile'nin dile getirdiği söylemlerin aklî olmadığını, onlar tarafından ortaya atılan bu iddiaların örfî bir gereklilik olduğunu, dolayısıyla savunulamayacağını ileri sürer. Çünkü Sâvî açısından ahiret âlemi, her türlü vakanın gerçekleşmesinin imkân dâhilinde olduğu ve meydana gelebileceği mûcizevî yapıya sahip bir mekândır.[303] Bu açıdan Mu'tezile'nin öne sürdüğü delillerin aklî olması kabul edilemez. Sâvî, bu konudaki iddiasını güçlendirmek amacıyla da Beyâzıd-ı Bestâmî'den (ö. 234/848 [?])

Bu yüzden de kendilerini 'keyfiyetsizlik/bilâ keyf' ile gizlediler." (Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, **el-Keşşâf ʿan Hakâ'iki Ğavâmidi't-Tenzîl ve ʿUyûni'l-Ekāvîl fî Vücûhi't-Te'vîl**, Daru'l Kitabi'l-Arabî 3. Baskı, Beyrut 1407/1986, c. 2, s. 156).

Buna karşın Ehl-i Sünnet âlimlerinden Seyyid Muhammed el-Belidî (1176/1763) Mu'tezilî âlim Zemahşerî'ye şöyle mukabelede bulunmuştur:

"*Biz mi ehl-i hevayız yoksa siz mi?*
Bizden hangimiz sırtına semer vurulmuş merkeptir?
Bizim hakkımızda söylediğiniz şeyi kendinize söyleyin.
Zira bu özellik (eşeklik) güneş gibi sizde zahirdir.
Zahirî süslendirilmiş ancak bâtını fasit olan bu sözden dön.
Sana cevap olarak şu kadarı kâfidir.
Zira uyduruk şeylerle değil ayetlerledir istidlalimiz.
Ehl-i marifetin dediğini demezsen şayet, kıyamet günü Allah'ı görmekten mahrum kalırsın.
Ahirette herhangi bir keyfiyet olmaksızın Allah'ı görürüz.
Aynı şekilde bir sıfata ve şekle de girmeksizin." (Abdüsselâm Lekânî, **İthâfü'l-Mürîd**, s. 231; Bâcûrî, **Tuhfetü'l-Mürîd**, s. 331-332; ayr. bkz. Sâvî, **Şerhu's-Sâvî**, s. 286-289). Arz edilen bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere rü'yetullah konusunda iki mezhebin âlimleri arasında çok çetin tartışmalar meydana gelmiş ve bu mevzuda birbirlerini tahkir edecek derecede sert bir üslup kullanılmış, karşılıklı ağır ithamlarda bulunulmuştur.

[303] Sâvî, **Şerhu's-Sâvî**, s. 276; ayr. bkz. Lekânî, **Hidayetü'l-Mürîd**, s. 181.

şöyle bir alıntı yapmaktadır: "Nasıl ki Allah'ın sözünün işitilmesi sırf kulağa has bir özellik olmayıp, bedenin tüm parçalarına da mahsussa Allah'ın görülmesi de cismin bütün azaları ve parçalarıyla gerçekleşecektir."[304] Görülmektedir ki Şarih Sâvî, Allah'ı görmenin bedenin bütün cüzleriyle gerçekleşeceğini ve cennet ehlinin O'nu bu şekilde göreceğini savunmaktadır. O, tasavvufî şahsiyetlerden bazı alıntılar yaparak Allah'ın görüleceğine ilişkin görüşlerini pekiştirmeye çalışmaktadır. İbrâhim Lekânî ise Mu'tezile'nin bu itirazlarına "rü'yetin keyfiyetsiz" gerçekleşeceğini belirterek cevap vermektedir. Ona göre Mu'tezile'nin öne sürdüğü faraziyeler ancak âdetullaha göre cereyan eden muhdes varlıkların rü'yeti için söz konusu olabileceği için söz konusu varsayımların aklî olamayacağını ifade eder. Ayrıca müşahede âlemi ile gayb âlemi arasındaki rü'yet; mahiyet ve hüviyet olarak farklı olduğu için müşahede âleminde var olan zarurî şartlar gaipte de geçerli olmak zorunda değildir. Bu açıdan cevher ve araz gibi muhdes varlıkların rü'yetinde dikkate alınan şartlar, var olmak bakımından vacip olan Allah'ın görülmesi açısından bir anlam ifade etmez. Zira Allah muhdes varlıklar için söz konusu olan şartlar ve keyfiyetlerden münezzehtir. Binaenaleyh Lekânî'ye göre Allah keyfiyetsiz bir şekilde görülecektir.[305]

Allah'ın Dünyada Görülmesi

Allah'ın dünyada görülmesi konusu Hz. Musa'nın talebi ve Hz. Peygamber'in Miraç'ta Allah'ı görüp görmediği meselesi bağlamında tartışılmıştır. Allah'ın ne bu dünyada ne de ahirette gözle görülmesinin mümkün olduğunu savunarak rü'yetin vukuunu tüm boyutlarıyla reddeden Mu'tezile'ye karşın İbrâhim Lekânî, dünyada rü'yetullahın cevazı ve imkânı hususunun icma ile sabit olduğunu ve bu konuda ihtilafın olmadığını ifade eder. İhtilafın çıkış noktası ise rü'yetin dünyada meydana gelip gelmediği meselesindedir. Lekânî'ye göre rü'yetin meydana gelmesi ahirette olduğu gibi bu dünyada da aklen mümkündür. Nitekim dünyadaki rü'yetullah imkânsız olsaydı Hz. Musa gibi ulûhiyet ahkâmına vâkıf bir peygamber tarafından talep edilmezdi. Lekânî devamında şöyle der: "Rü'yet, peygamberler dışındaki

[304] Sâvî, **Şerhu's-Sâvî**, s. 276; ayr. bkz. Lekânî, **Umdetü'l-Mürîd**, s. 822.

[305] Lekânî, **Hidayetü'l-Mürîd**, s. 181; Vezir Harman, **İbrahim el-Lekanî'nin Kelâmî Görüşleri**, Hiper Yay., 1. Baskı, İstanbul 2020, s. 242-243.

kimseler için bu dünyada aklen caiz naklen ise mümteni'dir."[306] Öte yandan Hz. Peygamber'den rivayet edilen "*Şunu bilin ki siz ölmeyinceye kadar Allah'ı asla göremeyeceksiniz*" [307] hadisi de dünyada rü'yetin gerçekleşmesinin naklî açıdan mümkün olmadığına işaret etmektedir. Şarihler –Hz. Peygamber dışında– dünyada Allah'ı gördüğünü söyleyen bir kimsenin dalâlet içinde olduğu konusunda mutasavvıflar arasında ittifak olduğunu nakletmekte, hatta bazı âlimler daha ileri giderek bunların kesinlikle kâfir olduklarını iddia etmektedirler.[308] Bununla beraber Hz. Peygamber'in dünyada iken Allah'ı görmesi istisnai bir durumdur. Bu bakımdan Hz. Peygamber yukarıda nakledilen hadisin kapsamına girmemektedir. Şarih Abdülkerim Tettân'a göre mütekellim (Hz. Peygamber) "Sizler göremeyeceksiniz" diyerek zaten kendisini umumi hitabın dışına çıkarmış bulunmaktadır.[309] Her ne kadar Hz. Aişe, Hz. Peygamber'in Allah'ı dünyada görmediğini iddia etmişse de İbn Abbas'ın rivayeti Hz Aişe'nin rivayetine göre öncelikli bir konumdadır. Çünkü birinde ispat diğerinde nefy vardır. Kaidedendir ki ispat her zaman nefye tercih edilir. İbrâhim Lekânî, Ma'mer b. Râşid'den (ö. 153/770) "Bizim yanımızda Aişe, İbn Abbas'tan daha bilgili değildir" [310] sözünü naklederek ispatın nefye mukaddem olması gerektiği görüşünü savunmuştur. Ayrıca Hz. Aişe, rü'yetin nefyine yönelik Hz. Peygamber'den bir söz işittiği için dünyadaki rü'yeti reddetmiş değildir. Bilakis

[306] Lekânî, **Umdetü'l-Mürîd**, s. 835; a.mlf., **Hidayetü'l-Mürîd**, s. 187.

[307] Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali en-Nesâî, **es-Sünenü'l-Kübrâ**, I-XII, thk. Şuayb el-Arnavut ve Hasan Abdulmünim, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2001, **Kitâbu'n-Nuût (Sünenü'l-Kübrâ)** 56, c. 7, s. 165; Ebû Nuaym el-İsfahânî, **Hilyetü'l-Evliyâ᾽ ve Tabakâtü'l-Asfiyâ**, I-X, es-Saâde, Mısır 1394, c. 5, s. 221; Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Ali b. Ebî Bekr b. Süleymân el-Heysemî, **Mecma'u'z-Zevâid ve Menba'u'l-Fevâid**, I-X, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut t.y., c. 7, s. 667

[308] Ancak şunu da hemen belirtelim ki Allah'ın bu dünyada görülüp görülemeyeceğiyle ilgili hususta Ehl-i Sünnet arasında kat'i bir ittifak bulunmamaktadır. Onların bir kısmına göre varid olan nasslar ışığında bakıldığında rü'yetin sadece ahirete has olduğu görülmektedir. Zira nasslar da Allah'ın dünyada görüleceğine dair herhangi bir işarette bulunmamıştır. "*Len terânî*" ayeti de rü'yetin dünyada değil ahirette gerçekleşeceğine delâlet eder. İmam Eş'arî bu görüşü savunmuştur. Sahabeden Hz. Aişe'nin de görüşü bu yöndedir. Ancak selef ve halef âlimlerinin ekserisine göre – her ne kadar vuku bulmamış olsa dahi– Allah müşahede âleminde dilediği kişilere görülebilir. Nitekim Hz. Peygamber, Miraçta başının her iki gözü ile Rabbini görmüştür. (Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, **Hâşiyetü'n-Nizâmü'l-Ferîd bi-Tahkîki Cevhereti't-Tevhîd: İthâfü'l-Mürîd**, nşr. İbrâhim el-Mukrî, Mektebetü'd-Diyarbekir, 1. Baskı, Diyarbakır 1440/2019 s. 233-234).

[309] Tettân, **Avnü'l-Mürîd**, s. 468-469; Lekânî, **Umdetü'l-Mürîd**, s. 838.

[310] Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme es-Sülemî en-Nîsâbûrî, **Kitâbü't-Tevhîd ve İsbâtü's-Sıfât**, thk. Abdülazîz b. İbrâhim eş-Şehvân, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1414/1994, c. 2, s. 561.

o, "*Gözler O'nu idrak edemez, hâlbuki O, gözleri idrak eder*"[311] ayetinden istinbatta bulunarak böyle bir olumsuz kanıya varmıştır. Bununla birlikte sahabelerden biri bir hususta içtihatta bulunduğu vakit ona muhalefet edenlerin görüşlerinin delil olarak kabul edilemeyeceği icma ile sabittir. Bu bakımdan İbn Abbas'ın rü'yetin ispatına yönelik görüşü Hz. Aişe'nin rü'yetin nefyine dair görüşüne tercih edilmelidir.[312] Şarih Sâvî'ye göre İsra hadisesinin meydana geldiği gece Hz. Aişe'nin, Resûlullah'ın yanında olmaması da İbn Abbas'ın rivayetini daha bir önemli kılar.[313] Dolayısıyla Allah'ın görüleceğine yönelik güçlü bir delil olarak kabul edilen İbn Abbas'ın rivayeti kabul edilip buna muhalif düşen Hz. Aişe'nin rivayetine ise temkinli yaklaşmak gerekir.

Diğer taraftan Hz. Muaviye ile Hz. Aişe kendi içtihatlarına dayanarak Hz. Peygamber'in Miraç gecesi Allah'ı yakaza halinde değil de rüya âleminde gördüğünü söylemektedirler. Bazı kimselere göre " وَمَا جَعَلْنَا الرُّءْيَا الَّتِي اَرَيْنَاكَ اِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ "[314] ayeti de Hz. Muaviye ile Hz. Aişe'nin bu konudaki görüşlerini teyit etmektedir. Zira "er-Rü'yâ/الرؤيا" elif-i maksure şeklinde ifade edildiği zaman uykuda görülen rüyaya işaret etmektedir. Fakat yakaza halindeki "rü'yet/رؤية", "ta/ة" ile beraber kullanılmaktadır ve rü'yet şeklinde telaffuz edilmektedir. Zikri geçen ayette ise elif-i maksure biçiminde geçen rüya, bu sebeple uyku halindeki "rü'yete" delâlet etmiş olmaktadır.[315] Ancak bu görüşe birkaç noktadan itiraz edilmiştir. Evvela Hz. Aişe o dönemde Hz. Peygamber'in yanında olmamakla beraber aynı zamanda temyiz ehli de değildir. Öte yandan Hz. Muaviye, Miraç hadisesinin meydana gelişinden yıllar sonra Müslüman olmuştur. Bir diğer husus ise, elif-i maksure ile ifade edilen "rüya", hem uykudaki rüyaya hem de yakaza halindeki "rü'yete" delâlet etmektedir. Nitekim bir Arap çobanı diğer bir çobanın vaziyetini dile getirirken şöyle demiştir:

فَكَبَّرَ لِلرُّؤْيَا وهَشَّ فُؤَادُهُ * وبَشَّرَ قَلْباً كَانَ جَمًّا بَلاَبِلُهْ

"*Çoban, otu (yeşili) görünce Allâhu ekber dedi ve kalbi de inşirah buldu.*

---

[311] En'âm, 6/103.

[312] Lekânî, **Umdetü'l-Mürîd**, s. 839; a.mlf., **Hidayetü'l-Mürîd**, s. 186.

[313] Sâvî, **Şerhu's-Sâvî**, s. 282; Tettân, **Avnü'l-Mürîd**, s. 472.

[314] "*Sana gösterdiğimiz o rüyayı sadece insanları sınamak için meydana getirdik.*" (İsrâ, 17/60).

[315] Abdüsselâm el-Lekânî, **İthâfü'l-Mürîd**, s. 234.

Öyle bir kalbi müjdeledi ki, o kalp kesif bir gam ve kederle doluydu."

Bu ifadelerden her ne kadar bir çobanın başka bir çobanı değil de bir avcıyı anlattığı iddia edilse dahi yine de anlamda herhangi bir değişiklik meydana gelmemektedir. Zira bu sözler ister otun görülmesi esnasında ister bir avın görülmesi anında sarf edilmiş olsun her iki ifadenin de rüyada söylenilmiş olması mümkün değildir.[316] Zira şiirde elif-i maksure ile yazılan rüya ifadesi yakaza halindeki rü'yete işaret etmektedir. Bu açıdan ayette geçen rüya lafzı mutlak bir ifade olup yakaza halindeki rü'yete de şamildir denilebilir.

Yukarıdaki ayette de yine belirtildiği üzere "rüya" insanlar için bir fitne ve bir imtihan vesilesi kılınmıştır. Ta ki imanı üzere sebat edenler ile imanından gerisin geriye dönenler birbirinden tefrik ve temyiz edilsin.[317] Ancak zikri geçen hadiseden de anlaşılacağı üzere bir kişinin uyku halinde iken gördüğü rüyayı başkalarına anlatması sonucu ayette belirtildiği gibi bir fitne ve imtihan meydana gelmiş olamaz. Hem Miracın rüyada meydana geldiğini varsaysak bile rüyayı işitenlerin bir kısmının rüyanın hak ve gerçek olduğunu kabul ederken diğer bir kısmının ise yalan olduğunu iddia etmeleri makul bir durum değildir. Dolayısıyla Miraç hadisesinin bir imtihan ve fitne olduğu, bazıları tarafından kabul edilip bazıları tarafından ise reddedildiği göz önünde bulundurulduğunda söz konusu hadisenin uyku halindeki bir rüya olmadığı, aksine yakaza halindeki bir rü'yet olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü bir insan bir topluluğa, "*rüyada uçtuğunu*", "*meleklerle yürüyüp*" "*Allah'la konuştuğunu*" söylese dahi bu topluluk –hatta içlerindeki aklı en kıt adam dahi– bu rüyayı göreni ve bunu anlatanı garipsemez. Zira rüya dediğimiz şey, birtakım hayaletlerden ibaret suretlerdir. Aynı şekilde bir şahsın, uyanık halde iken de dilediği şekilde bir şeyi hayal etmesi ve bunu anlatması diğer insanlar tarafından yadırganmaz. Dolayısıyla uyku halinde görülen bir rüya hiçbir şekilde hiçbir insan tarafından garip karşılanıp reddedilmez ve onu gören insana haksız muamelede bulunulmaz.[318] Bütün bunlar

[316] Abdüsselâm Lekânî, **İthâfü'l-Mürîd**, s. 233-234; ayrıca bkz. Tettân, **Avnü'l-Mürîd**, s. 472.

[317] İsra ve Miraç hadisesinin akabinde imanı zayıf kimseler Hz. Peygamber'le alay ettiler, onu yalanladılar ve nihayet dinden çıktılar. Buna karşın takvâ ve istiğfar ehli ise dinleri üzere sabit kaldılar. Nitekim Hz. Ebû Bekir'e, Hz. Peygamber'in İsra ve Miraç hakkında söylediği sözler iletildiğinde o, "*Şayet bunu Muhammed söylemişse doğru söylemiştir*" diyerek takvâ ve istiğfar ehli olduğunu açık bir şekilde ortaya koymuştur. (Abdüsselâm Lekânî, **İthâfü'l-Mürîd**, s. 235).

[318] Abdüsselâm Lekânî, **İthâfü'l-Mürîd**, s. 234-235.

gösteriyor ki Miraç hadisesi rüyada değil Hz. Peygamber'in uyanık olduğu bir vakitte gerçekleşmiştir. Şayet Hz. Peygamber tarafından anlatılan bütün bu olanlar bir rüya olsaydı Mekkeli müşrikler ve imanı zayıf kişiler malum hadiseyi bu kadar keskin bir dille reddedip bunu inkâra kalkışmazlardı. Tüm bu hususlar diğer rivayete karşın İbn Abbas'ın rivayetini daha önemli ve güçlü kılmaktadır.

Sonuç olarak Allah'ın dünyada ne aklî ne de naklî açıdan görülmesinin mümkün olduğunu kabul eden Mu'tezile'nin aksine şarihler, rü'yetin dünyada gerçekleşmesinin aklen caiz olduğunu ancak dünya şartlarının ve buna ilişkin bazı engellerin O'nun bu dünyada görülmesini imkânsız kıldığını belirtmişlerdir.

Allah'ın Rüyada Görülmesi

Allah'ın uyku esnasında görülmesinin sıhhati ve vukuunun imkânı hususunda Ehl-i Sünnet âlimleri arasında ciddi bir ihtilaf bulunmamaktadır.[319] Nitekim kayda değer bir ihtilafın olmamasının temelinde ise normal şartlar altında görülmesi imkân dâhilinde olan bir varlığın uykuda veya uyanıklık halinde müşahede edilmesi arasında herhangi bir farkın görülmemesi yatmaktadır. Başka bir ifadeyle görülmesi mümkün olan bir varlık hem rüyada[320] hem de dünyada görülebilme niteliklerine sahiptir.[321] Öte yandan Allah'ın rüyada görülebileceği hatta Hz. Peygamber'in bizzat kendisinin rüyada Allah'ı gördüğü ile ilgili birçok rivayet nakledilmiştir. Söz konusu rivayetlerden birini nakleden Muâz b. Cebel'e göre Hz. Peygamber, bir gün sabah namazına gecikti. Öyle ki güneş neredeyse doğmak üzereydi. O esnada Hz. Peygamber hızlı bir şekilde evden çıktı ve sahâbîlere namaza durmak için işarette bulundu. Namazdan hemen sonra da sahâbîlere dönerek herkesin safta bulunduğu hal üzere kalmasını buyurarak şöyle dedi: "Beni sabah namazına geciktiren şey hakkında sizinle konuşmak istiyorum. Ben gece kalkıp abdest aldım ve gücüm nispetince namaz kıldım. Namazdayken beni bir uyuklama tuttu ve yerimde ağırlaşmaya

[319] Tettân, **Avnü'l-Mürîd**, s. 461; Hüseyin el-Felembânî, **Fethü'l-Mecîd**, s. 37.

[320] Konuyla ilgili bir diğer husus ise şeytanın; ay, güneş, melek ve peygamberler gibi nuraniyet kesbetmiş varlıkların şekline giremediği ve Allah'ın isim ve sıfatlarına bürünmüş bir şekilde de temessül edemediğidir. Dolayısıyla uyku halinde görülen bu türden nuranî varlıkların suretine şeytan hiçbir şekilde girememektedir. Dolayısıyla şeytan rüya esnasında Allah'ın suretine bürünememektedir. (Tettân, **Avnü'l-Mürîd**, s. 461).

[321] Hüseyin el-Felembânî, **Fethü'l-Mecîd**, s. 37; Sâbûnî, **el-Bidâye**, s. 81.

başladım. O esnada Rabbimi en güzel bir surette gördüm. Rabbim bana, 'Ey Muhammed!' dedi. Ben de 'Buyur Rabbim' dedim. O, mele-i â'lâdaki meleklerin hangi konu hakkında tartıştıklarını bana sordu. Ben ise 'Bilmiyorum Ey Rabbim' dedim."[322] Evet, yukarıda aktardığımız rivayetten de anlaşılacağı üzere Allah'ın rüyada görülebileceği hakkında ne aklî ne de naklî açıdan engel görünmektedir. Hatta bunun vukuunun mümkün oluşuna bizzat naklî deliller işaret etmektedir. Tüm bunlarla birlikte rivayette dikkat çeken bir diğer husus ise rüyada görme ile beraber konuşmanın da gerçekleşmiş olduğudur.

Cevheretü't-tevhîd şerhlerinde, Allah'ın ahirette görülebileceği meselesi aklî ve tartışmalı rivayetlerle ortaya konulup ispatlanmaya çalışılmıştır. Bu paralelde Allah'ın Miraç'ta[323] Hz. Peygamber tarafından görülmesi ile bazı kişilerin rüyalarına teşrif buyurması, Allah'ın ahirette kesin olarak görülebileceğine dayanak kılınmaya çalışılmıştır. Nitekim şarihler, Ahmed b. Hanbel'in uyku esnasında Allah'ı doksan dokuz defa gördüğünü zikrederler. Hatta Ahmed b. Hanbel'in, şayet Allah'ı bir defa daha görürsem ona bir şey hakkında soru soracağım dediği ve yüzüncü kez gördüğünde de Allah'a, "Ey Rabbim sana yaklaşanlar hangi ibadeti yapmakla sana yakınlaşmışlardır?" diye sorduğu nakledilir. Bunun üzerine Allah'ın, "*kelâmımı okumak ve tilâvet etmekle yakınlaştıklarını*" söylediği, Ahmed bin Hanbel'in bu tilâvetin anlayarak mı yoksa anlamayarak mı olması gerektiğini sorduğu ve Allah'ın son kez, "*ister anlayarak ister anlamayarak*" dediği rivayet edilir.[324]

Bütün bu değerlendirmeleri göz önünde bulundurduğumuzda rüyada bile görülebilen Allah'ın, ahiret gibi harikulade hadiselerin meydana geldiği bir mekânda

---

[322] Tettân, **Avnü'l-Mürîd**, s. 461-462.

[323] Şarih Sâvî Miraç gecesinde Hz. Peygamber ile Hz. Musa arasında geçen diyaloga da dikkat çekerek Hz. Peygamber'in Miraçta Allah'ı gördüğüne işaret etmiştir. Bahsi geçen diyaloga göre Hz. Peygamber Miraç gecesi Allah'ı görüp elli vakit farz namazla oradan döneceği vakit Hz. Musa ile karşılaşır. Hz. Musa, ona bu kadar namazın ümmetine ağır geleceğini, rabbine dönüp bunun hafifletilmesi gerektiğini söyler.[323] Bu söylem üzerine Hz. Peygamber tam dokuz kez Rabbine gidip müracaat ve münacatta bulunduğu ve vakitlerin tahfif edilmesini sağladığı rivayet edilir. (Sâvî, **Şerhu's-Sâvî**, s. 285).

[324] Bâcûrî, **Tuhfetü'l-Mürîd**, s. 337; Sâvî, **Şerhu's-Sâvî**, s. 284; Lekânî, **Umdetü'l-Mürîd**, s. 848; Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, **Menâkıbü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel**, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, **Dâru Hecer**, 2. Baskı, 1409/1988, s. 584.

görülmesi haydi haydi mümkün görünmektedir kanısına ulaşmakta ne aklî ne de naklî sakınca görünmektedir.

Var Olan Her Şeyin Görülmesi

Şarihler, Eş'arî düşünceye paralel olarak rü'yetullahın imkânına dair çeşitli yönlerden aklî deliller de ileri sürmüşlerdir. Bunlardan biri de var olan her varlığın aynı zamanda görülebileceği hususudur. Bu anlamda şarihlere göre mevcut olan bir şey aynı zamanda görülür. Allah da var olduğuna ve varlığı sabit olduğuna göre kendisini göstermesi ve insanlar tarafından görülmesi imkân dâhilindedir.[325] Ancak Allah'ın varlığı zât ve sıfat yönünden vaciptir. Onun bir sübûtu ve hakikati bulunmaktadır. Aynı şekilde Allah, hudûsa delâlet eden sair varlıklardan da ayrılmaktadır. Bununla birlikte her varlık malum ve görülen olma bakımından birbirlerine eşit mesabededirler. Allah da var olduğuna göre ve varlığı bilindiğine göre O'nun da görülmesinde herhangi bir sakınca yoktur. Fakat bu görülme O'nun zâtında herhangi bir değişikliğe sebebiyet vermeyecek şekilde olmalıdır.[326] Aynen öyle de ilâhî sıfatlarla çelişki arz eden herhangi bir vasıflandırma da O'nun hakkında söz konusu olmamalıdır. Zikredilen şartlar sağlandığı takdirde görme ve görülme hususunda her mevcut için geçerli olan şeyler O'nun için de geçerli olmuş olur.[327] Netice itibarıyla mevcudun görülmesinin sıhhati bakımından vacip ve mümkün varlık arasında fark yoktur. Var olmak, şarihlere göre rü'yetin sıhhati için başlı başına müessir bir illettir.

Tüm bunların yanı sıra şayet herhangi bir zamanda rü'yet meydana gelmiyorsa bunun sebebi var olanın zâtının dışında aranılması gerekir. Çünkü bir şeyin görülmesi ancak o şeyin zâtından ve var olmasından ötürü görülüyordur. Dolayısıyla görülmenin meydana gelmesini engelleyen sebepleri hariçte aramak lazımdır. *Avnü'l-mürîd* adlı şerhte bu meseleyi anlaşılır kılmak amacıyla Hz.

---

[325] Sâvî, **Şerhu's-Sâvî**, s. 280; Lekânî, **Hidayetü'l-Mürîd**, s. 180-181; Eş'arî, **el-İbâne**, s. 26; ayr. bkz. Hikmet Yağlı Mavil, **İmam Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi**, İsam Yay., İstanbul 2018, s. 416.

[326] Her ne kadar görme, ilmin bir çeşidi olsa da ilim görünen şeye taalluk ettiğinde kendisinde herhangi bir değişime yol açmaz. Nitekim ilmin, rü'yete taalluku Allah'ın sıfatlarının değişmesine sebep olmadığından ötürü bu durum hudûsa delâlet etmez. Aynı şekilde tüm varlıklara bu hükümlerle yaklaşmakta herhangi bir sakınca söz konusu değildir. (Gazâlî, **el-İktisâd**, s. 275).

[327] Tettân, **Avnü'l-Mürîd**, s. 438; Gazâlî, **el-İktisâd**, s. 275.

Peygamber'in hayatından şöyle bir pasaj aktarılmaktadır: Ebû Leheb'in eşi kendi hakkında Tebbet Suresinin indiğini duyunca elinde bir parça taş ile Kâbe'nin yanında oturan Hz. Peygamber ile Hz. Ebû Bekir'in yanına geldi. Allah onun gözünün nurunu aldığı için sadece Hz. Ebû Bekir'i gördü ve ona şöyle dedi: "Ey Ebû Bekir! Bana ulaştığına göre senin sahibin bana dil uzatmış ve beni ayıplamış. Eğer ben onu bulursam elimdeki bu taşla (hâşâ) onun ağzına vuracağım!" Sonra bir şiir okuyup oradan ayrıldı.[328] Hz. Ebû Bekir, Hz. Peygamber'e dönerek, "Yâ Resûlallah! "O sizi görmedi mi?" Hz. Peygamber ise "Hayır o beni görmedi" demiştir.[329] Şayet zikri geçen hadise mûcizevî bir olaydır, bunu genelleştiremeyiz denilirse, iddia sahibine mucize, muhal olan bir şeyi nasıl mümkün kılabilir diye sorulur. Çünkü muhali mümkün kılma inkılâb-ı hakâik olur. İnkılâb-ı hakâik ise muhaldir. Dolayısıyla var olan bir şey için ne mümkün ise Allah hakkında da hudûs gerektirmeyen ve sıfatlarından bir sıfatına zıt olmayan her şey O'nun için de mümkündür denilebilir. Yukarıda da arz ettiğimiz gibi ilmin Allah'a taalluk etmesi ya da bizim Allah'ı bilmemiz O'nun zâtında herhangi bir değişikliğe sebep olmaz. Aynı şekilde bu ilim O'nun sıfatlarına yönelik zıt bir durum da teşkil etmez. Nitekim rü'yet de görülenin hâdis oluşunu gerektirmez. Çünkü rü'yet, kendisiyle birlikte meydana gelen idrak, haber ve ilim gibi sıfatlara yöneldiğinde nasıl ki onlarda bir değişime sebep olmuyorsa aynı şekilde görme de görülende herhangi bir değişikliğe neden olmamaktadır. Bu anlamda rü'yet, görülen kişide –ister kadîm ister hâdis olsun– herhangi bir farklılık ve değişim meydana getirmemektedir.[330]

Öte yandan "*Görebildikleriniz ve göremedikleriniz üzerine yemin ederim ki*" [331] ayetinde belirtildiği üzere Allah, duyulur âlemde bazı şeyleri gözlerin göremeyeceği şekilde saklamıştır. Nitekim melekler âlemi şu an bizim açımızdan gayb âlemidir. Fakat ecel geldiği ve gözler üzerindeki perde kalktığı vakit, söz konusu gayb âlemi görünür âleme dönüşecektir. "*Biz senin perdeni kaldırdık. Bugün*

[328] Kâdî Abdulcebbâr, müşahede âlemindeki tecrübeye dayanan görme engelleri bağlamında bu meseleye yaklaşarak olayı fiziksel çerçevede açıklamaktadır. Ona göre Ebû Leheb'in eşinin Hz. Peygamberi görmemesi Allah'ın o ikisi arasında toz türünden makul bir engel yaratmasından dolayıdır. (Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, c. 4, s. 126).

[329] Tettân, **Avnü'l-Mürîd**, s. 438; Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, c. 4, s. 126.

[330] Tettân, **Avnü'l-Mürîd**, s. 438-439.

[331] Hâkka, 69/38-39.

artık gözün keskindir"[332] ayeti de insana gaip olan bir âlemin Allah'ın gözler üzerindeki perde ve engelleri kaldırmasıyla birlikte nasıl da duyulur âleme dönüştüğüne dikkat çekmektedir. Bu bakımdan aslında meleklerin şu an görülmemesi –bir imtihan gerekçesi olmakla birlikte– muhal oluşundan dolayı değil, gözde var olan bir engelden kaynaklanmaktadır. Ayrıca bazı varlıkların gördükleri şeyleri diğer varlıklar görememektedir. Bu çerçevede görülen ve görülmeyen şeyler görenin gözündeki kuvvete göre görülüp görülmeme bakımından farklılık arz edebilmektedir. Şarih Abdülkerim Tettân'a göre mesela atlar zifiri karanlıkta bile önlerini görebilmektedir. Çünkü onların gözleri insanlara nazaran mor ötesi ışınlardan çok daha az etkilenmektedir.[333] Aynı şekilde Hz. Peygamber, Cebrail'i görmesine rağmen yanındaki sahâbîler onu görememişlerdir. Sahâbîlerin Cebrail'i göremeyişleri Cebrail'in var olmadığı anlamına gelmemektedir. Çünkü bir şeyin var olması illa onun görülmesini gerektirmez. Ancak bir şeyin görülmesi için onun var olması tek başına yeterli bir illettir.[334] Sonuç olarak Allah bil-kuvve görülür bir varlıktır. Şayet belli bir zamanda rü'yet gerçekleşmiyorsa bu durum Allah'ın zâtından kaynaklı bir sebepten ötürü değil haricî bir engelden dolayıdır.

İdrak-Rü'yet İlişkisi

Mu'tezile'nin rü'yetullahın nefyiyle alakalı sunduğu en önemli naklî delillerden biri, "*Gözler O'nu idrak edemez, hâlbuki O, gözleri idrak eder*"[335] ayetidir.[336] Kâdî Abdülcebbâr zikri geçen ayetin Allah'ın görülemeyeceğine işaret ettiğini belirtir. Çünkü "idrak" sözcüğü, "basar" lafzı ile kullanıldığı takdirde ona göre "rü'yet" anlamı dışında herhangi bir mana ihtiva etmez.[337] Ayrıca ona göre

---

[332] Kâf, 50/22.

[333] Tettân, **Avnü'l-Mürîd**, s. 439.

[334] Tettân, **Avnü'l-Mürîd**, s. 439.

[335] En'âm, 6/103.

[336] Lekânî, **Umdetü'l-Mürîd**, s. 810; ayr. bkz. Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muhtasar**, s. 220.

[337] İdrak lafzı Abdülcebbâr'a göre mutlak manada kullanıldığında muhtelif birçok manaya gelebilmektedir. Mesela idrak lafzıyla bazen "*bülûğ*" anlamı kastedilmektedir. Nitekim bir çocuk ergenlik dönemine girdiğinde, "*Çocuk idrak etti*" denilmektedir. Aynı şekilde "*idrak*" kavramıyla bazen "*olgunluk*" anlaşılmaktadır. Örneğin meyve olgunluk evresine geldiğinde "*edreke's-semer*" denilmektedir. (Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, s. 234). İdrak sözcüğü bazen de "*yetişme*" anlamında kullanılmaktadır. "*Falan kişi filan kişiye yetiştiğinde falan filanı idrak etti*" cümlesinde de görüldüğü gibi idrak yetişme manasında kullanılmaktadır. Öte yandan soğuğu, sıcağı ve sesi idrak ettim denmesinde de herhangi bir sakınca bulunmamaktadır. (Kâdî

rü'yetin Allah'tan nefyi Allah için bir övgü mahiyetindedir. Bu bakımdan rü'yetin kendisinden nefyi nasıl medih/övgü ifade ediyorsa aynı şekilde rü'yetin kendisine nispeti de noksanlık ifade eder. Noksanlığın Allah'a nispeti ise asla caiz değildir. Böylelikle Allah, mezkûr ayetle zâtının gözle idrakini nefyeder.[338] Nitekim Abdülcebbâr, "*Gözler O'nu idrak edemez*" ayetinin bağlamına dikkatli bir şekilde bakıldığında aslında bu ayetin medih ifade ettiği net bir şekilde anlaşılmaktadır der. Bu çerçevede o, zikri geçen ayetten önceki iki ayete de[339] değinerek görüşünü destekleme yoluna gider. Neticede bu iki ayetten hareketle Allah'ın kendisini vasıflandırdığı söz konusu tüm bu özelliklerin övgü kabilinden olduğunu söyler. Öte taraftan Allah, kendini diğer cinslerden ayırmak için "*eşinin ve çocuğunun olmaması*" ifadesine özellikle vurgu yapar. Aynı şekilde "*görülmemesi ve görmesi*" ile de kendisini başka zâtlardan ayırır. Bununla birlikte Müslümanlar da bu ayetin methe işaret ettiği noktasında icma etmiştir. Bu bakımdan medih, Allah ile O'nun haricindeki varlıklar arasında bulunan yön, zaman, mekân ve hacim gibi sonradanlık ifade eden farklılıkları vurgulamak içindir.[340] Bunun yanı sıra Kâdî Abdülcebbâr inananların, "*Ey gören fakat görülmeyen Allah'ım*" demeleri de O'nu övme anlamına geldiğini düşünür. Hz. Peygamber ve Hz. Ali'nin, dualarında O'nu övmek amacıyla zikri geçen duayı okuduklarını ve bu duayı da "*Gözler O'nu idrak edemez, hâlbuki O, gözleri idrak eder*" ayetinden esinlenerek aldıklarını belirtir.[341]

Buna karşın şarihler, buradaki idrakten kastın mücerret bir rü'yet olmadığını, olsa olsa hususî bir görme olabileceğini belirterek Mu'tezilî düşünceye itiraz etmektedirler. Zikri geçen ayetten muradın rü'yetin nefyi değil Allah'ın ihata

---

Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, c. 4, s. 145). Ancak idrak kavramı, göz ile kullanıldığında söz konusu anlamların hiçbirine karşılık gelmemektedir. Çünkü idrak göz ile birlikte kullanıldığında bundan sadece "*rü'yet*" anlamı kastedilmektedir. Dolayısıyla onu "*Gözler idrak etmez*" ayetinin meali "*O'nu gözler göremez*" şeklinde olmalıdır. Bu çerçevede "*Gözüyle gördü*" ile "*Gözüyle idrak etti*" cümleleri aynı anlamı ifade etmektedir. Nitekim Abdülcebbâr'a göre dilbilimciler de bu iki cümlenin eş anlamlı cümleler olduğu hususunda ortak bir kanaate sahiptirler. (Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, s. 234-235; a.mlf., **el-Muhtasar**, s. 220).

[338] Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, s. 233.

[339] "*O, göklerin ve yerin eşsiz yaratıcısıdır. O'nun eşi olmadığı halde nasıl çocuğu olabilir! Her şeyi O yaratmıştır ve her şeyi hakkıyla bilen O'dur. İşte Rabbiniz Allah O'dur. O'ndan başka tanrı yoktur. O, her şeyin yaratıcısıdır. Öyle ise O'na kulluk edin, O her şeye vekildir (güvenilip dayanılacak tek varlık O'dur).*" (En'âm, 6/101-102).

[340] Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, s. 236-237.

[341] Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, c. 4, **s.** 151-152.

edilemeyeceği olgusu olduğunu belirten şarihlere göre "idrak", "görme"den daha özel ve hususî bir durumu ifade eder. Bu açıdan ayetteki "İdrak edemez" sözü "Gözler O'nu ihata edemez ve kuşatamaz" manasındadır.[342] *Cevheretü't-tevhîd* şarihleri bu çerçevede rü'yeti iki kategoriye ayırmaktadırlar: a) İhata ile beraber meydana gelen rü'yet b) İhata olmaksızın meydana gelen rü'yet. Bu anlamda ihata ile birlikte oluşan görmeye "idrak"; ihatasız görmeye ise "rü'yet" denilmiştir. Nitekim "لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ" ayeti de görmenin iki çeşidinden biri olan idraki nefyetmekte, bilumum rü'yeti reddetmemektedir. Zira öyle olmasaydı " لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ" yerine "لا تراه الأبصار" denilmesi gerekirdi. Hem rü'yet bir cinsi ifade ederken idrak ise bir türe delâlet etmektedir. Malum olduğu üzere nev'in (tür) nefyi, cinsin de nefyini gerektirmez. Aynı şekilde mukarrer bir kaidedir ki "ehass'ın nefyi eâmm'ın da nefyini gerektirmez." Dolayısıyla ayette geçen idrakin (*ehass*) nefyi, rü'yetin (*eâmm*) nefyini zorunlu kılmaz.[343] Ayetten kastedilen mananın rü'yet esnasında ihatanın nefyi olduğunu dile getiren Şarih Abdülkerim Tettân, bu görüşün aynı zamanda sahabenin ve ulemânın da görüşü olduğunu özellikle vurgular. O, İbn Abbas'tan nakledildiğine göre ayetin manası "Gözler onu ihata edemez" şeklindedir der. Tettân, İbn Atiyye'den de "Allah'a bakıyorlar. Lakin onun azametinden dolayı gözler onu ihata edemez; ancak Allah gözleri ihata eder"[344] ifadelerini naklederek bu hususta düşüncelerinin doğruluğunu öncü şahsiyetlerden naklettiği sözlerle de temellendirmeye çalışır.[345] Netice itibarıyla denilebilir ki rü'yet ile idrak –Mu'tezilî iddianın aksine– birebir aynı anlama gelmektedir. Fakat idrakte bir nesneyi ihata etmek söz konusu iken rü'yette ise ihata yoktur. Dolayısıyla her idrakin aynı zamanda rü'yet olduğu söylenebilir; fakat her rü'yetin idrak olduğu söylenemez. Bu bakımdan idrakin nefyi rü'yetin nefyini zorunlu kılmaz. Ayrıca idrakin nefyinin övgü/medih olması rü'yetin noksanlık olmasını gerektirmez.

---

[342] Lekânî, **Hidayetü'l-Mürîd**, s. 182-183; Tettân, **Avnü'l-Mürîd**, s. 452; Lekânî, **Umdetü'l-Mürîd**, s. 811.

[343] Tettân, **Avnü'l-Mürîd**, s. 452.

[344] Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Züraî ed-Dımaşkî el-Hanbelî, **Hâdi'l-Ervâh ilâ Bilâdi'l-Efrâh**, Metbeatul-Medine, Kahire, t.y., s. 294.

[345] Tettân, **Avnü'l-Mürîd**, s. 452.

Rü'yetullahın İmkânına İlişkin Naklî Deliller

Hz. Musa'nın Talebi

Rü'yetullah tartışmalarında ön plana çıkan ve dikkat çeken ayetlerden biri Hz. Musa'nın Allah'ı görmek ve O'nunla konuşmak isteğini konu edinen "*Musa tayin ettiğimiz vakitte (Tûr'a) gelip de Rabbi onunla konuşunca* '*Rabbim! Bana kendini göster; seni göreyim!' dedi*"[346] ayetidir. Aktardığımız ayette görme olgusu ile ilgili "bakma, görme ve konuşma" gibi farklı fakat birbiriyle alakalı üç önemli kavrama değinilmektedir.[347] Bununla birlikte "*Rabbim bana kendini göster; seni göreyim*" nidasında Hz. Musa'nın Allah'ı görmek talebinde bulunduğu görülmektedir. Şarihlere göre Hz. Musa gibi peygamberliğin kendisine verdiği masumiyete ve Allah'ın kendisine giydirdiği peygamberlik elbisesine rağmen onun muhal ve yasak olan bir şeyi Allah'tan istemesi caiz değildir. Dolayısıyla Hz. Musa'nın Allah'ı görmek istemesi bu talebin makul bir çerçevede olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda erken dönem Eş'arî âlimleri başta olmak üzere *Cevheretü't-tevhîd* şarihleri de bu konuyla ilgili Mu'tezilîlere şöyle bir eleştiri yöneltmektedirler: "Mu'tezile, Allah'ın görülmesinin imkânsız ve muhal olduğunu söylüyor, şayet muhal ise niçin Hz. Musa böyle bir istekte bulunsun? Yoksa siz bu durumun muhal olduğunu bildiğiniz halde Hz. Musa bunu bilmekten gafil miydi? Mu'tezile'nin bu iddiası ise kendilerinin Allah'ı ve sıfatlarını Hz. Musa'dan daha iyi bildikleri ve O'nu daha iyi tanıdıkları anlamına gelmektedir ki hiçbir Müslüman'ın böyle bir iddiaya sahip olduğu düşünülemez."[348] Bu bakımdan Hz. Musa'nın Allah ile konuşmak istemesi ve bu isteğini dile getirmesi şayet caiz olan bir husus olmasaydı o, Allah ile konuşmak talebinde bulunmazdı. Çünkü caiz olmayan bir şeyi ilâhî vahye mazhar olan bir peygamberin dile getirmesi cahilliktir, cehalet ise peygamberler için muhal olan bir durumdur.[349]

---

[346] A'râf, 9/143.

[347] Temel Yeşilyurt, **Rü'yetullah**, s. 145.

[348] Tettân, **Avnü'l-Mürîd**, s. 449; Bâcûrî, **Tuhfetü'l-Mürîd**, s. 335; Eş'arî, **el-İbâne**, s. 22-23; Gazâlî, **el-İktisâd**, s. 287-288.

[349] Sâvî, **Şerhu's-Sâvî**, s. 279-280.

Tüm bunların yanı sıra Mu'tezile, Hz. Musa'nın, kavminin cahilce istekleri üzerine Allah'ı görmek için böyle bir talepte bulunduğunu iddia ediyorsa da[350] söz konusu ayetin siyakına bakıldığında bu talebin kavmi için olmadığı, bizzat kendisi için olduğu anlaşılmaktadır.[351] Bunun yanında Hz. Musa'nın Allah'ı görmek istemesi ve bu isteğinin Allah tarafından gerçekleştirilmemesi rü'yetin nefyine delil olamaz. Zira Hz. Musa'nın Allah'ı bu dünyada görmek istemesi ve görme talebinin yerine getirilmemesi ancak Hz. Musa'nın rü'yetin meydana geleceği ve vukuunun caiz olacağı zamanı bilmemesine delâlet edebilir. Dolayısıyla Hz. Musa'nın Allah'ı görmeyi talep etme hadisesi onun Allah'ı ahirette değil de hemen bu dünyada görmeyi dilemesi ve bu dileğinin reddedilmesinden ibarettir denilebilir. Bununla birlikte eğer Hz. Musa "*Allah'ım! Kendini ahiret âleminde bana göster sana bakayım*" deseydi ve Allah da kendisine "*Beni asla göremezsin*" diye karşılık vermiş olsaydı o vakit bu söz, rü'yetin nefyine kat'i bir delil sayılabilirdi. Fakat böylesi bir durum söz konusu olmamıştır.[352] Netice itibarıyla Allah'ı dünyada görmek imkân dâhilinde olan bir olgu olmasaydı Hz. Musa "*Rabbim bana kendini göster*" diye nidada bulunmazdı. Çünkü Hz. Musa bir nebidir ve nebi olan biri Allah hakkında vacip, muhal ve caiz olan hususları bilir. Dolayısıyla ulûhiyet ahkâmı ile ilgili hususları bilmemek bir nebi için asla caiz değildir.

Şu da belirtilmelidir ki "*Dağa bak eğer o yerinde kalırsa sen de beni göreceksin*"[353] ayeti Allah'ın gözle görülebileceğinin mümkün bir husus olduğunu göstermektedir. Bu ayet küçük öncüle işaret eden ancak büyük öncülü (*Mukaddimetü'l-Kübrâ*) hazf edilmiş iktiranî bir kıyastır. Zira Allah bu ayette, rü'yetin vukuunun mümkün olup olmadığını dağın yerinde karar kılmasına (küçük önerme) bağlamaktadır. Dağın yerinde sabit durması da zâtı itibarıyla mümkün bir hususdur. Mümküne bağlı kılınan şeyin de mümkün olması gerekir. Zira şarta

[350] Mu'tezile'ye göre Hz. Musa'nın kavmi, Allah'ın görülmesi konusunda ısrarcı davranıyor ve onun sözleriyle ikna olmuyorlardı. Bundan dolayı o, rü'yetin imkânsız olduğunu anlamaları için Allah'ın onlara cevap vermesini (Beni asla göremezsin) istiyordu. (Zemahşerî, **el-Keşşâf**, c. 2, s. 153-164; Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muhtasar**, s. 221). Kâdî Abdülcebbâr, bu bağlamda şu ayeti zikrederek rü'yetin Allah tarafından kesin bir şekilde reddedildiğini belirtir: *"Ehl-i kitap senden, kendilerine gökten bir kitap indirmeni istiyorlar. Onlar bundan daha büyüğünü Mûsâ'dan istemişler, "Bize Allah'ı apaçık göster" demişlerdi de bu haksız davranışları yüzünden onları hemen yıldırım çarpmıştı."* (Nisâ, 4/153).

[351] Bâcûrî, **Tuhfetü'l-Mürîd**, s. 335.

[352] Tettân, **Avnü'l-Mürîd**, s. 449; Gazâlî, **el-İktisâd**, s. 290.

[353] A'râf, 7/143.

bağlamak, şartın vuku bulması halinde meşrutun meydana geleceğini ihbar etmektir. Ayrıca bu durum Allah'ın gücü dâhilinde olduğuna göre O, aynı şekilde Hz. Musa'nın kendisini görmesini sağlayacak bir yetiyi ve eylemi de meydana getirmeye kâdirdir. Bununla birlikte Allah bu ayette rü'yetin imkânsız ve uzak bir olgu olduğunu kast etseydi rü'yetin imkânsız olduğunu apaçık belirtecek bir söz zikrederdi. Ancak Allah, rü'yetin vukuunun imkân dâhilinde olan bir olguya bağlı kılması, kendisinin görüleceğine delâlet etmektedir.[354] Bununla birlikte Şarih Bâcûrî'ye göre Allah görünmeyi mümkün olan bir olguya talik etmesine rağmen Mu'tezile bu durumu muhal olana talik etmektedir. Yani Mu'tezile küçük öncülü reddederek dağın durmasını (küçük öncül) onun hareket halinde iken durması olarak anlamaktadır. Dağın hareket halinde durması ise muhaldir. Dolayısıyla görme eylemi Mu'tezile tarafından imkânsız bir koşula bağlı kılınmaktadır. Ancak Bâcûrî'ye göre burada Allah, dağ yerinde dursa demektedir. Bilakis dağ hareket halinde iken dursa dememektedir. Bu yüzden de Mu'tezile'nin ileri sürdüğü iddialar mesnetsiz söylentilerden müteşekkil olup ciddi delil olmaktan yoksundur.[355]

Mu'tezile'nin rü'yetullahın nefyine yönelik olarak öne sürdüğü en güçlü naklî delillerden biri olan "*Rabbim bana göster seni göreyim*" ayetinin akabinde her ne kadar Hz. Musa'nın bu isteğine karşın Allah, "*Beni asla göremezsin*" demişse de gerçekte bu hadise birçok açıdan rü'yetin gerçekleşeceğine işaret etmektedir:

a) Şayet Allah'ın görülmesi imkânsız bir olgu olsaydı evvela Hz. Musa böyle bir istekte bulunmazdı. Çünkü Allah hakkında caiz olmayan bir şeyi O'ndan istemek bir peygamber için mümkün değildir.

b) Hz. Musa, Allah'tan kendisini göstermesini ve kendisine görünmesini talepte bulunduğu zaman Allah bu talebini ret veya inkâr etmemiştir. Dolayısıyla rü'yet imkânsız bir durum olsaydı Allah, şiddetle bunu reddederdi.

c) Nitekim Kur'ân'da bu duruma örnek teşkil edecek muhtelif birçok ayet mevcuttur. Mesela Hz. İbrahim, Allah'tan ölüleri ne şekilde dirilttiğini kendisine

[354] Lekânî, **Hidayetü'l-Mürîd**, s. 185; Eş'arî, **el-İbâne**, s. 25-26; Haycer, **Nesrü'd-Dürri'n-Nadîd**, s. 143.
[355] Bâcûrî, **Tuhfetü'l-Mürîd**, s. 334-335; el-Hanîfî, **Kitâbü'l-Minhâcü's-Sedîd**, s. 62.

göstermesini talepte bulunduğu zaman bu talebi reddedilmemiştir.[356] Yine aynı şekilde Hz. İsa kendilerine gökten bir sofra indirmesi için münacatta bulunmuş ve bu münacatı Allah tarafından reddedilmeyip isteğine uygun bir şekilde karşılık verilmiştir.[357] Ancak Hz. Nûh, iman etmeyen asi oğlunun kurtuluşu için "*Ey Rabbim şüphesiz oğlum da ailemdendir*"[358] şeklinde nida ve tazarruda bulunduğunda Allah, bu isteğini kabul etmemekle beraber "*Ben sana cahillerden olmamanı tavsiye ederim*"[359] diye kendisine ayrıca uyarıda bulunmuştur.[360] Nitekim bu ayetten sonra Hz. Nûh, tövbe etmek durumunda kalmıştır.[361] Öte yandan Hz. Musa'nın görme talebine karşılık Allah, "*lestu bi-mer'iyyin*" (*Ben görünücü değilim*), "*lâ tecûzu rü'yetî*" (*Benim görünmem muhaldir*), "*lâ terânî*" (*Hiç bir zaman beni göremezsin*) şeklinde kesinlik ve devamlılığı ima edecek bir ifade kullanmamıştır. Aksine ebedîlik ifade etmeyecek anlamda "*len terânî/Beni göremezsin*" demiştir.[362]

Bütün bunların yanı sıra rü'yetullahın nefyi hususunda Mu'tezile de bazı aklî ve naklî delillerden yola çıkarak birtakım gerekçeler öne sürmüştür. Nitekim Allah'ın Hz. Musa'ya "*Beni asla göremezsin*" sözündeki "*len*" edatı Mu'tezile'ye göre "*asla*" anlamına gelmekte olup Allah'ın ebediyen görülemeyeceğine işaret etmektedir.[363] Buna mukabil Eş'arî düşünceye bağlı şarihler "*len*" edatının asla "*ebedîlik*" manasını ifade edemeyeceğini, "*len*" edatının "*teb'id*" değil "*te'kid*" ifade ettiğini belirten görüşlerini bazı ayetlerden iktibasta bulunarak kuvvetlendirmeye çalışmışlardır. Mesela "*Ölümü asla temenni etmezler*"[364] ayetinde her ne kadar bazı kimselerin ölümü "*asla*" temenni etmeyecekleri ifade ediliyor olsa da ahirette cehennem azabından kurtulmak için böyle kimselerin "*Ey Mâlik! Rabbin bizim işimizi bitirsin!*" diye seslendikleri ve ölümü temenni edecekleri belirtilmiştir.[365]

---

[356] Bakara, 2/260.
[357] Mâide, 5/114.
[358] Hûd, 11/45.
[359] Hûd, 11/46.
[360] Tettân, **Avnü'l-Mürîd**, s. 449-450.
[361] Hûd, 11/47.
[362] Tettân, **Avnü'l-Mürîd**, s. 450; Koçyiğit, **Hadisçilerle…**, s. 174.
[363] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, c. 2, s. 154.
[364] Bakara, 2/95.
[365] Tettân, **Avnü'l-Mürîd**, s. 451; Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, s. 159.

Tüm bu aktarılanlardan da anlaşılacağı üzere Allah'ın ahirette mü'minler tarafından görülüp görülemeyeceği meselesi Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile arasında çok ciddi tartışmalara sebebiyet vermiştir. Mu'tezile yukarıda zikrettiğimiz naklî delillerin Allah'ın görülemeyeceğine delâlet ettiğini iddia ederek bahsi geçen ayetleri kendi mefkûrelerine ve prensiplerine uygun bir şekilde te'vil etmeye çalışmışlar, buna karşın şarihler, söz konusu ayetlerin rü'yetullahın gerçekleşmesinin mümkün olduğuna işaret ettiğini birçok farklı açıdan ispatlamaya ve temellendirmeye çalışarak Mu'tezile'ye reddiyede bulunmuşlardır.

Cenneti Aşan Bir Lezzet

Mu'tezile âlimlerinin rü'yetin nefyine yönelik ortaya koydukları delillere karşın şarihler tarafından Allah'ın görüleceğiyle ilgili aktarılan diğer bir naklî delil ise "*Güzel davrananlara daha güzel karşılık, bir de fazlası vardır*"[366] ayetidir. Müfessirlerin kahir ekseriyeti zikredilen "*güzellik*" kelimesinden kastın "*cennet*" olduğunu, "*ziyade*" sözcüğünün ise Allah'ın vechine mazhar olmak, O'nun kerim vechini görmek anlamına geldiğini belirtmişlerdir. Ayrıca "*Ayın on dördünde dolunayı gördüğünüz gibi kıyamet gününde de Rabbinizi göreceksiniz*"[367] hadisi de zikredilen ayetin tefsiri olup rü'yetullahın vuku bulacağına işaret etmektedir.[368] Cumhur-ı müfessirîn de Hz. Peygamber'den nakledilen bazı rivayetlere dayanarak yukarıda mealini verdiğimiz ayetten böyle bir manayı çıkarmaktadırlar. Bu rivayetlerden bazılarını şarihler kendi kitaplarında nakletmişlerdir. Mesela "*Yüzümüzü aydın kılmadın mı? Bizi cennete koymadın mı ve bizi cehennem ateşinden korumadın mı? Bunun üzerine perde açılıp Allah onlara görünecektir.*"[369] Zikredilen bu hadis şarihlere göre bahsi geçen ayeti bir anlamda tefsir etmektedir. Nitekim nakledilen bu hadisin hemen akabinde de Hz. Peygamber, "*Güzel davrananlara daha*

---

[366] Yûnus, 10/26.

[367] Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrâhim el-Cu'fî el-Buhârî, **el-Câmi'u's-Sahîh**, I-IX, thk. Muhammed Zübeyr b. Nâsır en-Nâsır, Dâru Tavku'n-Necât, y.y. t.y.; "**Mevâkîtu's-Salât**", 26, c. 1, s. 119; Ebü'l-Hüseyin Müslim b. Hâccâc el-Kuşeyrî, **Sahîhu Muslim**, I-V, thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, y.y. 1412/1991; "**Kitâbu'l-Mesâcid ve Mevâdi'u's-Salât**", 211, c. 1, s. 439; Muhammed b. İsa b. Serve et-Tirmizî, **el-Câmiu's-Sahîh Sünenü't-Tirmizî**, I-V, thk. Ahmed Muhammed Şâkir v. dğr., b.y.y., y.y. t.y., "**Sıfatu'l-Cenne**", 17, c. 4, s. 688-689.

[368] Sâvî, **Şerhu's-Sâvî**, s. 275; Bâcûrî, **Tuhfetü'l-Mürîd**, s. 329; Lekânî, **Umdetü'l-Mürîd**, s. 832.

[369] Müslim, "**Îmân**", 297, c. 1, s. 163; Tirmizî, "**Sıfatu'l-Cenne**", 16, c. 4, s. 687.

güzel karşılık, bir de fazlası vardır" ayetini okuyarak "*Ayın on dördünde dolunayı gördüğünüz gibi kıyamet gününde de Rabbinizi göreceksiniz*" hadisinin hangi manaları muhtevi olduğunu vuzuha kavuşturmaktadır.[370] Şarih Tettân'ın konu bağlamında aktardığı başka bir delil ise Ubey İbn Kâ'b'ın nakletmiş olduğu rivayettir. Söz konusu rivayete göre Kâ'b, Resûlullah'a Kur'ân'da geçen "*iki ziyade*" meselesini sormuş, Hz. Peygamber ise her iki ziyadeden kastın Rahman'ın yüzüne bakmak olduğunu belirtmiştir. Yine aynı şekilde Enes, Hz. Peygamber'den ziyadeyi sormuş, Hz. Peygamber de "*Dünyada güzel eylemlerde bulunanlara hüsna vardır. Hüsna da cennettir. Ziyade ise Allah'ın Kerim olan yüzüne bakmaktır*" demiştir. Huzeyfe b. Yemân, Abdullah b. Mübârek gibi sahâbîler de bu konuda aynı görüşü paylaşmışlardır. Öte yandan "*Orada kendileri için diledikleri her şey vardır. Katımızda dahası da vardır*"[371] ayetinde geçen "*mezîd*" kavramının Allah'ın yüzüne bakmak olduğu konusunda Hz. Ebû Bekir, Ali ve Enes'in aynı fikri benimsedikleri yine rivayetler arasındadır.[372] Öte yandan Şarih Sâvî, İbn Arabî'den (ö. 638/1240) şöyle bir pasaj naklederek Allah'ın görüleceğiyle ilgili görüş ve düşüncelerini pekiştirmeye çalışmıştır: "Ahirette Allah'ı görmek dünyada hâsıl olan marifetin bakiyesi kılınmıştır. Zira gören duyan gibi değildir."[373]

Son bir husus olarak şu da hatırlatılmalıdır ki Allah'ı cennette görme durumu kişiden kişiye farklılık gösterecektir. Mesela cuma günleri herkes Allah'ı görecektir. İtimat edilen bir görüşe göre bu konuda kadın-erkek arasında bir ayrım olmayacaktır. Öte yandan havas kesimden bazıları ise Allah'ı her gün görürken diğer bir kısmı ise kesintisiz bir şekilde göreceklerdir. Şarih Sâvî, Ebû Yezîd Bestâmî'den, konuyla ilgili olarak şu sözü nakleder: "*Allah'ın bazı kulları vardır ki, bir göz kapayıp*

---

[370] Sünnî ulemâ, aktarılan bu hadisin hiçbir şek ve şüphe olmadan, herhangi bir kapalılığa ve gizliliğe de mahal bırakmadan Allah'ın görüleceğine işaret ettiğini söylemişlerdir. Zira hadiste zikri geçen "*seteravne*" kelimesindeki "*sin*" yakın bir zamanda kıyametin kopacağına ve Allah'ın görüleceğine işaret etmektedir. Çünkü uzak bir geleceğe delâlet eden "*sevfe*" yerine yakın geleceği ifade eden "*sin*" harfi kullanılmıştır. Buna mukabil Mu'tezile hadise, "*Rabbinizin rahmetini göreceksiniz*" şeklinde mana vermiştir. (Bâcûrî, **Tuhfetü'l-Mürîd**, s. 330).

[371] Kâf, 50/35.

[372] Tettân, **Avnü'l-Mürîd**, s. 455.

[373] Sâvî, **Şerhu's-Sâvî**, s. 276.

açıncaya kadar Allah'ı görmekten alıkonulsalar cennetten ve cennette bulunan nimetlerden yardım dilerler. Cehennem ehlinin ateşten yardım diledikleri gibi."[374]

Yukarıda aktardıklarımızdan da anlaşılacağı üzere şarihler rü'yetullahın gerçekleşeceğine dair birçok aklî ve naklî delil serdetmekle beraber konuyla alakalı tasavvuf ehlinin de bazı görüş ve düşüncelerini zikretmekten hiçbir şekilde imtina etmemişlerdir. Bu açıdan Allah'ın görüleceğiyle ilgili naklî deliller; hem aklî delillerle hem de tasavvuf ve kelâm alanında öncü şahsiyetlerden sadır olan konuyla ilgili birtakım sözlerle desteklenmeye çalışılmıştır.

Hicap

Ehl-i Sünnet, yukarıda aktardığımız ayetlerin dışında Allah'ın gözle görüleceğine yönelik görüşlerini daha başka ayetlerden de istifade ederek temellendirmeye çalışmıştır. Nitekim "*Hayır, onlar şüphesiz o gün rablerinden (O'nu görmekten) mahrum kalmışlardır*" [375] ayetinden hareketle Ehl-i Sünnet, kâfirlerin Allah'ı göremeyeceğini, buna karşın mü'minlerin O'nu göreceğini belirtmişlerdir.[376]

Allah'ın görüleceğine yönelik birçok delil serdeden Şarih Bâcûrî, zikrettiğimiz ayeti de naklederek İmam Mâlik (ö. 179/795) ile İmam Şâfiî'nin (ö. 204/820) bu ayet hakkındaki yorumlarına yer verir. Buna bağlı olarak İmam Mâlik'e göre Allah, kendisi ile düşmanları arasında bir perde yaratarak düşmanlarını kendisini görmekten mahrum bırakacaktır.[377] Fakat dostlarına tecelli edip onlara

---

[374] Sâvî, **Şerhu's-Sâvî**, s. 280.

[375] Mütaffifîn, 83/15.

[376] Lekânî, **Hidayetü'l-Mürîd**, s. 183-184; Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, s. 267; el-Ensarî, **Ebü'l-Hasen el-Eş'arî ve 'Akidetühu**, s. 24.

[377] Ancak Kâdî Abdülcebbâr'a göre hicaba yüklenilen anlamlar cisimler için söz konusu olduğundan böyle bir yargıda bulunmak bizi teşbihe götürmektedir. Çünkü o, hicap lafzı zahirî manada ele alınırsa Allah'ın perdelenip gizlenmesi gerekeceği, bunun da ancak cisim olması halinde gerçekleşebileceğini düşünmektedir. Bununla birlikte Kâdî Abdülcebbâr, ayette vurgulanan hususun, sadece kâfirlere yönelik olacağı, onların dışındaki varlıklar için ayette vurgulanan durumun aksinin söz konusu olacağı ve dolayısıyla ayetin zahirî üzere anlaşılması gerekeceği gibi Sünnî iddialara karşı itirazda bulunmaktadır. (Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, c. 4, s. 221). Yine aynı şekilde Kâdî Abdülcebbâr hicabı, Allah'ın, kendisini görmemeleri için kâfirlerin gözlerine engelleyici bir afet vermesi, buna karşın mü'minlerin gözlerinden ise o afeti kaldırması sonucu Allah'ı görmeleri şeklinde te'vil eden anlayışa da karşı çıkmaktadır. Çünkü söz konusu hususlar

görünecektir. Çünkü kâfirlerin küçük düşürülmesi, ancak Allah'ın mü'minlere tecelli edip kâfirlere karşı ise kendisini perdelemesi (*hicap*) durumunda gerçekleşebilecektir. İmam Şâfiî ise bu ayetin Allah'ın bir topluluğa kızması ve onları kendinden uzaklaştırmasına mukabil, başka bir topluluğun Allah'ı razı olunacağı bir şekilde göreceğine işaret ettiğini söylemektedir.[378] Dolayısıyla Allah, yukarıdaki ayette kâfirlerin kendisini görmekten mahrum bırakılacağını söylerken, bahsi geçen âlimler ise bu durumun Allah'ın mü'minler tarafından görüleceğine delâlet ettiğini ifade etmişlerdir. Hatta Allah'ın ahirette görüleceğine dair İmam Şâfiî'de öyle bir kanaat hâsıl olmuştur ki İmam Bâcûrî onun şöyle dediğini rivayet etmektedir: "*Allah'a andolsun ki şayet Muhammed b. İdris ahirette Rabbini göreceğine dair kat'i bir surette iman etmemiş olsaydı bu dünyada O'na ibadet etmesi söz konusu olmazdı.*"[379] Tüm bunların yanı sıra Bâcûrî, konu hakkındaki düşüncesini destekler mahiyette İbn Arabî'den şu sözü nakletmektedir: "Allah'ı görmek, dünyada hâsıl olan bilgiyi pekiştirir ve takviye eder. Gören, işiten gibi değildir."[380] Diğer pek çok şarihte olduğu gibi Bâcûrî de görüşlerini temellendirme noktasında kelâm âlimleri haricinde gerek mezhep imamlarının gerekse tasavvufî şahsiyetlerin sözlerini nakletmekte herhangi bir sakınca görmemiştir.

Sonuç olarak Mu'tezile hicap ayetini Allah'ın rahmetine nail olmaktan ve O'ndan gelecek sevaptan mahrum kalmak anlamında te'vil ederken[381] *Cevheretü't-tevhîd* şarihleri ise hicap ayetini sadece kâfirlerin Allah'ı göremeyeceği manasında anlamışlardır. Ayrıca hicabın kaldırılmasını Allah'ı görmekten alıkoyan engelleyici

---

ancak bir nesne için geçerli olabilen olgulardır. Nitekim ayetin zahirî anlamı da böyle bir te'vile elverişli değildir. Dolayısıyla Kâdî Abdülcebbâr'ın düşüncesine göre ayetin manası "*Şüphesiz onlar rablerinin rahmetinden ve sevabından yoksundurlar*" şeklinde olması gerekmektedir. (Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, c. 4, s. 232). Görüldüğü üzere Kâdî Abdülcebbâr açısından hicap, gizlenme ve engel gibi hususlar ancak bir objeye ait olgular olabilir. Bu tür nitelik ve özellikler ise Allah'ın belli bir yönde ve mekânda olmasını gerektireceğinden dolayı ayete rü'yet haricinde bir mana verilmelidir.

[378] Bâcûrî, **Tuhfetü'l-Mürîd**, s. 330; ayr. bkz. Haycer, **Nesrü'd-Dürri'n-Nadîd**, s. 140; Hureyb, **er-Re'yü's-Sedîd**, c. 2, s. 167; İmam Mâlik ile İmam Şâfiî'nin bu hususta görüşleri için ayr. bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, **el-Câmiʿ li-Ahkâmi'l-Kurʾân**, thk. Ahmed Berdunî - İbrahim 'Atfiş, Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, Kahire 1384/1964, c. 19, s. 261.

[379] Bâcûrî, **Tuhfetü'l-Mürîd**, s. 330.

[380] Bâcûrî, **Tuhfetü'l-Mürîd**, s. 330.

[381] Bkz. Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, c. 4, s. 232.

unsurların ortadan kaldırılmasına ve mü'minler tarafından O'nun zâtının görüleceğine yorumlamışlardır.

Yüzlerin Parıldaması

Rü'yetullahın ispatına ve nefyine dair hem Ehl-i Sünnet hem de Mu'tezile tarafından getirilen başka bir delil ise وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ اِلٰى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ/"*Oysa o gün bir kısım yüzler rablerine bakarak (nazar) mutlulukla parıldayacaktır*" [382] ayetidir. Eş'arîler bu ayetin rü'yetullahın caiz oluşuna işaret ettiğini söylerken, Mu'tezile ise te'vil edilmesi gerektiğini ileri sürmektedir. [383] Bu çerçevede şarihlere göre rü'yetullahın gerçekleşeceğine dair önemli bir naklî delil olan "*O gün bir kısım yüzler rablerine bakarak (nazar) mutlulukla parıldayacaktır*" cümlesinde geçen "*nâdiretün*" kelimesi güzellik anlamına gelmektedir. Bununla birlikte "*nâdiretün*" kelimesi "*yüzlerinin*" kelimesinin de sıfatı sayılmaktadır. Öte yandan "*vucûhun*" kelimesi mübteda iken "*nâdiretün*" onun haberi olmaktadır. Dolayısıyla ayet yukarıda mealini verdiğimiz anlama gelmiş olmaktadır. Ne var ki Mu'tezile'den Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) ayette geçen "*nazar*" kelimesini "*intizar*" (*bekleme*) olarak yorumlamaktadır. Aynı şekilde "*ilâ*" harf-i cerrini de "*niâm*" *(nimetler)* olarak isim kılmaktadır. Bu bakımdan Cübbâî'ye göre ayetin manası "*Rablerinin nimetini*

[382] Kıyâmet, 75/22-23.

[383] Zikredilen "nazar" sözcüğünün "rü'yet" anlamına gelmediğini iddia eden Mu'tezile'ye göre nazar "bir şeyi görebilmek gayesiyle gözü herhangi bir tarafa çevirmek" anlamına gelmektedir. Bu bağlamda, "*O gün bir kısım yüzler rablerine bakarak (nazar) mutlulukla parıldayacaktır*" ayetinden hareketle nazar kelimesinin rü'yet anlamına gelemeyeceğini iddia eden Abdülcebbâr, nazar lafzının selim ve sağlam bir göz bebeğinin görmek amacıyla nesne yönüne çevrilmesinden ibaret olduğunu ifade eder. Bu çerçevede nazar, ona göre rü'yet için bir başlangıç olup kendisi için bir isim değildir. Nitekim nazarın, rü'yet anlamında kullanılabileceğine yönelik herhangi bir delil de yoktur. Hatta Araplar nazar ile rü'yetin birbirinden farklı anlamlar ihtiva ettiğini kabul etmektedirler. Onların bu farklılığı kabul ettiği, "*Hilale baktım (nazar) ancak hilali göremedim (rü'yet)*" cümlesinden de anlaşılmaktadır. Ancak Kâdî Abdülcebbâr zikri geçen cümle ile "*Görünceye kadar baktım*" cümlesini örnek vererek bu cümlelerde geçen nazar ve rü'yet'in eş anlamlı kelimeler olamayacağını, aksi takdirde bu cümlelerin "*Gördüm ve akabinde gördüm*" şeklinde anlamsız ve tutarsız bir manaya sahip olacağını belirtmektedir.[383] Bu takdirde "*nazar*" lafzının Türkçe karşılığı bakmak iken "*basar*" kavramının ise görmek olmaktadır. Ancak yapılan tüm bu dilbilimsel analizler Sünnî paradigma tarafından kabul görmemektedir. (Lekânî, **Umdetü'l-Mürîd**, s. 829; Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, s. 242-243; Musahanov, **Mâturîdî'nin Mu'tezile Eleştirisi**, s. 99).

bekliyorlar" şeklinde olmaktadır.[384] Hâlbuki bekleme kızıl ölüm gibi ağır olduğu için nimeti bekleme gam, hüzün, endişe ve göğsün daralmasından başka bir anlam ifade edemez. Binaenaleyh Mu'tezile'nin "*O gün bir kısım yüzler rablerinin nimetini beklerler*" diye te'vil ettikleri ayette geçen "*nimeti bekleme*" sözcüğünün bir müjde ifade ettiği söylenilemez. Zira yukarıda da değindiğimiz gibi beklemenin bu türü "*gam*"dan hali değildir. Oysa ayet mü'minleri nimetlerin en büyüğü olan Allah'ı görmekle müjdelemektedir.[385]

Bütün bunların yanı sıra "*nazar*" lafzı "*beklemek*" manasında kullanıldığında "*ilâ*" harf-i cerri kendisi ile hiçbir vakit kullanılmaz. Nitekim Kur'ân'da da buna dair birçok örnek bulunmaktadır. Örneğin:

مَا يَنْظُرُونَ اِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً "*Kendilerini ansızın yakalayacak korkunç bir sesi bekliyorlar!*"[386]

هَلْ يَنْظُرُونَ اِلَّا اَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلٰٓئِكَةُ "*İlle de kendilerine meleklerin gelmesini mi bekliyorlar?*"[387]

فَهَلْ يَنْظُرُونَ اِلَّا سُنَّتَ الْاَوَّلِين "*Yoksa onlar öncekilere uygulanan yasalardan başkasını mı bekliyorlar?*"[388]

فَنَاظِرَةٌ بِم يَرْجِعُ الْمُرْسَلُون "*Ben bunlara bir hediye göndereceğim, sonra bakacağım elçiler ne ile dönecekler?*"[389]

Zikri geçen tüm bu ayetlerde de görüldüğü gibi "*nazar*" lafzı "*beklemek*" anlamında kullanıldığında "*ilâ*" harf-i cerri kendisiyle hiçbir şekilde zikredilmemektedir.[390] Oysaki "*nazar*" kelimesi "*bakmak*" ile "*görmek*" anlamlarında kullanıldığı zaman aşağıda zikredilen ayetlerden de anlaşılacağı üzere hep "*ilâ*" harf-i cerri ile birlikte kullanılmaktadır.

---

[384] Bâcûrî, **Tuhfetü'l-Mürîd**, s. 329; Lekânî, **Umdetü'l-Mürîd**, s. 830; Hureyb, **er-Re'yü's-Sedîd**, c. 2, s. 172.

[385] Lekânî, **Umdetü'l-Mürîd**, s. 831; Tettân, **Avnü'l-Mürîd**, s. 447; Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, s. 147; ayr. bkz. Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, s. 247.

[386] Yâsîn, 36/49.

[387] En'âm, 6/158.

[388] Fâtır, 35/43.

[389] Neml, 27/35.

[390] Koçyiğit, **Hadisçilerle…**, s. 179; ayrıca bkz. Tettân, **Avnü'l-Mürîd**, s. 447-448.

وَتَرٰيهُمْ يَنْظُرُونَ اِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ "*Sana bakıyorlar zannedersin, oysa görmezler.*"[391]

اَفَلَمْ يَنْظُرُوا اِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ "*Üstlerindeki göğe bakmıyorlar mı?*"[392]

وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللهُ وَلَا يَنْظُرُ اِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ "*Kıyamet günü Allah onlarla konuşmayacak, onlara bakmayacak.*"[393]

Sonuç olarak denilebilir ki insanlar, içinde yaşadığımız evrende Allah'ı görebilecek bir yapıda ve donanımda yaratılmamışlardır. Ancak ahirette başka bir fizyolojik ve ruhî terkiple donatılıp kendilerine sabit kuvveler bahşedilerek dünyadakinden farklı bir formatta ve daha güçlü ve keskin bir nazarla Allah'ı görebileceklerdir.

Mu'tezile aklın, rü'yetin meydana gelmesinin mümkün olmadığına hükmettiğini açıkladıktan sonra bunun gerekçelerini sıralamaya koyulur. Bu bağlamda Mu'tezile görmenin meydana gelmesi için görünen şeyin evvela cisim olması, bununla birlikte karşıda ve görenle yüz yüze bulunması ve yine aynı şekilde göz bebeğinin görünene doğru çevrilmiş olması gerektiğini söyler ve Allah'ın cisim olmadığına ve herhangi bir yönde bulunmadığına ve bu tür beşerî özelliklerden münezzeh olduğuna vurgu yapar. Rü'yetin vukuunun ne bu dünyada ne de ahirette mümkün olduğunu kesin bir dille ortaya koymaya çalışır. Buna mukabil şarihler ise, rü'yetin aklî açıdan mümkün oluşu üzerine icma etmişlerdir. Fakat şarihler de Mu'tezile'de olduğu gibi Allah'ın cisim olmadığını, belli bir mekânda ve yönde bulunmadığını ve O'nu görmek için O'nun karşısında bulunmanın ve göz bebeğinin O'na yönelmesinin muhal bir durum olacağını, aynı şekilde Allah'ın da bu tür cismanî özelliklerden mukaddes ve münezzeh olduğunu belirtirler. Ancak şarihler açısından rivayetlerde de belirtildiği üzere Allah'ın, "ayın insanlara tecelli ettiği gibi" keyfiyetsiz bir şekilde tecelli edip onlara inkişaf etmesi ve kendini göstermesi mümkündür. Bu bakımdan Mu'tezile'nin, rü'yetin vukuunun muhal oluşuna yönelik

[391] A'râf, 7/198.
[392] Kâf, 50/6.
[393] Âl-i İmrân, 3/77.

öne sürdüğü gerekçeler şarihler nazarında rü'yetin gerçekleşmesinin aslî şartlarından ve illetlerinden biri olarak kabul görmemiştir.

Buraya kadar yaptığımız izahlardan da anlaşılacağı gibi Allah, bizzat kendisinden ve zâtının varoluşundan kaynaklı olarak görülmektedir. Bu anlamda o herhangi bir fiil veya sıfattan dolayı değil bizzat zâtından dolayı görülebilmektedir. Nitekim O, zâtından dolayı rü'yetin kendisine taalluk etmesine bil-kuvve hazır bir durumdadır. Yine aynı şekilde zâtında, rü'yetin meydana gelmesine engel teşkil edecek veyahut bunu imkânsız kılacak hiçbir mani de yoktur. Bu açıdan Allah'ın bilinmesi nasıl ki vacip ise görülmesi de vaciptir. Öte yandan duyulur âlemde görme olayının meydana gelmesi başka bir şeyden dolayı değil sırf var olmaktan kaynaklanır. Bu anlamda Allah da var olduğuna göre O'nun görülmesi duyulur âlemde mümkündür. Ancak var olan her şeyin görülmesi mümkün olmakla birlikte Allah'ın bazı gözler üzerine koyduğu bir engel veya örtüden (*hicap*) dolayı gözler bir kısım şeyleri görememektedir. Bununla beraber bazı varlıklar, ultraviyole ışınlarından az etkilenmelerinden kaynaklı olarak diğer varlıklara nazaran daha keskin ve kuvvetli bir rü'yete sahip olmaktadırlar. Bu anlamda varlıklar arasında böyle bir farklılık da mevcuttur. Öte taraftan duyulur âlemde görünemeyen fakat var oldukları şer'an sabit olan birtakım şeyler ahiret âleminde –gözler üzerindeki perde ve engel kaldırıldıktan sonra– net bir şekilde görülebilecektir.

1.1.4. Cennet ve Cehennem

Cennet ve Cehennemin Kavramsal Çerçevesi

"Bitki ve ağaçlarla örtülü bahçe" anlamına gelen cennet, "*cenn*" kökünden türetilen bir isim olup lügatte "örtmek, gizlemek" manasında kullanılmaktadır.[394] Kur'ân'da tekil, ikil ve çoğul kalıplarda toplam 147 defa geçmektedir.[395] Kur'ân'da en çok cennet ismi geçse de cennet ile aynı manayı ifade eden başka isimler de bulunmaktadır. Cennetin değişik tabakaları olma ihtimali de bulunan bu isimler

[394] İbn Manzûr, **Lisânü'l-Arab**, c. 13, s. 100; el-Cevherî, **es-Sıhâh**, s. 2094; Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, **el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân**, thk. Savfân Adnan ed-Dâvûdî, nşr. Dârü'l-Kalem-Dârü'ş-Şâmiyye, 1. Baskı, Dımaşk-Beyrut 1412, s. 204.
[395] M. Fuâd Abdülbâkî, **el-Mu'cemu'l-Müfehres**, s. 180-181.

şunlardır: "Dârü's-selâm", [396] "Dârü'l-mukâme", [397] "Adn", [398] "Firdevs", [399] "Hüsnâ",[400] "Cennetü'n-naîm",[401] ve "Cennetü'l-me'vâ".[402]

Dinî literatürde ise cennet, iman edip salih amel işleyenlerin dünyada yaptıkları iyiliklere karşılık ahirette büyük mükâfat ve nimetlere nail olacakları ebedî saadet yurdu olarak tasvir edilmiştir.[403]

Konu bağlamında ele alınması gereken diğer bir kavram ise cehennemdir. Cehennem sözlükte "derin kuyu, hayırsız, uğursuz" gibi anlamlara gelmektedir.[404] Kelimenin menşei hakkında birçok farklı görüş ileri sürülmektedir. Arapça bir kelime olduğunu iddia edenlerin[405] yanı sıra onun Farsça,[406] İbranice, Grekçe veya Latince kaynaklı olabileceğini söyleyenler de bulunmaktadır.[407]

Terim olarak cehennem ise Allah'a isyan eden kimselerin ahirette – tutuşturulmuş ateşle– azap görecekleri ebedî ceza yurdunu ifade etmektedir.[408] Kur'ân'da cehennem manasında; "cahîm", [409] "nâr", [410] hâviye", [411] "sakar", [412] "lezâ",[413] "hutame",[414] "saîr"[415] gibi farklı ateş türevlerine işaret eden sözcükler de kullanılmaktadır.

---

396 En'âm, 6/127; Yûnus, 10/25.
397 Fâtır, 35/35.
398 Beyyine, 98/8.
399 Mü'minûn, 23/11; Kehf, 18/107.
400 Yûnus, 10/26.
401 İnfitâr, 82/13; Mutaffifîn, 83/22.
402 Secde, 32/19.
403 Muhammed Ali et-Tehânevî, **Mevsu'atu Keşşâf Istılâhâti'l-Funûn ve'l-Ulûm**, thk. Ali Dahrûc, trc. Abdullah el-Hâlidî, Mektebetü Lübnân, Beyrut 1996, c. 1, s. 594.
404 İbn Manzûr, **Lisânü'l-Arab**, c. 12, s. 112.
405 İbn Manzûr, **Lisânü'l-Arab**, c. 12, s. 112.
406 İsfahânî, **el-Müfredât,** s. 209.
407 Topaloğlu-Çelebi, **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, s. 59.
408 İbn Manzûr, **Lisânü'l-Arab**, c. 12, s. 112; İsfahânî, **el-Müfredât**, s. 209.
409 Mâide, 5/86.
410 Âl-i İmrân, 3/10.
411 Kâria, 101/9.
412 Müddessir, 27-28.
413 Meâric, 70/15-16.
414 Hümeze, 104/4.
415 Ahzâb, 33/64.

Cennet ve Cehennem Meselesinin Tarihsel Arka Planı

Kıyamet koptuktan sonra insanların Allah'ın huzurunda toplanacağı, muhakeme ve muhasebeye tâbi tutulacağı ile ilgili herhangi bir ihtilaf İslâm kelâm düşüncesinde söz konusu değildir. Aynı şekilde bir kısım insanların dünyada işledikleri eylemlere karşılık nimet yurdu olan cennetle mükâfatlandırılacağı, diğer bir kısmının ise azap yurdu olan cehennem ile cezalandırılacağı hususunda da fikrî bir ayrılık bulunmamaktadır. Bu bakımdan kıyametin kopmasının hemen akabinde başlayacak olan ahiret hayatının varlığı ile ilgili herhangi bir itiraz ve muaraza mevcut değildir. İhtilafın meydana geldiği asıl mesele cennet ve cehennemin hâlihazırda mevcut olup olmadığı noktasındadır. Nitekim bu konuda muhtelif birtakım tartışmalar meydana gelmiştir. Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile'den Ebû Ali el-Cübbâî, Bişr b. Mu'temir (ö. 210/825) ve Ebü'l-Hüseyn el-Basrî (ö. 436/1044) cennet ve cehennemin şu anda mevcut olduğunu savunurken,[416] Cehm b. Safvân, Mu'tezile'nin çoğunluğu ve Hâricîlerin de dâhil olduğu diğer bir grup ise cennet ve cehennemin kıyametin vukuundan sonra yaratılacağını iddia etmişlerdir.[417]

Cennet ile cehennemin yaratıldığını savunan Ehl-i Sünnetin ise bu hususta en önemli argümanlarından birisi Hz. Âdem ve Havva'nın cennete yerleştirilmeleri, ardından işledikleri hatadan dolayı oradan çıkarılmaları hakkındaki Kur'ân kıssasıdır. Diğer önemli bir delil ise Kur'ân'da cennet ve cehennem için "*Müttakiler için hazırlanmıştır*", "*Kâfirler için hazırlanmıştır*" şeklinde di'li geçmiş zaman kipinin kullanıldığı ayetlerin varlığıdır. Söz konusu ayetlerin cennet ve cehennemin var olduğunu açıkça belirtmeleri ile bu hususu destekler mahiyette varid olan sahih hadislerin mevcudiyeti her ikisinin de şimdi yaratılmış olduğunu göstermektedir.[418]

Tüm bunların yanı sıra Cennet-Cehennem meselesi, kelâmî literatürde genel olarak adalet ilkesiyle yakından ilişkili olan va'd ve va'îd ilkesi bağlamında tartışılmıştır. Ancak cennet ve cehennemin hâlihazırda var olup olmadığı meselesinde Mu'tezile, tenzihî bir dil kullanmış ve meseleyi daha çok tevhîd ilkesi

---

[416] Ahmed b. Yahyâ b. el-Murtazâ, **el-Kalâ'id fî Tashîhi'l-'Akâid**, nşr. Albert Nasrî Nâdir, Darü'l-meşrik, Beyrut 1985, s. 131.

[417] Eş'arî, **Makâlât**, s. 355-356; Seyyid Şerîf Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, tsh. Mahmud Ömer ed-Dimyatî, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ty., c. 8, s. 328.

[418] Sa'duddîn Teftâzânî, **Şerhu'l-Akâid**, thk. Ali Kemal, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1436/2014, s. 103; Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 8, s. 328-329.

bağlamında ele almaya çalışmıştır. Zira Mu'tezilî anlayışa göre cennet ile cehennemin kıyametin vukuundan önce yaratılması amacına hizmet etmeyen anlamsız ve abes bir iştir. Çünkü -ilerde de temas edeceğimiz üzere- bir kısım nasslara göre kıyametin kopmasıyla her şey yok olacaktır. Şayet cennet ve cehennem mevcutsa bunlar da önce helâk olacak ardından tekrar yaratılacaktır. Zikredilen hususlar ise asla Allah'ın zâtına nispet edilemeyecek hikmetten uzak ve abes şeylerdir. Sonuç itibariyle biz gerek bu sebeplerden ve gerekse tezin tematik yapısından ötürü meseleyi tevhîd ilkesi bağlamında ele almayı uygun gördük.

Mu'tezile'de Cennet-Cehennem Meselesi ve Temelleri

Abbâd b. Süleyman ed-Dimrî, Dırâr b. Amr, Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933), Kâdî Abdülcebbâr ve Mu'tezile'nin ekseriyeti cennet ve cehennemin hak olduğunu kabul etmekte, ancak cennet ve cehennemin şu anda yaratılmış ve şuan mevcut olduğu görüşüne karşı çıkarak bu ikisinin kıyamet günü yaratılacağını savunmaktadırlar.[419] Cennet ve cehennemin ahiret günü yaratılacağını savunanların bu hususta ortaya koydukları en önemli deliller şunlardır:

a) Cennet ve cehennemin ceza ve mükâfat gününden önce yaratılması abes ve faydasız bir iştir. Böylesi anlamsız ve herhangi bir gayeye matuf olmayan icraatlar hâkim olan bir zâta yakışmaz.

b) Şayet yaratılmış olsalardı şu ayetten dolayı helâk olmaları gerekirdi; "*O'nun kendinden başka her şey yok olacaktır.*"[420] Ancak cennet ve cehennemin baki olduğu konusunda meydana gelen icmadan ve cennetin yemişlerinin ve gölgesinin sürekliliğine delâlet eden "*Yemişleri ve gölgesi süreklidir*" ayetinden dolayı onların helâk olmaları zorunluluğu batıl olmaktadır.

c) Cennet ve cehennemin mevcudiyetini inkâr edenlere göre şayet bunlar şu anda mevcut olsalardı ya felekler âleminde ya unsurlar âleminde veya bunlar dışında farklı bir âlemde bulunmuş olmaları iktiza ederdi. Her üç tez de batıldır. Zira felekler âlemi yarılma (*hark*) ve birleşmeye (*iltiyam*) kabil değildir. Bu bakımdan kevn ve

[419] İbnü'l-Murtazâ, **el-Kalâ'id**, s. 131.
Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 8, s. 328; Lekânî, **Hidayetü'l-Mürîd**, s. 364.
[420] Kasas, 28/88.

fesada tâbi olan mümkünlerden hiçbiri göksel varlıklara karışamaz. Hâlbuki cennet ve cehennem kevn ve fesada maruz kalan cisimlerdir. Nitekim "*Takvâ sahipleri için hazırlanmış olup gökler ve yer kadar geniş olan cennete girmek için yarışın!*"[421] ayeti mucibince cennet ve cehennemin oluş ve bozuluşla muallel bu fizik âlemde bulunması imkânsızdır. Zira bu durumda cisimlerin iç içe geçmesi gerekir. Böyle bir şey ise muhaldir. Bu sebeple cennet ve cehennemin ancak göklerin ve yerin fenasından sonra var edilmesi gerekir.[422] Ayrıca başka bir âlemde var olmaları da mümkün değildir. Çünkü yine bu âlem de yer ve gökleri haiz bir küre olacaktır. Dolayısıyla bu gökler basit ve küresel bir şekle sahip olacakları için cennet ve cehennem arasında ister ayrılık ister birbirine temas olsun her hâlükârda boşluk bulunması gerekecektir. Bu ise imkânsız bir durumdur.[423]

Netice itibarıyla cennet ve cehennemin mevcudiyetini kabul etmeyenlere göre şayet cennet ve cehennem yaratılmış olsaydı bu âlemin felekleri tarafından kuşatılamayacaklardı. Bu bakımdan fizikî âlemin koşulları her ikisinin varlığını kendi içerisinde barındırmaya elverişli olmadığı için şu anda mevcut oldukları da ileri sürülemez. Bütün bunlar da göstermektedir ki cennet ve cehennemin yaratılışı ancak bu âlemin yok oluşundan sonra mümkün olabilir.

Cevheretü't-Tevhîd Şerhlerinde Cennet-Cehennem Eleştirisi

وَالنَّارُ حَقٌّ أُوجِدَتْ كالْجَنَّـهْ * فَلاَ تَـمِلْ لِجَـاحِدٍ ذِي جِنَّـهْ

Cehennem de tıpkı cennet gibi yaratılmıştır ve haktır. Bu ikisini inkâr eden mecnunların dediklerine meyletme. (109.beyit).

Cevheretü't-tevhîd metninde zikredilen bu ibarede nâzım İbrâhim Lekânî, cennet ve cehennemin kitap, sünnet ve ulemâ-i ümmetin büyüklerinin ittifakıyla hak ve sabit olduğunu ifade etmekte, bununla birlikte cehennemin de cennet gibi yaratıldığını belirtmektedir. Son olarak ise delilik (ذِي جِنَّـهْ) vasıflarını haiz olup bu

[421] Âl-i İmrân, 3/133.

[422] Sa'düddîn et-Teftâzânî, **Şerhu'l-Makâsıd**, thk. Abdurrahman Umeyre, Âlemü'l-Kütüb, c. 5, Beyrut 1998, s. 107-108; Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 8, s. 329-330; Teftâzânî, **Şerhu'l-Akâid**, s. 102-103.

[423] Teftâzânî, **Şerhu'l-Makâsıd**, c. 5, s. 108; Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 8, s. 330.

hususları inkâr eden güruhlara meyledilmemesi gerektiğini vurgulamaktadır.[424] Zikri geçen bu inkârcı gruplar ise *Cevheretü't-tevhîd* şarihleri tarafından iki kısımda değerlendirilmektedir:[425]

a) Cennet ve cehennemin hak ve sabit olduğunu kabul etmeyerek bu ikisinin varlığını inkâr edenler. Bunlar felsefe taifesidir.

b) Cennet ve cehennemin hak oluşunu kabul etmelerine karşın şu an mevcut oluşunu kabul etmeyenler. Bu düşünceye sahip olanlar ise Mu'tezile'den Ebû Hâşim el-Cübbâî, Kâdî Abdülcebbâr ve onlara tâbi olanlardır.

Şarihler yapılan bu taksimden hareketle cennet ve cehennemin varlığını bütünüyle inkâr etmenin hükmünün küfür; hâlihazırda var olduğunu kabul etmeyip ancak kıyamet günü yaratılacağını iddia etmenin ise küfür değil bid'at olduğunu savunmaktadırlar.[426] Bu değerlendirmeden hareketle söz konusu düşünceye sahip gruplardan olan felsefeciler, şarihlere göre kâfir; Mu'tezilîler ise bid'at ehli olmaktadır.

Tüm bu açıklamalardan sonra Mu'tezile'nin bu hususta ileri sürdüğü itirazlar ile *Cevheretü't-tevhîd* şarihlerinin mezkûr itirazlara karşı cevap mahiyetinde ortaya koyduğu fikirlere geçilebiliriz.

Daha evvel belirttiğimiz gibi Mu'tezile'ye göre cennet şu an mevcut olmuş olsaydı, "*Takvâ sahiplerine vadolunan cennetin özellikleri şöyledir: Zemininden ırmaklar akar; yemişleri ve gölgesi süreklidir.*"[427] ayeti gereği helâk olması gerekirdi. Oysaki "*O'nun kendinden başka her şey yok olacaktır*"[428] ayeti mûcebince her şey helâk olacağından cennet ve cehennem de yok olacaktır. İbrâhim Lekânî, öncelikle cennet ve cehennemin zikredilen helâk ayetinin umumundan tahsis edildiğini belirtir. Ardından helâk ve fena kavramlarının etimolojik açıdan farklı olduğunu, dolayısıyla

[424] Lekânî, **Hidayetü'l-Mürîd**, s. 362-363; İbrâhim el-Merğinî, **Buğyetü'l-Mürîd**, Dârü'l-Hüdâ, Cezayir ty., s. 151-152.

[425] Sâvî, **Şerhu's-Sâvî**, s. 421; Bâcûrî, **Tuhfetü'l-Mürîd**, s. 463; Lekânî, **Hidayetü'l-Mürîd**, s. 363-364.

[426] Lekânî, **Hidayetü'l-Mürîd**, s. 368; Bâcûrî, **Tuhfetü'l-Mürîd**, s. 463; Tettân, **Avnü'l-Mürîd**, s. 686; İbrâhim el-Merğinî, **Buğyetü'l-Mürîd**, s. 151.

[427] Ra'd, 13/35.

[428] Kasas, 28/88.

aynı anlamı ifade edemeyeceğini savunur. Helâk ve yok olmanın (*fena*) farklı manalar ihtiva ettiğini belirten Lekânî, helâk kavramını "bir şeyin haddini aşarak murat edilen niteliklerin dışına çıkması" olarak tarif eder. Bu çerçevede cennet yemişlerinin ebedî olmasının manası bir teceddüt hali olup tükenenlerin yerine onun bir benzerinin getirilmesidir. Zira bir yemişin veya meyvenin olduğu hal üzere devam etmesi düşünülemez. Çünkü yenilen yemiş tükenir. Dolayısıyla bir şeyin sürekli oluşundan maksat o şeyin yok olmasına (*fena*) karşın aynı nitelikte veyahut ona bedel bir tarzda tekrar yaratılması demektir.[429] Dolayısıyla kesintisiz bir devamlılık hali anlık bir helâke aykırı değildir. Ayrıca helâk, fenayı da gerektirmez. Sadece bir şeyi kullanılır ve istifade edilir olmaktan çıkarır.

Mu'tezile'nin konuyla ilgili ikinci itirazı ise "*cennetin genişliğinin yer ve göklerin genişliği kadar olduğuna*" işaret eden ayetle alakalıdır. Mu'tezile bu ayeti gerekçe göstererek cennet ve cehennemin şu anda yaratılmış olmasının fizikî âlem açısından mümkün olamayacağını iddia eder. Çünkü bu âlemde bulundukları takdirde feleklerin yarılması gerekecektir. Dolayısıyla bu âlemin felekleri o ikisini kuşatamayacağı gibi başka bir âlemde yer edinmeleri de mümkün değildir. Lekânî'ye göre böylesi bir iddiada bulunan Mu'tezilî âlimlerin söz konusu itirazları, cahilce ve inatla benimsedikleri birtakım felsefî kaideler üzerine bina edilmiştir. Zira Lekânî'ye göre cennet ve cehennem ilmî açıdan her şeyi kuşatan Allah'ın bildiği ve belirlediği bir âlemde hâlihazırda mevcuttur. Lekânî konuyla ilgili düşüncelerini destekler mahiyette iki ayrı versiyona sahip şu hadisleri de nakletmektedir: Rivayet edildiğine göre Herakl'in elçisi Hz. Peygamber'e, "Sen 'genişliği yerler ve gökler kadar olan' bir cennete çağırıyorsun? Öyleyse cehennem nerede?" demiş, Hz. Peygamber de şöyle cevap vermiştir: "*Sübhânallâh! Gündüz olduğu vakit gece nerede olur?*" Lekânî bu hadisin sahih olduğunu belirtir. Nitekim ona göre Hâkim'in, *–Müstedrek* isimli eserinde– Ebû Hureyre'den sahih olarak naklettiği başka bir hadis de buna şahitlik etmekte ve bunu desteklemektedir. Hadis şöyledir: "Rivayete göre bir adam Hz. Peygamber'e gelerek, 'Ya Muhammed! Cennetin genişliğinin yer ve gökler kadar olduğunu mu düşünüyorsun? Öyleyse cehennem nerede?' diye sorar. Bu soru üzerine Hz. Peygamber, '*Her şeyi kaplayıp örttüğü vakit geceyi gördün mü? O*

[429] Lekânî, **Hidayetü'l-Mürîd**, s. 364.

esnada gündüz nerede takdir edilmekteydi?' diye cevap verir. Soru soran kişi, 'En doğrusunu Allah bilir' deyince Hz. Peygamber, '*İşte Allah dilediğini bu şekilde yapar*' diye buyurur."[430]

Cennet ve cehennemin şu anda mevcut olduğunu savunan *Cevheretü't-tevhîd* şarihlerinin bu hususta en önemli delillerinden biri Kur'ân ve sünnette geçen Hz. Âdem ve Havva kıssasıdır.[431] Bu bağlamda Hz. Âdem ve Havva'nın cennette iskân edilmeleri, yasak ağaçtan yemeleri, akabinde cennet yaprakları ile örtünmeleri cennetin yaratıldığına delil olarak ileri sürülmüştür. Nitekim İbrâhim Lekânî, Kur'ân ve sünnette bu kıssanın böyle anlatıldığını ve muhalifler zuhur etmeden önce de bu konuda icmanın gerçekleştiğini savunur.[432] Cennet ve cehennemin şu anda var olmadığını, kıyametten sonra yaratılacağını ileri süren muhaliflere göre ise kıssada anlatılan cennet kastedilen gerçek cennet olmayıp dünya bahçelerinden bir bahçedir. Ayrıca Âdem de yüksek bir tepede kendisine ait bir bahçede bulunan herhangi bir adamdır. İsyanı sebebiyle Allah tarafından vadinin aşağı taraflarına indirilmiştir. Şarihlere göre böyle bir iddia kabil-i te'vil olmayan bir iddia olup ümmetin icmaına muhalefet etmek, zaruret olmadan sarih ayetleri te'vil etmek, dinle oynamak ve dinden yüz çevirmek anlamına gelmektedir.[433] Nitekim "*Ey Âdem! Bil ki bu senin de eşinin de düşmanıdır. Sakın sizi cennetten çıkarmasın, yoksa mutluluğunu yitirirsin! Burada sana acıkmak da çıplak kalmak da yok. Yine burada susuzluk çekmezsin ve sıcaktan bunalmazsın.*"[434] ayeti açık bir şekilde Hz. Âdem'in cennetten çıkarıldığı takdirde bedbaht olup mutsuz olacağını, buna karşın orada ikamet ettiği sürece acıkmayacağını, çıplak kalıp susamayacağını ve güneşin hararetinden bunalmayacağını haber vermektedir. Zikredilen tüm bu vasıflar ise Adn cennetlerinin sahip olduğu hususiyetler olup dünya bahçelerine ait nitelikler değildir. Kanaatimizce bu da bize Hz. Âdem'in kaldığı yerin Adn cenneti olduğunu göstermektedir. Ayrıca Adn cennetleri işlenen ameller karşılığında ve Allah'ın da

[430] Lekânî, **Hidayetü'l-Mürîd**, s. 364.

[431] Selman, **Muhtasaru'l-Müfîd**, s. 194; Tettân, **Avnü'l-Mürîd**, s. 682; Abdüsselâm Lekânî, **İthâfü'l-Mürîd**, s. 311; Bâcûrî, **Tuhfetü'l-Mürîd**, s. 461.

[432] Lekânî, **Hidayetü'l-Mürîd**, s. 362.

[433] Lekânî, **Hidayetü'l-Mürîd**, s. 362-363; Tettân, **Avnü'l-Mürîd**, s. 682; Bâcûrî, **Tuhfetü'l-Mürîd**, s. 461.

[434] Tâhâ, 20/117-119.

fazl ve keremi neticesinde elde edilen ve orada temelli kalınan bir yurttur. Dolayısıyla oraya mükâfat karşılığı girenler bir daha oradan çıkmazlar. Hz. Âdem ise herhangi bir imtihan veya mükâfatın neticesi olarak Adn cennetine girmiş değildir. Dolayısıyla tıpkı meleklerin cennete girip çıkmalarında olduğu gibi Hz. Âdem'in de Adn cennetine girip çıkmasında dinî ve aklî açıdan herhangi bir sakınca kanaatimizce görünmemektedir.

Şarihlerin konu bağlamında ileri sürdüğü delillerden bir diğeri de konuyla ilgili olarak aktarılan sarih ayetlerdir:[435]

> "*Ey Âdem! Sen ve eşin cennette oturun, istediğiniz yerinden rahatça yiyip için ve şu ağaca yaklaşmayın; yoksa zalimlerden olursunuz.*"[436] "*And olsun ki onu iniş esnasında en sondaki sidre ağacının yanında bir daha gördü. Ki onun yanında huzur içinde kalınacak cennet vardır.*" [437] "*Rabbinizin mağfiretine mazhar olmak ve takvâ sahipleri için hazırlanmış olup gökler ve yer kadar geniş olan cennete girmek için yarışın!*" [438] "*Cennet, takvâ sahiplerine yaklaştırılır. Cehennem de küfre sapmış olanlara açıkça gösterilir.*"[439] "*Yakıtı insanlar ve taş olan ateşten sakının; o, inkârcılar için hazırlanmıştır.*"[440] "*Genişliği gökle yerin genişliği gibi olup Allah'a ve peygamberlerine iman edenler için hazırlanmış bulunan cennete ve rabbinizin bağışlamasına erişebilmek için yarışın.*"[441]

Öte yandan cennet cehennem ve bu ikisinin tasviri hakkında nakledilen pek çok sahih hadis de bunların şu anda mevcut olduğu hususunda getirilen diğer deliller arasında yer almaktadır.[442]

---

[435] Tettân, **Avnü'l-Mürîd**, s. 682; Lekânî, **Hidayetü'l-Mürîd**, s. 363; Selman, **Muhtasaru'l-Müfîd**, s. 194.
[436] Bakara, 2/35.
[437] Necm, 53/13-15.
[438] Âl-i İmrân, 3/133.
[439] Şuarâ, 26, 90-91.
[440] Bakara, 2/24.
[441] Hadîd, 57/21.
[442] Tettân, **Avnü'l-Mürîd**, s. 682-683; Selman, **Muhtasaru'l-Müfîd**, s. 194; Sefâkisî, **Takrîbü'l-Baîd**, s. 152;

"*Cehennem ateşi Rabbine şikâyet ederek,*[443] *'Ey Rabbim! Bir kısmım bir kısmımı yedi' dedi. Bunun üzerine Allah ona biri kışta diğeri de yazda olmak üzere yılda iki defa nefes vermesi için izin verdi. İşte gördüğünüz şiddetli soğuk, cehennemin zemherisindendir. Şiddetli sıcak ise onun hararetindendir.*"[444]

"*Muhammed'in nefsini yed-i kudretinde tutan Allah'a yemin olsun ki şayet siz benim gördüklerimi görseydiniz gerçekten az güler çok ağlardınız. Bunun üzerine sahâbîler, 'Yâ Resûlallah! Sen ne gördün?' diye sordular. O da, 'Cennet ile cehennemi gördüm' buyurdular.*"[445]

"*Cennet bana yakınlaştırıldı.*[446] *Ondan bir salkım üzüm koparmak için elimi uzattım. Eğer ben o salkımı almış olsaydım, dünya var oldukça siz ondan yerdiniz. Cehennem de bana yakınlaştırıldı.*"[447]

Bazı şarihler tarafından konuyla alakalı nakledilen[448] hadislerden biri de şudur: "*Allah cenneti yarattığı vakit Cibril'e (a.s.), 'Git de ona bir bak' diye buyurdu. O da gidip baktı. Akabinde, 'Yâ Rabbi! Senin izzetine yemin olsun ki, cenneti işitip de ona girmeyen hiç kimse kalmayacaktır' dedi. Nihayetinde Allah cennetin çevresini*

---

[443] Şarih Abdülkerim Tettân rivayet edilen bu hadis hakkında İbn Hacer'in *–Fethü'l-Bârî* isimli eserinde– şöyle dediğini aktarır: "Buhari bu hadisi cennetin kıyamet gününden önce var olmasının imkânsız olduğunu zanneden Mu'tezilî kimselere karşı –ileri sürülebilecek– bir reddiye olarak zikretti. Ayrıca musannif (Buhârî) bu bapta, koyduğu başlığa uygun birçok hadis nakletti. Bu hadislerden kimisi cennet-cehennemin şu anda var oluşu ile kimisi de onların sıfatı ile alakalıdır." (Tettân, **Avnü'l-Mürîd**, s. 683).

[444] Buhârî, "**Bed'ü'l-Halk**", 10, c. 4, s. 120; Müslim, "**Mesâcid**", 185, c. 1, s. 431; Tirmizî, "**Sıfatu Cehennem**", 9, c. 4, s. 711.

[445] Ahmed b. Hanbel, **Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel**, I-L, thk. Şuayb el-Arnavud v. dğr., Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1416/1995, c. 21, s. 165, 193, 464; Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şu'ayb b. Ali en-Nesâî, **Sünenu'n-Nesâî, (Hafız Celâleddîn Suyûtî'nin Şerhi ve İmâm Sindî'nin Haşiyesiyle birlikte)** I-IX, thk. Abdulfettah Ebû Ğudde, Mektebetü'l-Matbuati'l-İslâmiyye, Halep 1414/1994, "**Sehv**", 103, c. 3, s. 83.

[446] Cennet ve cehennemin Hz. Peygamber'e "yakınlaştırıldığı", "arz edildiği", "gösterildiği" şeklinde farklı kalıplarda pek çok merfu' hadis aktarılmıştır. Bir kısım şarihler tarafından da nakledilen bu rivayetlerin tümü de müelliflerince sahih addedilerek tahric edilmiştir. (Selçuk Coşkun, "Bana arz olundu" Kalıbıyla Rivayet Edilen Hadîsler ve Anlamı", **AÜİFD**, S. 29, Erzurum 2008, s. 43-69).

[447] Buhârî, "**Ezân**", 91, c. 1, s. 150; "**Küsuf**", 9, c. 2, s. 37; Müslim, "**Küsuf**", 9, c. 2, s. 37; Müslim, "**Küsuf**", 17, c. 2, s. 626; Nesâî, **Küsuf**", 17, c. 3, s. 146.

[448] Tettân, **Avnü'l-Mürîd**, s. 683-684; Haycer, **Nesrü'd-Dürri'n-Nadîd**, s. 279-280.

nefsin hoşuna gitmeyen (mekarîh) şeylerle kuşattı. Sonra, 'Haydi git de ona bir daha bak' diye buyurdu. Bunun üzerine Cebrail gidip ona tekrar baktı. Ve 'Korkarım ki hiç kimse buraya girmeyecek' dedi. Keza Allah cehennemi yaratınca Cebrail'e, 'Ey Cebrail! Hele git, bir de şuna bak' diye buyurdu. O da gidip baktı. 'İzzetine yemin olsun ki, bunu işitenlerden hiç kimse oraya girmeyecektir' dedi. Allah, cehennemin çevresini şehvetlerle donattı. Ve 'Git ona bir kez daha bak' dedi. Cibril de gidip ona baktı. Ardından, 'İzzetine yemin olsun ki, geride tek bir kişi dahi kalmayıp herkesin oraya gireceğinden korkuyorum (haşyet)' dedi."[449]

Yine bir kısım şarihler tarafından değinilen *İsra-Miraç hadisesi*[450] ve bu bağlamda nakledilen hadisler de cennet ve cehennemin hâlihazırda var olduğu gibi daha önceden de mevcut olduğuna delâlet eden önemli sem'i delillerdendir.[451]

Şarihlerden Şeyh Nûh Ali Selman'a göre bu hususta rivayet edilen ayet ve hadislerin cennet ve cehennemin kıyametten evvel yaratılmış ve şu anda mevcut olduklarına dair delâletleri açıktır. Ayrıca bu sarih nassların, mecaza hamledilerek zahirî manalarının dışında anlaşılması ve yorumlanması gerektiği ile ilgili herhangi bir saik veya amil olmadığı gibi bizi buna sevk etmeyi gerektirecek bir durum da mevcut değildir. Bu açık hakikatleri inkâr edenler, ancak mecnunların ardına sığınabileceği tasavvuratların (*evhamların*) ardına sığınmış olurlar. Çünkü bu durumda o kişiler allâmü'l-ğuyûb olan Allah'a ve rabbinin büyük ayetlerini gören masum nebisine muhalefet ederek, henüz muttali olmadıkları şeyleri inkâr etmiş olurlar.[452]

Aslında cennet ve cehennemin hesap gününden önce yaratılması Mu'tezile tarafından abes olarak görüldüğü için bu durum Allah'ın hikmeti ile

---

[449] Süleyman b. el-Eş'as b. İshâk el-Ezdî es-Sicistânî, **Sünenu Ebî Dâvûd**, I-IV, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut t.y., "**Sünnet**", 25, c. 4, s. 236; Tirmizî, "**Sıfatu'l-Cenne**", 21, c. 4, s. 693; Nesai, "**Eyman ve'n-Nuzur**", 2, c. 7, s. 3.

[450] "Cebrail beni daha evvel hiç görmediğim renklerle kaplı Sidretü'l-Münteha'ya kadar götürdü. Sonra cennete girdim. Oranın misk kokulu toprağını ve inciden kümbetini müşahede ettim." (Buhârî, **"Salât"**, 1, c. 1, s. 78; **"Enbiyâ"**, 6, c. 4, s. 135; Müslim, **"Îmân"**, 263, c. 1, s. 148; Ahmed b. Hanbel, "**Müsned",** c. 35, s. 213.

[451] Haycer, **Nesrü'd-Dürri'n-Nadîd**, s. 279; Selman, **Muhtasaru'l-Müfîd**, s. 195.

[452] Selman, **Muhtasaru'l-Müfîd**, s. 195.

bağdaştırılamamıştır. Zira Mu‘tezile’ye göre hikmet sahibi olan bir zât fiillerini ancak bir hikmet ve gaye için işler. Çünkü gayesiz fiil boş (*abes*) ve anlamsızdır.[453] Bu bakımdan cennet ve cehennemin şu anda yaratılmış olması ve kıyamet gününden sonra helâk olması hikmetli bir iş değildir. İbrâhim Lekânî açısından bu görüşün zayıf olduğu apaçıktır. Dolayısıyla bunu izah etmeye ve buna cevap vermeye gerek yoktur.[454] Şarih Hâşim b. Muhammed Haycer ise bu hususta şöyle der: “Allah’ın fiilleri muayyen hiçbir maksat ve fayda ile nedenlendirilemez. Çünkü O, yaptıklarından mesul tutulamaz. Ayrıca senin (herhangi bir şeyde) fayda yoktur diye aklî çıkarımda bulunman, sen anlamazsan bile o şeyin hikmetsiz olduğu anlamına gelmez.” [455] Öte yandan “imtihan-ödül” ilişkisinde ödül ve cezanın en başta hazırlanmış olması imtihanın önemini ve ciddiyetini ortaya koyması bakımından abes bir iş değildir.[456] Bilakis ceza ve mükâfatın önceden hazırlanması imtihana tâbi kılınan kişinin tutum ve davranışlarını etkileme anlamında değerli bir olaydır. Zira o kişi, hazırlanmış bulunan ödüle kavuşmak gayesi ile iyi davranışlarda bulunmaya azamî gayret gösterecek ve kendisi için inşa edilen cennete kavuşma hayalini gerçekleştirmeye matuf bir yaşam tarzını benimseyecektir. Buna mukabil şu an hazırlanmış olduğundan hiçbir şekilde şüpheye ve tereddüde düşmediği cezadan ise kaçınacak ve kötü fiiller işlemekten uzak durmaya büyük ihtimam gösterecektir.

Sonuç olarak cennet iman etmiş kimselerin kıyametin vukuundan sonra sonsuz mutluluk içinde yaşam sürecekleri yerdir. Cehennem ise inkârcı ve günahkâr güruhların ahirette cezaya çarptırılacakları yerdir. Mükâfat ve mücazat alanı olan cennet ve cehennemin kıyametten sonraki varlığı meselesinde Müslüman âlimler ittifak halinde iken, bu ikisinin şu anda mevcut olup olmadığı hususunda ise fikir ayrılığına düşmüşlerdir. Binaenaleyh Mu‘tezile’nin kahir ekseriyeti ile Cehmiyye, Kaderiyye ve Hâriciyye fırkasından bir grup cennet ve cehennemin hâlihazırda mevcut olmadığını her ikisinin de kıyametin vukuundan sonra yaratılacağını iddia

---

[453] Ebü’l-Feth Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, **Nihayetü’l-İkdâm fî ʿİlmi’l-Kelâm**, thk. Muhammed Hasan İsmail, Menşûrat: Muhammed Ali Bâydûn, nşr. Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1. Baskı, Beyrut 1425/2004, s. 222.

[454] Lekânî, **Hidayetü’l-Mürîd**, s. 364; ayr. bkz. Teftâzânî, **Şerhu’l-Makâsıd**, c. 5, s. 107.

[455] Hişam b. Muhammed Haycer, **Nesrü’d-Dürri’n-Nadîd bi-Şerhi Cevhereti’t-Tevhîd**, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1. Baskı, Beyrut 1434/2013, s. 280.

[456] Harman, **İbrahim el-Lekanî…**, s. 376.

etmişlerdir. Bu bağlamda Mu‘tezile, cennet ve cehennemin ceza ve mükâfat gününden önce yaratılmasının abes olacağını, zira bunun herhangi bir hikmete dayanmayacağını belirtmiştir. Bununla birlikte kıyamet vaktinden önce her şey helâk olacağından dolayı cennet ve cehennemin şu anda var olduğunu iddia etmek Mu‘tezile’ye göre “*yemişleri ve gölgesi süreklidir*” ayetine muhalefet etmek demektir. Ayrıca “*gökler ve yer kadar geniş olan cennet*” ayeti de göstermektedir ki cennet ve cehennemi kapsamak ve kuşatmak ne felekler âlemi ne de unsurlar âlemi için mümkündür. Dolayısıyla cennet ve cehennemin hâlihazırda yaratıldığı görüşü geçersiz ve fasid bir iddia olmaktan öteye geçememektedir.

Bu itirazlara karşı şarihler Allah’ın fiillerinin herhangi bir hikmet ve gaye ile malul olmadığını belirterek cevap vermeye çalışmışlardır. Zira onlara göre ilâhî eylemlerde hikmetin zorunlu oluşunu öne sürmek muayyen bir gayenin takibini gerektirir. Bu ise Allah’ın iradesini sınırlandırmak ve determine etmek anlamına gelir. Dolayısıyla cennet ve cehennemin kıyametin kopmasından evvel yaratılmış olması şarihlere göre abes olarak değerlendirilemez. Kıyamet ile birlikte “Her şey yok olacaktır” itirazına karşın ise İbrâhim Lekânî, “her şey” ifadesinin cennet ve cehennemi kapsamadığını bundan mütevellit bu ikisinin yok olmaktan (*helâk*) korunacağını zikreder. Bunun yanı sıra *Cevheretü’t-tevhîd* şarihleri Hz. Âdem ve Havva’nın cennete yerleştirilmeleri, belli bir müddet orada iskân etmeleri ve bir zelle sebebiyle oradan çıkarılmaları ile ilgili Kur’ân’da geçen kıssayı cennetin var olduğunun önemli bir kanıtı olarak sunmuşlardır. Cehennem de cennete kıyasla yaratılmış kabul edilmiştir. Bununla birlikte Kur’ân’da cennet ile cehennem bahislerinin geçtiği yerlerde mazi siygasının kullanılması da her ikisinin şu anda var olduğuna delil olarak gösterilmiştir. Öte yandan Hz. Peygamber’in birçok hadis-i şerifinde cennet ve cehennemi tasvir etmesi, her ikisinin varlığından ve yerinden bahsetmesi de onların yaratıldığına ilişkin güçlü bir karine olarak aktarılmıştır. Kanaatimizce de cennet ve cehennemin var olduğuna işaret eden bunca sarih ayetin bulunması ve cennet ile cehennemi gördüğünü söyleyip oraları tasvir eden Hz. Peygamber’in bu hususta sahih beyanları bu ikisinin hâlihazırda mevcut oluşuna işaret etmektedir. Ayrıca İsra ve Miraç hadisesi ile Hz. Âdem ve Havva’nın cennetteki yaşantıları ve bu cennetin dünyadaki bahçelerden farklı ve benzersiz

özelliklerde olması gibi hususiyetler de cennet ve cehennemin şu anda var olduğuna delâlet eden diğer önemli karinelerdir.

İKİNCİ BÖLÜM

2.1. ADALET İLKESİ BAĞLAMINDA MU‘TEZİLE ELEŞTİRİSİ

2.1.1. Salâh-Aslah

Salâh ve Aslahın Kavramsal Çerçevesi

Sözlük anlamı itibarıyla "*kişiye fayda sağlayan, onun haz ve sevinç duymasına vesile olan şey*" gibi anlamlar taşıyan "*salâh*"[457] bozulma, çürüme, kötülük ve fitne gibi anlamlara gelen "fesad" kelimesinin zıttıdır.[458]

Salâh kökünden türemiş olan "*aslah*" ise salâh mukabilinde kullanılan bir kavram olup, lügatte daha iyi, daha faydalı, en iyi ve en faydalı gibi anlamlara gelmektedir.[459]

Her ne kadar hasen, lütuf, sevap ve hikmet kavramları mana bakımından aslah ile benzerlik arz etse de bu kavramların her biri arasında ince nüanslar söz konusudur. Bundan dolayı Mu‘tezile açısından bir fiil aslah olsa dahi hasen, lütuf, sevap ve hikmet ile muttasıf olmayabilmektedir.[460]

Salâh ve aslah, İslâm kelâmında ilâhî adalet ve hikmeti temellendirmede kullanılan iki önemli kavramdır. Bu bağlamda salâh, Yüce Allah'ın kulları için "iyi",

---

[457] İbn Manzûr, **Lisânü'l-Arab**, c. 2, s. 516-517; Fîrûzâbâdî, Muhammed Ya'kûb, **Kâmûsü'l-Muhît**, thk. Mektebetü't-Tahkîk et-Türâs fî Müesseseti'r-Risâle, nşr. Müessesetü'r-Risâle, 8. Baskı, Beyrut 1426/2005. s. 229.

[458] İbn Manzûr, **Lisânü'l-Arab**, c. 3, s. 335; Fîrûzâbâdî, **Kâmûsü'l-Muhît**, s. 306.

[459] İbn Manzûr, **Lisânü'l-Arab**, c. 2, s. 516-517; ayrıca bkz. Topaloğlu-Çelebi, **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, s. 33.

[460] Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl**, thk. Mustafa es-Sekâ, c. 14, Kahire 1965, s. 35.

"uygun" ve "faydalı" olanı yapma zorunluluğunu ifade ederken; aslah ise, "en iyi", "en uygun" ve "en faydalı" olan şeyleri yapmakla yükümlü olması gibi hususları ifade etmektedir.[461]

Mükellef olma özelliklerini haiz birinin kazandığı sevap ile henüz büluğ çağına ulaşmamış birinin elde ettiği sevap arasındaki fark, salâh ile aslah arasındaki ayrıma delâlet eden önemli bir örnektir. Aynı şekilde cennetin ilk katmanı ile en üst katmanı arasındaki mukabiliyet ve farklılık da bu hususa dair verilen örneklerden biridir.[462]

Öte yandan anlam itibarıyla salâh ve aslah kavramları ile yakın bir ilişki arz eden "fayda" kavramına da burada değinmenin yerinde olacağını düşünüyoruz. Zira salâh, fayda anlamına da gelmekte olup ancak kendisinden faydalanacak kişiye nispet edilmektedir. Yani faydanın nispetinin muhal olduğu bir kimseye, salâhın nispeti de muhal olmaktadır. Bu durumda salâhın ölü ve cansız varlıklara nispeti imkânsız olduğu gibi Allah'a nispeti de imkânsız olmaktadır. Çünkü salâh ile fayda anlamdaş terimler olduğu için faydanın nispetinin imkânsız olduğu kişi veya olgulara salâhın nispeti de imkânsız olmaktadır.[463] Nitekim "*kişiye lezzet ve sevinç sağlayan veya onu bu ikisinden birine ulaştıran şey*"[464] olarak ifade edilen faydanın tanımına baktığımızda her iki kavram arasındaki anlam ilişkisini net olarak görebilmekteyiz.

Yaptığımız tanımlamalardan ve değerlendirmelerden de anlaşılacağı üzere salâh-aslah kavramları "*fayda*" kelimesinin ortak paydasında birleşmektedir. Bu bağlamda salâh terimi "faydalı" olan; aslah ise "daha faydalı" veya "en faydalı" olan şeye karşılık gelmektedir. Dolayısıyla bu üç kavramın anlam açısından birbiri ile yakın ilişki arz ettiğini söyleyebiliriz.

---

[461] Eric Lee Orrmsby, **İslam Düşüncesinde İlahi Adalet Sorunu**, çev. Metin Özdemir, Kitâbiyât Yay., 1. Baskı, Ankara 2001, s. 215-229; Orhan Ş. Koloğlu, **Cübbâilerin Kelâm Sistemi**, İsam, İstanbul 2011, s. 412-414; Topaloğlu-Çelebi, **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, s. 33.

[462] Sâvî, **Şerhu's-Sâvî**, s. 263; Bâcûrî, **Tuhfetü'l-Mürîd**, s. 319; Haycar, **Nesrü'd-Dürri'n-Nadîd**, s. 136; Tettân, **Avnü'l-Mürîd**, s. 400.

[463] Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, c. 6/1 (et-Ta'dîl ve't-Tecvîr), s. 35.

[464] Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, c. 14, s. 34.

Salâh-Aslah Meselesinin Tarihsel Arka Planı

İslâm düşüncesinin ve kelâmının oluşumu sürecinde önemli rol oynayan Mu'tezile ekolü, problemlerin tespiti ve sınırlarının tayini hususunda daha ziyade aklı öne çıkarmış, pek çok konuda İslâm kelâm düşünce geleneğine muhalif bir düşünce sistemi geliştirmiştir. Hatta bu muhalefet çoğu zaman mezhep içi tartışmalara da yansımıştır. İşte "*aslah teorisi*" de söz konusu mezhep içi tartışmalardan birisini oluşturmaktadır. İlk defa hükümdarların, kitlelerin protestosunu önlemek amacıyla kendilerinden sadır olan zulüm ve haksızlıkları ilâhî kaderin bir sonucu olarak gösterip yaptıklarını meşrûlaştırmaya kalkışmaları gibi tamamen siyasi gayeler ve tesirlerle ortaya çıktığı iddia edilen "*aslah*"ın aslında kavram olarak ilk kez kim tarafından ve ne şekilde ortaya atıldığı kesin olarak bilinmemektedir.[465] Ancak Kâdî Abdülcebbâr'ın *el-Muğnî*'deki ifadelerinden bu terimi ilk kullananların Ebü'l-Huzeyl el-Allâf, Nazzâm ve Ali Esvârî gibi Mu'tezilî düşünürler olduğu anlaşılmaktadır.[466]

Bilindiği üzere salâh ve aslah meselesi Ehl-i Sünnet ve diğer fırkalar arasında farklı düşünce ve argümanlarla sürdürülmeye çalışılan tartışmalı konulardan birisini oluşturmaktadır.[467] Nitekim Kaderiyye, Mu'tezile ve Ravâfiz gibi –Ehl-i Sünnet inancına göre bid'at– fırkalar Allah'ın kulları hakkında salâhı ve faydalı olan şeyleri yapmasını vacip ve gerekli görmüşlerdir.[468] Bu bağlamda insanların imanını dilemeyi, onlara inanma kuvvetini ve hayır yapma gücünü vermeyi ve yine aynı şekilde kullarına verdiği acı ve cezalara ve birtakım sıkıntılara karşın sevap vermeyi Allah için yerine getirilmesi gereken zorunlu bir ödev addetmişlerdir.[469]

Bu düşünceye karşılık Ehl-i Sünnet'in önemli temsilcileri olan Eş'arî ve Mâturîdîler tarafından Mu'tezile'ye ciddi eleştirirler yöneltilmiştir. Her iki ekole göre de kulları için salâh ve aslaha riayet etmek Allah üzerine vacip değildir. Allah'a

---

[465] Ali Sâmî Neşşâr, **Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefî fi'l-İslâm**, Dâru'l-Ma'ârif, 9. Baskı, Kahire t.y., c. 1, s. 464-467.

[466] Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, c. 6/1, s. 127.

[467] Sefâkisî, **Takrîbü'l-Ba'îd**, s. 97.

[468] Ebü'l-Yüsr Muhammed el-Pezdevî, **Usûlü'd-Dîn**, thk. H. P. Linss, ta'lik: Ahmed Hicazî es-Sekâ, nşr. el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, Kahire 1424/2003, s. 130.

[469] Pezdevî, **Usûlü'd-Dîn**, s. 130.

hiçbir fiilin vacip ve zorunlu[470] olduğu da iddia edilemez. Dolayısıyla kul için aslah olan bir şeyi Allah dilerse terk edebilir.[471]

İşte bundan hareketle Allah'ın en iyi ve en faydalı olanı yapma ve yaratma zorunluluğunun olup olmadığı meselesi, kelâm tarihinin farklı dönemlerinde muhtelif birçok boyutta tartışılmıştır. Söz konusu problem kelâm literatüründe, "*Allah kul için faydalı (salâh) olanı mı yoksa en faydalı (aslah) olanı mı yapmak zorundadır?*", "*Allah, en iyi olanı (aslah) kullarının dini için mi yoksa dünyaları için mi yapmalıdır*?", "*Veyahut her iki husus için de en iyi ve en faydalıyı yaratmalı mıdır?*", "*Allah'ın tüm bunları yapma mecburiyeti veya zorunluluğu var mıdır?*"[472] gibi sorular çerçevesinde ele alınmıştır.

Mu'tezile'de Aslah Teorisi ve Temelleri

Salâh-aslah kavramları Mu'tezile mezhebinin "*vücûb ale'llâh*" düşüncesi bağlamında tartışılmış ve mezhebin beş temel ilkesinden biri olan "*adalet*" çerçevesinde ele alınıp temellendirilmeye çalışılmıştır.[473] Malum olduğu üzere Allah-insan mabeynindeki ilişkinin izahında ve Mu'tezilî doktrinde önemli bir kavram

---

[470] Zorunluluk kavramının hiçbir şekilde ilâhî fiillere ilintilenemeyeceği hususunda ittifak eden Eş'arîler ve Mâturîdîler, kul hakkında aslah olan bir durumun nasıl ve ne şekilde terk edilebileceği ile ilgili meselede ise farklı yaklaşımlar sergilemişlerdir. Bu bağlamda Mâturîdîlere göre Allah'a hiçbir şey vacip olmamakla beraber O'nun fiillerinde hikmet ve insanlar için bir maslahat muhakkak vardır. O'nun her fiilinde mutlaka hikmet bulunduğu için de ilâhî hikmeti gereği kul için aslah olan bir şeyi terk edip o aslah yerine başka bir şeyi de yapabilir. (Ebü'l-Muîn en-Nesefî, **Tebsıratü'l-Edille**, c. 1, s. 505-506). Zira Mâturîdîler lütuf ve aslah gibi hususlarda zorunluluk kavramını yani "*mutlaka vuku bulması gerekir*" yaklaşımını reddederler. Çünkü onlara göre ulûhiyet makamı hiçbir şekilde vücûbiyeti kabul etmemektedir. (Sâbûnî, **el-Bidâye**, s. 128). Meseleyi "kudret" bağlamında ele alan Eş'arîlerde ise Mâturîdî düşüncede önemli bir kavram olan "*hikmet*" biraz daha arka planda durmaktadır. Zira Eş'arîlere göre aslah olan şeyin terkinde hikmetin bulunma zorunluluğu yoktur. Çünkü Allah üzerine hiçbir şey vacip değildir. Aslahta birtakım hikmetlerin bulunması dahi bu hükmü tağyir edemez. Hatta Allah, masum ve suç teşkil edecek bir eylem işlemekten de uzak olan canlı (hayvan, çocuk) bir varlığa acı çektirmeye kâdirdir. Acı çektirdiği takdirde ona herhangi bir mükâfat da vermek zorunda değildir. (Gazâlî, **el-İktisâd**, s. 448-451; Bâcûrî, **Tuhfetü'l-Mürîd**, s. 321; Tettân, **Avnü'l-Mürîd**, s. 402-403; Lekânî, **Hidayetü'l-Mürîd**, s. 168-169).

[471] Seyfeddin el-Âmidî, **Ğayetü'l-Merâm fî ʿİlmi'l-Kelâm**, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı, Beyrut 1424/2004, s. 199-200; Lekânî, **Umdetü'l-Mürîd**, s. 742.

[472] Murat Akın, "**Mu'tezile'nin Aslah Teorisinde Farklılaşması**", c. 11/7, Ankara 2016, s. 31-42.

[473] Murat Akın, "**Mu'tezile'nin Aslah Teorisinde Farklılaşması**", s. 31-42.

olarak yer alan adalet, Mu'tezile'nin tevhîd prensibinden sonraki en mühim beş temel ilkesinden birisini oluşturmaktadır.[474]

"*Aslah*"ın Allah üzerine vacip oluşu meselesi Mu'tezilî düşüncede ortak bir kabul görse de onun kapsamı ve hangi alanları ihtiva ettiği hususunda ihtilaf edilmiştir. Bağdat ekolü, insanlar için hem dinî hem dünyevî hususta en iyi (*aslah*) olanı yapmayı Allah'a vacip kılarken, buna karşın Basra Mu'tezilesi kelâmcıları ise sadece dinî meselelerde vücûbiyetin O'na gerekli olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bağdat ekolünde olduğu gibi Basralı Mu'tezilî düşünürler de kulları yükümlü kıldığı zaman Allah'ın onlara hikmeti gereği malumundaki/makdûrundaki en azamî imkânları sunmasını ve yükümlü kıldığı şey hususunda onlara bunu yapabilme imkânı ve gücünü vermesini ve en iyi ile lütufta bulunmasını vacip [475] görmüşlerdir.[476] Ne var ki söz konusu vücûbiyet Kâdî Abdülcebbâr'ın da dikkat çektiği gibi dine taalluk etmeyen hususlarda geçerliliği olan bir vücûbiyet [477] değildir.[478] Bu çerçevede Mu'tezile'nin Bağdat kolu tarafından ileri sürülen, kullar hakkında en iyi, en uygun ve en faydalı olanı yaratmanın Allah için vacip olduğu, O'nun, kullarını kendi nefislerinden daha çok gözettiği iddiası Basra ekolünden olan Kâdî Abdülcebbâr tarafından tepkiyle karşılanmış, böyle bir düşüncenin batıl olduğu

[474] Abdulnasır Süt, "**İlahi Teklifin Ahlakî ve Kelâmî Arka Planı: Teklîf-i mâ lâ Yutâk Örneği**", Mukaddime, c. 6, S. 2, 2015, s. 283-308.

[475] Mu'tezile'nin burada kullandığı vücûbiyet kavramını, Allah'ı zorlayan, kendisini bir şey yapmaya mecbur bırakan fizikî bir olgu değil de uyulması gereken ahlakî bir ilke veya değer olarak anlamak gerekmektedir. Nitekim Kâdî Abdülcebbâr da buradaki vücûbiyetin, dışarıdan birinin Allah'a bir şeyi vacip kılması anlamını taşımadığını belirtmiştir. (Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, c. 14, s. 14).

[476] Lekânî, **Umdetü'l-Mürîd**, s. 736; Burhânüddîn İbrâhim Lekânî, **Telhîsü't-Tecrîd**, **li-'Umdeti'l-Mürîd**, Manisa Yazma Eser Kütüphanesi, Demirbaş No: 45Hk977, s. 130b-131a; Halebî, **Kitâbü'l-Minhâcü's-Sedîd**, s. 57; İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî, **Kitâbü'l-İrşâd ilâ Kavâtı'i'l-Edille fî Usûli'l-İ'tikâd**, thk. Ahmed Abdurrahim es-Sayh-Tevfîk Ali Vehbe, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye, Kahire 1430/2009, s. 231.

[477] Aslah olarak Allah'a nelerin vacip olup olmadığı hususunda ise Kâdî Abdülcebbâr, "*Yapılmadığı takdirde zemmi gerektiren fiiller vacip fiillerdir*" diyerek öncelikle vacibin mahiyeti hakkında bilgi vermiştir. Bununla beraber "Zemmi gerektiren fiiller nelerdir?" sorusunun cevabı da aslında Kâdî Abdülcebbâr'ın yukarıda yaptığı vacip tanımında billurlaşmaktadır. Peki, "Allah üzerine vacip olan şeyler nelerdir?" Kâdî Abdülcebbâr bu soruya şöyle cevap vermektedir: "*Allah için vacip olan hususlar ancak teklif müessesesinin vacip kıldığı konulardır.*" Bu bağlamda lütuf, temkin, hak edene sevabın, elemlerin karşılığı olarak ivaz'ın verilmesi gibi hususlar Allah için vacip olan şeylerden bir kısmını oluşturmaktadır. (Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, c. 14, s. 53).

[478] Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, c. 14, s. 115.

ve bağlı bulunduğu ekolce kabul edilemeyeceği savunulmuştur.[479] Böylelikle Bağdat ekolü aslaha, "*hikmet*" ve "*tedbir*"e en uygun şey anlamında "*ahkem*"; Basra ekolü ise kul için din bakımından en faydalı şey anlamında "*enfa'*" manasını vermişlerdir.[480]

Mu'tezile, birçok düşüncesini şâhidin gâibe (*kıyâsü'l-gâib ale'ş-şâhid*) delil getirilmesi prensibinden yola çıkarak geliştirmeye çalışmıştır. Salâh ve aslah mevzusu da söz konusu aklî prensiplerine dayanmaktadır.[481] Bilindiği üzere Mu'tezile, genel anlamda kullar için hayırlı ve elverişli olan şeylerin yani salâhın yaratılmasını Allah üzerine vacip görmüşlerdir.[482] Nitekim sonraki dönemlerde bu düşünce "*vücûb ale'llâh*" diye meşhur olmuştur. Ancak vücûb 'ale'llâh düşüncesini Mu'tezile'nin tamamına teşmil edemeyiz. Zira fırka içerisinde farklı görüşler ortaya koyanlar da olmuştur.[483] Ancak Bişr b. el-Mu'temir ile Ca'fer b. Harb'i[484] istisna tutacak olursak Bağdat ekolünün neredeyse tamamı aslah fikrini savunmuşlardır. Bu çerçevede aslahın alan ve sınırını geniş tutmuşlar ve aslahın hem dinî hem de dünyevî konularda gözetilmesinin Allah'a vacip olduğunu belirtmişlerdir. Ne var ki Bağdat Mu'tezilesi bununla da yetinmeyip âlemi yaratmanın da Allah için vacip olduğunu iddia etmiştir. Zira Allah'ın bilinmesinin ancak teklifle olabileceğini, dolayısıyla da âlemin yaratılmasının bu yüzden Allah üzerine vacip olması

[479] Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, s. 134.

[480] Lekânî, **Umdetü'l-Mürîd**, s. 736; a.mlf., **Telhîsü't-Tecrîd**, s. 131a; Eş'arî, **Makâlât**, s. 196.

[481] Tettân, **Avnü'l-Mürîd**, s. 400; Lekânî, **Umdetü'l-Mürîd**, s. 737.

[482] Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, s. 301; Eş'arî, **Makâlât**, s. 198.

[483] Mesela Bağdat ekolüne mensup olan Bişr b. Mu'temir aslah fikrini ve *vücûb ale'llâh* görüşünü reddederek bağlı olduğu ekole bu konularda karşı çıkmıştır. Çünkü Bişr'e göre Allah'a kullar için en iyi ve en faydalı olanı yaratmasını vacip kıldığımız takdirde O'nun bütün insanları cennete koyması gerekirdi. Şayet böyle bir şey vuku bulsa dahi bu, Allah'ın kullarına bir lütf-u keremi olacağını ve asla O'na bir vazife olamayacağını ifade etmiştir. Ayrıca Bişr, Allah, kulları için dinde salâh olanı yaptığını ama aslahın O'na gerekmediğini belirtmiştir. Çünkü Bişr aklî açıdan her aslah olanın kendisinden daha salâh olanını gerektireceği ve bu şekilde aslahların sonsuza kadar devam etme zorunluluğunun doğacağı düşüncesindedir. Ancak bu durumun da bizi Allah'ın kudretinin sınırlı olduğu kabulüne sevk edeceğini ve dolayısıyla vücûb 'ale'llâh düşüncesinin mantıklı olmasından bahsedilemeyeceğini belirten Bişr, bu konuda farklı düşünmüş ve bağlı bulunduğu ekolün görüşlerini reddetmiştir. (Ebü'l-Hasen el-Eş'arî, **Makâlât**, s. 196; A. S. Trıtton, **İslam Kelâmı**, trc. Mehmet Dağ, Ankara Okulu Yayınları (Oryantalist Klasikler: 1), Ankara 2018, s. 135; İlyas Çelebi, **İslâm İnanç**…, s. 294).

[484] Ca'fer b. Harb, aslah öğretisini reddederek Allah'ın indinde birçok türden lütfun bulunduğunu, eğer bunları kâfirlere vermiş olsaydı onların küfrü terk edip iman etmeleri gerekirdi demiştir. Ancak ona göre bu, Allah üzerine vacip değildir. Ne var ki, Allah Teâlâ, kullarına kudret verip onların önündeki engelleri izale ederek lütfunu ihsan etmektedir. (Eş'arî, **Makâlât**, s. 196).

gerektiğini söylemişlerdir. Ayrıca insan, âlemin yaratılması sayesinde, yaratıcıyı bilmekte, O'na itaat edip dinî sorumluluklarını eda etmektedir. Bu vesileyle de sonsuz nimet ve sevap elde etmektedir.[485] Dolayısıyla Bağdat Mu'tezilesine göre âlemin yaratılması kulun maslahatı bakımından birçok anlam ifade ettiği için onun yaratılması Allah'a vaciptir.

Yukarıda aktardığımız mülahazalardan da anlaşıldığı üzere Bağdat ile Basra ekolleri arasındaki ihtilaf Allah'ın, kulları için en iyi olanı yapmasının kapsam ve sınırlılığı hususunda meydana gelmektedir. Zira Basra ekolü, "*aslah*"ın sadece dinî konularda olması gerektiğini düşünürken, Bağdat ekolü âlimleri ise bunun hem dünyaya hem de dine terettüp eden konularda vacip olması gerektiğini düşünmektedir. Bu bağlamda din ve dünyaları bakımından kulların yararına olacak peşin veya daha sonra verilecek bir faydanın da ertelenmesi Allah'ın hikmeti açısından caiz değildir. Aksine kullarının salâhını sağlamak için mümkün olan her şeyi maksimum düzeyde meydana getirmek O'na vaciptir. Binaenaleyh mükellef kıldığı kullarının kendisine inanması ve itaat etmesi için Allah'ın onlara lütufta bulunması, onların doğruya ulaşması için akıllarını ve kudretlerini ikmal etmesi, illetlerini izale etmesi ve bu hususta malumatı dâhilindeki mümkünlerin en iyisini yapması zorunlu bir gerekliliktir. Bağdat Mu'tezilî ekolü, söz konusu görüşleri doğrultusunda ilk yaratmayı başlatmanın da Allah için kesin ve hikmeti iktizasınca vacip olması gerektiğini öne sürmüşlerdir.

Cevheretü't-Tevhîd Şerhlerinde Salâh-Aslah Eleştirisi

وَقَوْلُهُمْ: إِنَّ الصَّلاَحَ وَاجِبٌ * عَلَيْهِ زُورٌ مَا عَلَيْهِ وَاجِبُ

(Mu'tezile'nin), Kul için salah (iyi) olanı yapması Allah'a vaciptir sözleri yalandır. Zira salâh olanın yapılması O'na vacip değildir. (51.beyit).

Cevheretü't-tevhîd'in asıl metninde geçen yukarıdaki beyitte Mu'tezile ismi doğrudan yer almamaktadır. Ancak cümlede zikredilen (هُمْ) zamiri Mu'tezile'ye işaret etmektedir. Zira malum olduğu üzere salâh meselesi, Mu'tezile'nin ele aldığı en meşhur konulardan biridir. Bu bağlamda salâh düşüncesi Mu'tezile'ye nispet

[485] Çelebi, **İslâm İnanç Sistemi…**, s. 294.

edilmekte ve konu hakkındaki görüşleri metinde geçen (هُمْ) zamiri ile reddedilmeye çalışılmaktadır.[486] Dolayısıyla salâh düşüncesi Mu'tezile'ye nispet edilerek konu hakkındaki tartışmalar ve onlara verilen cevaplar söz konusu zamir etrafında sürdürülmeye çalışılmıştır. Ayrıca *Cevheretü't-tevhîd*'in müellifi İbrâhim Lekânî, salâh-aslahın vacip olduğunu iddia eden Mu'tezile'nin konu hakkındaki fikirlerini çürütmek için sadece salâha vurgu yapmış, aslah kavramına ayrıca değinme ihtiyacı hissetmemiştir. Çünkü salâh, aslahtan daha kapsamlıdır[487]. Doğal olarak salâh düşüncesinin çürütülmesi aslah düşüncesinin çürütülmesi anlamına gelmektedir.[488] Bu sebeple Musannif Lekânî, sadece salâhın batıl ve fasid olduğunu ortaya koymaya çalışmış, aslahın izahına ve çürütülmesine ayrıca gerek duymamıştır.[489]

Bilindiği üzere Allah'ın adaleti ile bağlantılı olan ve bu çerçevede değerlendirilen aslah teorisi, yaratılmışlarda bir amacın bulunması ve bunun da insanların yararına olması gerektiği gibi fikirler içermektedir. Nitekim "*lütfun Allah'a vacip olup olmadığı*" meselesinde Mu'tezile'nin kahir ekseriyeti prensipleri gereği bu hususta aklî temellendirmeye giderek Allah'ın tüm eylemlerinde bir amaç ve gayenin bulunması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Bu paralelde Mu'tezile, gayesiz iş yapmanın "*abes*" ve "*sefeh*" olduğunu belirtmiş ve Allah'ı böyle şeylerden tenzih etmeye çalışmışlardır. Binaenaleyh Allah'ın, kulları hakkında onların faydasına olacak şeyler yapmasının ve onlara adaletle muamele etmesinin gerekliliğine vurgu yapmışlardır.[490] Yine adalet ilkesi gereği herkese lütufta bulunması ve aynı fırsatları

---

[486] Sâvî, **Şerhu's-Sâvî**, s. 263; Lekânî, **Hidayetü'l-Mürîd**, s. 169; a.mlf., **Telhîsü't-Tecrîd**, s. 130b; Abdüsselâm Lekânî, **İthâfü'l-Mürîd**, s. 219; Hureyb, **er-Re'yü's-Sedîd**, c. 2, s. 142.

[487] Bu durumu kısaca ifade edecek olursak, "Her aslah, salâhtır; fakat her salâh aslah değildir."

[488] Zira kaide-i mukarreredendir ki: "*Âmm'ın nefyi hass'ın da nefyini istilzam eder.*" (Tettân, **Avnü'l-Mürîd**, s. 400).

[489] Haycar, **Nesrü'd-Dürri'n-Nadîd**, s. 136; Tettân, **Avnü'l-Mürîd**, s. 400; Abdulhamid, **Hâşiyetü'n-Nizâmü'l-Ferîd**, s. 222.

[490] Her türlü teolojik değerlendirmede olduğu gibi nübüvvet konusunda da insanı merkezî bir konumda tutan Mu'tezile, nübüvvetin insan için sağladığı faydayı dikkate alarak bunun vacip olması gerektiği kanaatine ulaşmıştır. Bu bağlamda Mu'tezile salâh-aslahın vücûbu ilkesine dayanarak Allah'ın, insanlar için en uygun ve en elverişli olan ne ise onu tercih etmesi gerektiğini belirterek peygamber gönderilmesinin de Allah için vacip olduğunu savunmuştur. (Bkz. Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muhtasar**, s. 263-264; Bâcûrî, **Tuhfetü'l-Mürîd**, s. 341-342). Buna karşın müellif İbrâhim Lekânî, Cevheretü't-Tevhîd metninin 57. beytini kaleme almıştır. Lekânî burada peygamberlerin gönderilmesinin Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi Allah'a vacip olmadığını, aksine O'nun bir rahmeti, lütfu ve fazlı olduğunu "فَلاَ وُجُوبَ بَلْ بِمَحْضِ الْفَضْلِ" ibaresiyle ifade etmiştir. Şarihler de bu doğrultuda peygamber gönderme de dâhil hiçbir şeyin Allah için zorunlu

sunmasını Allah'a vacip kılmışlardır. Dolayısıyla Mu'tezile perspektifinden bakılacak olursa Allah'ın kudretinin kâfirleri imana getirecek tarzda bir lütfa taalluk etmemesi gerekmektedir. Zira böyle bir kudrete sahip olduğu halde bunu kullarından esirgemesi O'nun cimri, cahil ve zalim olması anlamına gelmektedir.[491] Tüm bunlara karşın şarihler ise Mu'tezile'nin ileri sürdüğü bu hususların batıl olduğunu ve dinî açıdan bir geçerliliğinin olmadığını savunmuşlardır. Delil olarak ise şu hususlara yer vermişlerdir: "*Rabbin dilediğini yaratır ve seçer*"[492] ve "*Hâlbuki Allah rahmetini dilediğine verir.*"[493] Zikredilen ayetler de göstermektedir ki Allah ihtiyar ve irade sahibidir. Ayrıca bazı insanlara rahmetini has kılarak onları diğer insanlardan üstün kılmıştır.[494] Bunun yanı sıra aslahı yaratmak Allah üzerine vacip olmuş olsaydı insanlar arasında herhangi bir üstünlükten de bahsedilemezdi. Çünkü insan için aslah neyse Allah zaten onu yaratmış ve insanlar arasındaki tafdiliyeti de ortadan kaldırmıştır. Aynı şekilde aslahın vücûbiyetini savunduğumuz takdirde in'âm ve ihsan konusunda Allah'a bir tercih ve seçim hakkı da bırakmamış oluruz.[495]

Cevheretü't-tevhîd şarihleri sadece zikrettiğimiz itirazlarla yetinmeyerek salâh-aslahın Allah üzerine vacip olmadığını, insanlar arasında bulunan birtakım sınıfsal ve sosyal statü farklılıklarından yola çıkarak da ispat etmeye çalışmışlardır. Nitekim bu mesele ile ilgili şöyle bir anekdota yer vererek konu hakkındaki düşüncelerini perçinleştirmeye çalışmışlardır: Rivayet edildiğine göre, İbn Hacer el-Askalânî bir gün ihtişamlı kıyafetler içerisinde ve yanında büyük bir toplulukla sokaktan geçmektedir. Tam o esnada elbisesi yırtık, üstü başı perişan ve kir pas içerisinde olan kaynakçı bir Yahudi kendisine doğru yaklaşıp atının yularından tutarak, "Ey Şeyhülislâm! Siz diyorsunuz ki bizim Peygamberimiz, '*Dünya mü'minin*

---

olamayacağını kaydetmişlerdir. Zira onlara göre aksi takdirde Allah'ı bir şeye mecbur kılma veya O'nu sınırlama söz konusu olacaktır. Bu da Yüce Allah hakkında düşünülemez. (Lekânî, **Hidayetü'l-Mürîd**, s. 194; Sâvî, **Şerhu's-Sâvî**, s. 294,297; Bâcûrî, **Tuhfetü'l-Mürîd**, s. 341-342; Salâh-aslah açısından nübüvvetin imkân ve gerekliliği ile ilgili ayrıntılı bilgi için bakınız: Mikail İpek, **Mu'tezile'nin Nübüvvet Savunması** (Basılmamış Doktora Tezi) **EBYÜSBE**, Erzincan 2020, s. 34-39).

[491] Eş'arî, **Makâlât**, s. 196-197; Çelebi, **İslâm İnanç…**, s. 298.

[492] Kasas, 28/68.

[493] Bakara, 2/105.

[494] Tettân, **Avnü'l-Mürîd**, s. 402; Abdüsselâm Lekânî, **İthâfü'l-Mürîd**, s. 223; Lekânî, **Umdetü'l-Mürîd**, s. 741.

[495] Abdüsselâm Lekânî, **İthâfü'l-Mürîd**, s. 223.

zindanı, kâfirin cennetidir' demiştir. Peki, bu kadar nimet ile beraber sen hangi zindandasın ve bu nasıl bir zindandır? Bu cennet nasıl bir cennet ki ben içerisindeyim" der. Bunun üzerine Hafız İbn Hacer'in, "*Şu an içerisinde bulunduğum durum ahirette mü'minler için hazırlanan eşsiz nimetlere karşın bir zindan hükmündedir. Senin şikâyet ettiğin ve şu an içinde bulunduğun vaziyet ise ahirette seni bekleyen elim bir azaba mukabil cennet gibidir*" dediği nakledilir.[496] Şarihler, şayet salâh aslah gerçekten Allah üzerine vacip olmuş olsaydı zikri geçen örnekte de olduğu gibi dünyada fakirlik ve sefillikle ahirette ise ebedî ve elim bir azapla cezalandırılacak olan bir kâfirin yaratılmaması gerekirdi derler. Hâlbuki realite hiç de Mu'tezile'nin sahip olduğu düşünceyi[497] yansıtmamaktadır.[498] Fakat Mu'tezile'ye göre Allah, kullarına karşı en aslah ne ise onu yapmıştır. Nitekim katında ne kadar lütuf varsa onu kâfirlere bile sunmuştur. Dolayısıyla lütfunu son haddine kadar kâfirler hakkında sarf eden Allah'ın indinde kendilerine verildiği takdirde onların tümünün iman edebileceği herhangi bir lütuf kalmamıştır. Çünkü lütfun tamamının sarf edilmemesi sefeh ve cimrilik anlamına gelecektir. Allah ise cimrilikten münezzehtir.[499] Görüldüğü gibi şarihler, Mu'tezile'nin kullandığı kavram ve delilleri kullanarak problemi cevaplamaktadırlar.

Mu'tezile, adalet ilkesi gereği Allah'ın bütün fiillerini iyi olarak kabul etmiştir. Bundan dolayı O, asla kötülük yapmaz ve kendisine vacip olan bir hususu yapmaktan ise kesinlikle geri durmaz.[500] Ancak şarihlere göre aslahı yaratmayı Allah üzerine vacip kılan Mu'tezilî perspektiften bakıldığı takdirde Allah, Müslüman olarak doğmuş ve öyle yaşamış ancak büluğ çağına ulaştığında asi olmuş veya dinden çıkmış (*irtidat*) birine veya birilerine karşı kendisine vacip olan aslahı yerine

[496] Abdulhamid, **Hâşiyetü'n-Nizâmü'l-Ferîd**, s. 221; Tettân, **Avnü'l-Mürîd**, s. 400-401.

[497] Mu'tezile'nin bu meselede böyle düşünmesinin sebebi olarak onların ma'rifet-i ilâhî konusundaki yüzeysel ve dar bakışları ve Allah'ın sıfatları hususundaki hata ve kusurları gösterilmektedir. Şarihler bu hata ve kusurların kaynağının da Mu'tezile'nin salâh-aslah konusundaki en temel ve güçlü gerekçeleri olan "*Kıyasü'l-ğaib 'ale'ş-şahid*" delilinin olduğunu düşünmektedirler. (Lekânî, **Umdetü'l-Mürîd**, s. 737; Tettân, **Avnü'l-Mürîd**, s. 400).

[498] Lekânî, **Hidayetü'l-Mürîd**, s. 171; Sefâkisî, **Takrîbü'l-Baîd**, s. 97; Sâvî, **Şerhu's-Sâvî**, s. 264; Halebî, **Kitâbü'l-Minhâcü's-Sedîd**, s. 58; Fahreddin er-Râzî, **el-Muhassal**, nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd, Mektebetü'l-Külliyyâti'l-Ezheriyye, Kahire ty., s. 204; Şâkir, **et-Ta'lîkâtü'l-Müfîd**, s. 25; İbrâhim Hureyb, **er-Re'yü's-Sedîd**, c. 2, s. 142.

[499] Tettân, **Avnü'l-Mürîd**, s. 400; Abdulhamid, **Hâşiyetü'n-Nizâmü'l-Ferîd**, s. 220-221; Ğursî, **Hâşiyetü't-Tahrîri'l-Hamîd**, s. 317.

[500] Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, s. 310; Zemahşerî, **el-Minhâc**, s. 10.

getirmemiştir. Çünkü öyle birine/birilerine yapılacak en uygun şey ya o kişilerin daha büluğ çağına varmadan (çocuk yaşta iken) vefat ettirilmeleri veya kendilerine teklif yapılmazdan evvel akıllarının kendilerinden çekilip alınması (*selb*) olacaktır. Hâlbuki Allah onları öldürmemiş ve akıllarını da çekip almamıştır. Dolayısıyla aslah olan da yapılmamıştır. Mu'tezile'nin, "Aslah tekliftir ve kulun mukîm nimetlere sunulmasıdır, çünkü en zirve nokta budur"[501] iddiasına karşılık şarihler şunları öne sürmüşlerdir: Şayet aslah olan dediğiniz şekilde olmuş olsaydı Allah'ın küçük çocukları daha bulûğ çağına varmadan öldürmesi veya akıldan mahrum bırakmak suretiyle onları mükellef kılmaması daha uygun düşerdi. Zira Allah, zikri geçen özelliklere sahip kişileri sağlıklı bir şekilde bulûğ çağına kadar yaşatmamış ve onların "*âlâ-i menzileteyn*"e ulaşmalarını irade etmemiştir. Şarihlerin mezkûr itirazlarına karşı Mu'tezile ise şunları dile getirmiştir: "Allah şunu biliyordu ki söz konusu çocuklar şayet yaşasalardı ya kendileri sapıtmış olacaktı veya başkalarını saptırmış olacaklardı. Dolayısıyla bu çocukların hem kendi hem de başkalarının maslahatı için ölmeleri daha uygun ve hayırlıdır." Ancak Mu'tezile'nin bu itirazı yerinde bir karşı çıkış olarak kabul edilmemiş ve şarihler tarafından şu sözlerle reddedilmiştir: Madem sapıtacak veya saptıracak olan çocukların küçükken öldürülmeleri aslah ise Allah niçin hem sapıtan ve hem de ileri düzeyde saptırıcı olan Firavun, Haman, Mazdek, Zerdüşt ve bunun gibilerini küçükken öldürmeyip yaşatmıştır?[502] Aslında Ebû Ali el-Cübbâî ile Ebü'l-Hasan el-Eş'arî arasındaki üç kardeş meselesinin münakaşa seyri de bu çerçevede cereyan etmiştir. Nitekim kelâm düşünce tarihinde Eş'arîlerin Mu'tezile'yi tenkit etmek için başvurdukları en meşhur delil Allah'ın adaletini ve insanın liyakatine dair vurgular da içeren "*üç kardeş*"[503]

[501] Lekânî, **Umdetü'l-Mürîd**, s. 740; Abdulhamid, **Hâşiyetü'n-Nizâmü'l-Ferîd**, s. 222.

[502] Lekânî, **Umdetü'l-Mürîd**, s. 740; Abdulhamid, **Hâşiyetü'n-Nizâmü'l-Ferîd** s. 222-223.

[503] Bu meseleye göre Eş'arî ile hocası Cübbâî arasında şu konuşma geçmiştir: Bir adamın üç çocuğu olduğunu varsayalım. Kardeşlerden en büyüğünün olgunluk çağında itaat üzere olduğunu ve hayatının geri kalan kısmını da inayete mazhar olmuş bir şekilde geçirdiğini ve bu hal üzere öldüğünü düşünelim. İkinci kardeş de olgunluk evresine ulaşmış ancak günahkâr ve şiddete dayalı bir hayat yaşamış ve tövbe etmeden ölmüş olsun. Üçüncüsü ise daha olgunluk çağına erişemeden masum bir şekilde vefat etmiş olsun. Bu durumda üç kardeşin ahiretteki ahvali ne şekilde olacaktır? Cübbâî'ye göre salih kardeş cennete, günahkâr olan cehenneme gitmiş, küçük kardeş ise ne mükâfatlandırılmış ne de cezalandırılmıştır. Bunun üzerine Eş'arî sorar: Şayet üçüncü kardeş kendisine uzun bir ömür verildiği takdirde kendisine itaat edeceğini, salih ameller işleyip cennete girebilmek için çalışacağını söyleyerek itiraz ettiğinde Allah ne cevap verecektir? Cübbâî bu soruyu şöyle cevaplar: Allah: "*Ben biliyordum ki sen olgunluk çağına erişmiş olsaydın günahkâr*

meselesidir. Söz konusu problem, Eş‘arî ile hocası Cübbâî arasında meydana gelen bir münakaşaya dayanmaktadır. Eş‘arî’nin Mu‘tezile karşıtı oluşunun ilk temayüllerini[504] canlı bir şekilde yansıtması ve onun Mu‘tezile ile ayrıştığı başlıca problemlerden birini de oluşturması bakımından üç kardeş meselesi bu anlamda önemli bir yere sahiptir. İki imam arasındaki diyaloga bakıldığında Mu‘tezile’nin, acı ve elem çekmenin aklî bir anlamı ve bir karşılığının olması gerektiği düşüncesine sahip olduğu anlaşılmaktadır. Aynı zamanda kullarını hayır üzere tutmasının ve onlar için en iyi şey ne ise Allah’ın onu yapmasının ve yaratmasının kendisine zorunlu olduğunu da ortaya koymaktadır. Ancak Mu‘tezilî bu iddia ve söylemler birtakım sorunları da beraberinde getirmektedir. Zira Allah için dıştan bir icbar ve zorunluluk söz konusu olduğu takdirde –tıpkı insanlarda olduğu gibi– kendisine de yerine getirmesi gereken bazı yükümlülükler ve sorumluluklar düşmektedir. Bu da Allah’ın kudret ve hâkimiyet alanını sınırlandırmış olmaktadır. Bu sebeple genel anlamda salâh-aslah problemi özelde ise üç kardeş meselesi salâh-aslaha riayeti Allah’a vacip kılma gibi fikirler taşıdığı için şarihler tarafından kabul görmemiştir. Çünkü onlar, “*salâh ve aslaha riayet etme*”yi Allah hakkında muhal bir durum olarak telakki etmişler[505] ve –özellikle kendi ifadeleriyle– bu bâtıl (زور) düşünceye şiddetle karşı

---

ve isyankâr olacak ve cehenneme girmiş olacaktın. Ama ben senin ebedî cehennemlik olmana mâni oldum ve senin için en elverişli (aslah) olanı yaptım. Dolayısıyla senin için en faydalı olan şey senin çocuk yaşta ölmendir” diye cevap verecektir. Eş‘arî yeniden sorar: Peki, “İkinci kardeş, ‘Allah’ım sen benim kötü halimi evvelden de biliyordun, o halde niçin beni çocuk yaşta öldürmedin veya kardeşlerime yaptığın gibi bana da rahmetle muamelede bulunmadın? En iyi (aslah) şeyleri benden esirgedin. Şayet beni çocuk yaşta iken öldürseydin cehenneme girmemiş olacaktım’ diye itirazda bulunursa Allah kendisine ne cevap verecektir?’ Cübbâî bu soru karşısında susmuş ve verecek bir cevap bulamamıştır. (Lekânî, **Umdetü’l-Mürîd**, s. 740; a.mlf., **Telhîsü’t-Tecrîd**, s. 132a; Eş‘arî, **Risâletü ilâ Ehli’s-Suğr bi-Bâbi’l-Ebvâb**, thk. Abdullah Şâkir Muhammed el-Cüneydî, İmâdetü’l-bahsi’l-ilmi bi’l-câmiati’l-İslâmiyye, Medine 1413, s. 24; Abdülkerim Tettân, **Avnü’l-Mürîd fî Şerhi Cevhereti’t-Tevhîd**, Dârü’l-Fikr Yay., Dımaşk 1438/2017, s. 401; Lekânî, **Hidayetü’l-Mürîd**, s. 172; Gazâlî, **el-İktisâd fi’l-İ’tikâd**, s. 451-452; Şehristânî, **Nihayetü’l-İkdâm**, s. 228; Hammâd b. Muhammed el-Ensârî es-Sa’dî, **Ebu’l-Hasane’l-Eşʿarî**, nşr. Câmiatü’l-İslâmiyye bi’l-Medîneti’l-Münevvere, 6. Baskı, S. 3, 1394/1974, s. 59; Cürcânî, **Şerhu’l-Mevâkıf**, c. 8, s. 218-219.

[504] Cürcânî, **Şerhu’l-Mevâkıf**, c. 8, s. 218-219.

[505] Zira şarihlere göre Allah, fail-i muhtar olduğu için onun üzerine herhangi bir fiil vacip değildir. Çünkü ihtiyar sahibi fail odur ki bir fiili seçme veya terk etme hususunda ihtiyar sahibi olsun. (Lekânî, **Umdetü’l-Mürîd**, s. 742). Bundan mütevellit şarihler, Allah üzerine hiçbir şey vacip değildir düşüncesine zehap etmişlerdir. Bu bağlamda ne aslah ve lütuf ve ne de ivâz Allah için vacip olmaktadır. Aynı şekilde herhangi bir fiilin yapılması veya terki de onun için zorunlu olmaktan çıkmaktadır. Nitekim Allah’ın bütün fiilleri mümkinattandır. Dolayısıyla O’nun fiillerine

çıkmışlardır. Zira onlara göre bu, zahirî müzeyyen (süslü), bâtını ise fâsid olan bir sözdür.[506] Öte yandan Mu'tezilî düşünce açısından bakıldığında Allah, kullarına en uygun ve kudreti dâhilinde bulunan en elverişli şeylerin tümünü vermiş ve kendi katında hiçbir lütuf bırakmayacak şekilde hepsini kulları için sarf etmiştir. Nitekim makdûru altında bulunan bütün lütuf ve in'âmları Peygamber'e verdiği gibi Ebû Cehil'e de vermiştir. Bu hususta aralarında herhangi bir fark yoktur. Dolayısıyla Mu'tezile'ye göre Allah'ın, Hz. Peygamber'e Ebû Cehil'den daha fazla verdiği bir nimeti ve lütfu bulunmamaktadır.[507] Eğer bu görüş doğru kabul edilirse Allah'ın, peygamberine hususî bir minneti, fazileti ve nimeti de bulunmayacaktır. Çünkü Peygamber'e verdiğini Ebû Cehil'e de vermiştir. Zira Allah, bazı maslahat ve lütufları Ebû Cehil'den menetmiş olsa idi vacibi terk etmiş ve hâşâ sefeh ile zulmü irtikâp etmiş olurdu. İbrâhim Lekânî'ye göre böylesi fasit bir asla dayanan çarpık görüşün vahim sonuçları ortadadır. Zira Mu'tezile'ye göre bu durumda Peygamber'in sahip olduğu tüm üstün hususiyet ve meziyetler tamamen Peygamber'in iradesinin ve ihtiyarının ürünü olmuş olmaktadır. Dolayısıyla Peygamber'in faziletli ve Ebû Cehil'den üstün oluşunda Allah'ın herhangi bir dahli söz konusu değildir. Tüm fazilet Peygamber'in şahsına/ihtiyarına racidir.[508] Fakat "*Seni insanlara elçi gönderdik; şahit olarak da Allah yeter.*"[509], "*Doğrusu (Ey Peygamber), biz seni hak ile desteklenmiş bir müjdeci ve uyarıcı olarak gönderdik.*"[510], "*Ve seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik*"[511] ayetleri de göstermektedir ki Allah, Hz. Peygamber'e özel bir lütuf ve fazilet bahşetmiş ve onu diğer insanlardan üstün kılmıştır. Dolayısıyla Allah en büyük şeref ve dereceyi Ebû Cehil'e değil özel olarak seçtiği ve peygamberlik hasletleriyle donattığı Peygamber'ine vermiştir.

---

vücûbiyet ve imkânsızlık taalluk etmemektedir. Binaenaleyh Allah'ın yaptığı eylemler ya O'nun fazl ve ihsanı ile ya da mu'aheze ve adli ile olmaktadır. (Lekânî, **Hidayetü'l-Mürîd**, s. 170).

[506] Lekânî, **Umdetü'l-Mürîd**, s. 737; a.mlf., **Telhîsü't-Tecrîd**, s. 131a; Abdüsselâm Lekânî, **İthâfü'l-Mürîd**, s. 219; Tettân, **Avnü'l-Mürîd**, s. 400-401.

[507] Lekânî, **Umdetü'l-Mürîd**, s. 741.

[508] Lekânî, **Umdetü'l-Mürîd**, s. 741.

[509] Nisâ, 4/79.

[510] Bakara, 2/119.

[511] Enbiyâ, 21/107.

Tüm bunların yanı sıra Mu‘tezile’nin kıyâsü’l-ğâib ‘ale’ş-şâhid deliline dayanarak Allah’ın kâfir-mü’min ayrımı yapmaksızın herkes hakkında aslahı yapmasının kendisine zorunlu olduğu ile ilgili verdiği birçok örnek bulunmaktadır. Mesela bir kişi düşmanını barışmaya ve onu kendisine itaat etmeye davet ettiğinde düşmanının nefretini celbedecek ve kendisini dostluktan uzaklaştıracak bir sertlik veya yumuşaklıkla ona muamele etmemesi gerekmektedir. Dolayısıyla muradın (barış) hâsıl olabilmesi için en faydalı (*aslah*) şey neyse o yapılmalıdır. Yani Mu‘tezile’nin ileri sürdüğü bu düşünceye göre Allah, düşmanları olan kâfirleri dine davet ettiğinde onlara katı ve yumuşak bir şekilde değil, onların inadını kıracak ve onları hidayete erdirecek en uygun (*enca’*) şeyi ihsan ederek kendilerine karşılık vermelidir. Konuyla ilgili zikredilen başka örnekte ise bir adam birisini evine ziyafet vermek üzere davet etmek istediğinde bilmelidir ki davete icabet etmesi ve sunulan yemeği yemesi ancak davet ettiği kişiye karşı güler yüz göstermek ve iltifat etmekle mümkündür denilmektedir.[512] Yani davet edilen kişinin davete icap etmesi için kendisine –gerek davet öncesi gerekse davet sonrası– en uygun olanakların sunulması ve gereken ihtiram ve hoşgörülülüğün gösterilmesi gerekmektedir. Aynen bunun gibi mademki Allah da cennette hazırladığı nimetlerden kullarının istifade etmelerini dilemektedir. O halde ihzar edilen bu nimetlerden kulların yararlanması için ne gerekiyorsa Allah en uygun (*aslah*) bir şekilde bunu kendilerine sunması gerekmektedir. Mu‘tezile’nin “*kıyâsü’l-ğâib ‘ale’ş-şâhid*” delilinden[513] yola çıkarak

[512] Lekânî, **Umdetü’l-Mürîd**, s. 737; a.mlf., **Telhîsü’t-Tecrîd**, s. 131a; a.mlf., **Hidayetü’l-Mürîd**, s. 170; Abdulhamid, **Hâşiyetü’n-Nizâmü’l-Ferîd**, s. 221.

[513] Şarih İbrâhim Lekânî’ye göre Mu‘tezile’nin *kıyasü’l-ğaib ‘ale’ş-şahid* delilinden yola çıkarsak Allah üzerine vacip olan bir şeyi insanlar/kullar üzerine de vacip kılmamız gerekir. Ancak Mu‘tezile mükellefin bu durumda zarara uğrayacağını, yorgunluk ve zahmete düçar kalacağını, hâlbuki Allah için aynı şeylerin söylenemeyeceğini, dolayısıyla böylesi bir kıyasın hatalı olacağını söyleyerek itirazda bulunabilir. Bu itiraza İbrâhim Lekânî, o halde içinde zahmet ve külfetin olduğu bir vücûbiyeti mükellefe de vacip kılamayız diye cevap verir. Lekânî devamında, aksi takdirde biz, sizin (Mu‘tezile) delilinize muhalefet etmiş oluruz ve siz de sunduğunuz en güçlü delilinizle çelişmiş olursunuz demektedir. Lekânî, Mu‘tezile zahmet ve meşakkate katlanma neticesinde kul sevap ve mükâfata nail olmaktadır diye aksi bir görüş beyan ettiği takdirde biz de Allah ile kul arasında bu konuda herhangi bir farkın olmaması gerektiğini söyleriz demektedir. Zira sevap ve mükâfatın elde edilmesi aslahtır ve güzel bir şeydir. O halde aslahın yapılması/elde edilmesi sizin bağlı bulunduğunuz delilden hareketle hem Allah için hem de kul için vacip olması gerekmektedir. Zira sizin iddia ettiğinize göre Allah, makdûru altında bulunan en zirve aslah ne ise onu yapmıştır. Binaenaleyh bir kâfiri ebedî olarak cehenneme atması dahi onun için aslahtır. Zira onu cehennemden çıkarmak veya onu oraya hiç sokmamak aslah olmuş olsaydı hiç şüphesiz bunları yapmış olurdu. Buna rağmen Mu‘tezile, Allah biliyordu ki ebedî olarak cehenneme giren o

öne sürdüğü bu misallere şarihler bazı itirazlarda bulunmuşlardır. Onlara göre Mu‘tezile’nin bahsettiği hâkim (Allah) öyle bir zâttır ki dostlarının dostluğundan ve düşmanlarının da kötülüğünden emin olmak için onların kendisine itaat etmelerine muhtaçtır. Ayrıca yardımcılarının çoğalmasıyla güçlenmektedir.[514] Fakat gerçek hâkim, dostlarının ve düşmanlarının yardımından ve itaatinden müstağni olup istediği zaman bütün düşmanlarından küllî bir kudretle intikam alabilecek bir güç ve kuvvete sahip olandır.[515] Dolayısıyla O’na itaat edenlerin taati kendisine hiçbir şekilde fayda, düşmanlarının düşmanlıkları da O’na zarar vermemektedir. Yardımcılarının çok olmasından dolayı da aziz değildir. Ayrıca düşmanları yeryüzündeki çakıl taşları, katreler ve toprak kadar dahi olsa onu yenilgiye uğratamazlar.[516] Bu sebeple malum delilden hareketle Allah için geçerli olan hususların insanlar için de geçerli olduğu yargısına ulaşan Mu‘tezile, şarihler tarafından tenkit edilmiş ve konu hakkındaki görüşlerinin çarpık ve batıl olduğu ortaya konulmaya çalışılmıştır. Zira her şeye gücü yeten ve her şeyden müstağni olan hâkim bir zâtın âciz ve kusurlarla muallel biriyle kıyaslanmasının mantıksız ve hatalı olduğu izahtan varestedir.

Aslahın Allah üzerine vacip olduğu görüşü kabul edildiği takdirde zorunlu olarak O’nun kulları üzerinde herhangi bir minnetinin olamayacağı iddia edilmiş olur.[517] Bu takdirde minneti olmayanın şükre müstahak olduğu da söylenemez.

---

kâfir, tekrar dünyaya gönderilse yine küfür üzere yaşayacak ve menhiyatı tekrar işlemeye devam edecekti diye itirazda bulunursa, son olarak onlara; bu vaziyetteki bir kâfirin öldürülmesi veya kendisinden azabın kesilmesi veyahut da aklının çekilip alınması daha aslah değil midir? diye sorulur. Nitekim bunun daha aslah olacağı apaçık ortadadır diyen Lekânî, Mu‘tezile’ye karşıt birtakım tezler geliştirmeye ve onların itirazlarını ortadan kaldırmaya çalışmıştır. (Lekânî, **Umdetü’l-Mürîd**, s. 738).

[514] Lekânî, **Umdetü’l-Mürîd**, s. 738; a.mlf., **Telhîsü’t-Tecrîd**, s. 131a; a.mlf., **Hidayetü’l-Mürîd**, s. 170.

[515] Tettân, **Avnü’l-Mürîd**, s. 400.

[516] Abdulhamid, **Hâşiyetü’n-Nizâmü’l-Ferîd**, s. 221.

[517] Bu konuda şu noktaya da dikkat çekmek gerekir. Mu‘tezile tarafından Allah üzerine vacip kılınan aslah ya belli bir miktarla sınırlıdır ve o miktarı aşmamaktadır veyahut da belli bir hadle mahdut değildir. Fakat aslah muayyen bir miktarla sınırlı ise veya belli bir sınıra dayandıktan sonra orada duruyorsa, bu durumda söz konusu muayyen bir hadle sınırlı olan aslah üzerine bir ziyadenin gerçekleşmesi mümkündür. Her ne kadar ziyade meydana gelse dahi bu da Allah’ın makdûratı kapsamının dışına çıkamamaktadır. Aynı şekilde ziyadenin meydana gelmesinden kaynaklı olarak da aslaha belli bir sınır çizilemeyecektir. Çünkü artma (*ziyade*) ile birlikte mevcut salâhtan daha salâhı oluşmaktadır. Dolayısıyla vücûbiyeti Mu‘tezile mezhebince kabul edilen aslahın, dayandığı belli bir sınırı ve miktarı olamayacaktır. Vacip olan aslahın hakikati bu durumda bilinmediği için

Çünkü bu durumda Allah, ancak kendisine vacip olan bir hakkı eda etmiştir. Hak sahibine herhangi bir lütufta bulunmuş değildir. Mesela birisine bir emanet bırakıldığında ve o emanetin sahibine iade edilme vakti geldiğinde, nasıl ki emanet bırakılan kişi emaneti sahibine geri vermek zorundaysa aynı şekilde Allah da kendi katında bulunan en uygun (*aslah*) şeyleri kullarına vermek zorundadır. Yine aynı şekilde bir kimse borç verdiği birinden lüzumlu sebeplerle borcunun ifasını isterse ve borçlu da borcunu verirse bunun karşılığında borç sahibinin teşekkür etmesi nasıl ki abes ise (çünkü borçlu borcunu vermek zorunda) Allah da kullarına karşı olan vazifelerini (*aslah*) yapmak zorunda olduğu için kendisine şükredilmesi abes olmaktadır. Bundan mütevellit zorunlu şeylerin edasına karşılık herhangi bir şükürden bahsetmek mümkün görünmemektedir.[518] Yani Mu'tezile'ye göre örfte ve insanî ilişkilerde borcunu ödeyen yahut birisinden emanet aldığı kişiye emanetini geri veren kimseye teşekkür etmek nasıl anlamsız ise aynen bunun gibi üzerine vacip olan bir şeyi ifa eden kişiye de teşekkür anlamsız ve gereksizdir. Mu'tezile'nin böyle bir sonuca ulaşması yine en meşhur delilleri kıyâsü'l-ğâib ale'ş-şâhide dayanmalarından kaynaklanmaktadır. İşte tam bu noktada Ehl-i Sünnet birçok naklî

---

de hakikat ehlinin kim olduğu ortaya çıkmış olmaktadır. Ehl-i Sünnet'in yukarıda geçen itirazlarına karşın Mu'tezile, belli bir miktarla sınırlı olan aslahı ve aynı zamanda söz konusu malum ve muayyen miktar üzerine gerçekleşecek olan ziyade görüşünü kabul ettiklerini ancak bu durumda gerçekleşen ziyadenin de daha aslah olduğu iddiasını kabul etmediklerini belirterek karşı bir tez geliştirmeye çalışmışlardır. Çünkü Mu'tezile'ye göre çoğu zaman "*mezidin dammı*" ile yani ziyadeleşmenin giderek çoğalmasıyla birlikte "*mefsedet*" oluşmaktadır. Nafi'in nafi'e dammının zarara dönüşmesinde olduğu gibi. Nitekim belli bir dozajda verilen ilaç hastayı iyileştirirken bu dozajın üzerine çıkıldığında (*ziyade*) hastayı tedavi etmek yerine ona zarar verilebilir. Dolayısıyla her artışın (*ziyade*) fayda sağlayacağı tezi Mu'tezile açısından yanlış veya en azından eksik bir görüştür. Ne var ki şarihler, salâhın salâha dammının (ilâve) fesad olacağını kabul etmeyiz diyerek karşı çıkmışlardır. Onlara göre Mu'tezile'nin yaptığı gibi ilaç ve tedavi örneğini bu meseleye kıyas etmek fasid bir kıyastır. Çünkü ilacın dozunun arttırılması nafi'in nafi'e dammı türünden değildir ki bunu salâhın dammına kıyas etmek mümkün olsun. Bilakis bu durum menfaati olmayan zararlı bir şeyin nafi'e dammıdır. Mesela sıtma hastalığına yakalanan bir kişinin hararetini dindirmek için muayyen ölçülerde ve dozajda ilaç verilerek hastanın harareti kontrol altına alınıp mutedil bir seviyeye getirilmeye çalışılır. Zira aksi takdirde (ilacın dozunun artırılması) hastanın vücut ısısı düşeceğinden hastaya zarar verilmiş olur. Ancak verdiğimiz bu örneği şarihlere göre aslah konusuna uyarlayamayız. Çünkü dindeki salâhın belli bir sınırı ve nihayeti yoktur. Ve dahi dindeki salâhın başka bir salâha dammı da (*ilâvesi*) ancak aslah olur. (Lekânî, **Umdetü'l-Mürîd**, s. 739; Abdulhamid, **Hâşiyetü'n-Nizâmü'l-Ferîd**, s. 222.

[518] Abdulhamid, **Hâşiyetü'n-Nizâmü'l-Ferîd**, s. 221; Lekânî, **Umdetü'l-Mürîd**, s. 738-739; Cüveynî, **Kitâbü'l-İrşâd**, s. 236.

delile[519] başvurarak[520] bunun yanlış ve batıl bir düşünce olduğunu, çünkü bizzat Allah, kullarına ihsan ettiği nimetlere karşılık kendisine şükredilmesi gerektiğini ve bunu emrettiğini, dolayısıyla da aslahın edasının Allah üzerine vacip olmadığını, aksi takdirde şükrün yapılmasını istemenin mantıksız olacağını belirtmişlerdir. Şunu da hemen belirtelim ki Mu'tezile'nin aslah perspektifinden bakıldığında dua etmek de, aslahın değiştirilmesi ve vacip olanın da engellenmesi anlamına gelmektedir. Zira dua etmek Allah'ın, kullarına sunduğu aslahı beğenmeyip O'ndan bunun zıddını veyahut değiştirilmesini talep etmek demektir. Hâlbuki bütün enbiya, evliya ve akıl sahibi kişiler belaların ve musibetlerin def'i (uzaklaştırılması) için duanın gerekli ve önemli bir ibadet olduğu hususunda icma etmişlerdir.[521] Görüldüğü üzere Mu'tezile'nin sunduğu söz konusu yaklaşımın manası şudur: Allah tarafından insanlara bir bela ya da musibet isabet ettiğinde dua etmek anlamsızdır. Zira bela ve musibet bu durumda aslah olmaktadır. Çünkü Allah herkes hakkında en uygun ne ise zaten onu yaratmıştır. Aynı şekilde Allah'ın; peygamberlerin ve kâmil mürşitlerin ömrünü muayyen bir süreden sonra sonlandırması, buna karşın insanları dalâlete sürükleyen iblis ve zürriyetini ise kıyamete kadar yaşatmasının da aslah olması gerekirdi. Hâlbuki vakıa bunun tersine cereyan etmiştir. Zira salâh ve aslaha riayet Allah için söz konusu olmuş olsaydı yeryüzünde bela ve eziyetlerin ölüm ve fakirlik gibi menfî olgu ve olayların bulunmaması gerekirdi. Nitekim kullar mükellef kılınmaz ve herkes cennete girerdi. Aynı şekilde Allah'ın, dünyada fakir ve kâfir olacak, ahirette ise ebedî azap içinde bulunacak bir insanı da yaratmaması icap ederdi.[522] Ancak daha temyiz çağına ulaşmamış masum çocuklara ve hayvanlara hastalık ve birtakım sıkıntıların verilmesi de göstermektedir ki Allah'ın salâh ve aslaha riayet etmeye mecburiyeti[523] bulunmamaktadır.[524] Ayrıca çocuk ve benzeri

---

[519] İnsana şöyle emrettik: "*Bana ve anne babana şükret. Dönüş banadır.*" (Lokmân, 31/14). "*Ey İsrâiloğulları! Size verdiğim nimetimi ve sizi cümle âleme üstün kıldığımı hatırlayın.*" (Bakara, 2/47). "*Bana şükredin, bana nankörlük etmeyin!*" (Bakara, 2/152).

[520] Abdulhamid, **Hâşiyetü'n-Nizâmü'l-Ferîd**, s. 222.

[521] Lekânî, **Umdetü'l-Mürîd**, s. 741; a.mlf., **Telhîsü't-Tecrîd**, s. 132b; a.mlf.,, **Hidayetü'l-Mürîd**, s. 172.

[522] Lekânî, **Telhîsü't-Tecrîd**, s. 131a; Sefâkisî, **Takrîbü'l-Baîd**, s. 97.

[523] Şu hususu da ifadelim ki Allah üzerine bir şey vacip olursa ve onu yapmadığı takdirde zemmi hak etmiyorsa o zaman Allah için var olan bir vücûbiyetten de bahsedilemeyecektir. Zira vücûb dediğimiz, "*öyle bir fiil ki yapılmadığı takdirde zemmi gerektiren*" şeydir. (Lekânî, **Hidayetü'l-Mürîd**, s. 172). Ne var ki Allah, bir şeyi yapmamakla zemmi hak etmiyorsa bu demektir ki Allah zâtı açısından nakıstır ve fiili ile kendisini ikmal etmeye çalışmaktadır. Çünkü ancak söz konusu

canlılarda oluşan hastalıkların ve başlarına gelen musibetlerin onlar açısından herhangi bir faydasının da olmaması gösteriyor ki salâha riayet Allah'a vacip değildir.[525] Nitekim zikri geçen canlı varlıklar günahsız oldukları için bu musibetlerin onların günahına kefaret olduğu da iddia edilemez.[526] Dolayısıyla bu canlıların çektiği acılara karşı herhangi bir ivazdan,[527] faydadan bahsetmek beşerî düzlemde mümkün görünmemektedir. Aslahın Allah üzerine vacip olduğu görüşünün ne kadar isabetsiz bir düşünce olduğu da şarihlere göre böylelikle ortaya çıkmış olmaktadır.[528]

Sonuç olarak Mu'tezile'nin sahip olduğu salâh-aslah düşüncesi, onların ilâhî hikmet ve adalet hususunda tesis ettikleri sistemin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Bu paralelde Allah'ın, kullar hakkında salâhı yapmaya mecbur olduğunu ve onları hayırda tutma zorunluluğunun bulunduğunu iddia etmişlerdir. Ancak Mu'tezile ekolü, insanlar için salâhın yaratılmasının Allah üzerine vacip olduğu konusunda görüş birliğine varırken, aslahın sınırının nerede başladığı, nerede bittiği ve aslahın dünya hayatı için mi yoksa ahiret hayatı için mi veyahut her ikisi için de mi olması gerektiği hususunda ortak bir tavır sergileyememişlerdir. Şunun da belirtilmesi gerekir ki Mu'tezile'nin benimsemiş olduğu *vücûb ale'llâh* fikri Allah için icbârî değil, ahlakî bir zorunluluk olarak anlaşılmalıdır. Buna karşın Eş'arî geleneğe bağlı şarihler, kullar için salâh ve aslaha riayet etmenin Allah için vacip olduğu düşüncesine karşı çıkmışlar ve Mu'tezile'ye konu hakkındaki fikirlerinden dolayı ciddi tenkitler yöneltmişlerdir. Çünkü onlar, zorunluluk kavramının ilâhî eylemlerle ilintilenmesinin ulûhiyet makamıyla bağdaşır hiçbir yanının olmadığını, zira Allah için vücûbiyetten bahsetmenin O'nun kudretini sınırlandırmak anlamına geldiğini

---

fiilleri yapmakla kendisini zemden kurtarabilmektedir. (Lekânî, **Umdetü'l-Mürîd**, s. 738; Lekânî, **Hidayetü'l-Mürîd**, s. 171). Tüm bunlar ise Allah hakkında muhal olduğuna göre Allah için herhangi bir vücûbiyetten de bahsedilemeyecektir.

[524] Lekânî, **Telhîsü't-Tecrîd**, s. 134b; Sefâkisî, **Takrîbü'l-Baîd**, s. 97.

[525] *Cevheretü't-tevhîd* metninde bu duruma şu beyitle işaret edilmiştir:

أَلَمْ يَرَوْا إيلاَمَهُ ٱلأَطْفَالاَ * وَشِبْهَهَا فَحَاذِرِ المُحَالاَ /*Onlar, Allah'ın çocuklara ve onların durumunda bulunan diğer varlıklara verdiği acıları görmezler mi?* (52.beyit).

[526] Lekânî, **Telhîsü't-Tecrîd**, s. 134b; Sâvî, **Şerhu's-Sâvî**, s. 264; Halebî, **Kitâbü'l-Minhâcü's-Sedîd**, s. 57.

[527] Zemahşerî, **el-Minhâc**, s. 15

[528] Lekânî, **Umdetü'l-Mürîd**, s. 739; Lekânî, **Hidayetü'l-Mürîd**, s. 171; Şehristânî, **Nihayetü'l-İkdâm**, s. 227.

ısrarla belirtmişlerdir. Ayrıca onlar, Mu‘tezile’nin sâlah-aslah meselesindeki en önemli ve en güçlü dayanakları olan kıyâsü’l-gâib ale’ş-şâhid ilkesinin doğurduğu sonuçların nelere yol açacağını yine kendi örnekleri üzerinden giderek ortaya koymaya çalışmışlardır. Bu bağlamda tecrübe âlemi ile duyu ötesi âlem arasındaki fark genellikle Mu‘tezilî örnekler üzerinden belirtilmiş ve böylesi bir kıyasın fasid olacağına yönelik argümanlar bu örnekler üzerinden oluşturulmaya çalışılmıştır. Şunu da ifade etmeliyiz ki müşahede ettiğimiz bu âlemde güzellikler, iyilikler ve hoşa giden şeylerin olmasıyla beraber dehşet verici hastalıklar, acılar, üzüntü ve felaket gibi insanın nazarında olumsuz imaj oluşturan birtakım olgular da bulunmaktadır. Şayet salâh ve aslahın yapılması Allah için zorunlu olmuş olsaydı yeryüzünde bela ve eziyetlerin, ölüm ve fakirlik gibi menfî olgu ve olayların bulunmaması gerekirdi. Aynı şekilde Allah’ın, dünyada fakir ve kâfir olacak, ahirette ise ebedî azap içinde bulunacak bir insanı da yaratmaması icap ederdi. Bu durumda kullar mükellef kılınmaz ve herkes cennete girerdi. Ancak daha temyiz çağına ulaşmamış masum çocuklara ve hayvanlara hastalık ve birtakım sıkıntıların arız olması da göstermektedir ki Allah’ın salâh ve aslaha riayet etmeye mecburiyeti bulunmamaktadır. Ayrıca çocuk ve benzeri canlılarda oluşan hastalıkların ve başlarına gelen musibetlerin onlar açısından herhangi bir faydasının olmaması da salâha riayetin Allah’a vacip olmadığına işaret etmektedir. Nitekim zikri geçen canlı varlıklar günahsız oldukları için bu musibetlerin onların günahlarına kefaret olduğu da iddia edilemez. Dolayısıyla bu canlıların çektiği acılara karşı herhangi bir ivazdan, faydadan bahsetmek beşerî düzlemde mümkün görünmemektedir. Aslında salâh ve aslah olarak nitelendirdiğimiz kavramlar, insan düzeyinde bir aktüalitesi ve anlamı olan sözcüklerdir. Bunların Allah nezdinde de aynı mefhumu taşıdığı iddia edilemez. Zira hakkında konuştuğumuz varlık yani Allah, bütün sonlu varlıkları sonsuz derecede aşan mutlak bir varlıktır ve her şeyden büsbütün başka ve farklıdır. Dolayısıyla bizimle aynı varlık düzlemini paylaşmamaktadır. Bu yüzden söz konusu kavramları sonlu olgu ve olaylarla ilişkilendirerek anlamlandırmaya çalışan bizlerin ulaştığı sonuç ve hakikat, mutlak ve aşkın olan bir varlığın yanında da aynı anlamı ifade ettiği söylenemez.

2.1.2. Hüsün-Kubuh

Hüsün ve Kubhun Kavramsal Çerçevesi

Arapça bir kelime olan "hüsün", "حَسَنَ/hasene" fiilinden türemiş bir mastardır. Zıddı kubhtur. "Güzel olmak" manasında mastar; "güzel", "mutluluk", "sevilen ve güzel olduğu için rağbet edilen şey" anlamında ise isim olarak kullanılır. Bu bakımdan isim ve mastar şeklinde iki farklı kalıba sahiptir.[529] "Hasen" kalıbında sıfat olarak da gelen hüsün, bir fiil veya eşyanın mezkûr manaları kendisinde barındırdığını belirtir. Terim anlamında ise, dünyada övgüye (*medh*), ahirette sevaba layık olan demektir. "Kendisine zem ve azabın taalluk etmediği" şey olarak da tarif edilen hüsün, bu çerçevede; vacip, mendup, mubah ve mekruhu da kapsar.[530] Konumuzla alakalı diğer bir kavram olan kubuh ise "قبح/kabeha" fiilinden türemiş bir mastar-isimdir. Zıddı hüsündür. "Çirkin", "çirkinlik" "çirkin olmak" ve "çirkin olduğu için kendisinden nefret edilen ve sakınılan şey" demektir.[531] Kubuh, terim olarak "dünyada yergiye (*zemm*) ahirette ise cezalandırılmaya (*ikab*) müstahak olan" anlamlarına gelir.[532]

Hüsün ve kubuh kelâm literatüründe genel olarak üç anlama gelecek şekilde kullanılmaktadır:

Birincisi, kemal ve noksanlık anlamındadır. Bu durumda hüsün, kemal; kubuh ise noksan sıfatını ifade etmektedir. Nitekim ilim ve cehalet, hüsün ve kubuh açısından değerlendirildiğinde ilim kendisi ile muttasıf kişi için bir kemal ve üstünlük statüsü iken, cehalet ise kendisi ile nitelenen kimse için bir noksanlık ve düşüş olma halidir. Bu anlamdaki hüsün ve kubuh, sıfatların zâtî özelliği sayılacağından şeriatla bir alakası yoktur. Bu yüzden onu idrak eden şeyin akıl olduğu hususunda herhangi bir tartışma mevzubahis değildir.

---

[529] İbn Manzûr, **Lisânü'l-Arab**, c. 13, s. 114; Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, **es-Sıhâh: Tâcü'l-Lüğa ve Sıhâhü'l-Arabiyye**, thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 4. Baskı, Beyrut 1407/1987, s. 2099; İsfahânî, **el-Müfredât**, s. 235.

[530] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 8, s. 202-203; Bâcûrî, **Tuhfetü'l-Mürîd**, s. 323.

[531] İbn Manzûr, **Lisânü'l-Arab**, c. 2, s. 552; el-Cevherî, **es-Sıhâh**, s. 393; İsfahânî, **el-Müfredât**, s. 651.

[532] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 8, s. 203; Bâcûrî, **Tuhfetü'l-Mürîd**, s. 323; el-Ğursî, **Hâşiyetü't-Tahrîri'l-**Hamîd, s. 96.

İkincisi, insanın amacına ve yapısına uygunluk ve aykırılık anlamındadır. Buna göre insanın amacına uygun olan şey güzel, aykırı olan şey ise çirkin ve kötüdür. Söz konusu hüsün ve kubuh, maslahat ve mefsedet kavramlarıyla da ifade edilmektedir. Bu bakımdan hüsün bir maslahatı; kubuh ise mefsedeti kendi içerisinde barındırmış olmaktadır. Bununla birlikte buradaki hüsün ve kubuh aklî olup bir itibarilik/görecelilik de içermektedir. Örneğin Zeyd'in öldürülmesi düşmanları açısından bir maslahat ve amaca uygunluk olma durumu arz ederken, dostları için ise bir mefsedet ve amaca aykırılık özelliği taşımaktadır.

Üçüncüsü, övgü ve yergi anlamındadır. Bu bağlamda hüsün, yapıldığı takdirde övgü ve sevap; kubuh ise ceza ve yergi (*zemm*) gerektiren manasında kullanılmaktadır. Tartışmanın ve ihtilafın olduğu nokta da söz konusu bu üçüncü maddedir. Eş'arî mezhebinde böylesi bir hüsün ve kubhu bilme imkânı şer'i iken, Mu'tezile'de ise aklîdir. Eş'arî ekol açısından buradaki bütün fiiller eşit mesabededir ve ancak Şâri'in yaklaşımı bu tür fiillere gerçek özelliklerini ve niteliklerini kazandırmaktadır.[533] Dolayısıyla aklın bu hususta ki görevi Eş'arî anlayışa göre şer'i hükümleri ve emirleri anlamak ve onu doğrulamaktır.

Hüsün ve Kubuh Meselesinin Tarihsel Arka Planı

Hüsün ve kubuh meselesi sadece kelâm ilminin ilgilendiği bir problem değildir. Zira insanlık tarihinin en eski ve köklü problemlerinden[534] biri sayılan hüsün-kubuh meselesi –farklı isim ve içerikle -din felsefesinin,[535] İslâm felsefesinin, usûl-i fıkıh ve ahlak gibi disiplinlerin de ilgilendiği[536] bir konudur.

Tarihî açıdan oldukça eskilere dayanan söz konusu mesele Antik Çağ filozofları tarafından iyilik-kötülük gibi olgular üzerinden ontolojik olarak ele alınmış ve tartışılmıştır. Kötülük problemini ilk defa mantıkî bir formda sunan

---

[533] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 8, s. 202-203; Ğursî, **Hâşiyetü't-Tahrîri'l-Hamîd**, s. 96.

[534] Charles Werner, **Kötülük Problemi**, (çev. Sedat Umran), Kaknüs Yay., İstanbul 2000, s. 7; Cafer Sadık Yaran, **Kötülük ve Theodise**, Vadi Yayınları, Ankara 1997, s. 11; Metin Yasa, **Tanrı ve Kötülük**, Elis Yayınları, Ankara 2014, s. 10.

[535] Yasa, **Tanrı ve Kötülük**, s. 10.

[536] İlyas Çelebi, **"Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh"**, **MÜİFD**, Sayı: 16-17; 1998-1999, s. 55.

Epikuros (m.ö. 270) evrenin kötülüklerle dolu olduğunu ileri sürmüş,[537] Eflatun[538] (m.ö. 427/347) ve Plotinus (ö. 270) ise her türlü kötülüğün kaynağının madde olduğunu savunmuştur.[539] Genel olarak iyimser bir yaklaşımla meseleyi ele alan İslâm filozoflarından Fârâbî[540] ve (ö. 339/950) İbn Sînâ[541] (ö. 428/1037) ise kötülüğün göreceli olduğunu, varlıkların aslında kendi özlerinde herhangi bir kötülük barındırmadığını, dolayısıyla ancak başka bir varlığa nispetle daha az iyi olandan bahsedilebileceğini iddia etmişlerdir. İhvân-ı Safâ da Fârâbî ve İbn Sînâ'da olduğu gibi olaya iyimser bir tarzda yaklaşmış ve var olan kötülüklerin evrenin bütünlüğünü sağlama hususunda muayyen birtakım gaye ve hikmetleri gerçekleştirmeye matuf olduğunu beyan etmiştir.[542]

Birçok farklı disiplin tarafından ele alınan hüsün ve kubuh problemi, İran'daki Zervânîler ile Maniheistler arasındaki en temel tartışmalardan birisini oluşturmaktadır. Zervânîler hayrın yaratıcısı olarak Ahura Mazda'yı, şerrin yaratıcısı olarak ise Ehrimen'i kabul etmişlerdir. Ancak zikri geçen her iki yaratıcının da Zervân isimli tanrıdan neşet ettiklerini ileri sürmüşlerdir. Dolayısıyla hem iyiliklerin hem de kötülüklerin tek bir yaratıcısı vardır o da Zervân'dır. Ne var ki Maniheistler, insanın iyilik ve kötülük yapabilme gücüne ve kudretine sahip olduğunu ileri sürerek iyilik ve kötülük değerlerinin kaynağının insan olduğunu, dolayısıyla insan dışında herhangi bir yaratıcı gücün varlığını kabul etmenin mantıksız olacağını iddia ederek Zervânîlerin bu hususta ki fikirlerine karşı çıkmışlardır.[543]

Burada son olarak İslâm kelâm düşüncesinde hüsün ve kubuh meselesiyle ilgili yaklaşımları da zikretmek gerekir. Bu hususta üç farklı görüşten söz edilebilir. Birinci görüşe göre hüsün ve kubuh izafîdir. Bu düşünce Eş'arî ve Cebriyye

[537] Yaran, **Kötülük ve Theodise**, s. 11-12.
[538] Yasa, **Tanrı ve Kötülük**, s. 84; Türkben, **İbn Sinâ ve Thomas Aquinas'ta Kötülük problemi**, s. 22.
[539] Aydın, **Din Felsefesi**, s. 152.
[540] Yaran, **Kötülük ve Theodise**, s. 133-134; Mehmet S. Aydın, **Din Felsefesi**, s. 152.
[541] Yaşar Türkben, **İbn Sinâ ve Thomas Aquinas'ta Kötülük Problemi**, Elis Yayınları, Ankara 2012, s. 63-69; Metin Özdemir, **İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi**, Kaknüs Yay., İstanbul 2014, s. 20; Mehmet S. Aydın, **Din Felsefesi**, İzmir İlâhiyat Vakfı Yayınları, İzmir 2012, s. 153.
[542] **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Metin Özdemir-Ali Avcu vd., Ayrıntı Yay., 1. Baskı, 2014, c. 3, s. 378.
[543] Çelebi, "**Hüsün-Kubuh**", s. 57.

düşünürlerine aittir. Her iki ekole göre de beşerî ve ahlakî alana ait olan hüsün ve kubuh Allah açısından eş değerdir. Bu bağlamda Allah'a nispetle hüsün ve kubuh kavramlarından bahsedilemez. Eş'arî mezhebine göre hüsün ve kubuh ontolojik açıdan izafî bir mesele olup kişilerin, amaç ve idraklerine göre değişkenlik arz edebilir. Çünkü hüsün ve kubuh eşyanın mahiyetine ve zâtına ait bir özellik değildir. Nitekim bir şeyin iyilik ve kötülük özelliklerini haiz olup olmadığı ancak Şâri'in bildirmesi ile (emir-nehiy) bilinebilir. Buna göre Allah'ın emrettiği şey iyi, nehyettiği de kötüdür. Dolayısıyla dinden bağımsız bir iyilikten ve kötülükten bahsedilemeyeceği gibi bir fiilin iyi olduğu için emredilmiş ve kötü olduğu için de yasaklanmış olmasından da bahsedilemez.[544] Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî usûlcülerin ekseriyeti ile Hanefî usûlcülerin bazısı da bu konuda Eş'arî düşünürlerle aynı fikirleri paylaşmaktadırlar.[545]

İkinci görüşe göre iyilik ve kötülük fiillerin zâtına ait niteliklerdir. Bu bakımdan hüsün ve kubuh itibarî değil hakikîdir. Söz konusu düşünce sahipleri olan Seneviyye, Tenâsühiyye, Berâhime, Havâric, Kerrâmiyye ve Mu'tezile[546] hüsün ve kubhun aklî bir hadise olduğunu, aklın, fiillerin çirkin ve güzel oluşuna işaret ettiğini belirterek bu meselede Eş'arî mezhebine muhalif bir görüş serdetmişlerdir.[547] Bunlara göre hüsün ve kubuh fiillerin özünde bulunan zâtî nitelikler olduğu için şeriat gelmezden evvel akıl, nesnelerin özünde bulunan iyilik ve kötülüğü

[544] Âmidî, **Ğayetü'l-Merâm**, s. 203-205; Ebü'l-Hasen el-Eş'arî**, Kitâbu'l-Lüma' fi'r-Red alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida'**, thk. Hamude Ğurabe, Kahire 1955, s. 117; ayr. bkz. Gazâlî, **el-İktisâd**, s. 420-421.

[545] Çelebi, "**Hüsün-Kubuh**", s. 65.

[546] Şunu da hemen belirtelim ki Brahmanlar fiillerin, iyi ve kötü olarak zâtî bir sıfata sahip olduklarını, iyi ve kötünün ise akıl yürütmekle bilinebileceğini iddia ederek Mu'tezile ile paralel görüşlere sahip olmuşlardır. (Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 214). Ancak Brahmanistler bu hususta aşırıya kaçıp epistemolojik bir bakışla aklın, eşyanın mahiyetini algılayacak ve idrak edecek donanıma sahip olduğunu, dolayısıyla herhangi bir peygambere de ihtiyacın bulunmadığını ileri sürerek Mu'tezile'den farklılaşmışlardır. (Şehristânî, **Nihayetü'l-İkdâm**, s. 208; ayr. bkz. Cemalettin Erdemci, "**Kelâm ilminde Haberin Epistemolojik Değeri**", Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi VI, S. 1, 2006, s. 167-168).

[547] Şehristânî, **Nihayetü'l-İkdâm**, s. 208.

kavrayabilir. Nitekim şeriat sadece fiilde bulunan özsel nitelikleri haber vermekte olup fiilin tayin ve tespitinde belirleyici bir role sahip değildir.[548]

Üçüncü görüşte ise Mâturîdî âlimleri eklektik bir tavır sergileyerek Eş'arîler ile Mu'tezilîler arasında orta bir yol takip etmiş görünmektedir. Buna göre doğruluk ve adaletin iyi, zulüm ve yalan gibi menfî hususların ise kötü olduğu akılda yerleşik bir hakikat olarak bulunmaktadır. Mâturîdîler bu şekilde fiillerde bizatihi güzellik ve çirkinliğin mevcut oluşunu kabullenerek Mu'tezile ile aynı görüşte birleşmekte, öte yandan "zâtî" kavramına yükledikleri anlam dolayısıyla da Mu'tezile'den ayrılmaktadırlar. Zira Mu'tezile'nin aksine Mâturîdîlere göre insanların maslahatına uygun yahut aykırı olan hususlar iyi ve kötünün nitelendirilmesinde belirleyici konumdadır. Dolayısıyla nesneler hüsün veya kubuh olma bakımından durum ve şartlara göre değişkenlik arz edebileceği için her hâlükârda zâtî olan bir güzellik ve çirkinlikten bahsedilemeyecektir. Mâturîdîler bu noktada Eş'arî anlayışa yaklaşmış görünmektedirler.[549]

Mu'tezile'de Hüsün ve Kubuh Meselesi ve Temelleri

Mu'tezile'ye göre hüsün, "aklî açıdan methi gerektiren şey"; kubuh ise yapıldığında "aklî bakımdan kınamayı gerektiren şey"dir.[550] Bu tanımdan hareketle hüsün ve kubhun akıl tarafından idrak edilen ahlakî birer değer olduğu ve bu iki kavramın en kapsayıcı ölçütünün ise övgü ve yergi olduğu sonucuna varılabilir.

Mu'tezile, hüsün-kubuh meselesini "*adalet*" ilkesi çerçevesinde ilâhî fiillerle ilgili olarak ele almaktadır. Nitekim Mu'tezile'ye göre Allah'ın "*âdil*" ve "hâkim" olması O'nun kabîh olanı yapmamasını ve üzerine vacip olanı da terk etmemesini gerektirmektedir.[551] Söz konusu önemine binaen Kâdî Abdülcebbâr, "*adl*" sözcüğünü "*başkasına ait bir hakkı eksiksiz şekilde ona vermek ve kendisinden alınması gereken şeyleri de yine eksiksiz olarak o kişiden almak*" şeklinde fiil manasında; "*adlin iktiza ettiği tüm işleri layığı ile yapan*" olarak da fail manasında tanımlamaktadır. Bu

[548] Gazâlî, **el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl**, thk. Hamza b. Züheyr Hafız, Medinetü'l-Münevvere, 1413, c. I, s. 183; Şehristânî, **Nihayetü'l-İkdâm**, s. 208.
[549] Çelebi, "**Hüsün-Kubuh**", s. 70; Ğursî, **Hâşiyetü't-Tahrîri'l-Hamîd**, s. 99.
[550] Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, c. 6/1, s. 6-9; a.mlf., **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, s. 41.
[551] Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, s. 301-302.

bağlamda ıstılâhî anlamda "*Allah Teâlâ âdildir*" denildiği zaman Kâdî Abdülcebbâr'a göre O'nun bütün fiillerinin hasen olduğu, hiçbir şekilde kabîh bir fiili yapmadığı[552] ve yapması gerekli olan hiçbir şeyi de asla ihmal ve ihlal etmediği manası kastedilmiş olmaktadır.[553]

İlk dönem Mu'tezilî âlimlerden İbrâhim en-Nazzâm ve Ebû'l-Huzeyl el-Allâf hüsün ve kubhu bazı fiillerde emir ve nehye taalluk eden haricî nitelikler olarak görürken diğer bir kısım fiillerde ise fiillerin zâtî özellikleri olarak görmüşlerdir. İmam Eş'arî, Mu'tezilî âlim İskâfî'nin (ö. 240/854) tüm taatlerin, hüsün ve kubhun, bizzat o fiillerin zâtî özellikleri olduğunu söylediğini, hatta zannınca masiyetler hususunda da onun böyle düşündüğünü ifade etmektedir.[554] Buna göre taatler ve masiyetler haricî bir illetten ötürü değil, zâtı gereği iyi ya da kötüdür. Dolayısıyla taatler zâtı gereği taat; masiyetler de zâtı gereği masiyet olmaktadır.

Yine aynı şekilde Ebü'l-Kâsım el-Belhî de kabîh olan bir şeyin kabîhliğini zâtî ve hakikî olarak belirtmekte, bundan dolayı fiildeki kabîhliğin o şeyin zâtından ve sıfatlarından kaynaklandığını ileri sürmektedir.[555] Öte yandan Kâdî Abdülcebbâr ve Cübbâî ekolü ise hüsün ve kubhun, fiillerin zâtî nitelikleri olamayacağını, ancak fiillerin zâtına ilâve nitelikler olabileceğini, fiillerin iyilik ve kötülüğünü belirleyen şeyin yalnızca o fiillerin kendilerine ait yönlerinin (*vucûh*) olabileceğini zikretmektedir. Bu bağlamda adalet ve zulüm, ilim ve cehalet gibi fiillerde olduğu üzere bu tür fiillerin hüsün ve kubhu zıtlarıyla bizzat kendiliklerinden sabittir.

---

[552] Mu'tezile Allah'ın kötü olan şeylere güç yetirebildiğini fakat kabîh ve kötü olanı asla işlemediğini iddia etmektedir. Çünkü Allah, kötü olan şeylerin kötü olduğu bilgisine sahiptir ve insanların ondan kaçınmalarını istemektedir. Nitekim Allah da kötü olan şeyleri tercih etmemektedir. Mu'tezilî âlim Cüşemî (ö. 494/1101) Allah'ın her şeye güç yetiren, zâtıyla kâdir olduğunu, kötü ile iyi olan şeylerin aynı cins ve türden meydana geldiğini zikretmektedir. Böylelikle Cüşemî, O'nun iyi olanı yapmaya gücü yettiği gibi kötüyü yapmaya da güç yetirebildiğini öne sürerek "Allah kabîh olan şeyleri yapmaya kâdir değildir" diyen Nazzâm'ın görüşüne karşı çıkmaktadır. Nitekim ona göre insan bile fayda ve zarar bakımından iyi ile kötünün eşit olduğu konularda iyi olanı seçmektedir. Kötü olanı tercih eden kimse ya tercih ettiği o şeyin kötü olduğu bilgisine sahip değildir ya da onu bir ihtiyaçtan ötürü yapmaktadır. Durum ne olursa olsun zikri geçen her iki husus da Allah hakkında düşünülemez. Çünkü Allah her şeyi bildiği gibi hiçbir şeye de muhtaç değildir. (Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim el-Cüşemî, **Tahkîmu'l-Ukûl fî Tashîhi'l-Usûl**, thk. Abdüsselâm b. Abbas el-Vecîh, Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 2. Baskı, Ürdün 1429/2008, s. 115-116).

[553] Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, s. 132.

[554] Eş'arî, **Makâlât**, s. 266-267.

[555] Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, s. 310.

Böylece bir kısım fiillerdeki hüsün ve kubuh, yön (*vucûh*) ve itibar sebebiyle bazı durumlarda güzel, başka şekil ve şartlarda ise çirkin olabilmektedir. Örneğin secde etmek Allah için olduğunda iyi ve güzel; şeytan için olduğunda ise çirkin bir surete bürünebilmektedir.[556] Yapılan açıklamalardan da anlaşıldığı üzere genel Mu'tezilî eğilime göre fiiller –secde etme fiilinde olduğu gibi– birtakım izafî vecihler taşımaktadır. Bu açıdan farklı yön ve vecihlere sahip fiiller farklı değerler yüklenmekte ve çeşitli hükümlere konu olmaktadır.

Bilindiği üzere hüsün ve kubuh, birkısım Mu'tezilî âlime göre dinden bağımsız bir şekilde akıl tarafından idrak edilmektedir. Bu bağlamda Mu'tezile, bir kısım fiillerde zâtî hüsün ve kubhun bulunduğunu ileri sürmekte ve bizatihi güzel ve bizatihi çirkin olan şeylerin ilâhî hitap olmaksızın sadece akılla idrak edilebileceğini iddia etmektedir.[557] Çünkü Mu'tezile'nin temel prensibine göre hüsün ve kubuh objektif niteliklere sahip olduğundan insan aklı tabii olarak her ikisini de tayin ve tespit edebilmektedir. Bu yüzden insan doğrudan hissedilen ve algılanan olguları nasıl idrak edebiliyorsa aynı şekilde şeylerin de iyi ve kötü oluşunu idrak[558] edebilir.[559] Binaenaleyh kişi doğruluğun, minnettarlığın ve adaletin doğru olduğunu idrak ettiği gibi birtakım standart/yerleşik örneklerden yola çıkarak yalanın, cehaletin, zulmün ve dahi nankörlüğün kötü ve yanlış olduğunu da idrak edebilir.[560] Bütün bu açıklamalardan sonra kısaca ifade edilecek olursa hüsün ve kubuh, Mu'tezile'ye göre fiillerin zâtı, sıfatı, yön/vecih ve itibarıyla ilgili bir husustur.

---

[556] Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, s. 310; a.mlf., **el-Muğnî**, c. 4/1, s. 30-77.

[557] İbrahim Özdemir, "**Mu'tezile'de Hüsün-Kubuh ve Kelâmi Ta'lîl**", **BÜİFD**, S. 13, 2019/1, s. 22; Ali Bardakoğlu, "**Hüsn ve Kubh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Mâturîdî**", **EÜİFAD**, yayınlayan: Ahmet Hulusi Köker, Erciyes Üniversitesi Matbaası, Kayseri 1986, s. 35; Hulusi Arslan, **Mu'tezilede İyilik ve Kötülük (Hüsün ve Kubuh Problemi**, Endülüs Yay., 2. Baskı, İstanbul 2021, s. 60-61.

[558] Mu'tezile açısından hüsün ve kubhun idraki üç şekilde olmaktadır. Birincisi, akıl bir kısım fiillerin hüsün ve kubuh yönlerini zarurî bir tarzda idrak etmektedir. Nimete teşekkür etmenin, boğulmak üzere olanı kurtarmanın, fayda veren doğrunun iyi oluşunu; nankörlüğün ve zarar veren yalanın kötü oluşunu bilmek gibi hususlar buna örnektir. İkincisi, bazen de akıl ancak istidlalde bulunarak bir fiildeki hüsün ve kubuh yönünü kavrayabilmektedir. Buna örnek olarak zararlı doğrunun çirkinliği ile faydalı yalanın güzelliğinin idrak edilmesi gösterilebilir. Üçüncüsünde ise akıl bir kısım şeyleri ancak vahiy aracılığıyla bilebilmektedir. İbadetlerle alakalı ahkâm konuları buna misal olarak verilebilir. (Bardakoğlu, "**Hüsn ve Kubh**", s. 38-39; Gazâlî, **el-Mustasfâ**, c. 1, s. 183).

[559] Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, c. 4/1, s. 18.

[560] Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, c. 4/1, s. 58-61.

Son olarak şu hususa da temas etmek gerekir: Mu‘tezile, hüsün ve kubuh konusunda nesnel bir ahlak anlayışına sahiptir. Bu bağlamda bir fiilin hüsün ve kubuh olması failine göre değişiklik arz etmez. Diğer bir ifade ile kötü bir fiil ister Allah’a ister insana ait olsun o fiil özü itibarıyla kötüdür.[561] Nitekim Mu‘tezile’ye göre yalan bizatihi yalan olduğundan; zulüm, zulüm olduğundan ve nankörlük de nankörlük olmasından ötürü kötüdür. Aynı şekilde hikmet, hikmet olduğundan; adalet, adalet olduğundan ve nimete karşı teşekkür etme, nimete teşekkür etme olduğundan dolayı iyidir. Netice itibarıyla bu çeşit fiillerin iyi ve kötü oluşu durum ve şartlara göre değişmemektedir.[562] Dolayısıyla Mu‘tezile’ye göre iyi ve kötü gibi değerler emir ve nehiylerden önce nesnel bir gerçekliğe sahip olup söz konusu değerler faillerin değişmesiyle değişiklik arz etmemektedir.

Cevheretü’t-Tevhîd Şerhlerinde Hüsün ve Kubuh Eleştirisi

Cevheretü’t-tevhîd müellifi ve şarihlerinden İbrâhim Lekânî hüsün-kubuh meselesini hayır ve şer başlığı altında ele almıştır. Şarihler de buna bağlı olarak hüsün ve kubuh konusunu bu çerçevede işlemiş, müstakil bir başlığa ihtiyaç duymamışlardır.[563] Nitekim şarihlere göre bu meselede şerrin kabîh; hayrın da hasen olarak yorumlanması ve kabul edilmesi gerekmektedir.[564] Şarihler hasen kavramını “dünyada övgü, ahirette sevapla alakalı olan şey”; kabîh kelimesini ise “dünyada yergi, ahirette cezayı gerektiren şey” olarak tanımlamışlardır.[565]

Şarihler bu kısımda evvela Mu‘tezile’nin konuyla ilgili görüşlerini mûcez bir tarzda arz etmiş, ardından bu görüşleri nazar-ı itibara alarak Mu‘tezile’nin fikirlerinin

[561] Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, c. 4/1, s. 122-123.

[562] Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, c. 4/1, s. 61.

[563] Bu sebepten olsa gerek Lekânî dışındaki şarihler hayır ve şer konusuna nispetle hüsün ve kubuh meselesine detaylı bir şekilde değinmemişlerdir. Lekânî de sadece *Umdetü’l-mürîd* adlı eserinde bu probleme genişçe değinmiştir. Ancak konuyu detaylı bir şekilde ele alması ve bu hususta Mu‘tezile’ye yönelttiği ciddi itirazlar tarafımızdan müstakil bir başlığı hak edecek derecede görüldüğünden ötürü hayır ve şer konusundan ayrı değerlendirilmiştir.

[564] Abdüsselâm Lekânî, **İrşâdü’l-Mürîd,** c. 1, s. 512; Tettân, **Avnü’l-Mürîd**, s. 404; Bâcûrî, **Tuhfetü’l-Mürîd**, s. 323; Lekânî, **Telhîsü’t-Tecrîd**, s. 135a.

[565] Abdüsselâm Lekânî, **İrşâdü’l-Mürîd**, c. 1, s. 512; Lekânî, **Hidayetü’l-Mürîd**, s. 173-174.

eleştirisine geçmiştir. Onlara göre Mu‘tezile ile Ehl-i Sünnet arasındaki tartışmalar mutlak anlamda iki temel probleme dayanmaktadır:[566]

a) Hüsün ve kubuh zâtî midir, itibarî midir?

b) Hüsün ve kubuh aklî midir, şer’i midir?

Zikredilen maddelerden de anlaşıldığı üzere tartışma hüsün ve kubhun kaynağı ile bunların bilgisinin imkânı etrafında cereyan etmektedir. Öncelikle belirtilmelidir ki hem *Cevheretü’t-tevhîd* şarihleri hem de Mu‘tezile; Allah’ın kabîhi yapmadığı, vacip olanı terk etmediği ve bununla beraber Allah’tan hiçbir kabîhin sadır olmadığı hususunda müttefiktirler. Ancak şarihler “Allah’a hiçbir şey vacip değildir” diyerek Mu‘tezile’ye muhalefet etmişlerdir. Nitekim İbrâhim Lekânî, “Vaciplik ancak şer’i bir emir neticesinde meydana gelmektedir. Allah’ın fiillerinde şeriat yoluyla kendisine bir şeyin vacip kılınması ise tasavvur edilemez. Zira kanun koyucu/Şâri’ bizzat kendisidir” diyerek Allah için herhangi bir vücûbiyetten bahsetmenin mümkün olamayacağını belirtmektedir. Buna karşın Mu‘tezile, “Allah kabîh olanı yapmaz ve kendisine vacip olan şeyleri de mutlaka yapar” demektedir.[567] Öte yandan Lekânî, “Küfür, zulüm ve masiyetlerin kabîh olduğu ve bunların Allah tarafından yaratıldığı sabit ise Ehl-i Sünnet ve Mu‘tezile Allah’tan kabîh bir fiilin sudur etmediğine dair nasıl ittifak içerisinde olabilirler?” sorusuna şöyle cevap verir: “Şüphesiz ki Allah, kabîh fiilleri yaratandır. Ancak kabîhin yaratılması kabîh olmayıp onun kesbedilmesi ve onunla muttasıf olunması kabîhtir. Allah kabîhi var edip yaratandır; fakat onun faili ve kesbedicisi değildir.”[568] Bunun yanı sıra şayet denilse ki “Allah’tan kabîh sadır olmadığı gibi hasen de sadır olmamalıydı. Çünkü Allah’a yerine getirme maksadıyla emir veya nehiy içerikli bir hüküm yöneltilemez. Yani Allah, kendisinden yerine getirilmesi istenilen bir emre ve sakınılması istenilen bir nehye muhatap değil ki bunları yerine getirsin de hasen bir iş yapmış olsun?” Lekânî, Mu‘tezile’nin bu itirazına karşılık ise şöyle demektedir: “Allah’ın fiillerinin sena edilmesi gerektiğine dair nass varid olduğuna göre demek ki O’nun fiilleri

[566] Lekânî, **Umdetü’l-Mürîd**, s. 759; Merğinî, **Buğyetü’l-Mürîd**, s. 84; Tettân, **Avnü’l-Mürîd**, s. 404.
[567] Lekânî, **Umdetü’l-Mürîd**, s. 767; Merğinî, **Buğyetü’l-Mürîd**, s. 84.
[568] Lekânî, **Umdetü’l-Mürîd**, s. 767; Haycer, **Nesrü’d-Dürri’n-Nadîd**, s. 136.

hasendir.[569] Çünkü hasen fiil, Allah katında methe ve senaya layık görülmüştür. Nitekim hasenin 'Allah'ın hükmünde zemme müstahak olmayan fiil' şeklinde tabir olunduğu göz önünde bulundurulursa bu hususta ileri sürdüğümüz görüşlerin daha açık olacağı ortadadır."[570] Bu açıklamadan sonra iyi-kötü, yalan-doğru ve adalet ile zulüm gibi kavramları bilmenin kaynağı, yolu, yöntemi ve bunları değerli kılan şeyin ne olduğu, söz konusu değerlerin sübjektif mi yoksa zaman ötesi bir anlam içeren objektif değerler mi olduğu kısmının detaylarına geçmeye çalışacağız.

Hüsün ve Kubhun Kaynağı

İslâm kelâm düşüncesinde hüsün ve kubhun kaynağı ya da ontolojik konumları zâtîlik ve itibarîlik/izafîlik kavramları ışığında tartışılmıştır. Bu bakımdan mesele söz konusu iki kavram temelinde ele alınmaya çalışılacaktır. Ancak bizim burada ele alacağımız sorun fiillerin hüsün ve kubuh oluşlarının bizzat kendi doğalarında var olan özsel niteliklerden mi yoksa dışsal etkenlerden mi kaynaklandığıdır. Bu bağlamda dışsal bir etken olarak ilâhî irade, emir ve nehiy konuları üzerindeki tartışmalar burada dikkat çeken hususlar olacaktır. Malum olduğu üzere hüsün ve kubhun Allah'ın iradesinden bağımsız gerçek bir varoluşa sahip olduğunu belirten Mu'tezile, fiilleri ve davranışları iyi veya kötü kılan şeyin o fiillerde bulunan ontik/zâtî değerler olduğunu ileri sürmüştür. Mu'tezile böyle bir yargıda bulunmakla değerleri izafî olmaktan kurtarmayı düşünmüştür. Nitekim onların, "Bir şey iyi olduğu için emredilmiş, kötü olduğu için de yasaklanmıştır" sözleri de fiillerde bulunan özelliklerin ve niteliklerin izafî olmayıp hakikî/cevherî olduğuna binaendir.[571] Hatta Lekânî, Mu'tezile'nin, emir ve nehyin fiillere değer yükleyemeyeceğini ancak onlarda bulunan ontik nitelikleri açığa (*keşf*) çıkarabileceğini iddia ettiklerini zikreder.[572] Ancak fiilin zâtından ve sıfatından dolayı hasen veya kabîh olduğunu iddia ettiğimiz takdirde Lekânî'ye göre Allah'ın hüküm verme hususunda ihtiyar sahibi olmadığını ileri sürmüş oluruz. Oysaki Allah'ın fiillerinde ve hükümlerinde muhtar olduğu icma ile sabittir. Bu bakımdan lazım batıl olduğu için melzum da batıl olmak zorundadır. Bir diğer ifadeyle Allah'ın

[569] "*O, yarattığı her şeyi güzel yapmış.*" (Secde, 32/7).
[570] Lekânî, **Umdetü'l-Mürîd**, s. 768.
[571] Lekânî, **Umdetü'l-Mürîd**, s. 759.
[572] Lekânî, **Umdetü'l-Mürîd**, s. 760; Bkz. Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, c. 4/1, s. 65, 113.

ihtiyar sahibi olmadığı (*lazım*) iddia edilemeyeceğine göre hüsün ve kubhun da fiillerin zâtî nitelikleri (*melzum*) olduğu iddia edilemez. Çünkü akıl, vuku bulan tüm eylemler hususunda bir hükümde bulunmak zorundadır. Yani akıl bir fiilin hüsün mü kubuh mu; güzel mi çirkin mi olduğu ile ilgili özelliklerini belirlemek ve onun ne olduğunu belirtmek mecburiyetindedir. Fakat akıl makulun hilafına olacak herhangi bir hükümde bulunamaz. Yani bir şey güzel ise akıl onu güzel, çirkin ise çirkin olarak görür. Bu açıdan Allah da makulun zıddına hüküm vermekten münezzeh olduğuna göre akıl, güzel ve çirkin gördüğü şeye muhalif bir tercihte bulunamaz. Aksine Allah makul olanlar arasında takdire şayan ve akla en uygun olanı tercih etmek durumundadır. Lekânî'ye göre bu takdirde Allah'ın ihtiyarîliğinden bahsedilemez. Çünkü Mu'tezile'nin zikri geçen düşüncesine göre bir fiilin hüsnü ve kubhu o fiilin zâtî niteliği olduğu için Allah o fiilin zâtî hususiyetlerine göre bir hükümde bulunmak zorundadır. Nitekim Mu'tezile'ye göre Allah bu durumda kabîhi değil haseni tercih etmek mecburiyetindedir. Dolayısıyla O'nun eylemlerinde muhtar olduğu görüşü keyfiyetini böylelikle yitirmektedir. Lekânî, Mu'tezile'nin bu düşüncesine karşı "Evet her ne kadar Allah kabîh olanı yapmaz diyorsak da bundan O'nun kabîhi yapamayacağı, onu yapmaya güç yetiremeyeceği anlamı çıkarılmaz" demektedir. Binaenaleyh ona göre Allah fiillerinde ihtiyar sahibidir ve tüm fiillere güç yetirebilmektedir.[573] Bütün bunlardan hareketle diyebiliriz ki Şarih Lekânî açısından değerleri belirleyen, onlara anlam ve muhteva kazandıran şey Allah'ın iradesidir. Lekânî, Mu'tezile'nin zikri geçen düşüncelerini Allah'ın iradesini sınırlandırma olarak algılamış ve onları eleştirmiştir. Çünkü ona göre bir şey kendiliğinden hasen veya kabîh olduğunda Allah'ın haseni yapması ve kabîhten de sakınması zorunluluğu doğacaktır ki bu da O'nun irade hürriyetini ortadan kaldıracaktır. Lekânî diğer pek çok meselede olduğu gibi burada da Allah'ın mutlak egemenliğini, irade ve kudretini ön planda tutmaya çalışmaktadır.

İbrâhim Lekânî, güzelin güzelliği ile çirkinin çirkinliği zâtından kaynaklanmış olsaydı bu durumda iki zıddın içtimaı (*ictimâ-i nakîzayn*) meydana gelmiş olurdu diyerek konuyu paradoksal içerikli bir örneklem üzerinden de tartışmaya açmaktadır. Bu bağlamda Lekânî, Mu'tezile'nin hüsün ve kubhun zâtî

[573] Lekânî, **Umdetü'l-Mürîd**, s. 766-767.

oluşu ile ilgili iddiasını reddetmek amacıyla ulemâ mabeyninde meşhur olmuş[574] bir mesele olan "cezrü'l-esam"[575] mugalatasına başvurmaktadır. Ona göre hüsün ve kubhun zâtî olduğunu iddia ettiğimiz takdirde tek bir şeyde birbirine zıt iki şeyin içtimaı (*ictimâ-i nakîzayn*) gerekmektedir. İctimâ-i nakîzaynın batıl oluşu ise sabittir. Lekânî meseleyi şu cümle üzerinden temellendirmeye çalışmaktadır: "Ben yarın yalan söyleyeceğim." Lekânî'ye göre bunu diyen birinin bugünkü sözünün doğru olabilmesi için yarın yalan söylemesi gerekmektedir. Ancak yalan söylediği için kabîh bir fiil işlemektedir. Öte yandan yarın yalan söyleyeceğim diyen kişi şayet yarın yalan söylemezse böylelikle dün söylemiş olduğu söz yalan olmuş olmaktadır. Yalan ise kabîh bir fiildir. Mamafih bu kişi her hâlükârda yalan söylemiş olacağından ve yalanın da kabîh olmasından ötürü kabîh/çirkin bir fiiliyatta bulunmuş demektir. Buna karşın yarın yalan söyleyeceğim demesine rağmen yalan söylemekten vazgeçip yalanla amel etmeyi terk ettiği için de güzel/hasen bir fiil işlemektedir. Lekânî'ye göre nasıl ki yarın yalan söyleyeceğim önermesinde yalan ve doğruluk tek bir cümlede toplanıyorsa aynen bunun gibi hüsün ve kubuh da bu tek kelâmda toplanmaktadır. Zira bahsi geçen kişi yalan söylediği için kabîh; ancak dün zikrettiği söze sadık kalarak bugün yalan söylediği için de hasen bir eylemde bulunmaktadır. Her ne olursa olsun bu durumda kaçınılmaz olarak ictimâ-i nakîzayn meydana gelmektedir. Diğer bir tabirle yarın yalan söyleyeceğim diyen kişi ister doğru ister yalan söylesin her hâlükârda içtimâ-i zıddeyn vuku bulmaktadır. Ancak Lekânî'ye göre tek bir cümle hem doğruyu hem de yanlışı kendi içerisinde barındıramaz. Çünkü doğruluk ve yanlışlık birbirine zıt şeylerdir ve iki zıddın bir arada bulunması mümkün değildir. Bununla birlikte Lekânî, hüsnü gerektiren şeylerin hüsün, kubhu

[574] M. Ali Ayni, "Türk Mantıkçıları", sad. Naim Şahin, **Türkiyat Araştırmaları Dergisi**, s. 346.

[575] Yalancı paradoksu veya karekök paradoksu olarak da bilinen cezrü'l-esam, düşünce tarihi açısından milattan önce 6. yüzyılda yaşamış Giritli Epimenides'e ve Euclid'in (m.ö. 330-275) öğrencisi Eubullides'e kadar gitmektedir. Epimenides'in "Bütün Giritliler yalancıdırlar" meşhur mantıkî önermesi Aristoteles'ten sonra yoğun bir biçimde tartışılmıştır. Mezkûr paradoks basit formlar şeklinde onuncu yüzyılın başlarından itibaren dinî tartışmalarda kelâmcılar tarafından da kullanılmıştır. Nitekim Mu'tezile kelâmcısı İbrâhim en-Nazzâm, Maniheistlerin savunduğu nur-zulmet, hayır-şer prensipleri hakkındaki fikirlerini çürütmek amacıyla bu paradokstan yararlanmıştır. Öte yandan yalancı paradoksu kelâmda önemli konular arasında yer alan hüsün ve kubuh meselesinde de aklî bir delil olarak kullanılmıştır. İlk defa Eş'arî âlimlerinden Sa'düddîn et-Teftâzânî tarafından cezrü'l-esam olarak adlandırılan bu paradoks aslında matematik alanına ait bir terimdir. (Mehmet Aydın, "İslam Düşüncesinde Yalancı paradoksu ve Hocazade Bursevî'nin 'Hallu Mağlatati'l-Müsemmâti Bi'l-Cezri'l-Esamm' Adlı Risalesi", **DEÜİF Dergisi**, S. 40, 2014/2, s. 167-213; Teftâzânî, **Şerhu'l-Makâsıd**, c. 4, s. 287).

gerektiren şeylerin ise kubuh olduğunu ifade ederek hüsün ve kubhun tek bir kelâmda içtimaı hususunda temel aldığımız örnek haber cümlesi şudur demektedir: "Ben doğru değilim." Ona göre zikri geçen bu ibarede hem yalan hem doğru bir arada bulunmaktadır. Aynı şekilde "Şu an söyleyeceğim cümle doğru bir cümle değildir" örneğinde de görüldüğü üzere bu kişinin doğru söylemesi halinde cümlenin kendisi doğru olmaktan çıkmaktadır. Yalan söylediği takdirde ise cümle doğru olmaktadır. Bunun aksi de aynen böyledir diyen Lekânî, bu meselenin bir mugalata olduğunu ve çözüme kavuşturulmasının pek mümkün görünmediğini ifade ederek bu hususta aczini itiraf etmektedir. Ona göre ehl-i akıl ve zekâda zirve kişiler bu meselede hayrette kalmış görünmektedirler.[576] Netice itibarıyla Lekânî hüsnün doğru söyleme, kubhun ise yalan söyleme fiilinde zâtî olarak bulunamayacağını ileri sürerek hüsün ve kubhun zâtî olamayacağını ve dolayısıyla da akılla bilinemeyeceğini savunmaktadır. Ona göre aksi takdirde yarın yalan söyleyeceğini haber veren kişinin ortaya koyduğu tekil önermeden de anlaşıldığı gibi hüsün ve kubuh bir arada (*ictima*) bulunmak zorunda olurdu. Bu da mezkûr gerekçelerden ötürü imkânsız bir durumdur.

Lekânî, bir başka yerde kabîhin yalana ait ayrılmaz bir nitelik (*zâtî*) olduğunu kabul ettiğimizde yalanın her açıdan zarurî olarak kabîh olması gerekmektedir der. Ancak ona göre buradaki gereklilik (*lazım*) geçersizdir. Zira kubhun kullanılan anlamlarına bakıldığı takdirde onun sürekli değişime açık olduğu görülmektedir. Mesela bir peygamberi kurtarma amacıyla söylenilen yalanın hasen kabul edilmesi onun durum ve şartlara göre değişebileceğini, dolayısıyla zâtî/hakikî bir nitelik değil, izafî/nazârî bir değer taşıdığını ortaya koymaktadır. Öte yandan bir peygamberi helâkten kurtarmanın vacip ve vacip olan bir şeyin de hasen oluşu kabîhin her surette yalanın içerisinde mündemiç (*tazammun*) bulunduğu fikrini çürütmektedir. [577] Nitekim Lekânî'ye göre fiiller bazen vacip bazen de haram olabilmektedir. Öldürme (*katl*) ve dövme (*darp*) fiillerini misal olarak veren Lekânî, öldürme ve dövmenin had ve kısas cezası olarak uygulanmasının –adaletin tesisi ve hukukî bir ödev olma açısından– bu iki eylemi güzel kıldığını, haksız yere adam öldürmenin ve kendi

[576] Lekânî, **Umdetü'l-Mürîd**, s. 764-766; Teftâzânî, **Şerhu'l-Makâsıd**, c. 4, s. 287.
[577] Lekânî, **Umdetü'l-Mürîd**, s. 764; Gazâlî, **el-Mustasfâ**, s. 182-183.

içerisinde zulmü barındıran bir dövmenin ise kabîh olduğunu zikretmektedir.[578] Netice itibarıyla Lekânî, peygamberin kurtulmasına bir yol ve vesile olduğu için yalanın bu durumda vacip olması gerektiğini belirtmektedir. Bu yüzden ona göre vacip olan bir kurtuluşa sevk ettiği için de yalan hasen olmaktadır. Dolayısıyla fiiller şartlara göre değişkenlik arz eden değerlere sahiptir. Hüsün ve kubuh zâtî değildir. Onun akılla tespiti mümkün değildir. Nitekim hüsün ve kubhun, zâtındaki sıfat ve niteliklerini her koşulda muhafaza edememesi de bu zikrettiğimiz gerekçeleri doğrular mahiyettedir.

İbrâhim Lekânî'nin konuyla ilgili bir diğer yaklaşımı ise hüsün ve kubhun, fiillerin zâtî nitelikleri olduğu kabul edildiği takdirde arazın araz ile kâim oluşunun da kabul edilmesi gerektiğine yöneliktir. Bilindiği üzere arazın araz ile kâim olamayacağı gerçeği Mu'tezile'nin de kabul ettiği bir olgudur. Bununla birlikte fiilin güzel olması fiil üzerine zâid (*ziyade*) bir durumdur. Zira hüsünlük/güzellik ciheti fiilin bir sıfatı olup fiilden ayrı bir şeydir. Nitekim bazen fiil tasavvur edilmesine rağmen onun güzel veya kabîh oluşu düşünülmemektedir. Öte yandan hüsünlük vasfının kendi başına kâim olamayacağı açık bir durumdur. Ayrıca söz konusu hüsünlük, vücûdî olmasına rağmen kendi başına kâim olamayışı onun araz olduğuna delâlet etmektedir. Zira "kendi kendine kâim olamama durumu" arazın tanımını oluşturmaktadır. Lekânî, "Hüsünlük vücûdîdir dedik. Çünkü hasenin zıddı 'lâ hasendir/kabîh' ve 'lâ hasen de selbîdir'" demektedir. Selbî olması hasebiyle de mevcut değildir. Nitekim lâ hasen selbî olmasaydı mevcut bir mahalde yer edinmiş olması gerekirdi. Bu durumda iki zıttan biri selbî olunca diğeri vücûdî olmaktadır. Zira iki zıddın aynı zaman diliminde ortadan kalkması mümteni'dir. Bu bağlamda "hasen" ile "lâ hasen" beraber yok olamaz. Ayrıca "lâ hasen" selbî ve ademî olduğu için hasenin vücûdi olması zorunluluk kesbetmektedir. Tüm bunlarla birlikte ma'dum hakkında "Leyse bi hasen/hasen değildir" denilemez. Zira var olmayan bir şey hakkında "Güzel değildir" yargısında bulunmak mantıkî değildir. Netice itibarıyla hüsün, kendisi gibi araz olan bir fiile sıfat olduğu için arazın (*hüsün*) araz (*fiil*) ile kâim oluşu zorunlu hale gelmektedir. Arazın araz ile kâim olmasının batıl oluşuna ise daha önceden değinilmişti. Lekânî'ye göre buradan da anlaşıldığı gibi

[578] Lekânî, **Umdetü'l-Mürîd**, s. 764.

hüsün ve kubuh, fiillerin özlerine ait zâtî nitelikler olmayıp fiil üzerine zâid ve ondan ayrı hasiyetlere sahip iki değerdir.[579] Öte yandan Lekânî'ye göre fiilin hüsünlüğü ve kubuhluğu fiilden uzaklaştırıyor veya ona sevk edip onu yapmaya teşvik ediyorsa, hüsünlük ve kubuhluk fiilin önüne geçip ondan evvel var olmuş demektir. Bu durumda hüsün ve kubuh (*mevcud*) henüz var olmayan (*ma'dum*) fiil üzerine kâim olmuş[580] olur.[581] Sonuçta hem hüsün ve kubuh hem de fiil araz olduğu için fiilleri ve onların sıfatları olarak addedilen hüsün ve kubhun hariçte bir yaratıcısı olması gerekir.[582]

Hüsün ve Kubhu Bilme İmkânı

Hüsün ve kubuh meselesi kelâm düşüncesinde kaynağı (*ontolojik*) bakımından olduğu gibi onu bilme imkânı (*epistemolojik*) açısından da tartışma konusu olmuştur. Hüsün ve kubuh değerlerinin objektif oluşunu savunanlar bu niteliklerin akılla idrak edilebileceğini, dolayısıyla şer'i bildirimlerin bu nitelikleri sadece teyit edip pekiştirdiğini ileri sürmüşlerdir. Ancak objektif bir değer kuramının olamayacağını, bu yüzden bir fiilin iyi olduğu için emredildiği ve kötü olduğu için de yasaklandığı görüşünün kabul edilemeyeceğini belirten şarihler, Mu'tezile'nin söz konusu düşüncesine karşı çıkmıştır.[583] Zira şarihlere göre bir fiil ancak Allah emrettiği için iyi ve yasakladığı için de kötü olabilir. Bu bakımdan fiillerin ahlakî bir

[579] Lekânî, **Umdetü'l-Mürîd**, s. 766.

[580] Ancak Mu'tezile'ye göre kişiyi fiilden uzaklaştıran veya onu yapmaya sevk eden şey, bizzat hüsün ve kubuh değildir. Bilâkis fiil meydana geldiği esnada o fiilin hüsünlük ve kubuhluk özelliklerinden hangisi ile vasıflandığının bilgisidir. (Lekânî, **Umdetü'l-Mürîd**, s. 767).

[581] Lekânî, **Umdetü'l-Mürîd**, s. 767.

[582] Lekânî, **Umdetü'l-Mürîd**, s. 766.

[583] Bu konudaki ihtilaf, teklifin aklî mi yoksa naklî mi olduğu hususundaki tartışmaya dayanmaktadır. Mu'tezile, savunduğu "aklî hüsün ve kubuh" ilkesine bağlı olarak tüm ahkâmın akıl ile sabit olduğunu iddia etmiştir. Bu çerçevede onlar, peygamber gönderilmeden önce, fiillerde aklı hakem kılmış ve marifetullahın akıl ile vacip olduğunu öne sürmüşlerdir. (Bâcûrî, **Tuhfetü'l-Mürîd**, s. 95; Lekânî, **Umdetü'l-Mürîd**, s. 177-178; Tettân-Kîlânî, **Avnü'l-Mürîd**, c. 1, s. 157). Şarihlere göre ise şeriat varid olmadan evvel hüküm yoktur. Bu bakımdan hükmün lazımı şeriat olduğundan dolayı lazım olmadığı takdirde melzum da (hüküm) olmaz. Şeriatı ve ahkâmı getiren peygamberden önce ne usûl ne de furû bakımından mükellefiz. (Lekânî, **Hidayetü'l-Mürîd**, s. 43-47; Tettân-Kîlânî, **Avnü'l-Mürîd**, s. 157. Sonuç itibarıyla teklifin temelinin akıl olduğunu savunan Mu'tezile sevap ve masiyetin akıl ile bilineceğini belirtmiş, şeriatın ise aklın vardığı hükmü teyit ve takviye ettiğini ve dahi akla gizli kalan noktaları açıkladığını beyan etmiştir. Teklifin dayanağının akıl değil de nakil olduğunu öne süren şarihler ise sevap ve masiyetin şer'i olduğunu, bu yüzden ancak ahkâmı getiren resûl ile bilinip tespit edileceğini kaydederler. (Lekânî, **Umdetü'l-Mürîd**, s. 177; Tettân-Kîlânî, **Avnü'l-Mürîd**, s. 157).

değer kazanması tamamıyla ilâhî irade ile mümkündür. Hatta Allah önceden nehyettiğini sonradan emrederse ve önceden emrettiğini sonradan nehyederse bu dahi güzel olur.[584] Bütün bunlar açıkça gösteriyor ki *Cevheretü't-tevhîd* şarihleri ile hüsün ve kubhun izafîliğini savunanlar bu değerlerin göreceli olduğunu ve kişinin öznel tutumuna ve bakış açısına nispetle farklılık arz edebileceğini savunmuşlardır. Onlara göre mezkûr değerlerin mutlaklık kazanabilmesi ve beyan edilip açıklanması sadece şer'i yolla bilinebilir. Bununla birlikte şunun da hemen belirtilmesi gerekir ki değerlerin nesnelliği ve öznelliği meselesi birbirinden bağımsız tartışmalar değildir. Bilakis iki tartışma arasında bir gereklilik (*telâzüm*) ilişkisi söz konusudur.

Lekânî, müntesibi olduğu mezhebin, Mu'tezile'ye karşı serdettiği görüşleri naklederken şöyle demektedir: "Ashabımızdan bazıları fiillerdeki hüsün ve kubhu tayin eden şeyin ne zâtî özellikler ne de yön ve nispetler (*itibarat*) olacağını ifade etmektedirler. Diğer bazılarının ise hüsün ve kubhun aklî değil şer'i olması gerektiğini, dolayısıyla dinin mahiyetine ilişkin hassalar (*nitelikler*) olamayacağını dile getirmektedirler. Zira aklî olması durumunda ister şeriat varid olsun ister olmasın vacibi terk edenin ve haram işleyenin cezalandırılması gerekmektedir." Mu'tezile'nin bu konuda dayandığı temel esas, "tövbe etmeksizin ölen herkesin azap görmesi gerektiği" ile ilgili husustur diyen Lekânî, burada lazım (tövbe etmeden ölen kişinin azap görmesi gerektiği) Allah'ın şu sözü ile batıl olur demektedir: "*Biz bir resûl göndermedikçe azap da etmeyiz.*"[585] Binaenaleyh Lekânî, hüsün ve kubuh, fiilin zâtî niteliği olduğu vakit bunların aklî değerler olacağını ve dolayısıyla aklın müstakil olarak bir şeyin vacip olduğuna hükmedebileceğini belirtir. Nitekim Mu'tezile'ye göre büyük günah işleyen biri tövbe etmeden öldüğü vakit akıl, ilâhî bildirime/vahye ihtiyaç duymaksızın onun cezalandırılması gerektiğine dair bir yargıda bulunabilir. Ayrıca bunun böyle olmasının vacip oluşuna da hükmedebilir. Ancak Lekânî, temel Eş'arî prensibe bağlı kalarak peygamber gönderilmeyen bir topluluğun sorumlu tutulamayacağını ve aklî olarak onlara bir şeyin vacip kılınmasının mümkün olamayacağını ifade eder. Böylelikle kendisine teklif ulaşmayan birinin gerçek manada mükellef olamayacağını ve yaptıklarından ötürü –

[584] Lekânî, **Umdetü'l-Mürîd**, s. 759; Tettân, **Avnü'l-Mürîd**, s. 404; Merğinî, **Buğyetü'l-Mürîd**, s. 84; Bâcûrî, **Tuhfetü'l-Mürîd**, s. 322; ayr. bkz. Rüdîân, **Akîdetü'l-Eşâ'ireti…**, s. 343-344.
[585] İsrâ, 17/15.

tövbe etsin etmesin– mutlaka cezalandırılacağının iddia edilemeyeceğini zikreder. Ayrıca ona göre mücerret akıl tövbe etmeden ölen kişilerin kesin olarak cezalandırılacağına yönelik bir hükümde de bulunamaz.[586]

Bir diğer önemli sorun ise ölmek üzere olan birinin kurtarılmasının güzelliğinin ve bu durumun aklî oluşunun zarurî olduğunu ileri süren Mu'tezile'nin, kurtarma girişiminde bulunan kişinin bunu insanlardan ne övgü beklediği için ne de herhangi bir menfaat elde etmek için yapmış olabileceğini iddia ederek Ehl-i Sünnet'e itirazda bulunmasıdır. Bu çerçeveden bakıldığında Mu'tezile'ye göre kurtarma eylemini gerçekleştirecek tüm amaç ve saiklerin ortadan kalkmış olduğu görülmektedir. Neticede geriye bir tek seçenek kalmış bulunmaktadır. O da kurtarmanın bizatihi güzel ve kurtarmamanın ise bizatihi kabîh olduğudur. Tabii olarak akıl bu durumda bir amaç ve gaye gözetmeksizin zorunlu olarak hasen/güzel olanı tercih etmektedir. Ancak Lekânî'ye göre söz konusu kurtarma eylemi birçok amaç ve gayeye matuf olabilmektedir. Nitekim şeriata inanmayan birinin muztar durumda kalmış birini kurtarmayı onu kurtarmamaya tercih etmesinin temelinde insanın tabiatı gereği kendi türüne karşı duyduğu şefkatten ileri gelmektedir. Bu açıdan insana ilişen bir sıkıntıyı izale etmek fıtrî bir duygu olmaktadır. Şöyle ki mezkûr kurtarıcı kendisini bir belaya maruz kalmış şekilde tasavvur etmekte ve başka birinin kendisini kurtarmaya güç yetirebildiği halde bunu yapmadığını düşünmektedir. Sonuçta nefsinde bu durumun kabîh olduğuna ve kurtarmanın hasen olacağına kanaat getirmektedir. Dolayısıyla ölmek (*helâk*) üzere olan söz konusu kişiyi kendi yerine koyarak kendisi hakkında olumsuz düşüncelere sahip olmasını engellemek amacıyla onu kurtarmaya karar vermektedir.[587] Aslında Lekânî'ye göre tehlikede bulunan kişinin kurtarılmasının ve bunun hasen olarak görülmesinin temelinde, onu kurtarmakla vicdanı rahatlatmaya çalışmaktan, olaya şahitlik edenlerin övgü ve takdirlerini kazanmaktan, yardımsever oluşunu kanıtlamaktan, kurtardığı kişiyi minnet altında bırakmaktan ve aynı duruma maruz kaldığı takdirde başkalarının da onu kurtarma ümit ve düşüncesine kapılmaktan ibarettir denilebilir.

[586] Lekânî, **Umdetü'l-Mürîd**, s. 763; ayr. bkz. a. mlf., **Hidayetü'l-Mürîd**, s. 43.
[587] Lekânî, **Umdetü'l-Mürîd**, s. 761; Gazâlî, **el-İktisâd**, s. 429.

Mu‘tezile’nin konuya dair öne sürdüğü itirazlardan biri de şudur: Allah’ın zâtını ve sıfatlarını bilen birinin Allah’a şirk koşması, O’na eş ve çocuk nispet ederek şanına yakışmayacak hudûs alametleri taşıyan noksan sıfatlar izafe etmesi ister nass varid olsun ister olmasın kesin olarak bilinir ki bu kişi Allah’ın hükmünde zemme ve ikaba müstahak olmuştur.[588] Bununla birlikte mezkûr kişinin kabîh bir iş ve eylemde bulunup bulunmadığını tespit edebilmemiz için şeriatın tayinine ihtiyaç yoktur. Zira akıl böylesi fiillerin (şirk koşma) kabîh olduğunu tek başına idrak edebilmektedir.[589] Lekânî ise Mu‘tezile’nin aksine Allah’a isnat edilen söz konusu menfi hususların aklî olarak bilinmesinin temelinde şeriatların sürekliliğinin, insanın yaşamı boyunca edindiği tecrübelerin ve dünyada bu gibi âdetlerin icrasının devamlılığının olduğunu düşünmektedir. Bu bağlamda şirk başta olmak üzere kendi içerisinde birtakım kabîh özelikler taşıyan olguların kötü oluşu, halk arasında sıklıkla dile getirilmektedir. Bu yüzden insanın zihin dünyasında bu gibi olumsuz imaj oluşturan kavramlar zamanla onların iç dünyasında yerleşik bir hal almaktadır. Öte yandan Allah’a şirk koşma ve hudûs alametleri taşıyan sıfatlar nispet etme gibi hususlar tarihî süreç içerisinde vahiyden bağımsız mücerret aklî hükmün bir özelliği olarak algılanmıştır. Ancak Lekânî hakikatte bunun böyle olmadığını, aklî olarak düşünülmesinin sebebinin temelinde yukarıda zikrettiğimiz gerekçelerin bulunduğunu belirterek Mu‘tezile’nin konuyla ilgili düşüncelerini reddeder.[590] Buraya kadar yapılan değerlendirmelerden de anlaşıldığı üzere Lekânî, iyilik ve kötülük gibi olguların, doğruluğunu ve yanlışlığını toplumdaki yaygın kullanışlarından, birtakım düzenlemelerden ve şer’i emirlerden aldığını düşünmektedir.

---

[588] Lekânî, **Umdetü’l-Mürîd**, s. 762.

[589] Mu‘tezile, hüsün ve kubhun nesnel birer gerçeklik olduğunu, fiillerdeki iyilik ve kötülük niteliklerinin de akıl tarafından idrak edildiğini iddia etmektedir. Ancak Lekânî, Mu‘tezile’nin fiillerde mündemiç olan iyilik ve kötülük vasıflarının bütünüyle akıl tarafından bilinemeyeceği düşüncesinde olduğunu ve bu açıdan iyi ve kötüyü kısımlara ayırdığını bildirmektedir. Binaenaleyh Mu‘tezile bir kısım fiillerin iyilik ve kötülüğünün nazara ihtiyaç duyulmaksızın zarurî bir biçimde, bir kısmının aklî araştırma ile ve diğer bir kısmının ise ancak vahyin gelmesi ile idrak edilebileceğini öne sürmektedir. Zarurî bilgiye, “faydalı doğrunun güzelliği”, “zararlı yalanın çirkinliği”; nazari bilgiye, “faydalı yalanın güzelliği”, “zararlı doğrunun çirkinliği”; vahyî bilgiye ise “arefe günü oruç tutmanın güzelliği” ile “bayram günü oruç tutmanın çirkinliği” örnekleri verilmektedir. (Lekânî, **Umdetü’l-Mürîd**, s. 759; Lekânî, **Telhîsü’t-Tecrîd**, s. 140b).

[590] Lekânî, **Umdetü’l-Mürîd**, s. 762.

Sonuç olarak insanlık tarihinin kadîm meselelerinin başında gelen hüsün-kubuh meselesi, İslâmî ilimlerin de değişik dallarında kadraja alınmış ve hararetli tartışmalara konu olmuştur. Eş‘arî geleneğinin temsilcilerinden *Cevheretü't-tevhîd* şarihleri de Mu‘tezilî düşünce temelinde bu tartışmalara kâtilmışlardır. Onlara göre hüsün, şer'i açıdan emredilen, kubuh ise yasaklanan şeylerdir. Bu bakımdan din bildirmediği sürece fiillerin iyi ya da kötü oluşundan bahsedilemez. Mu‘tezile ise varlık (*ontoloji*) ve bilgi (*epistemoloji*) olmak üzere konuya iki yönden yaklaşmıştır. Buna göre şeriatın bildirmesinin ötesinde akıl, varlık ve olaylardaki güzellik ve çirkinliği idrak edebilir. Aslında Mu‘tezile ile şarihler arasında neyin hasen ve neyin kabîh olduğu konusunda herhangi bir ihtilaf söz konusu olmamıştır. Asıl ihtilaf fiillerin taşıdığı iyi ve kötü vasfının nesnel mi (*zâtî*) yoksa öznel mi (*nisbî*) olduğu ve bunun akılla mı yoksa vahiy kanalı ile mi bilineceği yani dinî değer ve hükümlerin ontolojik konumu ve bilinme imkânı hususunda ortaya çıkmıştır. Mu‘tezile, temel prensiplerine uygun olarak hüsün ve kubhun objektif nitelikler olduğunu ve aklî olgunluğa erişmiş bir kimsenin tabii şekilde bu değerleri idrak edip tespit edebileceğini iddia etmiştir. Şeriat ise aklın bizatihi iyi veya kötü olarak belirlediği şeyleri sadece tespit eder. Mu‘tezile'nin bu hususta dayandığı temel ise "*bir şeyin güzelliğinin ve çirkinliğinin vahiy ile değil ancak akılla bilinebileceği*" ilkesidir. Ancak bu durum bazı teolojik problemlere sebebiyet vermiştir. Zira Mu‘tezile'nin bu düşüncesine göre hüsün ve kubuh, Allah'ın iradesi, emir ve yasağıyla belirlenmemektedir. Çünkü hüsün ve kubuh objektif değerler olup kendiliğinden bir var oluşa sahiptir. Tüm bunlar da Allah'ın iradesi tarafından belirlenmeksizin birtakım şeylerin varlığa geldiğini ve O'nun da uymak zorunda olduğu bazı objektif ilkelerin olduğunu göstermektedir. Ancak *Cevheretü't-tevhîd* şarihleri herhangi bir dine inanmaksızın ve muayyen birtakım maksat ve gaye taşımaksızın fiillerdeki güzellik ve çirkinliğe dair aklî bir hükümde bulunulamayacağını ve "salt kendinde iyi" diye bir kavramdan da bahsedilemeyeceğini ileri sürerek Mu‘tezile'nin mezkûr görüşlerine karşı çıkmışlardır. Zira fiiller, şarihlere göre ancak dinin vazı'ı yani şeriat sahibi Allah tarafından ortaya konan emir ve yasaklar neticesinde bir değer kazanır. Bu anlamda tüm değer ve hükümlerin hem müsbiti hem de muzhiri Allah'tır. Dolayısıyla O'nun tarafından değeri belirlenmeyen ve zarurî olarak bilinen bir iyilik ve kötülükten bahsedilemez. Bu açıdan iyilik ve kötülük değerlerinin herkes

tarafından zarurî olarak bilinmesi imkânsızdır. Aynı şekilde yalan ile doğru söyleme arasındaki değersel farkın ne olduğu, başka bir ifadeyle yalanın kötü, doğru söylemenin ise iyi olduğu hususunda şeriat varid olmadan bilgi sahibi olunamayacağı da yine *Cevheretü't-tevhîd* şarihleri tarafından savunulan görüşler arasında yer alır. Şarihlerin bu düşüncesine göre adalet Allah'ın fiillerinin ölçüsü olamaz. Zira Allah'ın fiilleri her türlü adaletin ölçüsüdür. Bundan dolayı bir şey o istediği için iyi veya kötü olmaktadır. Çünkü söz konusu değerlere anlam kazandıran ancak onun irade ve kudretidir. Tüm bunlar ise şarihlerin, kişilerin hüsün ve kubuh hakkında bulunacakları yargıların sübjektif olacağı, dolayısıyla objektifliğin ancak şer'i hükümler ile sağlanabileceği kanaatinde olduklarını göstermektedir.

2.1.3. Hayır-Şer

Hayır ve Şerrin Kavramsal Çerçevesi

Arapçada "خَيْر/hayr" kelimesi, (h-y-r) kökünden türemiştir. Mastar ve ism-i tafdîl olmak üzere iki kalıpla da kullanılmaktadır. Mastar sıygasıyla kullanıldığında "*iyilik etmek, iyi olmak, üstün olmak, üstün kılmak, hayırlı olmak*" gibi manalara gelir. İsm-i tafdîl kalıbıyla kullandığında ise "*en hayırlı, en iyisi, daha iyisi, en faydalı*" anlamlar içerir.[591] Hayır kavramı, şerrin zıddı olarak, kelâmcılar tarafından kulların fiilleri ve dolayısıyla kader problemi bağlamında ele alınmıştır. Bu anlamda bizzat insanın yaptığı hayır-şer eylemleri kendisine, bunların yaratılması veya tabiatta meydana gelmesi ise Allah'a nispet edilmiştir.[592] Hayr, Allah'ın sıfatı olarak Kur'ân'da sadece bir yerde geçmektedir: "وَاللهُ خَيْرٌ وَاَبْقٰى/*Allah daha hayırlı ve daha kalıcıdır*."[593]

Konumuza ilişkin diğer bir kavram olan şer ise hayrın zıddı olarak "شَرّ/ş-r-r" kökünden türemiş bir kelimedir. Mastar olarak kullanıldığında "*kötülüğe meyletmek, kötülük yapmak, zulmetmek, eziyet etmek ve bozmak*" gibi anlamlar içerir. Çoğulu "شُرور/şurûr" olarak gelir. Öte yandan isim olarak ise "*kötülük, fenalık ve kötü iş*" manasında kullanır. Bu durumda çoğulu أَشْرارٌ/eşrâr olarak gelir ve "*daha kötü, daha*

[591] İbn Manzûr, **Lisânü'l-Arab**, c. 4, s. 264.
[592] Topaloğlu-Çelebi, **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, TDV Yayınları, İstanbul 2010, s. 125.
[593] Tâhâ, 20/73.

fena" şeklinde sıfat manasında da kullanılır.[594] Kur'ân'da şer davranışlar için ayrıca "fesad, münker, seyyie, habis ve haram" kavramları kullanılsa da her bir kavram arasında anlam farkı bulunmaktadır. Şer kavramı dinî literatürde ise "A*llah'ın hoşnut olmadığı, meşrû sayılmayan, işlenmesi durumunda kişin ceza ve kınamaya uğranmasına sebep teşkil eden durum demektir.*"[595] Ayrıca şer kavramı "*kendisinden hoşlanmayıp kaçınılan, yüz çevrilen, istenilmeyen*", ya da "*kendi doğasıyla örtüşmeyen şey*" şeklinde de tanımlanmıştır.[596]

Hayır ve şer kavramlarına ilişkin yapılan bu açıklamalardan sonra Mu'tezilî düşünceyi yansıtma bakımından Kâdî Abdülcebbâr'ın bu iki kavram hakkındaki değerlendirmelerine de kısaca temas etmek gerekir. Kâdî, kaza ve kader inancına sahip olanların, "*ümmetin hayır ve şerri Allah'a nispet ettiklerini ve tüm bunların O'nun kaza ve kaderi ile meydana geldiğini ve buna muhalefet edenlerin icmaya karşı çıkmış olacaklarını*" öne sürdüklerini nakleder.[597] Ardından hayır ve şer sözcüklerinin kavramsal çerçevesini oluşturmaya çalışır. Ona göre hayır, fayda, güzel ve bunlara sevk eden şey; şer/zarar ise kötü ve buna yol açan birtakım saiklerdir. Bunun haricindeki tüm kullanımlar mecaz anlamları ifade eder. Dolayısıyla Kâdî, kulun iyiliği ve faydası için olan zararlara şer denilmemesi gerektiğini belirtir. Buna binaen dünyada kınama türü durumlar ve uygulanan hadler ile ahirette verilen cezalar şer olarak nitelendirilemediği gibi Allah da yaptıklarından ötürü şerîr olarak nitelendirilemez. Zira Allah, kulun zararına olacak şer fiilleri yapmaktan münezzehtir. Aynı şekilde Kâdî Abdülcebbâr, fayda ve maslahata binaen

[594] İbn Manzûr, **Lisânü'l-Arab**, c. 4 s. 400; Fîrûzâbâdî, Muhammed Ya'kûb, **Kâmûsü'l-Muhît**, s. 414-415.

[595] Topaloğlu, **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, s. 291.

[596] İsfahânî, **el-Müfredât**, s. 448; Ebü'l-Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali el-Cürcânî, **et-Ta'rifât**, 1. Baskı, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1403/1983, s. 127.

[597] "Şer Allah'ın kazasıdır" diyenin isabet ettiğini ancak bu durumun şer olarak adlandırılmasının hatalı olduğunu düşünen Kâdî Abdülcebbâr şerrin Allah'a nispet edilemeyeceğini belirtir. Ayrıca o, masiyetlerin kullara izafe edilmesini isabetli bulurken kullara nispetinin ise hatalı olduğunu düşünmektedir. Zira bunların ihbar (haber verme) ve hitabet (yazma) bakımından Allah'a nispet edilmesi gerekmektedir. (Ebü'l-Kâsım el-Belhî-Kâdî Abdülcebbâr-Hâkim el-Cüşemî, **Fazlü'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile**, nşr. Fuâd Seyyid, Dâru't-Tûnisiyye li'n-Neşr, Tunus ty., s. 178-179).

vuku bulan hastalık ve fakirlik gibi durumların da "*şer*" olarak ifade edilmemesi gerektiğini önemle zikreder.[598]

Hayır-Şer Meselesinin Tarihsel Arka planı

Şer meselesi, Senevî ve Mecûsî[599] gibi düalist (*Seneviyye*) inanca sahip dinî inanç grupları ile yapılan ulûhiyet tartışmalarının bir sonucu olarak kelâm ilminin konuları arasına girmiştir. Söz konusu dinin mensupları tarafından Müslüman âlimlere; "Kâinattaki mevcut şerrin mutlak hâlıkı/yaratıcısı kimdir?", "Şerri halk edenin de kötü/şerîr olması gerekmez mi?", "Her şeyi hikmet ve tedbirle yaratan Allah'ın şerri yaratacağı düşünülemeyeceğine göre dünyadaki mevcut kötülüklerin ve insanlara acı veren elim hadiselerin kaynağı nedir?" gibi birtakım sorular yöneltilmiştir.[600] Bu sorulara ise şöyle cevap verilmiştir: "Allah Teâlâ, mutlak kudret ve adalet sahibidir. Hayır ve şer O'nun irade ve kudreti ile meydana gelir. Şu var ki acı veren ve musibet olarak görülen her olayı da şer olarak değerlendirmemek gerekir. Zira Yüce Allah, kullarına hiçbir surette kötülük etmez."[601]

Aslında Ehl-i Sünnet mezhebinin hayrı ve şerri Allah'a nispet etmelerinin ve konu üzerinde hassasiyetle durmalarının temel sebebi düalist akımlara karşı koymak ve onların batıl düşüncelerinin yayılmasını engellemektir. Binaenaleyh Sünnî âlimler, meseleyi Allah'ın mutlak iradesi, kudreti ve otoritesi bağlamında ele almış, evrende kendisinden başka yaratıcı ve idare edicinin bulunmadığını ve gerçek irade sahibinin yalnızca Allah olduğunu ispatlamaya çalışmışlardır.[602]

---

[598] Belhî-Kâdî Abdülcebbâr-Cüşemî, **Fazlü'l-İ'tizâl**, s. 178-179.

[599] Bu düalist gelenekte meydana gelen hadiselerin kaynağı hayır ve şer kuvvetleri gösterilmektedir. Tanrı Ahura-mazda ve hâkimiyeti altındaki melekler tüm varlığı iyiliğe ve hayra sevk ederken buna mukabil Agra-mainyu ve raiyetindeki şeytanlar yanlışa ve kötülüğe sevk etmektedirler. Bu sebepten Tanrı Ahura-mazda aydınlığın ve ışığın efendisi olurken, Agra-mainyu ise karanlığın efendisi olmaktadır. Nitekim bu iki zıt kuvvet sürekli mücadele halindedir. Ancak en nihayetinde Ahura-mazda kötülüğe karşı galip gelecek ve Agra-mainyu hezimete uğratılacaktır. (Ekrem, Sarıkçıoğlu, **Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi**, Fakülte Kitabevi, 8. Baskı, Isparta 2016, s. 109-110; Werner, **Kötülük Problemi**, s. 61).

[600] Ebü'l-Muîn en-Nesefî, **Tebsıratü'l-Edille**, thk. Hüseyin Atay, Ankara 1993, c. 1, s. 128-130.

[601] Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Ali et-Tûsî, **el-İktisâd fîmâ Yete'allaku bi'l-İ'tikâd**, Dârü'l-Edvâ, 2. Baskı, Beyrut 1406/1986, s. 84-85;142-143.

[602] Bağdâdî, **Usûlü'd-Dîn**, thk. Ahmed Şemseddin Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1423/2002, s. 164-165; Ebü'l-Berekât en-Nesefî, **Şerhu'l-Umde (el-İ'timâd fi'l-İ'tikâd)**, thk. Abdullah

İslâm düşünce tarihinde ise Allah'ın hayrın yaratıcısı olduğunu ve onu irade ettiğini söyleyen Mu'tezile ise, ilâhî adalet ve hikmetle bağdaşmayacağı gerekçesiyle şerri irade etmesini uygun görmemişlerdir. Çünkü Mu'tezile'ye göre Allah'ın iradesi; rıza, emir ve yapmayı/yaratmayı da beraberinde gerektirmektedir. Zira rızasına muvafık olmayan şey iradesi kapsamında değerlendirilemez. Dolayısıyla Allah, şerri irade etmez ve onu yaratmaz.[603] Nitekim Allah, hayrı yapmaya teşvik etmiş, onu yapanları ödüllendireceğini vadetmiştir. Şerri ise aksine yasaklamış, faillerini ise cezalandıracağını haber vermiştir. Mu'tezile'ye göre tüm bunlar da göstermektedir ki Allah, şerri irade etmez, onu sevmez ve dilemez. Bundan dolayı yasaklamasına rağmen Allah'ın şerri irade etmesi mümkün değildir. Öyle ki aklı başında herhangi bir insan böyle bir davranışta bulunduğu vakit kendisiyle alay edilir. Dolayısıyla bu tür eylemlerde bulunmanın insan için dahi sağlıklı bir yaklaşım olmadığı bilindiğine göre benzer teşebbüsler, hikmetlilerin en hikmetlisi ve sonsuz adalet sahibi olan Allah için katiyen caiz değildir.[604] Öte yandan şerrin Allah'a nispet edilip edilemeyeceği ve O'nun kudretinin şerre taalluk edip etmeyeceği gibi konularda tartışan kelâmcıların büyük çoğunluğu Allah'ın şerri işlemeye kâdir olduğunu belirtmişlerdir. Ancak özellikle Nazzâm, Câhız ve Ali el-Esvârî gibi Mu'tezilî kelâmcılar Allah'ın şer işlemeye, yalana, zulme ve aslaha kâdir olmakla nitelendirilemeyeceğini iddia etmişlerdir. Çünkü söz konusu olumsuz olgulara kâdir olmakla nitelenmek bir eksikliğe ve ihtiyaca binaen mümkün olmaktadır.[605] Bunları Allah için öngörmek ise mümkün değildir. O, ancak aslaha ve sayısız güzellikleri meydana getirmeye kâdirdir demişlerdir.[606]

Eş'arî düşünceye göre ise âlemde var olan her şeyin yaratıcısı ve irade edicisi Allah olduğu için mutlak manada herhangi bir şer ve kötülükten bahsedilemez. Nitekim şer olarak nitelendirilen hususlar insanların bunları şer olarak algılayıp tasavvur etmesiyle alakalı bir durumdur ve gerçekte şer değildir.[607] Sonuç olarak

---

Muhammed Abdullah İsmâîl, nşr. el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1. Baskı, Kahire 1432/2012, s. 321-322.

603 Bağdâdî, **Usûlü'd-Dîn**, s. 164-165; Ebü'l-Berekât en-Nesefî, **Şerhu'l-Umde**, s. 321-322.

604 Hulusi Arslan, **Mu'tezile'ye Göre İyilik ve Kötülük (Husun ve Kubuh) Problemi**, Yayımlanmamış Doktora Tezi, EÜSBE, Kayseri 2000, s. 85.

605 A.S. Trıtton, **İslâm Kelâmı**, s. 120.

606 Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, c. 6/1, s. 127; a.mlf., **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, s. 313.

607 Âmidî, **Ğayetü'l-Merâm**, s. 64.

Ehl-i Sünnet inancına göre bütün kâinatı var eden ve onu irade eden Allah, aynı şekilde hem hayrı hem de şerri irade etmiş ve onu yaratmıştır. Nitekim tüm kâinat O'nun kudreti, iradesi ve tasarrufu altındadır. "*Âlemlerin Rabbi olan Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz*"[608] ayetinde de ifade edildiği gibi Allah'ın irade etmediği şey meydana gelmez ve irade ettiği şey de mutlaka vuku bulur.[609] Hayır olan şeyler O'nun rızası, muhabbeti ve iradesiyle; şer olan şeyler ise onun rıza ve muhabbeti ile değil irade, kaza ve kaderi ile meydana gelmektedir.[610]

Mu'tezile'de Hayır-Şer Meselesi ve Temelleri

Mu'tezile'de hayır ve şer meselesi, insanın hürriyeti ve özgür iradesi bağlamında ele alınmıştır. Gerçek manada şerrin failinin, Allah değil, fiillerini hür iradesiyle meydana getiren insan olduğunu belirten Mu'tezile bu şekilde şerri Allah'tan nefyederek O'nu tenzih etmeyi düşünmüştür.[611] Ancak Mu'tezile, eşya ve hadiselerin dış görünümü ile bize kapalı vechinin/hikmetinin olabileceğinden hareketle bu hususta iki yönlü bir ayrıma gitmiştir. Buna göre Mu'tezile dış görünüş ve manzara bakımından şer telakki edilen hastalık, musibet, ölüm ve birtakım doğal hadiselerin –Allah'ın kaza ve takdiri ile oluştuğunu kabullenmekle beraber– gerçekte şer olmayabileceğini ve söz konusu elim olayların hayra yorumlanabileceğinin mümkün olduğunu, dolayısıyla şer olarak algılanan bu tür hususların hakikî değil ancak zahirî ve mecazî anlamda şer olarak düşünülmesi ve nitelenmesi gerektiğini ileri sürmüştür.[612]

Öte yandan hayır ve şerri Allah'ın kudret sıfatıyla ilintili bir şekilde izah eden Ebû'l-Huzeyl el-Allâf, Allah'ın şerri, adaletsizliği, zulmü, yalanı (*kizb*) ve şer addedilecek kötü fiilleri yapabilme gücüne ve kudretine sahip olduğunu ancak hikmet ve rahmetinden ve birtakım ahlakî gerekçelerden ötürü bunları fiilî olarak işlemeyeceğini belirtmiştir. Ayrıca kötülük işlemek, Allâf'a göre eksikliğin ve bazı açılardan eksik oluşun da göstergesidir. Binaenaleyh Allah'ın kötülük işlemesi Allâf

---

608 Tekvîr, 81/29.

609 Ebü'l-Yüsr Muhammed el-Pezdevî, **Usûlü'd-Dîn**, thk. H. P. Linss, Ta'lik: Ahmed Hicazî es-Sekâ, nşr. el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, Kahire 1424/2003, s. 54.

610 Sâbûnî, **el-Bidâye**, s. 122-123.

611 Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, s. 333-334.

612 Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, s. 132-133.

açısından hiçbir şekilde mümkün görünmemektedir.[613] Son olarak Allâf, Allah'ın her türlü insanî ihtiyaçtan ve kötü fiillerden münezzeh olduğunu, ayrıca kötülüğü işlemesine mâni hususların O'nun kudret ve ilminin kısıtlanması anlamına da gelmeyeceğini ileri sürerek ulûhiyet vasfıyla bağdaşmayan tüm kusurlardan Allah'ı tenzih etmeye çalışmıştır.[614]

Sonuç olarak Mu'tezile, ortaya çıktığı ilk dönemlerden itibaren ilâhî adalet konusuna ayrı bir önem ve ihtimam atfetmiştir. Bundan dolayı ilâhî adalet konusu, Mu'tezile'nin ayırt edici karakteristiği haline gelmiştir. Nitekim hayır ve şer anlayışları ile özgür irade fikrini benimseyip savunmaları gibi hususlar, onların ilâhî adalet [615] üzerindeki düşünce teatileriyle paralellik arz etmektedir. Zira Mücebbire'nin aksine Mu'tezile'ye göre, Allah'ın hem âdil hem de hakîm olduğunu söylemenin anlamı şudur: Allah'ın asla şer olanı yapmayacağını, şerri irade etmeyeceğini ve üzerine vacip olan hiçbir şeyi ihlal etmeyeceğini ve tüm fiillerinin iyi, hayırlı, değerli ve hikmetli olacağını kabul etmektir.[616]

Cevheretü't-Tevhîd Şerhlerinde Hayır-Şer Eleştirisi

وَجَائِزٌ عَلَيْهِ خَلْقُ الشَّرِّ *وَالْخَيْرِ كالإِسْلاَمْ وَجَهْلِ الْكُفْر

İslâm ve küfrün cehaleti örneklerinde olduğu gibi Allah'ın, şer/kötülüğü ve hayrı/iyiliği yaratması caizdir. (53. beyit).

Cevheretü't-tevhîd metninde zikredilen bu ibare, şerrin yaratılmasının Allah için mümkün ve caiz oluşuna işaret etmektedir. Burada şer ve kötülüğün, Allah'ın iradesi dışında meydana geldiğini ileri süren Mu'tezile'nin görüşüne cevap verilmektedir.[617] Ayrıca yukarıdaki ifade aslında yine *Cevheretü't-tevhîd* metninin 45. beytinde geçen **"**. . . فَخَالِقٌ لِعَبْدِهِ وَمَا عَمِلْ**"** ibaresinin neticelerindendir. Zira burada da hayır ve şerrin Allah'tan olduğu ifade edilmektedir. Çünkü Allah Teâlâ, tüm

[613] Eş'arî, **Makâlât**, s.403; A.S. Trıtton, **İslâm Kelâmı**, s. 120.

[614] Eş'arî, **Makâlât**, s. 416; Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, s. 307.

[615] Mu'tezile'ye göre Allah âdil-i mutlak olduğundan dolayı kendisi kötülüğün yaratıcısı olamaz. Bu yüzden kötülük ya kendi fiillerinden sorumlu olan kişilerin veya şeytanların işidir. (A. S. Trıtton, **İslâm Kelâmı**, s. 115).

[616] Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, s. 133-301; Ca'fer et-Tûsî, **el-İktisâd**, s. 88-89.

[617] Sâvî, **Şerhu's-Sâvî**, s. 270.

mahlûkatın/yaratılmışların ilâhıdır. Dolayısıyla Allah Teâlâ, insanın ve ihtiyarî veya iztirârî (iradî veya gayr-i iradî) olarak ortaya koyduğu hayır ve şer eylemlerinin de yaratıcısıdır.[618]

Mezkûr beyitteki كالإسْلام (İslâm gibi) ifadesi hayır kavramı için verilen bir örnektir ve ona işaret etmektedir. Diğer bir ifadeyle Allah, kulları arasında dilediği kişi için İslâm'ı yaratması ve onu İslâm'la müşerref kılmasının caiz olduğu anlamına gelmektedir. وَجَهْلِ الْكُفْرِ (küfrün cehaleti) tamlaması ise şerre örnektir ve ona delâlet etmektedir. Yani Allah dilediği kişi için şerri irade etmektedir. İbarede geçen küfür ise, beyan için cehle izafe kılınmıştır. Bu durumda cehalet hem küfürdür hem de küfre sebeptir.[619] Ancak tüm bunlara karşın Mu'tezile, Allah'ın şer ve çirkinliği irade etmesini muhal telakki etmiş ve bu yüzden de –her ne kadar vaki olmamış olsa dahi– O'nun, kâfirden küfrü değil imanı murat ettiğini ileri sürmüştür. Aynı şekilde fasık kişiden de fıskı değil taati irade etmiştir. Oysa *Cevheretü't-tevhîd* şarihlerine göre yeryüzünde küfr ve fısk çoğunlukta görünmektedir. Dolayısıyla Allah'ın irade etmedikleri, irade ettiklerine oranla daha fazla olmaktadır.[620] Mu'tezile'nin bu söylediklerinden hareketle O'nun mülkünde O'nun iradesi dışında birtakım şeylerin meydana geldiği sonucuna ulaşmaktayız diyen Şarih Bâcûrî, "*Allah'ın dilediği olur dilemediği olmaz*"[621] hadisini de delil getirerek Mu'tezile'yi bu hususta tenkit etmiştir.[622]

Ayrıca "الْخَيْرُ بيديك وَالشَّرُّ لَيْسَ إِلَيْكَ /*Tüm hayır senin elindedir, şer ise sana izafe edilmez*" hadisinden[623] yola çıkarak da Mu'tezile'nin, Ehl-i Sünnet'e itiraz edemeyeceğini belirten İmam Bâcûrî, zikri geçen hadisin Mu'tezile'nin anladığı "*hayrın Allah'ın elinde olduğu ancak şerri yapmaktan münezzeh olduğu*" tarzda[624]

---

[618] Sâvî, **Şerhu's-Sâvî**, s. 245.

[619] Abdüsselâm el-Lekânî, **İthâfü'l-Mürîd**, s. 225-226; Bâcûrî, **Tuhfetü'l-Mürîd**, s. 324; Hureyb, **er-Re'yü's-Sedîd**, c. 2, s. 146.

[620] Abdüsselâm el-Lekânî, **İthâfü'l-Mürîd**, s. 224; Bâcûrî, **Tuhfetü'l-Mürîd**, s. 323; Lekânî, **Umdetü'l-Mürîd**, s. 751-752.

[621] Ebu Dâvûd, "**Edeb**", 8, c. 4, s. 319; Nesâî, "**Amelu'l-Yevm ve'l-Leyle**" **(es-Sünenü'l-Kübrâ)**, 7, c. 9, s. 10.

[622] Bâcûrî, **Tuhfetü'l-Mürîd**, s. 324.

[623] Müslim, "**Salâtu'l-Musâfirîn**", 771, c. 1, s. 534; Ebû Dâvûd, "**Kitâbu's-Salât**", 121, c. 1, s. 201.

[624] Bkz. Zemahşerî, **el-Minhâc**, s. 12.

anlaşılamayacağını savunur. Zira ona göre bu hadis "*hayrın, Allah'ın iradesi ve kudreti ile gerçekleştiğini ve şer ile O'na yaklaşılamayacağını*"[625] ifade etmektedir.

Ef'âl-i ibâd meselesinde de değineceğimiz üzere Ehl-i Sünnet mezhebine göre –ister hayır ister şer olsun– kulun (*insanın*) ihtiyarî fiillerinin yaratıcısı Allah'tır. Kullar için ise bu hususta "*kesb*"ten başka bir kazanım yoktur. Ancak Mu'tezile mezhebi, Ehl-i Sünnet'in bu görüşlerine itiraz ederek gerek hayır olsun gerek şer olsun isteğe bağlı fiillerin yaratıcısının kulun bizzat kendisinin olduğunu ileri sürmüştür. [626] *Cevheretü't-tevhîd* şarihlerine göre aslında Mu'tezile'nin, şerrin yaratılmasını Allah'a nispet etmemesinin birkaç gerekçesi bulunmaktadır. Şarihler tarafından söz konusu bu gerekçeler makul görülmemiş ve birçok noktada eleştirilmiştir. Mu'tezile'nin öne sürdüğü ve şarihler tarafından reddedilmiş olan bu hususlar kısaca şöyledir:[627]

- Mu'tezile'ye göre çirkin bir işi irade etmek çirkindir. Allah ise çirkin olandan münezzehtir.
- Allah'ın irade ettiği şeyden dolayı azap görmek zulüm sayılır. Allah ise zulüm işlemekten münezzehtir.
- Şayet şer Allah'ın iradesi ile meydana geliyorsa bu O'nun kazası demektir. Kazasına rıza göstermek ise vaciptir.[628]
- Bir kimsenin emrettiği halde bir şeyi irade etmemesi ve nehyetmesine rağmen onu irade etmesi abes ve sefeh bir eylemdir.

Hayır ve şer meselesi genel anlamda zikri geçen bu maddeler etrafında tartışılmıştır. Ancak Mu'tezile konuyla ilgili bazı naklî deliller de öne sürmüştür. İlerleyen safhalarda bu naklî delillere ve şarihlerin ortaya koyduğu itirazlara değinmeye çalışacağız.

---

[625] Bâcûrî, **Tuhfetü'l-Mürîd**, s. 323.

[626] Abdulhamid, **Hâşiyetü'n-Nizâmü'l-Ferîd**, s. 225.

[627] Lekânî, **Umdetü'l-Mürîd**, s. 755-756; Lekânî, **Hidayetü'l-Mürîd**, s. 173; Bâcûrî, **Tuhfetü'l-Mürîd**, s. 322-323.

[628] Şarihler buradaki kazanın emredilen ve haber verilen makdî'den yani kazaya konu olan şeyden farklı olduğunu belirterek bunun kaza değil makdî olduğunu söylemişlerdir. Dolayısıyla kazaya rıza gösterilir ancak makdîye gösterilmez diyerek Mu'tezile'ye itirazda bulunulmuştur. (Lekânî, **Umdetü'l-Mürîd**, s. 756).

Öncelikle belirtelim ki Ehl-i Sünnet mezhebine ve dolayısıyla şarihlere göre Allah'ın iradesi; ilim, rıza ve emirden başka bir şeydir. Ancak Mu'tezile açısından "*irade*", "*rıza*" ve "*emir*" aynı anlama gelmektedir. Bu bağlamda şarihler Allah'ın iradesinin bütün "*mümkinata*" taallukunu caiz görürken, Mu'tezile ise iradeyi sadece "*hayra*" taallukla sınırlamıştır. Nitekim hem şarihler hem de Mu'tezile Allah'ın iradesinin hayır olan mümkinata taalluku hususunda ittifak halinde iken şerrin irade edilmesi meselesinde ihtilaf etmişlerdir. Çünkü Mu'tezile'ye göre Allah'ın iradesinin şerre ve kabîh (*çirkin*) şeylere taalluku imkânsızdır.[629] Zira birinci maddede de zikredildiği gibi Mu'tezile'ye göre şerri irade etmek şer olduğu gibi kötülüğü irade etmek de kötüdür. Bundan dolayı Allah, şer ve kötülük işlemekten ve bunlarla muttasıf olmaktan münezzehtir. Ancak şarihler, Allah canibinden gelen her şeyin güzel olduğunu, çirkin olamayacağını ve ayrıca işin nihai boyutunun, iç yüzünün ve güzel tarafının bize kapalı olmasının şerrin hikmetten yoksun bulunduğu anlamına gelemeyeceğini ileri sürerek Mu'tezile'ye bu noktada itirazda bulunmuşlardır.[630] Aslında birçok konuda olduğu gibi şer konusunda da Allah'ın mutlak irade, kudret ve otoritesini esas alan Eş'arî geleneğe bağlı *Cevheretü't-tevhîd* şarihleri, meydana gelen elem ve ıstırapların teolojik anlamda şer olarak görülmemesi gerektiğini sıklıkla vurgulamaktadırlar. Onlara göre bu hususta lazımı melzum ile açıklama durumu söz konusudur. Lazım ispat edilirse melzum da ispat edilmiş olur. Bu bağlamda İbrâhim Lekânî, Allah için şerrin yaratılmasının caiz olduğundan hareketle onu irade etmenin de caiz oluşu sonucuna ulaşmaktadır. Bu durumda yaratma (*lazım*) iradeyi (*melzum*) de gerektirmektedir.[631] Dolayısıyla Allah şerri yarattığı gibi onu irade de etmektedir. Ancak Mu'tezile, her şeyi Allah irade eder dediğimiz vakit O'nun irade ettiği şey sebebiyle azap görmemiz gerekir ve bu da zulümdür demektedir. Mu'tezile'nin zikri geçen bu görüşü şerhlerde birtakım farklı örneklerle çürütülmeye çalışılmıştır. Örneğin Allah'ın, halis olan mülkünde istediği gibi tasarruf edebileceğini ve yaptığı fiillerden sorumlu tutulamayacağını belirten İmam Bâcûrî, İmam Şâfiî ile şeytan arasında geçen şu kısa anekdota yer vererek Mu'tezile'nin mezkûr düşüncesine cevap vermeye çalışmıştır. Bahsi geçen anekdota göre bir gün

---

[629] Abdulhamid, **Hâşiyetü'n-Nizâmü'l-Ferîd**, s. 225; ayr. bkz. Zemahşerî, **el-Minhâc**, s. 12.

[630] Lekânî, **Umdetü'l-Mürîd**, s. 755; Lekânî, **Hidayetü'l-Mürîd**, s. 173; Bâcûrî, **Tuhfetü'l-Mürîd**, s. 322.

[631] Lekânî, **Hidayetü'l-Mürîd**, s. 173.

şeytan farklı bir şekle bürünerek (*temessül*) İmâm Şâfiî'nin karşısına çıkar ve şöyle der: "Ey İmam! Beni dilediği şey için yaratıp beni dilediği şeyde kullanan hakkında ne dersin? Nitekim dilerse beni cennetine dilerse beni ateşe koyuyor; bu konuda bana adaletle mi muamele etmiş olur yoksa zulüm mü etmiş olur?" İmam Şâfiî, "Şeytanın dediği şeyler hakkında bir an düşündüm ve Allah bana şu şekilde cevap vermeyi ilham etti" demektedir: "Ey bu soruların sahibi! Şayet Allah, senin muradın ve istediğin şey için seni yaratmışsa sana zulmetmiştir; fakat kendi dilediği ve irade ettiği şey için seni yaratmışsa O, yaptığı şeylerden sorumlu tutulamaz; ancak insanlar yaptığı şeylerden sorumlu tutulurlar."[632]

İbrâhim Lekânî'ye göre selef âlimleri arasında da meşhur olduğu üzere Allah'ın iradesi, varlık sahnesine çıkmamış (*ma'dum*) olan şeyler hariç var olan tüm şeylere taalluk etmektedir. Nitekim İbrâhim Lekânî, "*Allah'ın dilediği şeyler olur dilemediği şeyler ise olmaz*"[633] hadisinin de bu hususa delâlet ettiğini belirtmektedir. Dolayısıyla Allah'ın iradesi var olan tüm mümkün varlıklara taalluk ederken muhal ve mümteni olan şeylere ise taalluk etmemektedir.[634] Ancak Lekânî, Allah'ın iradesinin her şeye küllî olarak taalluk ettiği ve O'nun her şeyi irade ettiği söylenilse de edep açısından "*maymunların ve domuzların yaratıcısı*" gibi tafsili/tikel cümlelerin kullanılmaması gerektiğini, "*her şeyin yaratıcısı*" şeklinde icmali/küllî cümlelerin sarf edilmesinin hikmete daha uygun olduğunu ifade etmiştir. Sonuç olarak Lekânî, yukarıda zikredilen hadise de dayanarak iradeyi, yaratmak anlamında meşiet ile benzer bir manada kullanmıştır.[635]

Eş'arî düşünceye göre her şey Allah tarafından irade edilmektedir. Şer de "*şey*" olduğuna göre onu da Allah'ın dilemesi gerekir. Buna karşın daha evvel de değindiğimiz üzere Mu'tezile, şerrin irade edilmesinin Allah'tan nefyedilmesi ve O'nun şerden tenzih edilmesi gerektiğini ileri sürer. Aslında her iki düşünceyi yansıtması bakımından Ebû İshak el-İsferâyînî ile Kâdî Abdülcebbâr arasında geçen şu diyalog önemli bir yere sahiptir: Rivayet edildiğine göre Kâdî Abdülcebbâr bir

[632] Bâcûrî, **Tuhfetü'l-Mürîd**, s. 323.

[633] Ebû Dâvûd, "**Edeb**", 8, c. 4, s. 319; Nesâî, "**Amelu'l-Yevm ve'l-Leyle**" **(es-Sünenü'l-Kübrâ)**, 7, c. 9, s. 10.

[634] Abdüsselâm el-Lekânî, **İthâfü'l-Mürîd**, s. 225; Lekânî, **Hidayetü'l-Mürîd**, s. 174.

[635] Lekânî, **Umdetü'l-Mürîd**, s. 752; a.mlf., **Telhîsü't-Tecrîd**, s. 135a-b; a.mlf, **Hidayetü'l-Mürîd**, s. 174; benzer yaklaşımlar için bkz. Sâvî, **Şerhu's-Sâvî**, s. 189.

gün Sâhib ibn Abbâd'ın (ö. 385/995) yanına uğrar. O esnada Sâhib'in mekânında Eş'arî âlimlerinden Ebû İshak el-İsferâyînî (ö. 418/1027) de vardır. Kâdî Abdülcebbâr, İsferâyînî'yi görür görmez hemen "*Kötülük ve şerden münezzeh olan Allah ne yücedir*" der. Bunun üzerine İsferâyînî büyük bir hazır cevaplılık örneği sergileyerek "*Mülkünde dilediği dışında bir şey vuku bulmayan Allah ne yücedir*" diyerek kendisine cevap verir.[636] Kâdî maksadının anlaşıldığını görünce İsferâyînî'ye dönerek, "*Rabbin kendisine isyan edilmesini ister mi?*" der. İsferâyînî ise cevaben, "*Rabbimiz istemediği ve irade etmediği halde mi kendisine isyan edilmektedir?*" diye sorar. Kâdî Abdülcebbâr, "*Şayet Allah beni hidayetten men etmiş ve helâk ile küfrü benim hakkımda takdir etmişse benim için iyilik mi yoksa kötülük mü yapmış olur?*" deyince, İsferâyînî, "*Eğer senin hakkın olan bir şeyi sana vermeyip seni ondan mahrum bırakmışsa sana kötülük etmiştir. Fakat kendisine ait olan bir şeyi sana vermemişse senin itiraz etmeye hakkın olamaz çünkü O, rahmetini dilediğine has kılar*" diyerek diyaloga son verir.[637] Bu diyalogdan anlaşıldığı üzere İsferâyînî, Allah'ın şerri yaratmasının ve icat etmesinin aklî açıdan caiz olduğunu ve O'nun mülkünde dilediği gibi tasarrufta bulunabileceğini öne sürerek Allah'ı tüm kötülüklerden tenzih etme gayreti içerisinde bulunan Mu'tezilî âlim Kâdî Abdülcebbâr'ın bu hususstaki düşüncelerini çürütmeye çalışmıştır.

Bilindiği gibi emrin iradeyi, nehyin de âdem-i iradeyi zorunlu kıldığını düşünen Mu'tezile, irade edilmediği halde bir şeyi emretmek ve irade edildiği halde bir şeyi de nehyetmek abes ve sefeh bir iştir demektedir. Murat edilmeyen emirden ve murat edilen nehiyden Allah'ı tenzih eden Mu'tezile, şerri yaratmayı irade etmenin Allah açısından sakıncalı olacağını ileri sürmektedir. Buna karşın şarihler, bir şeyde amaç sadece emredenin emrettiği şeyin yerine getirilmesi ise durum Mu'tezile'nin düşündüğü gibi olabilir. Fakat bazen emirden maksat sadece emredilenin yerine getirilmesi değildir. Zira o şey başka amaç ve maslahatları da muhtevi olabilir demektedirler. Mesela bir efendi kendisine itaat edip etmeyeceğini

---

[636] Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî, **Şerhu'l-'Akâ'id en-Nesefiyye**, thk. Ali Kemal, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1436/2014, s. 84-85; Lekânî, **Hidayetü'l-Mürîd**, s. 174.

[637] Tâceddin es-Sübkî, **Tabakâtü'ş-Şâfiiyyeti'l-Kübrâ**, thk. Abdülfettâh M. el-Hulv - Mahmûd M. et-Tanâhî, Dârü İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, ty., c. 4, s. 261-262; Lekânî, **Umdetü'l-Mürîd**, s. 752-753; a.mlf., **Telhîsü't-Tecrîd**, s. 135b; a.mlf., **Hidayetü'l-Mürîd**, s. 174; Bâcûrî, **Tuhfetü'l-Mürîd**, s. 196.

öğrenmek amacıyla kölesini imtihana tâbi tutmaktadır. Ancak taat ve isyana yönelik herhangi bir şey irade etmemektedir. Köleyi kendi tercihine bırakmaktadır. Görüldüğü üzere burada emir olmasına rağmen bir şeyi irade etmek (*taat-isyan*) söz konusu olmamaktadır. Öte yandan kendisine emredildiği vakit itaat etmeyip isyan eden bir köleyi dövdüğü için misafirlerine bu hususta geçerli mazeretlerinin olduğunu göstermek amacıyla efendi, onların yanında kölesine yapması için bir şey emretmektedir. Fakat gerçekte emrin yerine getirilmesini irade etmemektedir.[638] Hatta verilen emre isyan etmesini ve karşı çıkmasını dilemektedir. Ta ki haklı olduğu anlaşılsın ve kınanmaktan kurtulmuş olabilsin.[639] Netice itibarıyla *Cevheretü't-tevhîd* şarihlerine göre emredilen bir şey murat edilmemiş, murat edilen bir şey de nehyedilmiş olabilir. Dolayısıyla emir ve irade Mu'tezile'nin düşündüğünün aksine ayrı anlamlara gelmekte olup Allah'ın bir şeyi irade etmesi emretmesi, emretmesi de her zaman irade etmesi anlamına gelmemektedir.

Son olarak şu hususu ifade edelim ki Mu'tezile, Allah'ın şerri irade etmeyip onu yerdiği ile ilgili pek çok sem'i delil nakletmektedir. Binaenaleyh söz konusu delillerden bir kısmını zikrederek şarihlerin konuyla ilgili yaklaşımlarını ve ayetler hakkındaki değerlendirmelerini ortaya koymaya çalışacağız.

> "*Allah asla kulları için zulmü istemez.*" [640] , "*Allah hiçbir varlığa zulmedilmesini istemez.*"[641], "*Allah kötülüğü emretmez.*"[642], "*O, kullarının nankörlüğüne (küfrüne) razı olmaz.*"[643], "*Allah bozgunculuğu sevmez.*"[644] ve "*Putperestler diyecekler ki: 'Allah dileseydi ne biz ortak koşardık ne de atalarımız. Hiçbir şeyi de haram saymazdık."*"[645]

[638] Aynı şekilde mal sahibi olan bir kişiye mallarının –zalim biri tarafından zor kullanılarak– talan edilmesini emretmesini istemek de böyledir. Mal sahibi kendi malının yağmalanmasını emrettiği halde gerçekte bunu istememekte ve irade etmemektedir. (Lekânî, **Telhîsü't-Tecrîd**, s. 136b; a.mlf., **Hidayetü'l-Mürîd**, s. 173).

[639] Lekânî, **Telhîsü't-Tecrîd**, s. 136b; a.mlf., **Hidayetü'l-Mürîd**, s. 173.

[640] Mü'min, 40/31.

[641] Âl-i İmrân, 3/108.

[642] A'râf, 7/28.

[643] Zümer, 39/7.

[644] Bakara, 2/205.

[645] En'âm, 6/148.

Mu‘tezile’ye göre son ayette zikredilen sebeplerden ötürü putperest müşrikler bu sözlerinden dolayı yerilmiş ve zemmedilmişlerdir. Ayrıca küfrün Allah’ın dilemesi ile meydana geldiğini iddia etmelerinden dolayı Allah onları kınamış, yalanlamış, onları ve atalarını bu sözlerinden dolayı cezalandırmıştır. Öte yandan Allah, onların bu hususta zanna uyduklarını ve delilsiz konuştuklarını zikretmiştir. İbrâhim Lekânî, Allah dışında mülk sahibi başka bir varlık olmadığından dolayı Allah’ın zulmetmesi de tasavvur edilemez diyerek Mu‘tezile’nin bu düşüncesine karşı çıkmıştır. Zira ona göre zulüm ancak başkasının malını kullanmak ve tasarrufta bulunmakla meydana gelmektedir. Allah dışında mülk sahibi olmadığına göre O’nun başkasının mülkünde tasarrufu da düşünülemez. Lekânî’ye göre Allah’ın söz konusu ayetlerde zulmü irade etmeyeceğini söylemesi O’nun zulmü yapmayacağına delâlet etmektedir. Nitekim güçlü ve ihtiyar sahibi bir varlığın bir şeyi yapması o şeyi istemesi (*irade*) anlamına da gelmektedir. Ayrıca Allah’ın zulmü istememesi O’nun kulları hakkında zulmü irade etmemesi anlamına gelmemektedir. Bu bağlamda Zeyd’in Amr’a zulmetmek istemesinden dolayı bunun Allah tarafından irade edilmeyeceği manası çıkmamaktadır. Yani Zeyd, Amr’a zulüm yapmayı irade edip bunu yapmak istediği vakit Allah da bunu irade etmektedir. Aynı şekilde kâfir, küfrü dilediği için Allah onu diler ve yaratır; fakat Allah, küfre rıza göstermemektedir. Hatta ondan buğzedip kendisinden menetmekte ve kâfiri de küfründen dolayı cezalandırmaktadır. Lekânî, zulmün ve küfrün Allah tarafından emredilmediği ve bunlara rıza gösterilip muhabbet edilmediği hususunda Eş‘arîler ve Mu‘tezile arasında herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır demektedir. Ona göre ihtilafın kaynağı zulmün ve küfrün irade edilip edilmediği hususundadır. Bu bağlamda Mu‘tezile’ye göre Allah hiçbir şekilde zulmü ve küfrü irade edip dilememektedir. Buna mukabil Eş‘arîler, zalim zulmü ve kâfir küfrü irade edip yapmak istediğinde Allah zulmü ve küfrü yaratır demektedir. Bir şeyin yaratılması ise onun irade edilmesi anlamına gelmektedir. Dolayısıyla Allah küfrü irade etmekte ancak zulme ve küfre rıza ve muhabbet duymamaktadır. Ayrıca ortada herhangi bir sebep olmadan da Allah, kulları hakkında zulmü ve küfrü irade etmemekte ve onu istememektedir.[646]

[646] Lekânî, **Umdetü’l-Mürîd**, s. 756-757; a.mlf., **Telhîsü’t-Tecrîd**, s. 137a.

Tüm bunlarla birlikte İbrâhim Lekânî'ye göre müşriklerin ileri sürdüğü iddialar ise alay edip dalga geçme ve şirklerine mazeret üretmekten ibarettir. Buradaki alay tıpkı Kaderiyye mezhebinden birinin Sünnî mezhepteki birine, "*Şayet Allah mezhebinize dönmemi dilemiş olsaydı ve sizin sahip olduğunuz inanç esaslarını kabullenmeyi bende de yaratmayı irade etmiş olsaydı ben de mezhebinize dönerdim*" demesi gibidir. Kaderiyye'ye mensup bu şahsın niyeti samimiyetten yoksundur. O sadece Sünnî muhatabını ilzam etme ve kendisiyle dalga geçme arayışındadır. Aynı şekilde müşriklerin "*Allah dileseydi ne biz ortak koşardık ne de atalarımız*" sözleri içtenlikten ve iyi niyetten uzak olup yaratıcıyı yalanlama ve elçisiyle alay etmeye yönelik ifadelerdir. Nitekim Allah "*Onlardan öncekiler de işte böyle yalan saymışlardı*"[647] diyerek müşriklerin ve atalarının bu hususta yalan söylediklerini bildirmektedir.[648]

Sonuç olarak Mu'tezile şerri/kötülükleri Allah'a izafe etmekten sakınmış ve O'nu kötülük yapmaktan tenzih etmiştir. Onlara göre Allah kötülük yapmaz, onu takdir etmez ve yaratmaz. Zira şer ve günah işlemek beşerî alanla ilintili olan hususlardır. Dolayısıyla Allah şerri işlemekten ve onu tercih (*ihtiyar*) etmekten münezzehtir. Mu'tezile böyle bir yargıya –benimsemiş oldukları– beş temel prensipten (*usûl-i hamse*) biri olan adalet ilkesi ışığında varmıştır. Nitekim onlara göre Allah'ın âdil olarak nitelendirilmesinden maksat O'nun şerri işlemeyeceği ve onu ihtiyar etmeyeceği, kötülük yapanları cezalandırıp iyilik yapanları mükâfatlandıracağı ve bütün fiiliyatının güzel/hayır olacağı anlamına gelmektedir. Buna mukabil Eş'arî doktrin ve düşünceye sahip *Cevheretü't-tevhîd* şarihleri ise Allah'ın mutlak kudret ve egemenliğini sınırlandıracağı endişesiyle Mu'tezile'nin bu hususstaki düşüncelerini ve ortaya koydukları gerekçeleri reddetmişlerdir. Onlar ilâhî adaleti Allah'ın fiilleri ile ilişkili bir şekilde ele almışlardır. Buna bağlı olarak "*Allah'ı kendi mülkünde dilediği şekilde tasarrufta bulunan ve irade ettiği hal üzere hareket eden*" ilkesi çerçevesinde değerlendirmişlerdir. Şarihlere göre bu yüzden Allah'ın adaleti, kulların adalete olan yaklaşımları ve beklentileri üzerinden ölçülemez ve takdir edilemez. Ayrıca şarihler, kâinatta meydana gelen her şeyde olduğu gibi insanın eylemleri ve işledikleri kötülüklerin de ilâhî iradeye muvafık bir

[647] Yûnus, 10/39.
[648] Lekânî, **Umdetü'l-Mürîd**, s. 757; a.mlf., **Telhîsü't-Tecrîd**, s. 137a.

şekilde gerçekleştiğini ifade etmişlerdir. Bu bağlamda ilâhî meşietin sebkat ettiği hayır ve şer, Allah tarafından hükmedildiğinden dolayı hayır ve şer olarak ezelde ne takdir edilmiş ise o olmaktadır. Zira Allah hayrı irade ettiği gibi şerri de irade etmektedir. Nitekim fayda-zarar, taat-isyan, iman-küfür gibi eylemlerin tümü Allah'ın iradesi ile meydana gelmektedir. Ancak şarihlere göre emir, irade, rıza ve muhabbet gibi kavramlar –Mu'tezile'nin aksine– birbirinden farklı manalar ifade ettiği için Allah'ın iman ve taat gibi hayırlı amellere rızası ve muhabbeti varken küfre ve isyana ise rızası yoktur.

2.1.4. İnsan İradesi ve Fiilleri

İnsan Fiillerinin Kavramsal Çerçevesi

Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet âlimleri arasında insan fiilleri ekseninde süregelen tartışmalarda genel manada "fiil", "kesb", "halk" ve "istitâa" kavramları kullanılmaktadır. Bu bakımdan öncelikle tartışmanın odağında yer alan ve konunun üzerinden yürütüldüğü söz konusu kelimelerin mahiyetine ilişkin açıklamalarda bulunmak gerekmektedir. Bu bağlamda zikredilmesi öncelikli olan kavramlardan biri "fiil"dir. Çünkü fiil, konunun başlığını oluşturan önemli kavramlardan biridir. Hemen ifade etmek gerekir ki fiilin tarifi hususunda farklı görüşler ortaya konulmuştur. Ancak bunların tümünün tespiti çalışmanın kapsamını ve temel amacını aşmaktadır. Bu yüzden de konuyu açıklığa kavuşturacak derecede önemli görülen bazı tanımlara burada yer verilecektir.

Seyyid Şerif Cürcânî fiili, kudret kavramı ile izah etmeye çalışarak onu "başkasına tesirde bulunan kimseye tesirde bulunması sebebiyle öncelikli olarak ilişen hey'et" diye tanımlamaktadır.[649] Tanımda geçen "başkasına tesir"den kasıt Cürcânî'ye göre kudrettir. Çünkü kudret olmadan herhangi bir şeye tesir etmek mümkün değildir. Bu sebeple fiil ile kudret arasında sıkı bir bağın olduğu söylenebilir. Mu'tezile ise fiili, "kudret sahibi kişiden vuku bulan bir hadise" olarak görmekte ve muhdes (*nesne*) ile fiil arasında fark bulunduğunu düşünmektedir. Onlara göre muhdes fiil sonradan meydana gelmiştir. Fiili yapan bir fail mutlaka

[649] Cürcânî, **et-Ta'rifât**, s. 168.

vardır. Fail, yaptığı fiilin aslını bilmese dahi o yine de mevcuttur.[650] Bunun yanında Mu'tezile, insandaki hal ve hareketleri (hastalık, renk, boy vs.) de fiil olarak nitelendirmektedir. Çünkü tüm bunlar fiil ile izah edilen olgulardır. Nitekim "Zeyd uzadı" veya "Zeyd yazdı" denildiğinde burada bir fiilden bahsedilmektedir. Ayrıca Mu'tezile, fiili, cevher karşıtı bir oluş ve hareket şeklinde değerlendirmektedir. Buradan da anlaşılmaktadır ki onlar, fiil kavramını çok daha geniş ve kapsamlı bir şekilde ele almaktadırlar.[651]

Merkezî tartışmalarda ön planda bulunan kavramlardan biri de "kesb"tir. Kesb kelimesi sözlükte "kazanmak, isabet etmek, rızık istemek ve rızık elde etmek için çaba sarf etmek" anlamlarına gelir.[652] Râgıb el-İsfahânî kesb kavramını "kişiye servet kazandırma veya ona haz verme gibi bir fayda hâsıl eden şey" olarak açıklar.[653] Kur'ân'da kesb kökünden türeyen altmış sekiz kelime bulunmaktadır. Bunlardan altmış ikisi kesb, altısı ise iktisab mastarından gelmektedir. Söz konusu ayetlerin bağlamına bakıldığında kişinin bu dünyada kazandığı iyi amellerin onun lehine, kötü ameller ve fiillerin ise aleyhine olduğu görülür. İnsan sorumluluğu bağlamında zikredilen bu kelime, insanı Allah'a karşı mükellef ve muhatap kılan eylemleri ifade etmektedir.[654]

Kesb Kur'ân'da üç farklı tarzda zikredilmektedir:

* *Kalbin akdi ve azmi manasında*,[655]

* *Ticarette elde edilen kazanç anlamında*,[656]

* *Çalışma ve amel manasında*.[657]

---

[650] Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, s. 324-325.

[651] Mustafa Said Yazıcıoğlu, **Mâturîdî ve Nesefî'ye Göre İnsan Hürriyeti**, Otto Yay., Ankara 2017, s. 33.

[652] İbn Manzûr, **Lisânü'l-Arab**, ***c.*** 1, s. 716; İsfahânî, **el-Müfredât**, s. 709; Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî, **Tâcu'l- 'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs**, Dâru'l-Hidâye, c. 4, s. 144.

[653] İsfahânî, **el-Müfredât**, s. 709.

[654] M. Fuâd Abdülbâkî, **el-Mu'cemü'l-Müfehres**, s. 604-605.

[655] Bkz. *"Yeminlerinizin kasıtlı olmayanlarından dolayı Allah sizi sorumlu kılmaz, fakat kalplerinizin yöneldiği yeminden sizi sorumlu tutar. Allah Ğafûr'dur (çok bağışlayıcıdır), Halîm'dir (ceza vermede aceleci değildir).*" (Bakara, 2/225).

[656] "*Ey iman edenler! Kazandıklarınızın ve sizin için yerden çıkardıklarımızın iyilerinden verin.*" (Bakara, 2/267).

Kesb nazariyesinin ilk defa kim tarafından kullanıldığı tartışmalı bir konudur. Kulların kendi fiilleri üzerinde bir etkiye sahip olduklarını vurgulamak ve bunu kanıtlamak maksadıyla ilk olarak Ebû Hanîfe tarafından teknik manada kullanılmıştır.[658] Ancak L. Gardet (ö. 1986), M. Watt'tan (ö. 2006) naklettiğine göre zorunlu ile kesbi bilgi arasındaki ayrıma dikkat çekmek gayesiyle bu kavramı ilk kez Gaylân ed-Dımeşkî (ö. 120/738) ile Mürciîler kullanmıştır.[659] Öte yandan kesb teorisini Hicri 2/8. yüzyılın sonları ile 3/9. yüzyılın başlarında yaşamış olan Dırâr b. Amr'a atfedenler de olmuştur.[660] Nitekim Eş'arî de *Makâlat*'ında Dırâr'ın konu hakkındaki fikirlerine değinmektedir.[661] Sonraki dönemlerde ise pek çok Ehl-i Sünnet kelâmcısı tarafından kullanılmıştır. Ancak ihtiyarî fiillerin meydana gelişinde insanın rolünün etkisini tespit etmek amacıyla ortaya konulan kesb kavramı ilerleyen süreçle birlikte Eş'arî ismiyle özdeşleşmiş ve onun müntesipleri tarafından sistematize edilip bir kuram haline getirilmiştir. Nitekim kesb nazariyesinin çok dakik bir mesele olduğu için kelâm ilminin önemli ve derin problemleri arasında yer aldığını söyleyen İbrâhim Lekânî'ye göre "Eş'arî'nin kesb anlayışından daha dakik ve muğlak" sözü bu sebeple darb-ı mesel olmuştur.[662]

Konumuz açısından önem arz eden kelimelerden biri olan "halk" ise sözlükte "yaratmak, ölçüp biçmek, icat veya takdir etmek ile mecazî anlamda "yakıştırmak, uydurmak" gibi manalara gelmektedir.[663] "Halk" kelimesi Kur'ân'da elli iki yerde geçmektedir. İki yüzü aşkın yerde ise halk kelimesinin türevlerine vurgu yapılmaktadır. Mezkûr ayetlerin yaklaşık ellisinde göklerin ve yerin; yüzünde ise insanın yaratılışı konu edilmektedir. Sair ayetlerde ise gece-gündüz, güneş, ay, hayvan, bitki, melek, şeytan, cin, hayat, ölüm ve sonrası diriliş gibi varlık ve

---

[657] "*Allah hiçbir kimseyi, gücünün yetmediği bir şeyle yükümlü kılmaz; lehinde olanı da kendi kazandığıdır, aleyhinde olanı da kendi kazandığıdır.*" (Bakara, 2/286).

[658] Ebû Hanîfe, **Fıkhu'l-Ekber Me'a Şerhu'l-Müyesser 'ala'l-Fıkheyn el-Ebsat ve'l-Ekber**, Abdurrahman el-Humeyyis, Mektebetü'l-Furkân, İmârâtü'l-Arabiyye, 1419/1999, s. 33.

[659] Gölcük, **Bâkıllânî ve İnsanın Fiilleri**, s. 189; Vecihi Sönmez, "Mu'tezile'nin Eş'arî'nin Kesb Nazariyesine Yönelttiği Eleştiriler", **DÜİFD**, 2008, c. 10, S. 2, s. 127.

[660] Şehristânî, **el-Milel ve'n-Nihal**, s. 77-78; ayr. bkz. Yazıcıoğlu, **Mâturîdî ve Nesefî…**, s. 61.

[661] Eş'arî, **Makâlât**, s. 220.

[662] Lekânî, **Hidayetü'l-Mürîd**, s. 158; ayr. bkz. Veysi Ünverdi, "Eş'arî ve Ebu'l-Muîn en-Nesefî'de Kesb Teorisi", **Diyanet İlmi Dergi**, c. 51, S. 1, 2015, s. 71-100; Yazıcıoğlu, **Mâturîdî ve Nesefî…**, s. 61.

[663] İsfahânî, **el-Müfredât**, s. 296; Mustafa Çağrıcı, "Yaratma", **DİA**, İstanbul 2013, c. 43, s. 324-329.

hadiselerin yaratılışına değinilmektedir. Bununla birlikte câhiliye döneminde ilâh yerine konulan putların aslında hiçbir değer ifade etmediklerini belirtmek amacıyla da halk kavramı kullanılmaktadır.[664]

İnsanın fiillerini bizzat kendisinin yaptığını belirtmek için "halk" kavramını kullanan ilk kişinin Ebû Ali el-Cübbâî olduğu kabul edilmektedir. O, "mûcid" ve "hâlık" kavramları arasında herhangi bir farkın olmadığını ileri sürerek halk sözcüğünün insan için kullanılmasında hiçbir sakıncanın olmadığını savunmaktadır.[665] Ebû Ali, "halk" kavramını, "kişinin zihninde tasavvur edip tasarladığı bir şeyi bu tasarıya göre fiiliyata geçirmesi" şeklinde izah etmektedir. Bu bakımdan fiilini bu tarz üzere yapan kişi o fiilinin hâlıkı olmaktadır. İnsan da fiilini bu şekilde tasarlayıp yaptığına göre o da hâlık sayılmaktadır.[666]

Belirtilmesi gereken son mühim kavramlardan biri de "istitâat"tir. İstitâat, lügat bakımından kudret, vüs'at ve tâkat ile yakın hatta eş anlamlı kelimeler olup kelâmcılar nezdinde aynı manayı ifade etmektedir.[667]

Cürcânî ise istitâat sözcüğünü ıstılâhî manada "Allah tarafından canlı varlıklarda yaratılan ve kendisi ile ihtiyarî fiiller gerçekleştirilen bir araz" şeklinde tanımlamaktadır.[668]

Bu arada kelâm fırkalarından sadece Cebriyye, istitâati inkâr etmiş, insanın istitâatle vasıflanamayacağını, insanın fiillerini gerçekleştirmede hür olmadığını ve hiçbir şeye güç yetiremeyeceğini ileri sürmüştür.[669]

Tüm bu açıklamalardan sonra konunun tarihsel arka planına geçebiliriz.

İnsan Fiilleri Meselesinin Tarihsel Arka Planı

İnsan fiilleri meselesinin bir problem olarak ortaya çıkışı İslâm düşünce tarihinde Hz. Ali'nin hilafet devrine kadar uzanmaktadır. Nitekim Cemel ve Sıffîn

---

[664] M. Fuâd Abdülbâkî, **el-Mu'cemü'l-Müfehres**, s. 241-244.
[665] Nesefî, **Tebsıratü'l-Edille**, c. 2, s. 539.
[666] Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, c. 8, s. 162; Eş'arî, **Makâlât**, s. 181.
[667] Sâbûnî, **el-Bidâye**, s. 107; Cürcânî, **et-Ta'rifât**, s. 19.
[668] Cürcânî, **et-Ta'rifât**, s. 19.
[669] Abdulkâhir Bağdâdî, **el-Fark Beyne'l-Fırak**, Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrut 1977, s. 199.

savaşlarına kâtilmaları neticesinde ölen ve öldürülen kişilerin ahiretteki durumlarının ne olacağı ve bu insanların özgür iradeleri ile mi yoksa ilâhî takdir ile mi savaşa iştirak ettikleri gibi tartışmalar da aslında problemin erken dönemlerden itibaren zihinleri meşgul ettiğini göstermektedir. Bu çerçevede insanın eylemlerinde özgür olup olmadığı konusu ilerleyen süreçle birlikte kelâmın en önemli meselelerinden biri olarak yerini almıştır.[670]

Hicri birinci asırdan itibaren ise kulların fiillerini gerçekleştirmede mecbur olduğu görüşü Cebriyye taraftarlarınca savunulmuş ve bu hususta onun iradesinden ve gücünden bahsedilemeyeceği belirtilmiştir. Buna karşın Hicri ikinci asrın başlarında teşekkül eden Mu'tezile ise fiillerin kişinin özgür iradesi ve kudreti ile meydana geldiğini belirterek Cebriyye'ye karşı sert bir tutum takınmıştır.[671] Tüm bunlar da mezkûr problemin İslâm tarihinin erken dönemlerinden itibaren ele alındığına ve tartışıldığına işaret etmektedir.

Aslında insanın fiillerindeki rolü ve özgürlüğü meselesi İslâm düşünürlerini sürekli meşgul eden konulardan biri olmuştur. Her fırka ve mezhep kendi düşünce sistemi doğrultusunda probleme değinmiş, fikrî teati ve mütalaada bulunmuş ve meseleyi derinlemesine tartışmaya özen göstermiştir. Söz konusu tartışmalar neticesinde ise her mezhebin kendine özgü insan, evren ve Allah tasavvuru oluşmuştur. Öte yandan fiillerin yaratılması konusu insanın iradesi meselesinin yanında Allah'ın sıfatları konusuyla da ilgili bir problem olup buna dayalı olarak gelişmiş ve tartışılmıştır.[672] Bu bakımdan konu, genel anlamda şu sorular etrafında cereyan etmiştir: Meydana gelen hadise ve eylemlerde insanın rolü nedir? İnsan, fiillerinde tamamen özgür müdür yoksa her şeyi belirleyen ve bu hususta tüm denetleyici gücü elinde bulunduran yalnızca Allah mıdır? Yapılan eylem sadece Allah'a ait ise bu durumda kulun sorumluluğu nasıl izah edilecektir? Şayet tüm

[670] Hafzullah Genç, "Eş'ari Düşüncesinde İnsan Fiilleri", **HİÜF**, 2016; 27(3), s. 427-441.
[671] Hamdi Gündoğar, "Mu'tezile Mezhebinde İnsanın Fiilleri Problemi", **CÜİFD**, Sivas 2004, c. 8, S. 2, s. 205-218.
[672] Nesefî, **Tebsıratü'l-Edille**, c. 2, s. 539.

sorumluluk ve meydana gelen hareket ve davranışlar insana ait ise Allah'ın mutlak kudret ve hâkimiyeti nasıl açıklanacaktır?[673]

İnsanın eylemlerindeki rolü ve etkisi ile ilgili İslâm düşünce tarihinde üç temel yaklaşım bulunmaktadır. Cehm b. Safvân ve onun takipçilerine göre insanın gerçek anlamda hiçbir fiili olmayıp onun fiillerinin faili yalnızca Allah'tır. İnsan hür olarak bir şeyi dileyip yapamaz. Zira bu onun gücü dâhilinde değildir. Kul fiillerinde mecbur ve muztardır.[674]

Buna mukabil Mu'tezile ekolü Cebriyye'nin bu görüşlerine şiddetle karşı çıkmış, insana nispet edilen fiillerin kendisine ait ve bu fiillerin yaratıcısının bizzat kendisi olduğunu, bu hususta Allah'ın doğrudan hiçbir etkisinin olmadığını ileri sürmüştür. Nitekim insanın yaptığı işlerden sorumlu olması da özgür iradesi ile meydana getirdiği ve yarattığı fiiller sayesindedir. İnsanın sorumluluğu ve eylemleri de bu vesile ile anlam kazanmaktadır.[675]

Bu iki görüşün karşısında yer alan Ehl-i Hadîs, Kerrâmiyye, Neccâriyye ve Ehl-i Sünnet tarafından temsil edilen üçüncü görüşe göre ise kulların fiillerinin asıl mûcidi ve yaratıcısı Allah'tır. Kul ise fiilin kesb edicisi ve failidir.[676]

Aslında Cebriyye ekolü dışındaki tüm fırkalar –her ne kadar bazıları kişiyi fail diye nitelemekten sakınsa da– insanı kâsib olarak görmüş ve onun fiilinin olduğunu kabul etmişlerdir. Mesela Eş'arî ve Mâturîdî kelâmcılar fiillerin insana nispetinin kesb yönüyle olduğunu ileri sürerken buna karşın Mu'tezile bu nispet ve alakanın kesb cihetiyle değil hudûs yönüyle olduğunu iddia etmiştir.[677]

Yapılan açıklamalardan anlaşılacağı üzere insanın fiillerindeki rolü ve hürriyeti ile ilgili meseleyi Mu'tezile fırkası insan unsuru, Cebriyye ise Allah üzerinden çözmeye gayret göstermiştir. Buna karşın Ehl-i Sünnet hâlık ve mûcid

---

673 M. Said Yazıcıoğlu, **Mâturîdî…**, s. 15-17; Ünverdi, "Eş'arî ve Ebu'l-Muîn en-Nesefî'de Kesb Teorisi", s. 71-100; Ahmet Akgüç, "İnsan İradesi ve Sorumluluğunun Kategorik ve Zihinsel Varlık Temelleri", **ESBD**, c. 7, S. 26, 2008, s. 252-270.

674 Bağdâdî, **el-Fark Beyne'l-Fırak**, s. 199; Neşşâr, **Neşʾetü'l-Fikri'l-Felsefî fi'l-İslâm**, s. 343.

675 Kâdî Abdulcebbâr, **el-Muhtasar**, s. 238; Nesefî, **Bahrü'l-Kelâm**, s. 147.

676 Nesefî, **Tebsıratü'l-Edille**, c. 2, s. 540.

677 Nesefî, **Tebsıratü'l-Edille**, c. 2, s. 539-540; Kasım Turhan, **Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri: Âmiri'nin Kader Risalesi ve Tercümesi**, **İFAV**, 2. Baskı, İstanbul 2003, s. 64.

olarak sadece Allah'ı kabul etmiş, ancak bu durumu insanın fiillerini özgür iradesi ile gerçekleştirmesine mani bir husus olarak da görmemiştir. Dolayısıyla Ehl-i Sünnet orta bir yol takip ederek hem Allah'ın her şeyin hâlıkı oluşu ilkesine zarar vermemiş hem de insan unsurunu göz ardı etmeyerek ona özgürlük alanı tanımıştır.

Mu'tezile'de İnsan Fiilleri Meselesi ve Temelleri

İnsanın, fiillerini hür bir iradeyle meydana getirdiği fikrinin ilk temsilcileri kaderi inkâr eden ve buna bağlı olarak kişinin eylemlerinde özgür olduğunu savunan Ma'bed el-Cühenî (ö. 83/702[?]) ile Gaylân ed-Dımeşkî'dir. [678] Bağdâdî'nin naklettiğine göre Mu'tezile'nin kurucusu Vâsıl b. Atâ da bu düşünceyi takip etmiş ve onların fikirlerinin öncülüğünü yapmıştır.[679] Bununla birlikte Mu'tezilî kelâmcıların, kulların fiillerinin yaratıcısının Allah değil de insanlar olduğu konusunda ittifak içerisinde bulunmaları da bu öncülüğün sonraki dönemlerde de sürdürüldüğünü göstermektedir. Ancak insanın fiilleri meselesi, İslâm düşünce tarihinde esas itibarıyla Mu'tezile tarafından ortaya konulmuş, geliştirilmiş ve çerçevesi belirlenmiş köklü bir problemdir.[680] Tevhîd ve adalet ilkeleri ile doğrudan ilişkili olan ve bu bağlamda ele alınan mezkûr mesele özellikle Mu'tezilî düşünce açısından büyük önem arz etmektedir. Zira Mu'tezile bu sayede Allah'ın zâtı ve sıfatları ile alakalı tenzih düşüncesini güçlendirmeye ve insanın meydana getirdiği fiillerde irade sahibi olduğunu ispatlamaya çalışmıştır.[681] Nitekim bu düşünceye binaen Kâdî Abdülcebbâr, Allah'ın, kullara karşı âdil olduğunu ve onlara hiçbir şekilde zulmetmeyeceğini söylemiştir. Bundan hareketle de O'nun, insanların fiillerinin yaratıcısı ve muhdisinin olmaması gerektiğini, böyle bir iddiada bulunan kişinin ise büyük bir hata içerisinde olacağını vurgulamıştır. Dolayısıyla Allah'ın adaleti gereği kulların

---

[678] Abdunnasır Süt, **İslam Düşüncesinde İlk Muhalifler**: Mâ'bed el-Cuhenî ve Gaylân ed-Dımeşkî, Fecr Yay., Ankara 2014, s. 108.

[679] Bağdâdî, **el-Fark Beyne'l-Fırak**, s. 96.

[680] Kulların fiilleri meselesinde Mu'tezile'nin hedefinde fiillerin tamamen Allah tarafından yaratıldığını, insanın ne meydana getirme ne de iktisap etme yönünden müdahalesinin olduğunu öne süren Cebriyye ile fiillerin her ne kadar Allah tarafından yaratıldığını ancak insanlar tarafından kesbedildiğini savunan Eş'arîler vardır. Kâdî Abdülcebbâr'a göre bu meseledeki muarızları ve tartıştıkları kitle bu iki fırkadan ibarettir. (Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, s. 324).

[681] Galip Türcan, "Kelâmda İnsan Fiillerinin Yaratılması Problemi: Yaratma Kavramı Bağlamında Bir Değerlendirme", **SDÜİF**, S. 15, 2015, s. 139-158.

özgür bir iradeye sahip olması gerektiğini, aksi halde insanın sorumlu tutulmasının O'nun hikmetiyle ve adaletiyle bağdaşmayacağını savunmuştur.[682]

Mu'tezile insanın irade sahibi bir varlık olduğunu ve daha fiil meydana gelmeden önce kendisinde bulunan bir güçle fiillerini yarattığını ileri sürmektedir.[683] Bu yüzden kul Allah'tan gelecek haricî bir güce ihtiyaç duymamaktadır. Nitekim insan, fiillerini yapma gücüne ve kudretine sahip olup hayır-şer bütün fiiller onun yaratması neticesinde meydana gelir. Ancak insanın kudreti kabul edilmezse onun âcizliği iddia edilmiş olur. Âciz kişiden bir fiilin vukuu ise muhaldir. Dolayısıyla insan, kudret sahibi bir varlık olup fiillerinin de bizzat yaratıcısıdır.[684] Onlar, bununla da yetinmemiş ve hiçbir canlının fiilinin Allah tarafından yaratılmadığını ve tüm canlıların kendi fiillerinin muhdisi olduğunu iddia etmişlerdir. Nihayetinde her ne kadar Allah, onlara güç verip onları yaptıkları makdûratta/eylemlerde etkin ve güçlü kılsa da O, canlıların makdûrunda kâdirdir denilemez görüşüne varmışlardır.[685] Bu çerçevede Mu'tezile, Ehl-i Sünnet'in "Allah'ın yaratması kulun kesbetmesi" şeklindeki fiil anlayışına mahal vermemek için bir makdûrun iki kâdirin kudreti kapsamında olamayacağı tezini ortaya koymuştur.[686] Buna bağlı olarak da insanı kendi fiilinin yaratıcısı olarak kabul etmiş ve bir fiile ancak tek bir kudretin etki edebileceğini, bu kudretin de yalnızca insana ait olduğunu savunmuştur. Netice itibarıyla Mu'tezile, bir fiile iki kudretin taalluk etmesini mutlak olarak imkânsız görmüştür.[687]

Öte yandan Mu'tezilî âlimler fiillerin Allah tarafından yaratıldığına delâlet eden ayetleri ise kendi düşünceleri doğrultusunda te'vil etmeye çalışmışlardır. "*O, her şeyin yaratıcısıdır*"[688] ve "*De ki: 'Her şeyi yaratan Allah'tır*'"[689] şeklindeki

---

[682] Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, c. 8, s. 3; a.mlf., **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, s. 301.

[683] Mu'tezile ye göre bir fiilin meydana gelebilmesi için kudret gerekir. Zira bir fiil ancak kâdir olan birinden sadır olabilir. (Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, c. 9, s. 13-14).

[684] Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, s. 323-324; a.mlf., **el-Muğnî**, c. 8, s. 3; Nesefî, **Bahrü'l-Kelâm**, s. 147; Ebü'l-Feth Abdilkerîm eş-Şehristânî, **el-Milel ve'n-Nihal**, taʿlîk: Ahmed Fehmî Muhammed, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Baskı, Beyrut 1413/1992, c. 1, s. 39.

[685] Bağdâdî, **Usûlü'd-Dîn**, s. 157.

[686] Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, c. 8, s. 131-132.

[687] Nesefî, **Tebsıratü'l-Edille**, c. 2, s. 539.

[688] En'âm, 6/102.

[689] Ra'd, 13/16.

ayetlerin "*O, her şeyi hakkıyla bilendir*"[690] ayetine benzediğini belirtmişlerdir. Onlara göre nasıl ki bu mezkûr ayet tüm varlığın Allah'a malum olup O'nun tarafından bilindiğini ifade ediyorsa aynı şekilde ilk ayet de mevcut olan her şeyin Allah tarafından bilindiğine işaret etmektedir.[691]

Cevheretü't-Tevhîd Şerhlerinde Ef'âl-i İbâd Eleştirisi

Şarihler ef'âl-i ibâd konusundaki görüşlerini iki temel üzerine bina etmektedirler. Bunlardan ilkine göre kulun fiillerinin yegâne yaratıcısı Allah'tır. İkincisine göre ise kul kesbi sayesinde bir fiile sahip olmaktadır. Bunun yanı sıra fiiller de ihtiyarî/iktisabî ve ızdırarî/zorunlu olmak üzere iki kısımda incelenmektedir. Izdırarî fiillerin Allah tarafından yaratıldığı hususunda Sünnî ve Mu'tezilî otoriteler arasında herhangi bir ihtilaf söz konusu değildir. Ancak ihtiyarî fiiller için aynı şey söylenemez. Zira kulların ihtiyarî fiilleri meselesi ihtilafın merkez noktasını teşkil etmektedir. Nitekim Mu'tezile, kulun isteğe bağlı fiillerinin sadece kulun kudreti ile meydana geldiğini ve onun tarafından yaratıldığını iddia ederken şarihler ise Allah dışında başka yaratıcı ve var edicinin olmadığını ileri sürmüş ve bundan hareketle kulları ve onların amellerinin tek yaratıcısı olarak Allah'ı kabul etmişlerdir.[692] Bu bağlamda Şarih İbrâhim Lekânî, kulun, hür bir irade ve kudretle fiillerini yarattığı düşüncesine sahip Mu'tezile hakkında Cüveynî'nin konuyla ilgili görüşlerine değinmektedir. Buna göre Mu'tezile'nin mütekaddimûn dönemi âlimleri selefin yaşadığı çağa yakın bir zaman diliminde yaşadıkları için "*Allah'tan başka yaratıcı yoktur*" ilkesine bağlı kalarak selefin bu hususstaki icmasına tâbi olmuş ve kulu yaratıcı olarak isimlendirmekten kaçınmışlardır. Ancak sonraki dönem Mu'tezilî âlimler ise bu meselede aşırıya kaçarak kulu hakikî manada yaratıcı olarak kabul etmiş ve onu kendi fiilinin hâlıkı olarak isimlendirmişlerdir.[693] *Cevheretü't-tevhîd* musannifi ve aynı zamanda şarihi olan İbrâhim Lekânî de Mu'tezile'nin bu düşüncesine binaen üç beyitlik reddiye kaleme almıştır. Akabinde kendisi başta olmak üzere pek çok şarih aşağıda zikredilecek olan beyitleri şerh etmeye gayret

[690] Hadîd, 57/3.
[691] Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, c. 8, s. 309.
[692] Lekânî, **Hidayetü'l-Mürîd**, s. 152.
[693] Lekânî, **Umdetü'l-Mürîd Şerhu Cevhereti't-Tevhîd**, c. 2, s. 611; Cüveynî, **Kitâbü'l-İrşâd**, s. 158-159.

göstermişlerdir. Şunu da ifade etmek gerekir ki İbrâhim Lekânî şerhlerinde Mu‘tezile’yi eleştirme noktasında aşırılığa kaçmamış, bu hususta birçok âlime nispetle mutedil ve ilmî bir metot takip etmiştir. Mesela Maveraünnehir âlimleri, Mu‘tezile’nin sapkınlıkta aşırıya kaçtıklarını, hatta bu hususta Mecûsîlerin saadete yakın olma açısından onlara göre daha iyi bir durumda olduklarını savunmuşlardır. Zira söz konusu âlimlere göre Mecûsîler sadece kötülüklerin Allah tarafından yaratılmadığını söyleyerek bir tek şerik ortaya koyarken buna karşın Mu‘tezile ise özünde iyi olan tüm şeylerde yaratma ve icat etme kudretini Allah’tan nefyederek sınırsız sayıda birçok şerik ortaya koymuşlardır. Bu açıdan Mu‘tezile Allah’tan başkalarını Allah’a tercih etmişlerdir. Ancak Lekânî’ye göre şirk, ibadete müstahak olma manasında Allah’ın ortağı olduğuna inanmak demektir. Oysa Mu‘tezile, Mecûsîlerde olduğu gibi vâcibü’l-vücûda ortak koşmamaktadır. Ya da putperestlerde olduğu üzere ibadeti hak etme manasında bir şirk anlayışını benimsememektedir. Aksine Mu‘tezile böylesi politeist bir düşünceyi kökten reddetmektedir. Çünkü onlar kulun yaratıcılığını Allah’ın yaratıcılığı gibi görmemektedir. Zira kulun yaratıcılığı onlara göre Allah tarafından yaratılan sebep ve aletlere bağlı olup bu sayede tezahür etmektedir. Bu bakımdan Lekânî, “İnsan kendi fiillerinin yaratıcısıdır” görüşünden hareketle Mu‘tezile’nin muvahhid ve Müslüman olmadığını ileri sürmenin hakkaniyetten uzak bir tavır olacağını belirtmiş, nihayetinde mutaassıp ve gayr-ı ilmî bir tutum sergilemekten titizlikle kaçınmıştır.[694]

Lekânî, insan fiilleri meselesiyle ilgili görüşlerini ortaya koyarken Cebriyye ve Mu‘tezile’nin fikirlerine atıfta bulunmuş ve onları tenkit etmiştir. Nitekim o, *Cevheretü’t-tevhîd*’teki 45, 48 ve 49. beyitleri Cebriyye ve Mu‘tezile’ye yönelik eleştirilere ayırmıştır. Ancak Cebriyye’ye karşı yaptığı eleştirileri genel manada kısa tutmuş Mu‘tezile’ye ise bu hususta genişçe yer vermiştir. Söz konusu beyitler şunlardır:

فَخَالِقٌ لِعَبْدِه وَمَا عَمِلْ * مُوَفِّقٌ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يَصِلُ

[694] Lekânî, **Umdetü’l-Mürîd Şerhu Cevhereti’t-Tevhîd**, c. 2, s. 651; Ebü’l-Muîn en-Nesefî, **et-Temhîd li-Kavâidi’t-Tevhîd**, thk. Muhammed Abdurrahman eş-Şâğûl eş-Şâfi‘î el-Eş‘arî, Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Türâs, Kahire 2006, s. 98-99.

Allah, kulun ve onun fiillerinin yaratıcısıdır. Rızasına ulaşmayı dileyen kimseyi muvaffak kılıcıdır. (45. beyit).

وَعِنْدَنَا لِلْعَبْدِ كَسْبٌ كُلِّفَا* وَلكِنْ لَمْ يُؤَثِّرْ فَاعْرِفَا

Bize göre kulun kesbi vardır.[695] *Bundan dolayı sorumludur. Ancak kesbin fiillere etkisi yoktur, bunu böyle bil.* (48. beyit).

فَلَيْسَ مَجْبُورًا وَلاَ اخْتِيَارَا* وَلَيْسَ كَلاًّ يَفْعَلُ اخْتِيَارَا

Kul mecbur değildir. Zira o ihtiyar sahibidir. Fakat bu ihtiyar küllî değildir. (49. beyit).

İbrâhim Lekânî'ye ait bu beyitlere göre mutlak yaratma yalnızca Allah'a aittir. Bundan dolayı kulun fiillerinin yaratıcısı da Allah'tır. Ancak kul fiillerinde büsbütün mecbur da değildir. Zira fiillerini irade ve tercih etme noktasında kesb sahibidir. Nitekim fiillerinden sorumlu oluşu da bu kesb'ten dolayıdır. Öte yandan ilk beyitte geçen لِعَبْدِهْ/kulu için sözcüğü –bazı âlimlerin iddia ettiği gibi– sadece mükellef olanları değil aksine kendisinden fiil sadır olsun olmasın yaratılan tüm âkil ve gayr-ı âkil varlıkları kapsamaktadır. Bu bakımdan لِعَبْدِهْ ifadesi "ağacın yürümesi", "çakıl taşlarının tespihi", "bulutların gölge yapması", "koyunun Hz. Peygamber'le konuşması" gibi kendilerinden ihtiyarî fiil meydana gelen her mahlûku şamildir.[696] Mamafih duvardan düşen tuğlanın tuğlaya, ağaçtan düşen dalın ise dala nispet edilmesinde[697] olduğu gibi mezkûr fiiller de kendisinden çıktığı mahallerine nispet edilir.

وَمَا عَمِلْ/yaptığı şeyler ifadesi ise عبده/kul kelimesine atfedilmiştir. Musannif bununla "وَمَا عَمِلْ" kavramını "لِعَبْدِهْ" sözcüğüne iliştirmeyi ve وَاللهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ/ "*Oysa sizi de yaptıklarınızı da Allah yarattı*"[698] ayetindeki sıralamaya uymayı

[695] Mu'tezile, fiillerin Allah'a nispet edilmesi düşüncesinden hareketle kesb nazariyesine karşı çıkmış ve onu kabul etmemiştir. Zira Mu'tezilî kelâmcılara göre tasarruflarımız bize muhtaç olup meydana gelmeleri bizim hür irademize ve onları ihdas etmemize bağlıdır. Dolayısıyla kesb fikri makul ve mantıkî olmaktan uzak bir doktrindir. (Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, s. 363-365).

[696] Abdüsselâm Lekânî, **İrşâdü'l-Mürîd**, c. 1, s. 492.

[697] Abdulber el-Uchûrî, **Fethü'l-Karîbü'l-Mecîd,** c. 1, s. 462.

[698] Sâffât, 37/96.

amaçlamaktadır. Dolayısıyla mana arasında bir kopukluk söz konusu değildir hatta anlamlı bir bağ bulunmaktadır. Öte yandan ayette zikredilen "مَا" mastar anlamında bir edat olup "*Allah kulunu ve amelini yaratandır*" manasındadır. Lekânî de buna binaen beyitte وَمَا عَمِل ifadesini kullanmıştır. Mu'tezile ise "مَا" harfini ism-i mevsûl olarak ele almış ve "*Allah kulu ve onun elleriyle yonttuğu şeyleri (putları) yaratandır*" şeklinde ayeti te'vil etmiştir. Bu sebeple Mu'tezile'ye göre ayet te'vil edildiği şekilde anlaşılmalıdır. Zira zikredilen ayet, Allah'ın insanın fiillerinin yaratıcısı olduğuna delâlet etmemektedir.[699] Buna karşın şarihlere göre ayet gerek mastar "مَا" gerekse ism-i mevsûl "الَّذِي" olarak ele alınsın her iki durumda da mana "*Sizi de yaptıklarınızı da Allah yarattı*" şeklinde olacaktır. Bu takdirde ayet hem kulların fiillerini kapsamakta hem de yontulan şeyin ve yontma işinin yaratıcısının Allah olduğuna işaret etmektedir.[700]

Abdülkerim Tettân, Buhârî, Beyhakî ve Münâvî (ö. 1031/1622) gibi âlimlerin konu hakkındaki görüşlerini naklederek kulların yapıp ettiklerinden kastın putlar olamayacağını, bundan muradın kulların hareketleri, fiilleri ve iktisap ettikleri şeyler olduğunu savunur. Mu'tezile'nin bu hususta iki iddiası ise ona göre isabetli bir yaklaşım değildir. Tettân, düşüncelerini desteklemek amacıyla Ehl-i Sünnet'in savunduğu ibadetlere müstahak olmaya, övgüye ve ulûhiyette tekliğe işaret eden şu ayetleri nakleder: هُوَۚ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ "*O her şeyin yaratıcısıdır.*"[701] Ona göre ayette geçen "كل شي" ifadesi umuma hamledilmelidir. Yani "her şey" kavramına kulların fiilleri ve amelleri de dâhil edilmelidir. Çünkü Allah onların da yaratıcısıdır. Aynı şekilde "*Şüphesiz biz her şeyi bir ölçüye göre yarattık*"[702] ayeti bütün mevcudatın muayyen bir gaye ve ölçüye göre yaratıldığına dikkat çekmektedir.[703] Kulların amelleri de mevcudattan sayıldığına göre onların da yaratılmış olması gerekmektedir. Bu meselenin daha geniş bir çerçevede ele alınması adına aşağıdaki mülahazaları arz etmek faydalı olacaktır.

[699] Bkz. Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muhtasar**, s. 244.
[700] Bâcûrî, **Tuhfetü'l-Mürîd**, s. 291.
[701] En'âm, 6/102.
[702] Kamer, 54/49.
[703] Tettân, **Avnü'l-Mürîd**, s. 369.

Allah Her Şeyin Yaratıcısıdır

Allah'ın her şeyin yaratıcısı ve O'nun dışındaki tüm şeylerin ise yaratılmış olduğu hususu Müslüman âlimler arasında genel kabul görmüş bir düşüncedir. Nitekim "*Muhakkak ki Allah, her sanatkârı ve onunla birlikte sanatını yaratmıştır*"[704] hadisini aktaran Tettân, evvela hadisin sahih olduğunu ve ona yönelik bir itirazın da mevcut olmadığını zikreder. Ardından âlimlerin, her şeyin Allah'ın yaratmasıyla vücûda geldiği noktasında mezkûr rivayetin Mu'tezile'ye karşı açık bir reddiye olduğunu beyan ettiklerini belirtir. Nitekim o, Buhârî'nin bu hadisten sonra "*Oysa sizi de yaptıklarınızı da Allah yarattı*"[705] ayetini okumanın geleneksel hale dönüştüğünü ve bununla tüm sanatkârların ve sanatlarının yaratıldığının kastedildiğini aktarır.[706] Aynı şekilde Allah'ın yaratma ve yaratıcı olma noktasında münferit olduğu konusunda da âlimler arasında bir konsensüsten söz edilebilir. Dolayısıyla bahsi geçen mesele hakkında herhangi ciddi bir ihtilafın mevcudiyetinden bahsedilemez. Bu bakımdan kulların ve onların yapıp ettikleri tüm eylemlerin tek yaratıcısı Allah'tır. Şarihlere göre arifler bunu وَحْدَةَ أَفْعَال/fiillerin tekliği şeklinde ifade etmişlerdir.[707] Yani arif kişi Allah'ın fiili dışında hiçbir fiil görmez. Şarih Sâvî, fiillerde vahdetin oluşuyla ilgili ariflerin şöyle dediğini aktarır:

> *Bana göre gölgenin hayalindedir en büyük ibret. Hakikat ummanında yükselen kişi için şahıslar ve şekiller zevale mahkûmdur. Bunların tümü fena bulur, bunlara hareket veren bakidir yalnızca*.[708]

Buna göre her ne kadar bir makdûr, iki kudretin tesiri altındaymış gibi görünse de insan fiilleri dâhil olmak üzere var olan her şey Allah'ın mutlak kudret ve yaratması ile meydana gelmiştir. İnsan ise muhtar suretinde görünen ancak hakikatte mecbur ve muztar olan bir varlıktır. Onun mevhum suretteki kesbi, fiilin aslına etki eden Allah'ın kudreti karşısında bir gölge gibidir. Bu bakımdan insanın her ne kadar kesbi bulunsa dahi kesb, kesbeden ve kesbedilenlerin tümü yaratılmıştır. Dolayısıyla

---

[704] Muhammed b. İsmail Buhârî, "**Halku Ef'âli'l-İbâd**", thk. Fahd b. Süleyman el-Fuheyd, Dâru Atlas el-Hadra, Riyad 2005, c. 2, s. 66-67.
[705] Sâffât, 96/37.
[706] Tettân, **Avnü'l-Mürîd**, s. 373.
[707] Tettân, **Avnü'l-Mürîd**, s. 368; Sâvî, **Şerhu's-Sâvî**, s. 247.
[708] Sâvî, **Şerhu's-Sâvî**, s. 247-248.

sûreten fail gibi görünen tüm fail ve onlardan sadır olan fiillerin tek bir yaratıcısı vardır. O da Allah'tır.

Konuyla ilgili belirtilmesi gereken diğer bir husus ise Mu'tezile'nin " اَللّٰهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ/*Allah her şeyin yaratıcısıdır*"[709] ayeti hakkındaki açıklamalarıdır. Mu'tezile bu ayetten hareketle Kur'ân'ın da "كُلِّ شَيْءٍ" ifadesinin kapsamında olması gerektiğini savunmuştur. Buna göre Kur'ân bir şeydir ve bu yüzden o da yaratılmıştır.[710] Tettân, Mu'tezile'nin bu yorum biçimini ilginç ve şaşılacak bir durum olarak zikretmektedir. Zira aynı Mu'tezile fiillerin, kulların yaratmasıyla meydana geldiğini ve bu hususta Allah'ın bir müdahalesinin bulunmadığını, dolayısıyla kulların fiillerinin mezkûr ayetin kapsamından çıkarılması gerektiğini iddia eder. Çünkü Mu'tezile'ye göre kulların fiilleri şey kategorisinde değerlendirilmemelidir. Buna karşın Kur'ân ise bir şeydir ve onu da Allah yaratmıştır. Oysa Tettân'a göre Mu'tezile'nin Kur'ân'ı şey olarak görüp onun yaratıldığını beyan etmesi kabul edilebilir bir durum değildir. Zira Kur'ân Allah'ın sıfatlarından (*kelâm*) biridir. Allah'ın sıfatları ve Kur'ân'ın yaratılmadığı hususunda ise Sünnî âlimler fikir birliği etmişlerdir. Öte yandan "كُلِّ" ifadesi umumi bir kavram olup bulunduğu yerin bağlamına göre ve bir karineye binaen anlamlandırılmalıdır. Mesela "*Rabbinin emri ile her şeyi silip süpüren bir rüzgâr!*"[711] şeklindeki ayette rüzgârın her şeyi yıkıp mahvettiği anlatılmaktadır. Ancak "her şey" ibaresinin içerisine bizzat rüzgârın kendisi dâhil edilemez. Bu bakımdan her şeyin mahlûk olduğuna dikkat çeken ayet yaratılan ve yaratılmaya müsait ve müstait olan şeyleri kapsamaktadır. Kulların fiilleri de mümkün ve hâdis olduğu için onlar da yaratılmıştır. Ancak aynı şey Kur'ân için söylenemez. Çünkü o, Allah'ın ezelî kelâmıdır.[712]

Sonuç itibarıyla Şarih Tettân, "*Allah her şeyin yaratıcısıdır*" ayetinin umum ifade ettiğini belirtmiş, buna istinaden kulların fiillerinin de yaratıldığını temellendirmeye çalışmıştır. Ancak Allah'ın sıfatlarını ve ezelî kelâmı Kur'ân'ı ise ayetin umumundan istisna ederek bu hususta ifadeyi tahsis etme yoluna gitmiştir. Mu'tezile ise kulun fiillerini ayetin kapsamından çıkarırken Kur'ân'ı ise bu ifadenin

[709] Zümer, 39/62.
[710] Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, c. 7, s. 94.
[711] Ahkâf, 46/25.
[712] Tettân, **Avnü'l-Mürîd**, s. 379; ayr. bkz. Akay, **Şâfiî Usûl…**, s. 270-271.

içinde değerlendirerek onun mahlûk olduğunu savunmuştur. Görüldüğü üzere ayetin umumi manada ele alınamayacağı hususunda ortak bir kanaat mevcuttur. Aksi takdirde Allah'ın kendi nefsini yaratması gerekirdi. Çünkü Allah da bir şeydir. Bu sebeple ayetin mutlak manada umum ifade edemeyeceği noktasında görüş birliği vardır. Açıkçası her iki görüş sahipleri de fikirlerini desteklemek maksadıyla ayeti literal manasıyla kritiğe tâbi tutmuşlardır. Bu doğrultuda da meselenin umumiyet-hususiyet çerçevesini oluşturmuşlardır. Fakat sadece ayetin siygasına yani "كل" lafzına dayanarak onu anlamlandırmaya çalışmak isabetli ve sağlıklı bir yaklaşım tarzı değildir.

Hayrın ve Şerrin Yaratılması

Mu'tezile "وَاللهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ/*Sizi de yaptıklarınızı da Allah yarattı*" ayetinde geçen "مَا" harfini ism-i mevsûl olarak ele almıştır. Bu durum aslında onların Allah'ın hayır-şer, tüm fiillerin yaratıcısı olduğu gerçeğini kabul etmemelerinden kaynaklanmaktadır. Bununla birlikte onların böyle bir tutum takınmalarının sebebi Allah'ı kötülük ve şerlerden tenzih etme endişesidir. Ancak Şarih Tettân, bütünüyle şer olan ve şerri temsil eden şeytanın da Allah tarafından yaratıldığını ve Mu'tezile'nin bundan gafil olduğunu belirterek gerek şer gerekse hayır, bütün fiillerin yaratıcısının Allah olduğunu açıkça ifade etmektedir.[713] Tettân, "Hayrı da şerri de Allah yaratmıştır ancak edep gereği biz hayrı Allah'a şerri ise kendi nefsimize nispet ederiz" demektedir. Nitekim bu ulvî edep örneği Hz. İbrahim'in ifadeleri ile Kur'ân'da şöyle geçmektedir: "*O, beni yaratan ve bana doğru yolu gösterendir. Beni yediren ve içirendir. Hastalandığım zaman bana şifa verendir.*"[714] Görüldüğü gibi Hz. İbrahim hastalık hariç diğer tüm fiilleri Allah'a izafe etmiştir. Çünkü onlar hayır fiillerdir. O, hayır fiilleri Rabbinden kuluna bir minnet ve lütuf olarak algılamıştır. Her şeyin yaratıcısının Allah olduğunu bilmesine rağmen hastalık gibi zahiren menfî olarak görülen bir konuda ise "*ben hastalandığım vakit*" demek suretiyle onu kendi nefsine izafe etmiştir. Ayrıca Kur'ân'da zikredildiği üzere salih bir kulun Hz. Musa'ya "*Gemi var ya, o, denizde çalışan*

[713] Tettân, **Avnü'l-Mürîd**, s. 369; ayr. bkz. Hammâd b. Muhammed el-Ensarî, **Ebü'l-Hasen el-Eş'arî ve 'Akidetühu**, 2. Baskı, Medine 1395/1975, s. 23-24.

[714] Şuarâ, 26/78-79-80.

yoksul kimselerindi. Onu delerek kusurlu hale getirmek istedim"[715] ve "*Rabbin istedi ki, o iki çocuk güçlü çağlarına erişsinler ve rabbinden bir rahmet olarak definelerini çıkarsınlar*"[716] demesi de üzerinde düşünülmeye değer bir olaydır. Zira bu salih kul, zahiren şer olarak görünen geminin ayıplı ve kusurlu kılınma eylemini kendine, yetim iki çocuğa bahşedilen ihsan ve minneti ise hayır olduğu için Allah'a nispet etmiştir. Hâlbuki tüm bu şeyler Allah'tandır ve O'nun yaratmasıyladır.[717]

Netice itibarıyla hayır ve şer, tüm fiiller Allah tarafından icat edilmiştir. Ancak güzel olan her şeyi Allah'a, kötü olan iş ve amelleri ise kesbetme bakımından kula nispet etmek edeptendir. Nitekim "*Sana gelen iyilik Allah'tandır. Başına gelen kötülük ise nefsindendir*" [718] ve "*Başınıza gelen her musibet kendi yapıp ettikleriniz/kesbiniz yüzündendir*" şeklindeki ayetler de bu gerçeğe işaret etmektedir.[719]

Fiil-Fail ve Kâimiyet İlişkisi

Mu'tezile'nin, "Fiillerin yaratıcısı Allah ise onun bu fiillerle muttasıf olması gerekir, bu da Allah için uygun olmaz" itirazına şarihler, farklı açılardan cevap vermeye çalışmışlardır. Mesela Lekânî'ye göre her ne kadar fiiller Allah tarafından yaratılıp icat ediliyorsa da hakikî manada fiil onu yaratana değil kâim olduğu kişiye nispet edilir. Nitekim beyazlık bir cisim olarak Allah tarafından yaratılmasına rağmen söz konusu cisimdeki beyazlık onu icat edene değil kendisiyle kâim bulunduğu cisme nispet edilir.[720] Diğer bir ifadeyle cisimlerde mevcut bulunan beyazlık vs. gibi nitelikler Allah tarafından yaratılmasına rağmen O, bu sıfatlarla muttasıf değildir. Yani söz konusu vasıf ve nitelikler Allah'a nispet edilerek "O beyazdır veya siyahtır" iddiasında bulunulamaz. Öte yandan "Failin fiille muttasıf olmaktan başka manası yoktur" diye ileri sürülen iddialar bazı teolojik çıkmazlara da sebep olmaktadır. Zira bu durumda Allah'ın yiyip içen, ayakta duran veya oturan

[715] Kehf, 18/79.
[716] Kehf, 18/82.
[717] Tettân, **Avnü'l-Mürîd**, s. 379-380; ayr. bkz. Bâcûrî, **Tuhfetü'l-Mürîd**, s. 293.
[718] Nisâ, 4/79.
[719] Bâcûrî, **Tuhfetü'l-Mürîd**, s. 293.
[720] Lekânî, **Hidayetü'l-Mürîd**, s. 152-153; Lekânî, **Umdetü'l-Mürîd Şerhu Cevhereti't-Tevhîd**, c. 2, s. 610.

gibi tamamen cismanî varlıklara özgü fiillerle vasıflanması gerekir. Ancak yapmak ve yaratmak arasındaki farkın bilincinde olan akıl sahibi hiçbir kimse Allah'a bunları nispet edemez.[721]

Şarih Sâvî açısından ise Mu'tezile'nin bu görüşü, beraberinde birçok problemi doğurmaktadır. Nitekim ona göre Allah kişide küfrü yaratmıştır dediğimizde şayet Mu'tezile'nin ileri sürdüğü görüşü göz önünde bulunduracak olursak –her ne kadar kimse bunu kastetmemişse dahi– Allah'ın kâfir olarak isimlendirilmesi gerekir. Hiç şüphesiz O bundan münezzehtir. Bu çerçevede Sâvî, söz konusu fiillerin fail ile değil mef'ûl ile kâim olduğunu belirterek insanların ve renklerin Allah'ın fiilleri olmasına rağmen O'nunla kâim olmadıklarını, bu yüzden de kulun fiilinin kula nispet edilmesi delilinin geçersiz olduğunu vurgular.[722]

Sonuç olarak fiil gerçek manada onu yaratana değil kendisinde kâim bulunduğu kişiye nispet edilmelidir. Aksi halde ulûhiyet ile bağdaşmayan pek çok sorun ortaya çıkacaktır. Zira bu durumda Allah'ın kullarda yarattığı birçok fiil ile muttasıf olması gerekecektir. Mesela Allah'ın kulda acıkma, susma, hastalık ve ölüm gibi olguları yaratması O'nun bu tür beşerî vasıflarla muttasıf olmasını zorunlu kılacaktır. Böylesi bir iddiada bulunmak ise ulûhiyet düşüncesiyle bağdaşmamaktadır. Dolayısıyla Allah'ın bunları kulda yaratması onlarla vasıflanmasını gerektirmemektedir. Bu bakımdan Allah'ın kulda ölümü yaratması ölümlü olmasını; küfrü ve zulmü yaratması da kâfir ve zalim olmasını zorunlu kılmamaktadır. Binaenaleyh Allah, kulların fiillerini yaratırsa onunla muttasıf olur iddiasında bulunan Mu'tezile'nin görüşleri ilmî ve sağlam dayanaklardan yoksun görünmektedir.

Yaratma-Bilme İlişkisi

Şarih Tettân'a göre yaratıcının, yarattığı şeyin bilgisine her yönden vâkıf olması gerekir. Bu açıdan bir şeyin yaratılması o şeyin bilgisine sahip olmaya bağlı bir husustur. Tettân, ilim ile yaratma arasındaki ilişkiye dikkat çekmek amacıyla "*Sözünüzü ister gizleyin isterse açığa vurun; unutmayın ki O, kalplerin içindekini*

[721] Lekânî, **Hidayetü'l-Mürîd**, s. 162.
[722] Sâvî, **Şerhu's-Sâvî**, s. 259.

bilmektedir. Yaratan bilmez olur mu? O, Latîf'tir (bütün inceliklerin farkındadır) ve Habîr'dir (her şeyden -haberdardır)"[723] ayetlerini nakletmektedir. Ona göre âlimler bu ayetlerin Allah'ın kalplerdeki inanç, duygu, istek ve arzu gibi saikleri bildiğine ve bu bilgiye dayalı olarak açık-gizli her türlü canlı varlığı ve fiillerini yarattığına delâlet ettiğini söylemektedirler.[724] Dolayısıyla kudret ve irade ile bir şeyi yaratmak ancak yaratılan hakkında kuşatıcı bilgiye sahip olmakla gerçekleşmektedir. Şayet kul kendi fiillerinin yaratıcısı olmuş olsaydı fiillerinin tafsilatını bilmesi gerekirdi. Ancak kul kendi fiillerinin tafsili bilgisine vâkıf değildir. Bu durumda fiillerini yaratması mümkün olmamaktadır. Lazım batıl olunca melzum da batıl olmaktadır.[725] Yani kulun yaptığı fiillerin teferruatını ve tafsilatını bilmesinin imkânsız oluşu (*lazım*) onun fiillerini yaratmasını da (*melzum*) imkânsız kılmaktadır.

Şarih Sâvî de bu bağlamda "Kul, fiillerinin hâlıkı olduğu takdirde kendi hareketlerini ve sükûnetini bilmesi gerekir" demektedir. Kulun, bunların şuuruna ve bilgisine sahip olamaması onun yaratma hususunda âciz olduğunun delilidir.[726]

Yaptığımız açıklamalardan anlaşılacağı gibi yaratma kudretine sahip olabilmek için yaratılacak şeylerin bütün inceliklerine vâkıf olmak şarttır. Bu bakımdan eşya henüz var olmadan önce var edilecek tüm şeylerden haberdar olmak ve onlara küllî bir bilgi ile nüfuz etmek gerekir. Dolayısıyla fiile yönelik hiçbir bilgi olmadığı takdirde ona güç yetirilemeyecektir. Şayet insan, fiillerinin hâlıkı olsaydı kendine ait tüm fiillerin inceliklerini, miktarını, hallerini, sıfatlarını ve tafsilatını bilmiş olması lazım gelirdi. Fakat insan, kaslarını harekete geçirme veya sinirlerini gergin hale getirme gibi normal bedenî fonksiyonlarında dahi sükûn ve hareketlerinin bilgisine sahip değildir. Nitekim o, belirli bir zaman diliminde tek bir organında vuku bulan hareketlerin sayısını bilemediği gibi bu hareketlerin ayrıntılarını dahi bilemez. Bu açıdan kulun fiillerinin yaratıcısı olduğu fikri isabetli bir tutum olmaktan uzaktır. Sonuç olarak denilebilir ki fiilin yaratılması ile onun bilinmesi arasında ayrılmaz bir bağ mevcuttur. Fiilin oluşumu için gizli-açık her şeyin bilinmesi gerekir. Bu da ancak gerçek manada kalplerin iç yüzünü bilen, hem söze hem de sözün özüne vâkıf

[723] Mülk, 67/13-14.
[724] Tettân, **Avnü'l-Mürîd**, s. 370.
[725] Lekânî, **Hidayetü'l-Mürîd**, s. 160; Tettân, **Avnü'l-Mürîd**, s. 370.
[726] Sâvî, **Şerhu's-Sâvî**, s. 246.

olan Allah için mümkündür. Zira insan, işlediği bir fiilin mahiyetini bilemeyeceği gibi onun ne kadar süreceğini de kat'i olarak tespit edemez.

Halk-Kesb İlişkisi

Şarihler kesb nazariyesiyle ilgili Ehl-i Sünnet, Cebriyye ve Mu'tezile olmak üzere üç temel farklı mezhebin görüşlerine değinmektedirler. Ehl-i Sünnet'e göre kulun zahirî ve bâtınî bütün fiillerinin yaratıcısı Allah'tır. Ancak isteğe bağlı fiillerinde kulun kesbi bulunmaktadır. Neticede Allah hâlık, kul ise kâsib olmakta ve bu yüzden kulun kendisine teklif taalluk etmektedir.[727]

Cebriyye açısından ise kul hem zahirî hem de bâtınî olarak fiillerini gerçekleştirmede mecburdur. O, havada asılı bir ip veya rüzgârın önündeki yaprak gibidir. Rüzgâr onu istediği şekilde yönlendirmektedir. Bu açıdan tüm canlı varlıklar fiillerinde cemadat gibidir. Cebriyye, bu görüşler doğrultusunda teklifin mümkün oluşunu ve peygamberlerin gönderilmesini de kabul etmemektedir.[728] Şarihler açısından Cebriyye'nin bu görüşlerinin batıl olduğu açıkça ortadadır. Zira bir şeyi elde etmek ve ona sahip olmak için başkasını vurma gibi ihtiyarî fiil ile felçli kimsenin titremesi gibi zorunlu fiil arasındaki fark zarurî olarak bilinmektedir. Tüm bunlar da insanın bir kısım fiillerinde ihtiyar sahibi, diğer bir kısmında ise muzdar ve mecbur olduğuna delildir. Cebriyye'nin sahip olduğu bu görüşlere göre kulun ilâhî emirlerle mükellef olması abes bir iştir. Lekânî'ye göre medh (*övgü*) ve zemmin (*yergi*) oluşabilmesi için kul kendi iradesiyle tercihte bulunmalıdır. Bu sebepten Cebriyye'nin tüm bu iddiaları ve buna benzer görüşleri Müslümanların icmasıyla batıldır.[729]

Cebriyye'nin zikredilen görüşlerine mukabil Mu'tezile, kulu, fiillerinin yaratıcısı ve var edicisi olarak görmüş ve meydana gelen fiilleri ona nispet etmiştir.[730] Şarih Bâcûrî'ye göre Cebriyye bu hususta ifrata kaçarken Mu'tezile ise tefrite düşmüştür. Ehl-i Sünnet ise "İşlerin en hayırlısı orta olanıdır" sözü mucibince

[727] Sâvî, **Şerhu's-Sâvî**, s. 256; Bâcûrî, **Tuhfetü'l-Mürîd**, s. 305.
[728] Lekânî, **Umdetü'l-Mürîd Şerhu Cevhereti't-Tevhîd**, c. 2, s. 639; a.mlf., **Hidayetü'l-Mürîd**, s. 161; Şâkir, **et-Ta'lîkâtü'l-Müfîd**, s. 25; el-Felembânî, **Fethü'l-Mecîd** s. 33.
[729] Lekânî, **Hidayetü'l-Mürîd**, s. 164; Bâcûrî, **Tuhfetü'l-Mürîd**, s. 305.
[730] Bâcûrî, **Tuhfetü'l-Mürîd**, s. 305; Lekânî, **Hidayetü'l-Mürîd**, s. 162.

mutedil bir yol izlemiştir. Bu bağlamda Bâcûrî, Ehl-i Sünnet'i, insanların ondan içmesi için pislik ile kan arasından çıkan duru ve sade bir süte benzetmektedir.[731] Şarih Abdülkerim Tettân da Muhammed Hamid'den (ö. 1389/1969) iktibasta bulunarak işlerin vasat olanında selamet bulunduğunu, dolayısıyla Allah'ın hâlık, kulun ise kâsib olduğu görüşünün en tutarlı ve mantıkî yol olacağını belirtir. Buna göre kul hayrı tercih ettiğinde sevap ve methe nail olmakta; şerri ihtiyar ettiğinde ise zem ve ikaba maruz kalmaktadır.[732]

Öte yandan Lekânî, Ehl-i Sünnet mezhebinin, cebrî görüşten "teklif"; Mu'tezilî düşünceden ise "tesir" noktasında ayrıştığını söyler.[733] Çünkü Ehl-i Sünnet, kulu her ne kadar dağdan düşme, felç olma, titreme ve baskı neticesinde meydana gelen fiillerin zorunlu olduğu ve kulun bundan sorumlu (*mükellef*) olmadığını kabul etse de ihtiyarî fiillerin kesbedilmesi hususunda onu sorumlu tutar. Ancak şunu da ifade etmek gerekir ki bu fiiller yaratma cihetiyle Allah'a ait olup kulun fiilleri üzerinde bir tesiri yoktur.[734] Kulun fiillere nispeti onun ihtiyarî fiillerini yapma veya terk etme hususunda bir meyil ve yönelme tercihinde bulunabilme yetisine sahip olması şeklinde tezahür etmektedir.[735] Bu bakımdan kul bir fiili yapma veya onu terk etme açısından tayin ve tercih salahiyetine sahiptir. Ne var ki kulun bu tercihi ile fiilin sadece nispeti ve izafeti değişmekte olup fiilin bizzat kendisinde bir oluşum meydana gelmemektedir. Kulda meydana gelmesi zorunlu olan bu nisbî duruma kesb denilmektedir. Nitekim teklifin dayanağını da işte bu kesb oluşturmaktadır.[736]

Kulun fiilinin gerçekleşmesinde belirleyici olan kudret de Allah tarafından yaratılmıştır. Lekânî'ye göre kesb, kulun muhdes kudretinden neşet etmekte olup bununla fiilin vukuu için imkân ve şartların sağlanması (*selâmetü'l-esbâb ve âlât*) değil fiile mukarin olan araz kastedilir. Ancak kesb, organların ve sebeplerin sağlam olması ve kulun da iktisab etme kastının bulunması ile birlikte yaratılmaktadır. Bu açıdan kul, hayırlı bir iş ve fiili yapmayı amaçlarsa ve ona meylederse Allah irade ettiği takdirde o fiili yapma kudretini kendisinde yaratır. Aynı şekilde şer içeren bir

[731] Bâcûrî, **Tuhfetü'l-Mürîd**, s. 305.
[732] Tettân, **Avnü'l-Mürîd**, s. 379.
[733] Lekânî, **Hidayetü'l-Mürîd**, s. 163.
[734] Sâvî, **Şerhu's-Sâvî**, s. 256; Lekânî, **Hidayetü'l-Mürîd**, s. 163.
[735] Sâvî, **Şerhu's-Sâvî**, s. 260.
[736] Lekânî, **Hidayetü'l-Mürîd**, s. 158-159; Sâvî, **Şerhu's-Sâvî**, s. 259-260.

fiili iktisab etmeyi kasteder ve Allah da bunu dilerse onda şer fiili yapabilme kudretini yaratır. İşte kulun bu meyil ve kastı onun kesbi olmakta ve bu kesb ile zem ve cezaya istihkak kazanmaktadır. Nitekim bu sebepten dolayı Allah, işitmeye istitâat ve kudretlerinin olmadığını zikrederek şu ayetler ile kâfirleri zemmetmiştir:[737] "*Onlar yeryüzünde (Allah'ı) âciz bırakacak değillerdir; kendilerini Allah'ın azabından koruyabilecek yardımcıları da yoktur; cezaları kat kat olacaktır. Çünkü onlar (hakikati) ne görebiliyorlar ne de işitebiliyorlardı. İşte kendilerine yazık edenler bunlardır; uydurdukları (tanrılar) da yanlarından kaybolup gitti.*"[738], "*Ve (dünyada iken) gözleri beni hatırlatacak delillere kapalı bulunan, vahye kulak vermeye de tahammül edemez olan kâfirleri o gün cehennemle yüz yüze getirmişizdir.*"[739]

Lekânî de bu hususta aynı kanaatleri paylaşmaktadır. Nitekim ona göre burhanî olarak bilinmektedir ki Allah dışında başka bir yaratıcı ve O'nun kadîm kudreti haricinde herhangi bir tesir yoktur. Bu açıdan kulun kendi fiillerinin yaratıcısı olması imkânsızdır. Aynı şekilde yine zarurî olarak bilinmektedir ki kulun sahip olduğu muhdes kudret ancak bazı fiillerine taalluk edebilmektedir.[740] Bu çerçevede şarihler Ehl-i Sünnet âlimleri tarafından geliştirilen "hem insanın irade hürriyetinin hem de Allah'ın ezelî kudret ve iradesinin reddedilmediği" geleneksel sistemi aynen sürdürmüşlerdir. Buna göre makdûr olan bir fiil, yaratma ve icat yönünden Allah'ın, kesb cihetinden ise kulun makdûrudur. Yani bir makdûr, yönleri farklı olan iki kudretin kapsamı ve tesiri altında bulunmaktadır. Bu açıdan kul bir fiili yapmaya niyet ve azmetmekte, Allah ise onu irade edip yaratmaktadır. Öte yandan kulun, kudret ve iradesini bir iş yapmaya sarf etmesi şarihlere göre kesb iken bu sarfın neticesinde Allah'ın o iş ve fiili meydana getirmesi ise yaratma olmaktadır. Kesb ve yaratma arasındaki farka gelinecek olursa kesb, aletle yani organla vaki olan bir fiil iken; halk/yaratma ise aletsiz meydana gelmektedir.[741]

---

[737] Lekânî, **Umdetü'l-Mürîd Şerhu Cevhereti't-Tevhîd**, c. 2, s. 655; a. mlf., **Hidayetü'l-Mürîd**, s. 164.
[738] Hûd, 11/20-21.
[739] Kehf, 18/100-101.
[740] Lekânî, **Hidayetü'l-Mürîd**, s. 158.
[741] Lekânî, **Hidayetü'l-Mürîd**, s. 159.

Mu‘tezile insan fiillerinin sorumluluğunu, dinî emir ve yasakların anlamlı oluşunu temellendirmek gayesiyle fiillerin kişinin kastına, bilgi ve planına uygun şekilde meydana geldiğini belirtmiş, bundan hareketle de bunların yaratıcısının Allah değil, insan olması gerektiğini savunmuştur. Buna karşın şarihler, ilâhî kudreti sınırlandıracağı endişesiyle yaratmanın yalnızca Allah’a ait olduğunu ve insanların fiillerinin O’nun tarafından yaratıldığını açıkça vurgulamışlardır. Ancak şarihler salt cebre düşmemek adına da burada ikili bir ayrıma başvurmuşlardır. Buna göre kula ait ihtiyarî fiillerin yaratıcısı her ne kadar Allah ise de bunların tercih edicisi ve kesbedicisi de insandır. Sonuçta fiilin yaratma bakımından Allah’a nispet edilmesi hem O’nun her şeyin yaratıcısı olduğu prensibiyle bağdaşmakta, hem de kesbetme açısından kula izafe edilmesi durumunda kulun teklif ve sorumluluğu anlam kazanmaktadır. Böylelikle Allah ile kulun ihtiyarî eylemlerdeki temel fonksiyonlarının ne olduğu kısmen de olsa açıklığa kavuşmuş bulunmaktadır.

İstitâat-Fiil İlişkisi

Fiilin oluşumu için gereken imkân ve şartları sağlayan “istitâat”, araz olduğundan dolayı Mu‘tezile’nin iddia ettiği gibi fiilden önce *(kable’l-fiil)* değil fiille birlikte *(ma’a’l-fiil)* bulunması gerekir. Çünkü arazlar anlıktır ve bu yüzden de devamlılık arz etmeleri imkânsızdır. Bu bakımdan fiilin, kendisiyle gerçekleştiği güç fiilden önce olmamalıdır. Zira bu gücün fiilden önce olması, istitâat ve kudret olmadan fiilin meydana gelmesi demektir. Bu ise muhaldir. Mamafih fiil, kulun isteği ve meyli doğrultusunda arazların her an yaratılmasıyla *(teceddüdü’l-emsâl)* meydana gelmelidir. Nitekim söz konusu niyet ve meyil sebebiyle de kul fiillerinde sorumluluk sahibi olmakta ve azaba müstahak olmaktadır.[742]

Mu‘tezile’ye göre ise şayet kul fiillerini yapmaya güç yetiremeseydi ne övgüye ve zemme ne de emre ve nehye muhatap kılınırdı. Bununla birlikte fiillerin kulun niyet, kast ve isteğine uygun bir şekilde meydana gelmesi de bu fiillerin onun tarafından yaratıldığını göstermektedir.[743] Bunun yanı sıra kulun fiilleri bazen abes olarak da vücûda gelmektedir. Abesle iştigal Allah için hiçbir şekilde caiz olmadığına göre fiiller kula nispet edilmelidir. Zira Allah bu tür eksikliklerden

[742] Lekânî, **Hidayetü’l-Mürîd**, s. 164-165.
[743] Bkz. Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muhtasar**, s. 238.

münezzehtir. Cebriyye ise noksanlığın menşei olarak kabul ettiği insanı, fiili terk etmeyi tercih edecek bir potansiyel ve kudrette görmemiştir. Zira onlara göre fail-i muhtar olan kişi, yaptığı fiilleri tüm ayrıntılarıyla bilmesi gerekir. Bu ise onlara göre kulun zaten hiç olmayan takatini aşmaktadır. Lekânî'ye göre Mu'tezile ve Cebriyye'nin sunduğu bu hatâbî mukaddimelerin birbiriyle çeliştiği açıkça ortadadır. Ona göre mümkün, tabii olarak sadece bir tercih ile tercih edilmektedir. Fakat bu hususta cebr olmadığı gibi tevfîz de yoktur. Dolayısıyla işler Ehl-i Sünnet'in savunduğu gibi ikisinin arasında orta bir yol ve adaletle gerçekleşmektedir. Nitekim Lekânî açısından en kuvvetli görüş de budur.[744]

Daha önceden belirtildiği gibi kulda bulunan kudret bir arazdır. Araz ise iki an ve zaman içerisinde devam edemez.[745] Bu bakımdan fiilden önce bulunan kudret, fiil anında yok olacak ve bulunmayacaktır.[746] Mu'tezile ise kâfirin iman etmekle sorumlu tutulmasının zorunluluğu dolayısıyla teklifin fiilden önce olmasını gerekli görmüştür. Bu yüzden de istitâatin fiile mukarin bir şekilde değil fiilden evvel bulunmasını gerekli görmüşlerdir. Aksi takdirde onlara göre mükellef tutulması tutarlı ve mantıkî olmayan âcize bir kimseye teklif edilmiş olunacaktır.[747] İbrâhim Lekânî, Mu'tezile'nin bu iddialarına karşın istitâatin tek bir anlamda kullanılmadığını, zira onun bazen fiile iktiran açısından araz manasında, bazen de organ, alet ve esbabın sağlamlığı karşılığında kullanıldığını söyler. Nitekim "*Gitmeye gücü yetenin o evi ziyaret etmesi, Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır*"[748] şeklinde zikredilen ayette istitâat, alet ve sebeplerin selameti manasında kullanılmıştır. Zikredildiği üzere teklifin sıhhati birinci değil bahsedilen ikinci manadaki istitâate bağlıdır. Bu açıdan Lekânî, birinci anlamda olduğu gibi fiile mukarin istitâatin yokluğu şeklinde tezahür eden bir âcizlik kastedildiğinde bu manadaki âcizlikten ötürü âcizin mükellef kılınmasının muhal görülmesi gerektiğini reddetmektedir. Alet

[744] Lekânî, **Hidayetü'l-Mürîd**, s. 165-166; a.mlf., **Umdetü'l-Mürîd Şerhu Cevhereti't-Tevhîd**, c. 2, s. 654.
[745] Faruk Kazan, "Mollâ Câmî'de Dil-Zihin İlişkisi", Dicle İlahiyat Dergisi, 2020, S. 1, c. 21, s. 108-149.
[746] Sâbûnî, **el-Bidâye**, s. 107-108.
[747] Bkz. Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muhtasar**, s. 246.
[748] Âl-i İmrân, 3/97.

ve sebeplerin sağlamlığını ifade eden ikinci manadaki istitâat kast edildiğinde ise Lekânî bu durumda teklifin gerekli oluşunu kabul etmemektedir.[749]

Bütün bu açıklamalardan sonra kısaca ifade edilecek olursa istitâat, insanın ihtiyarî fiillerini icra edebilmesi maksadıyla Allah tarafından yaratılmıştır. Nitekim istitâat bulunmadığı takdirde insanın bir işi yapması mümkün değildir. Ayrıca Mu'tezile'nin iddiasının aksine istitâat, fiilden önce değil fiille beraber bulunur. Fiil gerçekleştikten sonra ise yok olur. Dolayısıyla istitâat, insanın özüne ait ayrılmaz bir güç olmayıp onda her an yaratılan arazî bir kuvvettir. Bu bağlamda Eş'arî düşünceye bağlı şarihler insan fiilleri meselesinde tek mutlak yaratıcı olarak Allah'ı görmüşler ve yaratmayı yalnızca ona has kılmışlardır. Fiillerini meydana getirme hususunda ise Allah'ın insana arazî ve muhdes bir kudret verdiğini söylemişlerdir. Söz konusu söylemler ile de insanın fiillerinin hâlıkının Allah değil de, insanın bizzat kendisi olduğunu ileri süren Mu'tezile'yi bu fikirlerinden dolayı reddetmek ve eleştirmek amaçlanmıştır.

Şarihlerin kulun fiillerine ilişkin tesirini nefyetmesi aynı şekilde Mu'tezile'nin tevlid prensibini reddetmeyi de kapsamaktadır. Mamafih bu noktada istitâat konusuyla yakından alakalı bir başka mesele olan tevlîd veya tevellüd bahsine geçilmesi zorunluluğu doğmaktadır.

Tevlîd/Tevellüd Nazariyesi

Tevlîd/Tevellüd, "bir fiilin, başka bir fiil aracılığıyla failden meydana gelmesi"[750] şeklinde tarif edilmiştir. Anahtarın çevrilmesiyle kapının açılması, atılan bir taş veya okun sebep olduğu yaralama ve ölüm olayları tevellüd fiillere örnek olarak verilebilir. Anahtarın çevrilmesi için elin hareket ettirilmesi doğrudan (*mübaşir*), bunun hemen akabinde kapının açılması ise mütevelled fiil sayılır. Ayrıca buradaki taş atma iradî fiil, buna bağlı olarak vuku bulan ölüm hadisesi ise mütevelled fiildir. İradî fiil doğrudan, iradî fiilden doğan fiil ise dolaylı (*mütevelled*)

[749] Lekânî, **Umdetü'l-Mürîd Şerhu Cevhereti't-Tevhîd**, c. 2, s. 656; a.mlf., **Hidayetü'l-Mürîd**, s. 164-165.
[750] Cürcânî, **et-Ta'rifât**, s. 68.

yoldan oluşur.[751] Tevlîd meselesi, "Acaba insan, sadece doğrudan fiillerden mi yoksa dolaylı olarak işlediği fiillerden, ondan doğan sonuçlardan ve eylemlerden de sorumlu mudur? Kişi potansiyel olarak veya sonradan edindiği irade ve güçle kendi dışında bir eylemde bulunup fiillerini meydana getirebilir mi?" gibi sorular etrafında şekillenen bir problemdir.[752] Öte yandan tevlîd/tevellüd meselesinin ilk olarak Bağdat Mu'tezilesinin reisi Bişr b. Mu'temir tarafından ortaya atıldığı ve ihdas edildiği söylenir.[753] Bişr'e göre mütevelled ve ona sebep olan fiil, kulun fiilidir. Çünkü kulun fiilinden tevellüd eden bir şey onun fiili sayılır. Bu bakımdan vurma anında ortaya çıkan ağrı, yeme anında meydana gelen lezzet, bir taşın veya bir okun atıldığı esnada gitmesi ve son olarak gözlerimizi açtığımız anda hâsıl olan idrak bizim fiilimizdir. Hatta Bişr bu hususta o kadar ileri gitmiştir ki renk, tat ve koku gibi mütevelled fiillerin dahi insana ait olduğunu iddia etmiştir.[754] Aslında Bişr kadar uç noktada olmasa da Mu'tezile'nin geneli bu hususta ona yakın bir fikriyata sahiptir. Nitekim daha önceden zikredildiği üzere Mu'tezile, kullara ait ihtiyarî fiillerin oluşumunu tamamen kullara nispet etmektedir. Yani kul Allah'ın icat ve kudretinin etkisi ve müdahalesi olmadan doğrudan kendi kasıt ve iradesiyle fiillerini meydana getirmektedir. Aynı şekilde tamamen fiilin ürünü olan yani ondan doğan fiillerde de onlara göre ilâhî kudret ve icadın doğrudan müdahalesi yoktur. Bu durumda fiil, neticesini yine kendisi doğurmaktadır. Daha önce belirtildiği üzere buna "tevlîd', meydana gelen sonuçlara da "mütevellidât" denilmektedir. Bu bağlamda Mu'tezile'ye göre başka bir fiil aracılığıyla meydana gelen fiiller kulun onları tevellüd yoluyla yaratması sonucu ortaya çıkmaktadır. Buna mukabil Şarih Lekânî, gerek tevlîd gerekse mütevellidâta konu olmuş fiillerin, kul tarafından yaratılmasının imkânsız olduğunu savunmuştur. Aynı şekilde kulun muhdes kudretiyle vukuu imkânsız olduğu için onun mütevellid fiillere yönelik bir kesbi de yoktur. Bu yüzden darp edilme neticesinde darp edilenden sadır olan acı, kırılma neticesinde hâsıl olan kırılma, katledilme sonucunda maktulde vaki olan ölüm doğrudan Allah'ın yaratmasıyla olup kulun kesb ve kudreti ile değildir. Dolayısıyla acı, kırılma ve ölüm

[751] Eş'arî, **Makâlât**, s. 300-301; Çelebi, **İslâm İnanç…**, s. 283; Gündoğar, "Mu'tezile Mezhebi…", s. 205-218; S. Horovitz, **Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi**, çev. Özcan Taşçı, Litera Yay., İstanbul 2014, s. 131.

[752] İbnü'l-Melâhimî, **Kitâbü'l-Fâʾik**, s. 189-190; Kasım Turhan, **Kelâm…**, s. 71.

[753] Şehristânî, **el-Milel**, s. 56.

[754] Eş'arî, **Makâlât**, s. 297.

gibi mütevellidâttan sayılan fiiller kulun kesbi olmayıp kul ne bu fiillerin vukuunu ne de vuku bulmuş fiillerin neticesinin oluşumunu meydana getirebilir. Bu sonuçların meydana gelmesi gerçek anlamda ancak Allah'ın yaratma ve icadıyla gerçekleşebilir.[755] Tüm bu açıklamalardan da anlaşıldığı üzere Mu'tezile ile Şarih Lekânî'nin düşüncesi arasındaki temel ayrım fiilin yaratılması ve onun aidiyeti noktasında düğümlenmiş görünmektedir. Yani meselenin temelinde "kişinin ne düzeyde kendi eylemlerinin sahibi ve yaratıcısı olduğu" sorunu bulunmaktadır. Malum olduğu üzere Mu'tezile, ahlakî sorumluluk adına insanı doğrudan işlediği fiillerin faili kabul etmiştir. Aynı şekilde okun fırlatılması, okun isabet edişi yüzünden vuku bulan yaralama ve ölüm fiilleri gibi kişinin sebep olduğu dolaylı fiiller de Mu'tezile'ye göre insanın fiilleridir. Çünkü tevlîdî fiillere insanın ihtiyarı ve onda mevcut olan kudret sebebiyet vermektedir. Bu açıdan insan bu fiillerden sorumludur. Daha önceki hususlarda olduğu gibi tevlîd meselesinde de Mu'tezile için önem arz eden şey bu fiillerin insana mal edilmesidir. *Cevheretü't-tevhîd* şarihlerinin meseleye yaklaşımı ise fiillerin yaratılması cihetinden olmuştur. Buna göre şarihler doğrudan meydana getirilen fiillerdeki gibi mütevellid fiillerde de tek yaratıcı olarak Allah'ı kabul etmiş ve insanın bu fiillerin yaratıcısı olmasının imkânsızlığını ifade etmişlerdir. Bu meselede dikkat çeken asıl nokta ise doğrudan gerçekleşen fiillerde insanın kesbini sıklıkla vurgulayan şarihlerin dolaylı fiiller konusunda kesbe hiç yer vermeyişleridir.

Şarihlerin ve karşıt eğilime sahip Mu'tezile'nin, kulların fiillerinin meydana gelmesi hususunda ortaya koydukları düşüncenin aydınlatılması açısından tevlîd konusuyla doğrudan ilişkili bir başka mesele ise nedensellik/illiyet nazariyesidir. Zira her iki grubun sebep-sonuç hakkındaki düşünceleri bir bakıma onların kelâmî fikirlerinin esasını da teşkil etmektedir. Mamafih bu konudaki anlayışların tespiti kulların fiillerinin analizi için gerekli bir durumdur.

Nedensellik Teorisi Bağlamında Ef'âl-i İbâd

Allah'ın aracı sebepler olmaksızın âlemi doğrudan yarattığı hususunda Ehl-i Sünnet kelâmcıları kendi aralarında ittifak etmişlerdir. Ayrıca onlar dış dünyada

[755] Lekânî, **Umdetü'l-Mürîd Şerhu Cevhereti't-Tevhîd**, c. 2, s. 651; a.mlf., **Hidayetü'l-Mürîd**, s. 164.

vuku bulan hadiseler arasında da herhangi bir zorunlu nedensellik bağına yer vermemişlerdir. Buna karşın Mu‘tezile ekolü ise tevlîd teorisi bağlamında hem insan fiilleri hem de tabiat alanında nispeten zorunlu bir nedenselliğin varlığını kabul etmişlerdir. Mesela onlara göre insan, anahtarı çevirmek noktasında özgürdür. Ancak anahtarın çevrilmesinin hemen ardından onun dönmesi ve kapıyı açması zorunludur.[756] Dolayısıyla kişi anahtarı iradesiyle çevirdikten sonra fiil artık onun kudret sahasını aşmakta, sebep, sonucunu zorunlu kılmaktadır.

Evvela belirtelim ki şarihlere göre "وَحْدَة أَفْعَال/fiillerin tekliği" gereği yaratmanın yalnızca Allah'a mahsus olması sebebiyle herhangi bir şeyin tabiatı icabı veya kendisinde mevcut bulunan bir kuvvetle eşyaya tesir etmesi iddiası batıldır. Bu bakımdan bir kimse ateş, bıçak, yemek ve içmek gibi adi ve basit sebeplerin Allah'ın onlara bir kuvvet vermeden bizzat kendileri yakma, kesme, doyma ve susuzluğu giderici neticeleri doğurduğunu ve bunlara tesir ettiğini ileri sürerse bu kişi icma deliliyle kâfirdir. Çünkü o, sebeplerin müsebbebe (*neticelere*) etki ettiğine inanmaktadır. Her kim de bu sebeplerin Allah'ın kendilerinde yarattığı bir güçle sonuçlara tesirde bulunduklarını savunursa sahih olan görüşe göre o kişi kâfir değil Müslüman'dır. Fakat fasık ve bid'atçidir. Bu görüşün savunucusu Mu‘tezile fırkasıdır. Kim de müessir olanın Allah olduğuna inanmakla birlikte sebepler ve bu sebeplerden tevellüd eden şeyler arasında aklî bir gereklilik (*iltizam*) görüp müsebbebin sebebe muhalefet etmesini makul ve sahih kabul etmezse bu kimse cahildir. Bu durum mezkûr düşünceye sahip kişileri genellikle inkâra sevk eder. Çünkü mucizeler, gaybî hadiseler ve kabir halleri âdetin hilafına cereyan ettiği için bunlar âdet haline gelmiş sebeplere muhalefet eder. Bu kişiler böylesi bir muhalefeti kabul edemeyecekleri için mucizeleri inkâr etmeleri gerekir. Bu ise küfürdür. Öte yandan her kim de hakikî müessirin yalnızca Allah olduğuna ve eşyanın ne tabiatı icabı ne de kendisinde bulunan bir güçle tesir ettiğine ve sebep ile müsebbeb arasında adi bir gereklilik olduğuna ve müsebbebin sebebe muhalefet edebileceğine inanırsa o kişi gerçek bir mü'min, sağlam bir Sünnî ve kurtuluş ehlidir.[757] Mu‘tezilî ilkeye göre

[756] Osman Demir, "Tevlid Teorisi", **İslam Düşüncesinde Teoriler I: Metafizik**, haz. Ömer Türker, Ketebe Yay., İstanbul 2021, c. 3, s. 1170-1171; a. mlf., **Kelâmda Nedensellik: İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan**, Klasik Yay., İstanbul 2015, s. 252.

[757] Lekânî, **Umdetü'l-Mürîd Şerhu Cevhereti't-Tevhîd**, c. 2, s. 650-651; Sâvî, **Şerhu's-Sâvî**, s. 261-263; Bâcûrî, **Tuhfetü'l-Mürîd**, s. 289-290; Tettân, **Avnü'l-Mürîd**, s. 374.

ise engeller ortadan kalktığı ve ortam fiile uygun hale geldiği takdirde sebep, sonucunu zorunlu kılar. Yani sebebin olduğu her yerde zorunlu olarak müsebbeb de (*sonuç*) bulunmalıdır. Bu bakımdan bir cisme, ateşin temas etmesi halinde sebep-sonuç ilişkisinden dolayı orada yanmanın vuku bulması zorunluluğu doğar. Şarih Şeyh Nûh Ali'ye göre bütün mü'minler mutlak bir surette inanmaktadırlar ki Hz. İbrahim ateşe atıldığı vakit ateş (*sebeb*) onu yakmamış ve orada bir yanma (*müsebbeb*) gerçekleşmemiştir. Aynı şekilde boynuna bıçak dayanılan Hz. İsmail'i âdetin hilafına bıçak kesmemiştir. Tüm bu deliller de göstermektedir ki yanma ve kesme eylemlerinin gerçek faili Allah'tır. Çünkü bu eylemlerin faili insan veya mezkûr sebeplerden biri olmuş olsaydı eylemin kat'i ve kesintisiz bir şekilde meydana gelmesi gerekirdi. Hâlbuki durum bunun aksi yönünde cereyan etmiştir. Diğer zamanlarda yanma ve kesmenin meydana gelmesi ise Allah'ın tabii kanunu gereğidir. Allah'ın âlemdeki âdeti bu şekilde cereyan etmektedir. Bu açıdan yanmanın ateşe ve kesmenin bıçağa nispeti tamamen mecazîdir. Nitekim "*Savaşta onları siz öldürmediniz, onları Allah öldürdü; (oku) attığında da sen atmadın, Allah attı*"[758] ayetinde de zikredildiği gibi hakikî fail Allah'tır. Bazı insanların müsebbebin sebepler tarafından icat edilmesini zannetmesi büyük bir yanılgı ve hatadır. Zira Hz. Peygamber'in parmaklarından suyun akması, Hz. Salih'in duası ile kayalıklardan devenin çıkması gibi harikulade âdetler (*müsebbebler*) yukarıda arz ettiğimiz örneklerden de anlaşıldığı üzere bir sebep olmadan vuku bulmaktadır. Dolayısıyla tüm bu olağanüstü hadiseler sebebin aracılığı olmaksızın müsebbebin Allah'ın makdûru olarak meydana geldiğine ve sebep ile müsebbebin gerçek yaratıcısının yalnızca Allah olduğuna işaret etmektedir.[759] Sonuç itibarıyla insanın veya nesnelerin sebep olduğu fiiller ve bu fiillerin ürünü ve neticesi olan tüm olaylar şarihlere göre Allah tarafından yaratılmıştır. Bu açıdan şarihler, ilâhî iradeyi sınırlandırır endişesiyle âlemde vuku bulan her hadisenin ve her canlı varlığın fiilini Allah'a nispet etmişlerdir. Ayrıca bu doğrultuda insan fiilleri dâhil olmak üzere âlemin işleyişinde meydana gelen sebep-sonuç arasında da zorunlu bir diyalektiğin varlığını açıkça reddederek sebebin gücünü nefyetmişlerdir.

[758] Enfâl, 8/17.
[759] Selman, **Muhtasaru'l-Müfîd**, s. 96-97.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3.1. DİĞER İLKELER BAĞLAMINDA MU'TEZİLE ELEŞTİRİSİ

3.1.1. Ecel

Ecel Kelimesinin Kavramsal Çerçevesi

Ecel kavramı Arapça "e-c-l" kökünden oluşan bir mastardır. Çoğulu "âcâl" olarak gelir. Sülasi kalıpta kullanıldığında "gecikmek/teahhur"; rubai kalıpta ise "geciktirmek/te'hir" manalarını ifade eder. Dilbilimcilere göre ecel lügatte "ömrün sonu", "muayyen bir şeyin müddeti", "iddet süresi" ve "borcun vadesi" anlamlarına gelir. Dünya için kullanıldığı takdirde ise "kıyamet günü" anlaşılır.[760] Bu bağlamda ecel, bir şeyin müddetinin sonu olup hayatın son bulması ve ölümün meydana gelmesi demektir. Terim olarak ecel Allah'ın bildiği ve takdir ettiği bir vakitte canlı bir varlığın hayatının son bulmasıdır.[761] Kelâmcılara göre Allah, her insan ve toplum için belli bir yaşam süresi belirlemiştir. Kader ile tayin olunan bu sürenin vakti geldiği zaman onun geciktirilmesi (*te'hir/te'cil*) veya öne alınması asla mümkün değildir. Bu bakımdan hem ölüm (*ecel*) hem de doğum ilâhî kanunlar (*sünnetullah*) çerçevesinde cereyan etmekte olup bunlarda herhangi bir değişiklik söz konusu değildir.[762] Nitekim "*Nerede olursanız olun ölüm sizi yakalar; sarp ve sağlam kalelerde olsanız bile!*"[763], "*Allah, eceli gelince hiç kimsenin ölümünü ertelemez*"[764]

[760] İbn Manzûr, **Lisânü'l-Arab**, c. 11, s. 11; Cevherî, **es-Sıhâh**, s. 1621; İsfahânî, **el-Müfredât**, s. 65.
[761] Teftâzânî, **Şerhu'l-Makâsıd,** c. 4, s. 314.
[762] Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkıllânî, **Kitâbü't-Temhîd**, nşr. Richard J. Mc Carthy, el-Mektebetü'ş-Şarkıyye, Beyrut 1957, s. 332; Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, s. 782.
[763] Nisâ, 4/78.
[764] Münâfikûn, 63/11.

ayetleri de ölümün değişmez bir mukadder olduğunu ve ondan kaçınmanın imkânsız olduğunu belirtir.

Ecel kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de oldukça zengin ve değişik bir muhteva ile ele alınmaktadır. Nitekim Kur'ân'da elli iki farklı biçimde sunulmaktadır. Bu çerçevede "yaşam süresinin sonu"[765], "borç için belirlenen sürenin vadesi"[766], "boşanmış olan yahut eşi ölmüş kadınların tekrar evlenmeleri için beklemeleri gereken iddet süresi"[767], "inkârcı toplulukların helâk edilmeden önce kendilerine tanınmış bulunan müddet"[768] gibi ayetler ecel ile ilgili terimleri ifade eden kullanımlardır.

Ecel Meselesinin Tarihsel Arka Planı

Ecel konusu kelâm düşünce tarihini fazlasıyla meşgul eden ve sürekli güncelliğini koruyan bir problemdir. Bu bakımdan daha çok kader ve kaza kavramları üzerinden meydana gelen tartışmalar bağlamında ele alınmış bulunan ecel kadîm meselelerden biri sayılır. Mu'tezile ekolü tarafından uzun boylu münakaşa edilen ecel meselesi İslâm düşüncesinde genel manada şu sorular etrafında tartışılmıştır: İnsanın ecelinin değişmesi mümkün müdür? Takdir edilen ve değişmesi mümkün olmayan bir ecelden bahsedilebilir mi? Eceli gelmeden ve vadesi dolmadan insan ölebilir mi? Maktul kendi eceli ile mi ölmüştür yoksa kâtilin öldürmesiyle mi ölmüştür? Ecel bir midir? Bir kimsenin birden fazla eceli olabilir mi? Son olarak hadislerde geçtiği üzere sıla-i rahim, sadaka ve dua gibi olguların eceli uzatma ve kısaltmada herhangi bir etkisi söz konusu mudur?[769]

Birçok kelâmî problemde olduğu gibi ecel konusunda da mezhepler arasında ittifaktan söz etmek mümkün değildir. Nitekim Mu'tezile fırkası içerisinde dahi tek bir düşünce ve görüşten bahsedilemez. Bir vakıa olarak her fırka ve ekol ecel meselesine dair fikirlerini kendi kader anlayışları çerçevesinde ele almış ve bu

[765] En'âm, 6/2; Münâfikûn, 63/11.
[766] Bakara, 2/282.
[767] Talâk, 65/2-3; Bakara, 2/231-235.
[768] Hûd, 11/3; A'râf, 7/135.
[769] Osman Karadeniz, **Ecel Üzerine**, Grafiker Yay., Ankara 2019, s. 14-15; Mustafa Yalçınkaya, "Kelâmî Bir Problem Olarak Ecel ve Maktülün Eceli Meselesine Mukayeseli Bir Yaklaşım", **ERZOSDE**, XI-I, 2018, s. 189-212.

bağlamda düşünce üretmeye çalışmışlardır. Mesela Ehl-i Sünnet açısından ecel, Allah'ın ezelî ilminde takdir edilmiştir. Ecel birdir ve tagayyür etmez. Kişinin eceli onun ölüm vaktidir. Herkesin eceli Allah tarafından tayin edilmiş olup artma ve eksilme söz konusu değildir. Hiçbir canlı varlık kendisine takdir edilmiş olunan eceli gelmedikçe ölmez. Eceli geldiği vakit ise bir an dahi geciktirilmez. İlâhî ilim ve kader gereği maktul kendi eceliyle ölmüştür. Kâtilin öldürmesiyle ölmemiştir. Katl (öldürme) kâtilin fiilidir ve onunla kâimdir. Ölüm ise kâtilin öldürme fiilinin neticesinde Allah'ın yaratma ve icat etmesi ile oluşan ve maktulde bulunan şeydir.[770] Bağdat Mu'tezile'si ve Ebü'l-Kasım el-Belhî el-Ka'bî'ye göre ise kâtil, maktulü öldürerek ecelini kesmiş ve ömrünü kısaltmıştır. Eğer maktul öldürülmemiş olsaydı ömrünün sonuna kadar yaşamış olacaktı.[771]

Bütün bu açıklamalardan sonra kısaca ifade edecek olursak ecel konusunda her ekol benimsediği kader doktrini ve ilâhî yazgı doğrultusunda fikir üretmiş ve birbirinden farklı iddialar ortaya koymuşlardır. Nitekim Ehl-i Sünnet ekolleri içerisindeki fikrî birlikteliğe mukabil Mu'tezile fırkasında birçok değişik kanaat hâsıl olmuş ve fikrî temelde birtakım ayrılıklar zuhur etmiştir.

Mu'tezile'de Ecel Meselesi ve Temelleri

Mu'tezile'ye göre ecel lügatte "vakit" anlamına gelmektedir. Örfte ise özel vakitleri belirtmek ve ifade etmek için kullanılmaktadır. Ancak buradaki vakitten kasıt ise sadece ölüm vaktidir.[772] Bu bağlamda ecel, Allah'ın ilminde bulunduğu hal ve suret ile kişinin öleceği yahut öldürüleceği vakti ifade etmektedir. Dolayısıyla insan ister tabii eceliyle ölsün ister haricî bir müdahale ile öldürülmüş olsun her iki durumda da eceliyle ölmüş olmaktadır. Nitekim Kâdî Abdülcebbâr, kişi yatağında da ölse eceliyle ölmüştür; katledilerek de ölse yine eceliyle ölmüştür diyerek bu hususta herhangi bir ihtilafın bulunmadığını belirtmektedir.[773] İhtilafın meydana geldiği nokta ise maktulün durumu olmuştur. Buna göre maktul öldürülmemiş olsaydı onun için herhangi bir ecel ve bu ecele kadar bir yaşam sürme olanağı düşünülebilir miydi?

---

[770] Bâkıllânî, **Kitâbü't-Temhîd**, s. 332; Eş'arî, **el-İbâne**, s. 87; Sâbûnî, **el-Bidâye**, s. 133.
[771] Sâbûnî, **el-Bidâye**, s. 133; Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, s. 782.
[772] Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, s. 781.
[773] Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, s. 782; Eş'arî, **Makâlât**, s. 204.

Yani maktulün eceli haricî bir sebeple inkıtaa uğramamış olsaydı maktul bu durumda ölecek miydi ölmeyecek miydi?[774] Mu'tezile bu konuda üç fırkaya ayrılmış bulunmaktadır. Birinci görüşe göre maktul öldürülmese dâhi ölüm yine de onun için kaçınılmazdır. Aynen o vakitte kesin olarak ölecektir. Aksi takdirde kâtil, maktulün ecelini kesmiş olur. Bu ise mümkün değildir. Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Huzeyl'in bu düşüncede olduğunu aktarmaktadır.[775] İkinci görüşe göre ise maktul öldürülmemiş olsaydı mutlaka yaşayacaktı. Bu bakımdan kâtil, maktulün ecelini keserek ömrünü kısaltmıştır. Çünkü böyle olmadığı takdirde kâtil, maktule zulmetmiş olmayacaktır. Yani kâtil, öldürülen kişinin Allah'ın ilminde muayyen bulunan ecelini kesmek suretiyle zulüm işlemiştir. Bu yüzden de kâtil cezayı hak ederek Allah tarafından kınanmıştır. Kâdî Abdülcebbâr'a göre bu görüşe sahip olanlar Mu'tezile'nin Bağdat kolu ve bu kola bağlı bulunan Ebü'l-Kasım el-Belhî el-Ka'bî'dir.[776] Bununla birlikte Kâdî Abdülcebbâr'ın da dâhil olduğu Mu'tezile'den diğer bir gruba göre ise şayet maktul öldürülmeseydi onun yaşaması da ölmesi de caiz/mümkün olurdu.[777] Görüldüğü gibi Kâdî Abdülcebbâr maktulün eceli meselesinde kat'i bir hükümde bulunmayı doğru bulmamaktadır. Bundan dolayı öldürülen kişi için "ölecekti veya yaşayacaktı" gibi kesin bir önerme kendisi tarafından makul karşılanmamıştır. Nitekim o, Basra ve Bağdat ekollerinin bu hususstaki kesin hükümlerinin yanlış olduğunu ifade etmiş ve meselenin halli için orta bir yol olan "imkân" tezini savunmuştur. Bu bakımdan ölen kişi ister tabii ister haricî bir nedenle ölmüş olsun kendi eceliyle ölmüştür. Aynı şekilde yaşayan da kendi eceliyle yaşamaktadır. Dolayısıyla ona göre maktul öldürülmeseydi mutlaka ölürdü veya yaşardı denilemez. Zira maktulün o esnada yaşaması da ölmesi de mümkün bir hadisedir.[778]

---

[774] İbnü'l-Melâhimî, **Kitâbü'l-Fâʾik**, s. 336; Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, s. 782; Teftâzânî, **Şerhu'l-Makâsıd**, c. 4, s. 314; Eş'arî, **Makâlât**, s. 204.

[775] Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, s. 782; İbnü'l-Melâhimî, **Kitâbü'l-Fâʾik**, s. 336; Teftâzânî, **Şerhu'l-Makâsıd**, c. 4, s. 314-316; Eş'arî, **Makâlât**, s. 204; Nesefî, **Tebsıratü'l-Edille**, s. 686.

[776] Ka'bî'ye göre öldürülen kişinin iki eceli vardır. Biri öldürme (katl) diğeri ise tabii ölümdür (mevt). Öldürmek kulun fiili iken, ölüm ise Allah'ın fiilidir. Bundan dolayı öldürülen ilâhî fiil olan ölüm ile değil kâtilin fiili ile ölmüştür. (Teftâzânî, **Şerhu'l-Makâsıd**, c. 4, s. 315; Nesefî, **Tebsıratü'l-Edille**, s. 686).

[777] Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, s. 782-783; İbnü'l-Melâhimî, **Kitâbü'l-Fâʾik**, s. 336; Teftâzânî, **Şerhu'l-Makâsıd**, c. 4, s. 316.

[778] Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, s. 782-783.

Yapılan bu açıklamalardan da anlaşıldığı üzere Kâdî Abdülcebbâr "Maktul öldürülmemiş olsaydı dahi yine de kesin olarak ölecekti" fikrini savunan Basra ile "Şayet öldürülmemiş olsaydı kesin olarak yaşayacaktı" iddiasında bulunan Bağdat ekollerinin söz konusu görüşlerinin isabetli olmadığını ve dolayısıyla kabul edilemeyeceğini ifade etmiştir. Netice itibarıyla Kâdî Abdülcebbâr seleflerinin bu konudaki düşüncelerini aktarmış ve onların bu hususta hataya düştüklerini belirtmiştir.

Cevheretü't-Tevhîd Şerhlerinde Ecel Eleştirisi

وَمَيِّتٌ بِعُمْرِهِ مَنْ يُقْتَلُ *وَغَيْرُ هـذَا بَـاطِلٌ لاَ يُقْبَلُ

"Öldürülen kişi kendi eceliyle ölür. Bunun haricindeki görüş ve iddialar batıl olup kabul edilemez." (89.beyit).

Cevheretü't-tevhîd metninde zikredilen bu beyitte, **"**مَيِّتٌ**"** sözcüğü mukaddem (öne alınmış) haberdir. **"**مَنْ يُقْتَلُ**"** ifadesi ise muahher (sona alınmış) mübtedadır. Bu anlamda kendisine ruhu izale edici bir fiilde bulunulan her ruh sahibi ömrünün bitmesi ile birlikte ölür. Bunun yanı sıra mezkûr ibarede muzaf hazfedilmiştir. Muzaftan kasıt بانقضاء/"ömrün bitmesi"ni belirten matvî ibaredir. Eğer musannif "meyyitün bi ecelihi/Kişi eceliyle ölür" ifadesini kullanmış olsaydı herhangi bir muzaf (بانقضاء) takdir etmeye gerek kalmazdı. Zira ecel, ömrün sona erdiğini belirten bir kavramdır. Nitekim ömrün tümüne de ecel denilmektedir. Fakat Musannif Lekânî, "meyyitün bi ecelihi" yerine "مَيِّتٌ بِعُمْرِهِ/Kişi ömrüyle ölür" demiştir. Ancak kişi ömrüyle ölmeyeceği için burada "انقضاء" kelimesi takdir edilmek zorunda kalınmıştır. Ta ki " مَيِّتٌ بِعُمْرِهِ بانقضاء/Kişi ömrünün bitmesiyle ölür" manası elde edilsin. Bu bakımdan Lekânî, nazmı güzelleştirmek için eceli, "ömür" ile ifade ettiğinden dolayı burada bir muzafın takdir edilmesine ihtiyaç duyulmuştur. Bu bağlamda وَمَيِّتٌ بِعُمْرِهِ cümlesi şarihler tarafından şöyle tabir edilmiştir: "Öldürülen kişi kendi eceliyle ölür."[779] Bunun yanı sıra وَغَيْرُ هـذَا بَـاطِلٌ ifadesi ile öldürülen kişilerin tabii ecelleriyle öldüğü ve diğer tüm görüşlerin batıl ve kabul edilemez olduğu kastedilir. Bu çerçevede vakıaya mutabık olmayan ve Ehl-i Sünnet'in mezkûr düşüncesine muhalif olarak ortaya konulan diğer mezheplerin fikirlerinin akıl sahibi kişilerin

[779] Bâcûrî, **Tuhfetü'l-Mürîd**, s. 421-422; Lekânî, **Hidayetü'l-Mürîd**, s. 302.

indinde makbul ve muteber olmadığı belirtilir.[780] Musannif Lekânî bu cümle ile Mu‘tezile ekolünün bu hususta ki görüşlerini reddetmeyi amaçlamıştır.

Şarihler, Mu‘tezile mezhebinin ecel konusundaki düşüncelerini üç farklı kategoride ele almaktadırlar. Evvela Ka’bî’nin bu meseleyle alakalı ortaya koyduğu fikirlerini aktarmaktadırlar. Ka’bî’ye göre “maktul” ile “meyyit” farklı manaları ifade etmektedir. Bu yüzden öldürülen kendi eceliyle ölmüş değildir. Çünkü öldürme kulun fiili iken ölüm ise Allah’ın fiilidir. Dolayısıyla maktulün iki eceli bulunmaktadır. Biri kişinin tabii eceli sonucu Allah’ın ilmi doğrultusunda ölmesiyle hâsıl olan ecel; diğeri ise kâtilin öldürmekle tespit ettiği eceldir. Eğer maktul katledilmemiş olsaydı Allah’ın bildiği ve ecel ile takdir ettiği ölüm vaktine kadar yaşayacaktı. Ka’bî bu konuda, “*Muhammed yalnızca bir elçidir. Ondan önce de elçiler gelip geçti. Şimdi o ölür veya öldürülürse gerisin geri dönecek misiniz?*”[781] ayetini delil olarak getirmektedir.[782] Ebü’l-Huzeyl ise Ka’bî’nin düşüncesinin tam zıddı bir görüşü savunmuştur. Buna göre “Maktul öldürülmeseydi yine de ölecekti” diyen Ebû’l-Huzeyl ölümün kaçınılmaz olduğunu ve maktulün bir eceli bulunduğunu, onun da öldürüldüğü vakit olduğunu zikretmiştir. Son görüş ise Mu‘tezile cumhurunun savunduğu görüştür. Bu düşünceye göre maktulün bir eceli vardır. Şayet maktul öldürülmemiş olsaydı Allah’ın ezelî ilminde muayyen bir vakte dek muhakkak yaşayacaktı. Binaenaleyh kâtil, maktul için tayin edilen mukadder eceli kesmiştir.[783]

Ecel Tektir Değişmez

Ecel, şarihlere göre sözlükte “vakit” anlamına gelmektedir. Bu açıdan bir şeyin eceli ifadesinden kastın bir müddetin tümü ve sonu olduğu anlaşılır. Nitekim “Borcun eceli iki aydır yahut iki ayın sonudur” dediğimizde buradaki ecel ile borcun vaktini belirtmiş oluruz. Ancak ecel daha sonraları hayat süresinin sonunu belirtmek için zikredilmiş ve bu şekilde yaygın bir kullanım kazanmıştır. Bu bağlamda ecel ıstılâhî manada “*Allah’ın bildiği ve bir canlının hayatının sona ereceği vakte kadar*

[780] Bâcûrî, **Tuhfetü’l-Mürîd**, s. 424.
[781] Âl-i İmrân, 3/144.
[782] Lekânî, **Hidayetü’l-Mürîd**, s. 303; Bâcûrî, **Tuhfetü’l-Mürîd**, s. 424.
[783] Bâcûrî, **Tuhfetü’l-Mürîd**, s. 424.

olan zaman dilimi" diye tanımlanmıştır.[784] Bunların yanı sıra *Cevheretü't-tevhîd* şarihlerinin genel kanaatine göre Allah'ın ilmine nispetle ecel tektir. Ziyade ve noksanlık ecel için söz konusu değildir. Dolayısıyla "Maktul öldürülmeseydi ömrü uzayacaktı veya her hâlükârda ölecekti" gibi kesin ifadelerin kullanılması makul değildir. Zira maktul katledilmeseydi yaşaması da ölmesi de imkân dâhilinde olurdu. Öte yandan öldürülen herkes ömrünün bitmesi ve ecel süresinin nihayete ermesi ile ölmektedir. Bu da Allah'ın, ezelî ilmiyle bilip takdir ettiği bir vakitte o kişi için ölümü var etmesi ve yaratması ile vuku bulmaktadır.[785] Dolayısıyla maktulün ölümünde ne doğrudan ne de dolaylı olarak kâtilin bir müdahalesi bulunmaktadır. Buradan da açıkça anlaşılıyor ki Allah, ezelî ilmine muvafık bir şekilde kulların ecellerine hükmetmektedir. Ecelleri geldiği vakit süre olarak ne bir an geri bırakılmakta ne de öne alınmaktadırlar. Nitekim ölen herkesin ecelini tamamladığına işaret eden pek çok ayet ve hadis de bunun böyle olduğuna delâlet etmektedir diyen şarihler, Mu'tezile'nin yukarıda arz ettiğimiz konu hakkındaki düşüncelerine itirazda bulunmuşlardır.[786] Ehl-i Sünnet'in bu hususta zikrettikleri en meşhur sem'i deliller arasında şu ayetler yer almaktadır:[787]

> "*Süreleri dolduğunda onu bir an bile ne erteleyebilirler ne de öne alabilirler.*" [788] , "*Şüphesiz Allah'ın belirlediği vade geldiğinde artık ertelenmez. Keşke bilseydiniz!*" [789] ve "*Allah, eceli gelince hiç kimsenin ölümünü ertelemez.*"[790]

---

[784] Abdüsselâm Lekânî, **İthâfü'l-Mürîd**, s. 284; Lekânî, **Hidayetü'l-Mürîd**, s. 303; Haycer, **Nesrü'd-Dürri'n-Nadîd**, s. 245.

[785] Şarih Tettân, Allah'ın, olan şeyi henüz meydana gelmezden evvel bildiğini ifade ederek şöyle der: "Allah falancanın akciğer hastalıklarından veya boğulma ve karın ağrısından veyahut depremden dolayı öleceğini bildiği gibi; falancanın da zehirlenme ile yahut taş ve kılıçla öldürüleceğini de kati olarak bilmektedir." (Tettân, **Avnü'l-Mürîd**, s. 614). Bu açıdan şarih, gerek tabii eceliyle ölmüş olsun gerekse de öldürülme suretiyle olsun ölen her kişinin Allah'ın bilgisi dâhilinde ve kendisine takdir edilen eceliyle öldüğünü söylemiştir.

[786] Lekânî, **Hidayetü'l-Mürîd**, s. 302; Haycer, **Nesrü'd-Dürri'n-Nadîd**, s. 246; Bâcûrî, **Tuhfetü'l-Mürîd**, s. 421-422.

[787] Tettân, **Avnü'l-Mürîd**, s. 613.

[788] Nahl, 16/61.

[789] Nûh, 71/4.

[790] Münâfikûn, 63/11.

Ayrıca Şarih Muhammed Haycer bu konuda "*Hiçbir kimse Allah'ın yazılıp bir süreye bağlanmış izni olmadan ölmez*"[791] ayetini naklederek Fahreddin Râzî[792] (ö. 606/1210) ile Nizâmeddin en-Nîsâbûrî'nin[793] (ö. 730/1329?) tefsirlerinde konuyla alakalı yaptıkları açıklamalara değinir. Her iki âlime göre de zikredilen ayet öldürülen her canlı varlığın eceliyle öldüğüne ve ecellerin değişmesinin imkânsız oluşuna işaret etmektedir. Nitekim ayette geçen "كِتَابًا مُؤَجَّلًا"/yazılıp bir süreye bağlanmış" ifadesi de yazılmış ve tayin edilmiş malum bir ecelden bahsetmekte olup ecelin takdim ve te'hir edilmeyeceğine vurgu yapmaktadır.[794] Bunun yanı sıra varid olan hadisler de eceli gelen herkesin öleceğini, ecel konusunda herhangi bir ilâve ve eksilmenin mevzu bahis olamayacağını ve son olarak her şeyin Allah tarafından takdir edilip bir hükme bağlandığını beyan etmektedir. Buna işaret mahiyetinde nakledilen ve bir kısım şarihler tarafından delil olarak aktarılan bazı hadisler ise şunlardır:[795]

"*Rûhu'l-Kudüs kalbime şöyle fısıldadı: Hiç kimse rızkını tastamam elde etmeden ve ecelini tamamlamadan ölmez. Öyleyse Allah'tan sakının ve rızkınızı en güzel yollardan arayıp temin edin.*"[796]

"*Allah gökleri ve yeri yaratmazdan elli bin sene evvel –Arşı da şu üzerinde iken– yaratılmışların mukadderatını takdir edip yazdı.*"[797]

Zikredilen bu rivayetlerden anlaşıldığına göre ecel tektir ve değişmez. Herkes kendisine takdir edilen süreyi yaşayacaktır. Ölen her kişi ecelini öne ve geriye alamadan tamamlamıştır.

---

[791] Âl-i İmrân, 3/145.

[792] Râzî, **Mefâtîhu'l-Ğayb**, c. 9, s. 23-24.

[793] Nizâmüddîn Hasen b. Muhammed b. Hüseyn el-A'rec en-Nîsâbûrî, **Ğarâʾibü'l-Kurʾân ve Reğâʾibü'l-Furkân**, thk. Zekeriyyâ Umeyrât, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1416/1996, c. 2, s. 272.

[794] Haycer, **Nesrü'd-Dürri'n-Nadîd**, s. 245-246.

[795] Tettân, **Avnü'l-Mürîd**, s. 614; Lekânî, **Hidayetü'l-Mürîd**, s. 394; Bâcûrî, **Tuhfetü'l-Mürîd**, s. 475.

[796] Ebû Urve Ma'mer b. Râşid el-Basrî es-San'ânî, **el-Câmi'**, **(Abdürrezâk'ın el-Müsannef'i içinde)** I-II, thk. Habiburrahman el-Azami, Mektebetu'l-İslâmî, Beyrut 1403, c. 11, s. 125.

[797] Müslim, "**Kader**", 16, c. 4, s. 2044.

Ecel Artmaz ve Eksilmez

Şarihlere göre nasslar kesin bir biçimde ecel ve rızıkların mukadder olduğuna ve artıp eksilmeyeceğine delâlet etmektedir. Nitekim Şarih Nûh Ali Selman el-Kudât bu bağlamda, "*Şüphesiz ki Allah her rahim için bir melek görevlendirmiştir. Bu melek; 'Yâ Rabbi bu bir nutfedir, bu alakadır, bu da mudğadır' der. Ne zaman ki Allah bunu yaratmaya hükmeder; 'Yâ Rabbi erkek mi dişi mi, şakî mi, saîd mi olacak? Rızkı ve ömrü/eceli ne kadar olacak?' diye sorar. Böylelikle bunların tümü kişi daha anasının rahmindeyken yazılır*"[798] hadisini naklederek mezkûr hadisin her insanın muayyen bir ecelinin olduğuna ve Allah'ın ezelî takdirinde tespit edilen bu ecel için öne ve geriye alma; artma ve eksilme gibi durumların asla söz konusu olamayacağına işaret ettiğini ifade etmektedir.[799] Buradan da anlaşılacağı üzere naklî delillere zahiren aykırı ve zıt görünen sıla-i rahim gibi bir kısım ibadet ve itaatlerin ömrü ziyadeleştirdiği ile ilgili rivayetler şarihler tarafından te'vil edilmiştir. Nitekim şarihler –yukarıda arz ettiğimiz hadiste olduğu gibi– "*Kim rızkının bol ve ömrünün de uzun olmasını diliyorsa sıla-i rahim yapsın*"[800] şeklinde rivayet edilen hadisleri olduğu gibi kabul etmeyip yorumlamışlar, böylelikle de rivayetler arasındaki zahirî çelişkileri telif etmeye çalışmışlardır. Binaenaleyh şarihlere göre sadaka ve sıla-i rahim gibi hayırlı işlerin ömrü arttırdığı ile ilgili hadisler âhâd hadislerdir. Tevatür derecesine ulaşamayan âhâd hadislerin ise itikada taalluk eden hususlarda delil olarak kullanılamayacağı konusunda kelâmcılar arasında ittifak vardır. Dolayısıyla kendilerine dayanılarak bir inanç tespitinde bulunulamayacak olan âhâd rivayetlerin naklettiğimiz kat'i deliller ile muaraza edip bunlarla ters düşmesi düşünülemez. Söz konusu hadisleri doğru kabul etsek dahi bu artışın kemmiyet olarak değil de hayır ve bereket biçiminde yani keyfiyet açısından bir artış şeklinde olması gerekir.[801] Şarih Tettân'a göre buradaki ziyade/artma şu anlamlara gelmektedir: Kişinin ömrünü ibadete ve taate sarf etmede istikrar üzere bulunmasıdır. Malayani şeylerden uzak durarak vaktini zayi etmekten korumasıdır. Ömrünün muayyen vakitlerini ahirette kendisine fayda sağlayacak şeylerle mamur kılması sonucu bereketlendirmesidir.

[798] Buhârî, "**Ehâdîsu'l-Enbiyâ**", 1, c. 4, s. 133.
[799] Selman, **Muhtasaru'l-Müfîd**, s. 164.
[800] Buhari, "**Edeb**", 12, c. 8, s. 5; Müslim, "**Birr ve's-Sıla ve'l-Âdâb**", 21, c. 4, s. 1982.
[801] Bâcûrî, **Tuhfetü'l-Mürîd**, s. 421; Lekânî, **Hidayetü'l-Mürîd**, s. 302; Selman, **Muhtasaru'l-Müfîd**, s. 165.

Nitekim ona göre ancak taat ve ibadetle geçirilen vakitler insanın ömründen sayılabilir. Bu bakımdan sıla-i rahim ve sadaka gibi hayırlı fiiller de insanın ömrünü anlamlı kılması ve bereketlendirmesi açısından onda bir artışa vesile olmaktadır.[802] Öte yandan Şarih Nûh Ali Selman el-Kudât konuya biraz daha farklı bir veçheden bakmaktadır. Ona göre nasıl ki yiyecek, içecek ve ilaçlar hayatın devamına ve uzamasına sebep olursa aynı şekilde sıla-i rahim de ömrün uzamasına sebep olmaktadır. Bu bakımdan sebep ve müsebbebin yaratıcısı olan Allah, kullarından herhangi birinin hayatının devam etmesini dilediğinde kendisine yeme, içme ve tedavi olmayı ilham eder. Bununla birlikte başka bir kulunun da ömrünün akranlarına nazaran daha çok olmasını dilediğinde ise ona sıla-i rahim yapmayı ilham eder. Hadisten maksadın ise sıla-i rahim yapmaya teşvik olduğunu belirten Nûh Ali Selman, âlimlerin ziyadenin manasının ömrün bereketlenmesi anlamında olabileceğini de söylediklerini zikreder. Şöyle ki aynı ömür müddetine sahip kişilerden biri dünyada ahirete yönelik faydalı iş ve amellerde bulunduğu için akranlarına nispetle daha çok yaşarken diğerinin ömründe herhangi bir değişim olmamaktadır.[803] Öte yandan şarihler başka ihtimalleri de göz önünde bulundurarak mezkûr artmanın hakikî anlamda olabilme seçeneğini de değerlendirmişlerdir. Onlara göre Allah'ın ilmi mukayyet iken meleklerin Levh-i Mahfûz'da yazdıkları ise mutlaktır. Mesela bir kişinin sadaka verip vermeyeceği ve bunun neticesinde de ömrünün artıp atmayacağı bilgisine melekler vâkıf değildir. Fakat Allah ezelî ilmiyle kimin sadaka verip ömrünün uzayacağını bilmektedir. Bu bakımdan kulun hangi ameli tercih edeceği ve sonuçta neye karar verip hükmedeceği Allah'ın ilmi ile mukayyettir. Ancak kulun nerede ve ne zaman öleceği bilgisi –ezelî ilmin gaybı kuşatmasından dolayı– meleklerde mutlaktır. Nitekim "*Allah dilediğini siler, dilediğini de yerinde bırakır; ana kitap onun katındadır*"[804] ayeti Allah'ın ilmine nispetledir. Meleklerin ve insanların ilmine nispetle değildir. Nitekim kişi falan ibadeti yapmadığında ömrü elli yıl olacak iken yaptığı takdirde ise altmış yıl olacaktır bilgisi Allah'a nispetle birdir. Fakat melekler nezdinde bu bilgi değişebilmektedir. Zira buradaki artış mezkûr itaate nispet edilmiş bulunmaktadır. Meleklerin bilgisi mutlak olduğundan dolayı bu itaatin gerçekleşip

[802] Tettân, **Avnü'l-Mürîd**, s. 614-615.
[803] Selman, **Muhtasaru'l-Müfîd**, s. 165.
[804] Ra'd, 13/39.

gerçekleşmeyeceğinden haberleri olmamaktadır.[805] Şarih Tettân, İbn Teymiyye'nin konu hakkındaki görüşlerini de sıkça naklederek bu hususstaki düşüncesini temellendirmeye çalışmaktadır. Bu bağlamda İbn Teymiyye'ye göre Allah falan kişi için meleğe ecelini yazmasını emreder ve şöyle der: "Şayet sıla-i rahim yaparsa ömrü şu kadar artar." Ancak melek ömrün artıp artmayacağını bilmez. Buna mukabil Allah bu işin nereye varacağını önceden bilip takdir etmiştir. Nitekim ecel-i mutlak geldiği vakit artık takdim ve te'hir imkânsızdır.[806] Netice itibarıyla buradaki ilâve ve eksilmenin meleklerin sahifelerinde mutlak bir şekilde yazılı olarak bulunan herhangi bir olgunun imha (silme) ve ispatına (olduğu gibi bırakılmanın) delâlet ettiği söylenebilir.

Bunların yanı sıra Şarih Lekânî ve Abdülkerim Tettân'a göre "*Bir canlının ömrünün uzun olması da kısa tutulması da mutlaka yazgıya uygun olarak gerçekleşir*"[807] ayeti ise ulemâ tarafından "birinin ömrüne nispetle başka birinin ömrünün kısaltılması" şeklinde tefsir edilmiştir. Yanımda bir dirhem ve onun da yarısı vardır dediğimizde burada ilk dirheme nispetle diğer dirhemin daha az olduğunu belirtmek isteriz. Böylece bu ifade ile iki ömürden birinin uzun diğerinin ise ona göre kısa olduğunu vurgularız. Bu değerlendirmeden hareketle burada kastedilen mananın bir şahsın ömrünün emsallerinin ve akranlarının sürebileceği ortalama bir ömre göre daha kısa ve uzun tutulması olduğu sonucuna ulaşılabilir. Öte yandan söz konusu bir dirhem ile buçuk dirhem birbirinden farklı dirhemler olup buçuk dirhem başka bir dirhemin yarısını oluşturmaktadır.[808] Yani ömrün kısa ve uzun olması bakımından iki şahıs arasında bir mukayese yapılmış bulunmaktadır. Diğer bir ifadeyle burada iki farklı şahıstan bahsedilmekte olup birinin diğerine göre uzun ve kısa ömürlü olduğu kastedilmektedir. Dolayısıyla ayetin tek bir kişiye göre değil farklı kişilere nispetle yorumlanması gerekmektedir.

---

[805] Lekânî, **Hidayetü'l-Mürîd**, s. 302; Bâcûrî, **Tuhfetü'l-Mürîd**, s. 421-422; Tettân, **Avnü'l-Mürîd**, s. 615.

[806] Tettân, **Avnü'l-Mürîd**, s. 615; Takıyyüddin İbn Teymiyye, **Mecmûʿu Fetâvâ**, nşr. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım en-Necdî, Riyad 1425/2004, c. 8, s. 517.

[807] Fâtır, 35/11.

[808] Lekânî, **Hidayetü'l-Mürîd**, s. 302; Tettân, **Avnü'l-Mürîd**, s. 614; Cüveynî, **Kitâbü'l-İrşâd**, s. 284; Nesefî, **Tebsıratü'l-Edille**, c. II, s. 687.

Katl Fiili Kâtil ile Kâimdir

Lekânî katlin kâtil ile kâim olduğunu savunmaktadır. Zira ona göre maktulün hali ölümdür. Bu bakımdan ölüm, âdetullahta cari olan öldürülmenin neticesinde Allah'ın onu icat etmesi sonucu ruhun bedenden çıkması demektir. Öte yandan kâtilin öldürülmesinden dolayı ortaya çıkan maktuliyet iradesi ise bu durumda maktulün hali olmaktadır. Bu da hayatın sona ermesi anlamına gelmektedir. Lekânî'ye göre Ka'bî'nin "*Ondan önce de elçiler gelip geçti. Şimdi o ölür veya öldürülürse gerisin geri dönecek misiniz?*" [809] ayetine istinaden ölümü katl ile meydana gelmeyen şey ile tahsis etmesi; bağlı bulunduğu mezhebin benimsediği kulların fiillerinde kaza ve kader etkisinin olmadığı düşüncesine aykırıdır. Çünkü kâtilin öldürmesinden dolayı hayatın son bulması ancak Allah'ın takdir ve tayin etmesi ile sınırlandırılan bir ecel sonucu mümkün olmaktadır. Bu takdirde şarihlere göre ayetin "bir sebep olmaksızın yani kendiliğinden ölürse veya öldürülürse" şeklinde anlaşılması gerekmektedir.[810] Ayrıca Lekânî'ye göre mezkûr ayet hayatın mücerret bir tarzda nihayete ermesinin ölüm olduğuna da işaret etmektedir. Bu durumda öldürülen kişide, failin fiilinden dolayı öldürülme ve Allah'ın fiilinden dolayı ölmüş olma şeklinde iki mana ortaya çıkmaktadır.[811]

Bunların yanı sıra Lekânî, kâtilin kınanma ve cezalandırılmayı hak etmesinin maktulde meydana gelen ölüm sebebiyle olmadığını kaydetmektedir. Çünkü ona göre kâtilin zemme müstahak olması nehyedilen bir fiili kesbetmesi ve onu işlemesi (*irtikab*) sebebiyledir. Nitekim âdetullah dairesinde beka emarelerinin ve tecellilerinin zuhur etmesi dışında Allah, nehyedilen bir fiilin işlenmesi akabinde ölümü yaratmaktadır. Bu yüzden zayıf bir görüş olsa dahi bir kısım fakihler eğer sadık ve masum birinin haber vermesiyle yahut kesinlik alameti taşıyan bazı belirtilerin var olması sebebiyle bir koyunun daha önceden öldüğü tespit edilirse bunun tazmin edilmesi gerekmediğini belirtmektedirler. Ancak Lekânî'ye göre bunun tazmin edilmesi gerekmektedir. Zira âdetullah yalnızca savaşta değil aynı

[809] Âl-i İmrân, 3/144.
[810] Lekânî, **Hidayetü'l-Mürîd**, s. 303; Bâcûrî, **Tuhfetü'l-Mürîd**, s. 424.
[811] Lekânî, **Hidayetü'l-Mürîd**, s. 304.

vakitte binlerce kişinin ölümüne sebep olan veba salgını, boğulma, deprem, yıldırım çarpması, yanma gibi hadiseler esnasında da geçersiz olabilmektedir.[812]

Son olarak şu hususa da dikkat çekmekte fayda olacağı kanaatindeyiz. Lekânî'ye göre öldürülen kişinin eceli ile ölüp ölmediği hususunda çoğu muhakkikin de belirttiği gibi Eş'arîler ile Mu'tezile arasında meydana gelen ihtilaf lâfzî olup aslî değildir. Zira ecel olarak tabir olunan şey şayet Allah'ın ilmindeki hayatın son bulma süresi ise öldürülen kişi kat'i bir surette kendi eceliyle ölmüş demektir. Fakat eğer hayatın sona ermesi kulun fiiline terettüp etmeksizin tahsis ve takyit edilirse öldürülen şüphesiz kendi eceliyle ölmemiştir. Bu bakımdan ihtilafın vuku bulduğu husus ecelin takyit edilip edilmediğine yönelik herhangi bir delilin olup olmadığı noktasındadır. Lekânî'ye göre her iki ekol de bu konudaki iddialarını ispatlamak için kat'i deliller getirmekten mahrum kalmışlardır.[813]

Netice itibarıyla ecel meselesi İslâm kelâm düşüncesinde erken dönemlerden itibaren çeşitli boyutlarıyla tartışılmış, anlaşılması güç hatta imkânsız problemlerden biridir. Temel kaynaklarda daha çok maktulün eceli çerçevesinde ele alınmış bulunan bu mesele Ehl-i Sünnet'ten ziyade Mu'tezile'nin sık sık gündeme getirip tartışma konusu yaptığı bir problemdir. Kesin hatlarla belirlenmesi yapısı itibarıyla mümkün görünmeyen ecel meselesi hususunda her mezhep ve ekol kendi görüşünü haklı çıkarmak maksadıyla pek çok aklî ve naklî delil ortaya koymaya gayret göstermiştir. Nitekim Eş'arî ekolüne bağlı *Cevheretü't-tevhîd* şarihleri de bu hususta Mu'tezile'ye karşı birçok aklî ve sem'i delil serdetmişlerdir. Bu bağlamda, "Maktul şayet öldürülmemiş olsaydı kesinlikle yaşamış olacaktı, dolayısıyla kâtil maktulün takdir edilmiş ecelini kesmiştir" diyen Bağdat ekolü ve Ka'bî'ye yönelik itirazlarda bulunulmuştur. Bunun yanında, "Maktulün sadece bir eceli bulunmaktadır; o da öldürülmüş olduğu vakittir. Bu yüzden maktul, katledilmemiş olsa dahi kesinlikle yaşayacaktı" diyen Ebü'l-Huzeyl el-Allâf'ın görüşlerinin reddine yönelik de birtakım eleştiriler ileri sürülmüştür.

Şarihler ister tabii olsun ister kazaen veya öldürülme suretiyle olsun, meydana gelen ölüm hadisesinde ölen her kişinin mutlaka eceli ile öldüğünü savunmuşlardır.

[812] Lekânî, **Hidayetü'l-Mürîd**, s. 303-304.
[813] Lekânî, **Hidayetü'l-Mürîd**, s. 305.

Zira hiçbir canlı varlık kendisine takdir edilen eceli gelmediği sürece şarihlere göre ölmez. Aynı şekilde eceli geldiğinde de bir an dahi geciktirilmez. Bu açıdan öldürülen kişi kâtilin onu öldürmesi ile değil, ilm-i ilâhîde bulunan mukadder eceliyle ölmüştür. Ayrıca Allah'ın bir kimse için iki ecel tayin etmesi de ihtimal dâhilinde değildir. Binaenaleyh maktulün öldürülmemesi durumunda yaşaması veya ölmesi kesinlik kaydı taşımayıp her iki ihtimal de mümkündür. Bunun yanı sıra bir öldürme fiili olarak "katl", kâtile izafe edilirken "mevt" ise şarihler tarafından Allah'a isnad edilmiştir. Zira onlara göre Allah mevt hadisesini kendisine, katl eylemini ise kâtile izafe etmiştir. Bundan dolayı da kâtil, emrine karşı geldiği için Allah tarafından cezaya çarptırılacaktır. Öte yandan şarihlere göre ömrün uzatılması ve eksiltilmesi de Allah'ın ilmi ve takdiri açısından mümkün değildir. Bu açıdan şarihler artma ve eksilmenin ancak meleklerin sahifelerinde söz konusu olabileceğini belirtmişlerdir. Ayrıca onlar hadislerde vurgulanan eceldeki artmayı da itaat ve iyilikle geçen bir ömrün bereketlenmesi olarak te'vil etmişlerdir.

3.1.2. Rızık

Rızık Kelimesinin Kavramsal Çerçevesi

Rızık kelimesi "re-ze-ka" fiilinden türetilmiş Arapça bir isimdir. Sözlükte, ihsan, lütuf, ilim, yağmur, pay, hisse, yiyecek, giyecek, mideye ulaşan ve bedene fayda sağlayan her şey anlamlarına gelmektedir.[814] Bu itibarla Araplar "Allah falan kişiyi rızıklandırdı" denildiğinde bundan Allah'ın falan için kendisinden faydalanacağı bir şey ihsan ettiğini anlamaktadırlar.[815]

Terim olarak ise rızık; Allah Teâlâ'nın, canlılara hayatlarını sürdürebilmeleri hususunda gökten indirdiği ve yerden bitirdiği şeyler ile insanların yiyip içtiği ve kendisinden maddî-mânevî faydalandığı nimetlerin tümünü ifade etmektedir.[816] Bu

[814] İbn Manzûr, **Lisânü'l-Arab**, c. 10, s. 115; İsfahânî, **el-Müfredât**, s. 351; ayr. bkz. Abdullah Temizkan, **Rağıb el-İsfahânî'nin Kur'ân'ı Anlama ve Yorumlama Yöntemi**, ed. Zülfi Cennet, Sonçağ Yay., Ankara 2021, s. 100.

[815] Cevherî, **es-Sıhâh**, s. 1481.

[816] İbn Manzûr, **Lisânü'l-Arab**, s. 115; İsfahânî, **el-Müfredât**, s. 351; Topaloğlu-Çelebi, **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, s. 264.

bakımdan rızık kelimesinin geçtiği anlamların tümünde "kendisinden faydalanılan şey" manasının hâkim olduğu görülmektedir.

Rızık kelimesi türevleriyle birlikte Kur'ân'da 123 yerde geçmektedir. Buradaki kullanım biçimleri ile sözlük anlamları arasında da bir bağ ve uyumluluk durumu söz konusu olan rızık, insan ve hayvanlara da nispet edilmekte ancak çoğunlukla Allah'a isnad edilmektedir.[817] Nitekim rızık ve rızıklandırma fiili ile ilgili şu ayetler rızkın mutlak manada Allah'a izafe edilmesi gerektiğine işaret etmektedir:

> "*Yeryüzünde kımıldayan hiçbir canlı yoktur ki rızkı Allah'ın üzerine olmasın!*"[818], "*Nice canlı var ki rızkını sırtında taşımıyor; onları da sizi de besleyip barındıran Allah'tır.*"[819], "*Siz Allah'ı bırakıp birtakım putlara tapıyor, asılsız inançlar uyduruyorsunuz. Kuşkusuz Allah'ı bırakıp da taptığınız bu şeyler size rızık vermekten âcizdirler. O zaman rızkınızı Allah'ın katında arayın, O'na kul olun, O'na şükredin; sonunda O'na döneceksiniz.*"[820] ve "*Yahut Allah lütfettiği rızkı kesiverse size rızık verebilecek olan kim?*"[821]

Hadis-i şeriflerde de her şeyin yaratıcısının Allah olduğu, her canlı mahlûkun rızkının ezelde takdir edilip O'nun tarafından ihsan edildiği belirtilmekte ve rızkı dilediğine az dilediğine de çok verdiği vurgulanmaktadır.[822] Ayrıca tövbe edip Allah'tan af ve bağışlanma dilemenin ve akraba ziyaretinde bulunmanın da (sıla-i rahim) rızkı artırıp genişleteceği rivayet edilmektedir.[823]

Söz konusu ayet ve hadislerden de anlaşıldığı üzere canlıların rızık olarak elde edip yararlandıkları her şeyin yaratıcısı ve takdir edicisi yalnızca Allah'tır. Bu hususta kelâmcılar arasında herhangi bir görüş ayrılığı bulunmamaktadır. Bununla

---

[817] M. Fuâd Abdülbâkî, **el-Mu'cemü'l-Müfehres**, s. 311-312; İsfahânî, **el-Müfredât**, s. 351.
[818] Hûd, 11/6.
[819] Ankebût, 29/60.
[820] Ankebût, 29/17.
[821] Mülk, 67/21.
[822] Buhârî, "**Tevhîd**", 19, c. 9, s. 122; Müslim, "**Zekât**", 37, c. 2, s. 691; Buhârî, "**Da'avât**", 46, c. 8, s. 81.
[823] Buhârî, "**Büyû**", 13, c. 3, s. 56; İbn Mâce, "**Edeb**", 57, c. 2, s. 1254.

birlikte bu konu çerçevesinde birtakım farklı yaklaşımların olduğu görülmektedir. Aşağıda bu hususlara değinilmeye çalışılacaktır.

Rızık Meselesinin Tarihsel Arka Planı

İslâm kelâm ekollerinin rızık meselesine dair yaklaşımlarına genel hatları ile bakıldığı takdirde onların bütün canlıların rızkının Allah tarafından verildiği noktasında birleştikleri görülmektedir. Ancak kulların yararına ilişkin şeyleri yaratmanın Allah üzerine vacip olup olmadığı ve kullara ait kötü fiillerin meydana gelmesinde ilâhî kudret ve etkinin insan iradesi üzerindeki tesiri meselesi ile ilgili hususlarda kelâm bilginlerinin farklı fikirler ortaya koydukları ve kendilerine özgü bazı rızık tanımları geliştirdikleri anlaşılmaktadır.[824] Nitekim klasik kelâm eserlerinde kader ve insan fiilleri bağlamında ele alınan rızık kavramı genel anlamda yapılan bir tanımlamanın ardından insan fiilleri ile ilişkisi ortaya konularak incelenmiştir. Doğadan faydalanılan tüm şeyleri ifade etmek için kullanılan rızık kavramı ve meselesi hakkında Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet sistemli görüş beyan eden iki temel ekoldür. Şunu da ifade etmek gerekir ki Ehl-i Sünnet'in iki büyük kolu olan Eş'arîlik ve Mâturîdîlik arasında bu konuda ciddi bir farklılık göze çarpmamaktadır. Her iki fırkanın da görüşleri bu hususta birbiriyle büyük oranda örtüşmekte ve Mu'tezilî düşünceye karşı ortak bir tavır içerisinde oldukları görülmektedir. Mamafih Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet'in meseleye bakışı ve yaklaşımları farklılık arz etmektedir.[825] Nitekim Mu'tezilî düşünceye göre, "Allah, kişinin mülkiyeti dışında bulunan başka bir şeyi rızık olarak vermez"; gayr-ı meşrû yollardan edinilen kazançlar rızık olarak kabul edilemez. Bu düşünceye karşın Eş'arîlik ve Mâturîdîlik ekolleri ise insan ve hayvan ayırt etmeksizin tüm canlı varlıkların rızkının Allah tarafından verilip takdir edildiğini zikrederler. Bu bağlamda canlıların yararlanması için yaratılan her şeyin rızık kapsamında değerlendirilmesi gerektiğini savunurlar. Ayrıca insanların gerek helal gerekse haram olarak tükettiği ve faydalandığı tüm şeylerin de rızık olduğu konusunda herhangi bir sakıncanın olmadığını beyan ederler.

---

[824] Cüveynî, **İrşâd**, s. 284-285; Teftâzânî, **Şerhu'l-Makâsıd**, c. 4, s. 318; Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, c. 11, s. 27-28.

[825] Teftâzânî, "**Şerhu'l-Makâsıd**", c. 4, s. 318-319; Gölcük, **Bâkıllânî ve İnsanın Fiilleri**, s. 242.

Bu çerçevede kişinin mülkiyetinde bulunmayan haram şeylerin rızık olarak kabul edilmemesinin yanlış olduğunu savunurlar.[826]

Şunu da ifade etmek gerekir ki bu meselede görüş beyan eden ekollerden biri de Şiâ mezhebidir. Ancak Şiâ'nın yukarıda bahsi geçen bu iki temel mezhepten farklı ve özgün olarak ortaya koyduğu bir düşünceden bahsetmek mümkün görünmemektedir. Zira Mu'tezile'de olduğu gibi Şiî düşüncede de haram, rızık olarak kabul edilmemektedir. Aynı şekilde onlar da "*Kendilerine rızık olarak verdiğimizden de Allah yolunda harcarlar.*"[827] ayetini bu hususta delil olarak öne sürmektedirler. Bu da Şiâ'nın salâh-aslah, hüsün-kubuh ve kader konularında Mu'tezile ile aynı görüşü paylaşmalarından kaynaklanmaktadır. Bütün bunlar da gösteriyor ki Şiâ ile Mu'tezile'nin rızık meselesine yaklaşımı ve izah tarzları arasında çok ciddi benzerlikler ve paralellikler bulunmaktadır. Öte yandan Şiî âlimlerden Tabâtabâî'nin (ö. 1921) ise Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile arasında cereyan eden ihtilaf konusunda çözüm odaklı orta bir yol bulmak için gayret sarf ettiği görülmektedir. O, yaratma bakımından haramı rızık olarak kabul ederken teşriî açıdan ise haramı rızık saymamaktadır. Hatta bu iki husus arasında herhangi bir tearuzun olmadığını savunmaktadır.[828]

Mu'tezile'de Rızık Meselesi ve Temelleri

Rızık kavramına yüklenen çeşitli anlamlardan ötürü mezhebî yaklaşımlarda birtakım farklılıklar söz konusudur. Bu mezheplerden biri olan Mu'tezile, genel hatları itibarıyla rızkı "mutlak rızık" ve "muayyen rızık" olmak üzere iki kategoride ele almaktadır. Mutlak rızka, faydalanmasında herhangi bir engelin bulunmadığı gıda, su ve bunlar yerine geçen şeyler; muayyen rızka ise gıda dışındaki yiyecekler ve değişik vesilelerle elde edilen her türlü mülk ve servet örnek olarak

---

[826] Eş'arî, **Makâlât**, s. 205; a.mlf., **el-İbâne**, s. 88-89; Bâkıllânî, **Kitâbü't-Temhîd**, s. 328-329; Harun Çağlayan, **Klasik Kelâm Eserlerinde Rızık ve Hükmü**, Grafiker Yayınları, Ankara 2018, s. 145-166.

[827] Bakara, 2/3.

[828] Muhit Mert, "Klasik Bir Kelâm Problemi Olarak Rızık Kavramının Tanımları ve Bu Tanımların İçerdiği Problemler", **AÜİFD**, 46/1, 2005, s. 1-19; ayr. bkz. Halil İbrahim Göçer, **İslam Kelâm Ekollerinin Rızık ve Fiyat Görüşlerinin Değerlendirilmesi** (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya 2020, s. 37-43.

gösterilmektedir.[829] Mu'tezile'nin ekseriyeti rızık için temlik/mülkiyet şartı koşarken Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) ise bir şeyin rızık olarak kabul edilmesi için mülkiyet şartının olmasını gerekli görmemektedir. Bununla birlikte Kâdî Abdülcebbâr konuya biraz daha farklı yaklaşmakta ve rızkı faydalanılan şeyler olup olmama bakımından değerlendirmektedir. Ona göre faydalanılmadığı sürece insanın mülkünde dahi olsa o şey kişinin rızkı sayılamaz.[830] Öte yandan Mu'tezile'ye göre kişi Allah'ın kendisine verdiği rızkı bazen kaçırabildiği gibi bazen de kendisi başkasının rızkını yiyerek onu bu rızıktan mahrum edebilmektedir. Ayrıca rızık, talep edildiğinde artabildiği gibi tembellik gösterildiğinde de azalabilmektedir. Yapılan bu açıklamadan da anlaşılacağı üzere rızık Mu'tezile'ye göre kişinin kendi öz iradesi ve kudretiyle yani özgür tercihi ile kazandığı ve iktisap ettiği şeylerdir.[831] Aslında Mu'tezile, ilâhî irade ile insanların fiilleri arasındaki kozmik ilişkiyi sınırlandırdığı için rızkı, kişinin yaşamını sürdürebilmesi için meşrû yollardan elde edip sahibi olduğu şey yahut kişinin kendisinden faydalanmasının men edilmediği imkânlar şeklinde tarif etmektedir.[832] Bu bağlamda Mu'tezile çirkin şeylerin yaratılışını Allah'a isnat etmekten sakınmakta, haramı rızık olarak görmekten ve onu Allah'a dayandırmaktan titizlikle kaçınmaktadır. Bu yüzden de Allah hakkında "Kullarını haramla rızıklandırdı" ifadesinin kullanılmasını hoş karşılamamaktadır. Çünkü kulların haramla rızıklandıkları düşüncesinin kabulü onlara göre tevhîd olgusuna halel getirmekte ve zarar vermektedir.[833] Dolayısıyla onlara göre Allah'a isnat edilen şeyler ancak güzel ve faydalı olan şeyler olabilir. Rızkın da ancak helal olanı Allah'a isnat edilebilir. Helal olandan istifade edenler ise kınanmaz ve cezalandırılmazlar. Şayet haram rızık olsaydı Allah, onu infak etmekten ve kazanmaktan bizi menetmez ve onun yenilmesinden dolayı cezalandırmazdı. Nitekim "*De ki, Allah'ın size rızık olarak indirdiği şeylerden bir kısmını helal bir kısmını haram saymanıza ne demeli?*

---

[829] Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, s. 784; a.mlf., **el-Muğnî**, c. 11, s. 27.

[830] Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, c. 11, s. 30.

[831] Ebû Mansur Abdulkâhir Bağdâdî, **Usûlü'd-Dîn**, thk. Ahmed Şemseddin Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1423/2002, s. 163.

[832] Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, c. 11, s. 30.

[833] Ancak Eş'arî ve Mâturîdî kelâmcılar Mu'tezile'yi bu noktada tenkit etmişlerdir. Onlara göre haramı rızık olarak kabul etmediğimiz takdirde asıl tevhîd düşüncesi zarar görür. Zira bu durumda haram yiyenlerin Allah değil de başkası tarafından rızıklandırıldığını iddia etmiş oluruz. Böylelikle burada biri helal diğeri haram olmak üzere iki Râzık'ın varlığı söz konu olmaktadır. (Eş'arî, **Makâlât**, s. 205; Bâkıllânî, **Kitâbü't-Temhîd**, s. 328-329; Sâbûnî, **el-Bidâye**, s. 131-132).

De ki: Buna Allah mı izin verdi yoksa Allah adına hüküm mü uyduruyorsunuz?"[834], "*Kendilerine rızık olarak verdiğimizden de Allah yolunda harcarlar*"[835] şeklindeki ayetlerden de anlaşıldığı üzere Yüce Allah, haram bir şeyi infak etmemizi ve onu kazanmamızı yasaklamış buna karşın bize rızık olarak verdiklerini infak etmemizi ise övmüştür. Buna binaen haramın infakı hakkında övgü caiz olmadığına göre sadece helal olan şeyler rızık olarak kabul edilir.[836] Sonuç olarak denilebilir ki Mu'tezile haram ve şer fiilleri Allah'a isnat etmeyi kendi düşünce sistemine binaen kabul etmediği için haram malın elde edilmesini insanlara izafe etmiştir. Nitekim onların haram olan bir şeyin bizatihi kötü ve onun Allah tarafından yasaklanmış olduğu görüşü de bu minvaldedir. Dolayısıyla Mu'tezile yasaklanan şeyin de kullara rızık olarak verilmesinin Allah için caiz olmadığını savunmaktadır.

Cevheretü't-Tevhîd Şerhlerinde Rızık Eleştirisi

Rızık konusu kader bahsiyle alakalı bir mesele olup İslâm kelâm düşüncesinde ilâhî fiillerin bir alt konusu olarak ele alınmış ve incelenmiştir. Lekânî de bunun şimdiye dek böyle süregeldiğinin farkında ve bilincindedir. Ancak o, konu bütünlüğünün sağlanması ve maksut faydanın hâsıl olabilmesi için bu meselenin şehitlerin rızıklandırılması ile ilgili kısmın geçtiği yerde ele alınmasının daha yararlı olacağını açıkça ifade etmektedir. Nitekim "Rızık meselesinin asıl bahsi şehitler konusunda geçince ona burada değinmeyi daha uygun gördük" diyerek aşağıdaki beyitleri zikreder:[837]

وَالرِّزْقُ عِنْدَ الْقَوْمِ مَا بِهِ انْتُفِعْ * وَقِيلَ لاَ بَلْ مَا مُلِكْ وَمَا اتُّبِعْ

Rızık, bir mezhebe göre kendisinden faydalanılan şeydir. Bir görüşe göre ise rızık faydalanılan şey değil, aksine mülk edinilen şeydir. Ancak bu son tanıma itibar edilmemiştir. (119.beyit).

فَيَرْزُقُ اللهُ الحَلاَلَ فَاعْلَمَا * وَيَرْزُقُ المَكْرُوهَ وَالمُحَرَّمَا

[834] Yûnus, 10/59.

[835] Bakara, 2/3.

[836] Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, s. 787-788; Eş'arî, **Makâlât**, s. 205; Bâkıllânî, **Kitâbü't-Temhîd**, s. 328-329.

[837] Lekânî, **Umdetü'l-Mürîd Şerhu Cevhereti't-Tevhîd**, c. 4, s. 1772; Abdüsselâm Lekânî, **İrşâdü'l-Mürîd**, c. 2, s. 467.

Bil ki Allah, helal olanı rızık olarak verdiği gibi mekruh ve haram olanı da vermektedir. (120.beyit).

Cevheretü't-tevhîd metninde zikredilen bu iki ibarede müellif İbrâhim Lekânî, rızkın Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'ye göre tanımlarını yapmakta ve rızkı mülk edinilen şey olarak tarif eden Mu'tezile'nin görüşüne itibar edilmemesi gerektiğini belirtmektedir. Bununla birlikte Lekânî Allah'ın canlılara helal rızık verdiği gibi mekruh ve haram rızık da verdiğini savunmaktadır. Böylece canlılar ona göre yaşamları boyunca bu üç yolun tümüyle veya bunlardan herhangi biriyle rızıklandırılmış olmaktadırlar. Bunun yanında –aktarılan ibareden de anlaşılacağı üzere– Lekânî rızık meselesini iki farklı kategoride ele almaktadır. Evvela rızkın mezkûr iki mezhebe göre tanımını yapmakta, ardından onun hükmi/şer'i boyutuna değinmektedir. Nitekim *Cevheretü't-tevhîd* şarihleri de bu ayrıma bağlı kalarak rızkı genel manada iki kısımda ele almaktadırlar. Meseleyi daha isabetli bir değerlendirmeye tâbi tutmak adına aşağıda şarihlerin konu hakkındaki yaklaşımlarına yer vermeye çalışacağız.

Rızık, Kendisinden İstifade Edilen Her Şeydir

Şarihler rızkı, "Allah'ın canlılara faydalanmaları için sevk ettiği ve onların da bundan bil-fiil istifade ettiği şey" olarak tanımlamaktadırlar. Yapılan bu tanıma insan ve hayvanların yanı sıra diğer tüm canlı varlıkların rızkı da dâhil edilmiştir. Ayrıca yenilen yenilmeyen her şey rızık kavramı kapsamında değerlendirilmiştir. Nitekim bu sebepten ötürü bahsi geçen ibarede **"انْتُفِعْ"** fiili meçhûl olarak zikredilmiştir. Böylelikle kendisinden yararlanılmayan şeyler yapılan tanımın dışında bırakılmış ve onların rızık olmadığı belirtilmiştir. Hatta şarihler, mülkünde olup kendisinden faydalanma imkânı dahi bulunan bir şeyden faydalanılmadığı sürece şer'i örfe göre o şeyin rızık olduğunu söylemenin caiz olmadığını ifade etmişlerdir. Bu bağlamda "faydalanma" şarihler açısından rızıkta ayırt edici bir özellik olarak ön plana çıkmaktadır.[838] Oysa Mu'tezile'ye göre ise bir şeyin rızık olarak isimlendirilmesi için kişinin o şeye malik olması ve faydalanmasa dahi faydalanma imkânına sahip olması yeter bir sebeptir. Mu'tezile bu düşünceye binaen tüm yiyecek ve içecekleri rızık

[838] Bâcûrî, **Tuhfetü'l-Mürîd**, s. 475; Tettân, **Avnü'l-Mürîd**, s. 704; Sâvî, **Şerhu's-Sâvî**, s. 435; Halebî, **Minhâcü's-Sedîd**, s. 119; Halîm, **Teshîlü'l-Meânî ilâ Cevhereti'l-Lekânî**, s. 155-156.

olarak kabul etmektedir.[839] Ayrıca malik olunan tüm bu rızıkların da وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ/"*Kendilerine rızık olarak verdiğimizden de Allah yolunda harcarlar*" ayeti mûcebince infak edilmesi gerekmektedir. Mu'tezile "وَمِمَّا"daki "ما"yı mastariyye olarak yorumlamaktadır. Bu durumda onlar rızkı mastar manada "faydalanılması mümkün olan şey", isim anlamında ise "faydalanılması sahih olan şey" olarak ifade etmektedirler. Buna göre Mu'tezile, mezkûr ayete istinaden haramı rızık kapsamının dışına çıkarmış olmaktadır. Ayrıca onlar, misafirler için hazırlanan ancak hazırlayan kişi tarafından henüz yenilmeyen mubah yiyeceklerin de rızık tanımına dâhil edilmeyeceği görüşündedir.[840] Tüm bunlar göz önünde bulundurulduğunda ise buradan insanın karşılıklı olarak birbirinin rızkını yiyebileceği gibi bir sonuç çıkmaktadır. Dolayısıyla kişi kendisine taksim edilen rızkını yiyememiş olmaktadır. Ancak Lekânî bunun isabetli bir görüş olmadığını belirterek herkesin rızkına tastamam erişeceğini, hiç kimsenin başkasının rızkını yiyemeyeceğini hassaten belirtmektedir. Bu konuda Ehl-i Sünnet'in büyük âlimlerinin de ittifak içerisinde olduklarını vurgulamaktadır. Buna ilâveten Lekânî, "*Hiçbir nefis rızkını tastamam yemeden ölmez*"[841] şeklindeki sahih hadisi de naklederek Mu'tezile'nin konu hakkındaki düşüncelerini reddetmektedir. Ayrıca o, nakledilen ayetten hareketle "Rızıktan infak tasavvur edilemez" yargısına varılamayacağının da altını çizmektedir. Zikredilen ayette infak edilen şeylerin rızık olarak isimlendirilmesi ve rızkın infak edene izafe edilmesi ise ona göre mecazî bir durumdur. Aksi halde rızık, infak edilene rızık olmuş olacaktır demektedir.[842] Öte yandan bir kısım şarihler bu hususta meydana gelen ihtilafın lâfzî olduğunu, ayette geçen rızıktan kastın ise lugavî manası olduğunu zikretmektedirler. Buna göre rızkın i'tâ/verme anlamına geldiğini, dolayısıyla ayetin manasının "*Onlara verdiğimiz şeyleri harcarlar*" şeklinde olması gerektiğini ileri sürmektedirler. Bütün bunların yanı sıra onlar bundan muradın "rızık

[839] Lekânî, **Umdetü'l-Mürîd Şerhu Cevhereti't-Tevhîd**, c. 4, s. 1772-1773; Lekânî, **Hidayetü'l-Mürîd**, s. 394.

[840] İbnü'l-Melâhimî, **Kitâbü'l-Fâʾik**, s. 340.

[841] İbn Mâce, "**Ticâret**", 2, c. 2, s. 725.

[842] Lekânî, **Umdetü'l-Mürîd Şerhu Cevhereti't-Tevhîd**, c. 4, s. 1772-1773; Lekânî, **Hidayetü'l-Mürîd**, s. 394; ayr. bkz. Abdulberr el-Uchûrî, **Fethü'l-Karîbü'l-Mecîd,** c. 2, s. 468.

olmak üzere hazırlanmış bulunan şey" olabileceğine de ayrıca dikkat çekmektedirler.[843]

Haram Olan Şey de Rızıktır

Şarihler bütün canlı varlıkların helal bir gıda ile beslenebilecekleri gibi haram bir gıda ile de beslenebilecekleri gerçeğinden/imkânından yola çıkarak gerek helal gerekse haram olan bir şeyi rızık olarak kabul etmektedirler. Onlar bir şeyin rızık olarak addedilmesini o şeyden faydalanmaya veyahut onunla beslenmeye bağlı bir husus olarak görmektedirler. Bu bağlamda şarihler helal olsun haram olsun insanın yediği onun rızkıdır kanaatini paylaşmaktadırlar. Bu çerçevede onlar bir kimse başkasının rızkını yiyemeyeceği gibi başkası da onun rızkını yiyemez demektedirler. Zira Allah herkesin rızkını ezelde takdir etmiştir. Dolayısıyla rızıkta ilâve ve eksilme olamayacağı gibi hiç kimse başkasına takdir edilen şeyi de yiyip tüketemez.[844] Bu cümleden olarak rızkın helal veya haram şeklinde tasnif edilmesi şarihler açısından ahlakî ve hukukî bir problem arz etmektedir. Nitekim Şarih Ali es-Sefâkisî, haram ve mekruhun yanı sıra gasp edilen şeylerin de rızık olduğuna dikkat çekerek rızkı sahip olunan şey olarak kabul eden Mu'tezile'yi[845] tenkit etmektedir. Ona göre gasp edilen bir yiyecek veya giyecek yahut bunlar dışındaki herhangi bir şeyi rızık olarak kabul etmeyen Mu'tezile'nin bu hususstaki düşüncesinin fasit oluşu açıktır. Zira Mu'tezile'nin mezkûr iddiasından hareket edersek ömrünün büyük bir kısmını başkalarına zulmedip onların mallarına el koyarak geçiren bir zalim ile gümrükte vergi kaçakçılığı yapan kişinin rızıklarının olmadığını ve dolayısıyla hiçbir surette rızıklandırılmadıklarını iddia etmiş oluruz. Çünkü bunlar hep başkalarının rızkını yiyerek yaşamlarını sürdürmüşlerdir. Buna binaen Musannif Lekânî, Mu'tezile'nin sarf ettiği sözlerin gerçeği yansıtmadığını bu sebeple âlimlerin kahir ekseriyetinin onların görüşlerine itibar etmediğini ve onlara tâbi olmadıklarını "وَمَا اتُّبِعْ" ifadesiyle ortaya koymaya çalışır.[846] Öte yandan şarihler "kişinin mülk olarak yediği memlük" şeklinde tarif ettikleri rızık tanımlamasından yola çıkarak Mu'tezile'nin, rızkı mülk

[843] Tettân, **Avnü'l-Mürîd**, s. 704; Bâcûrî, **Tuhfetü'l-Mürîd**, s. 475; Lekânî, **Hidayetü'l-Mürîd**, s. 394.

[844] Lekânî, **Hidayetü'l-Mürîd**, s. 394; Selman, **Muhtasaru'l-Müfîd**, s. 206-207; Teftâzânî, **Şerhu'l-Akâid**, s. 94-95.

[845] İbnü'l-Melâhimî, **Kitâbü'l-Fâʾik**, s. 340.

[846] Sefâkisî, **Takrîbü'l-Ba'îd**, 159.

olarak ifade etmelerini eleştirirler.[847] Çünkü şarihlere göre bu tarif hem tard hem de aks[848] yönünden geçersizdir. Tard yönünden fasit olması şu açıdandır: Allah her şeye maliktir. O halde mülkü O'nun için rızıktır. Fakat Allah için marzuk/rızıklandırılmış ifadesinin kullanılamayacağı ittifaken sabittir. Çünkü O'nun rızka ihtiyacı yoktur. Dolayısıyla bu iddia tard bakımından fasittir. Aks açısından fasit olması ise şundan dolayıdır: Allah helal olanı rızık olarak verdiği gibi mekruh ve haramı da rızık olarak vermektedir. Fakat hayvanlar, köleler ve cariyeler mülk sahibi olamayacağına göre bunların yedikleri ve yararlandıkları şeylerin rızık olmaması gerekmektedir. Hâlbuki hiçbir şeye malik olmamalarına rağmen rızıklandırılmaktadırlar ve yedikleri onların rızkı olmaktadır.[849] Nitekim "*Hiçbir canlı yoktur ki rızkı Allah'ın üzerine olmasın*"[850] şeklindeki ayette de tüm canlıların Allah tarafından rızıklandırıldıklarına işaret etmektedir. Şarih Bâcûrî buna ek olarak İmam Şâfiî ile İmam Mâlik'in konuyla ilgili görüşlerine de değinerek bu hususta sahip olunan genel kanaati temellendirmeye çalışmaktadır. Ona göre "Köle ve cariyenin hiçbir suretle mülkü olmaz" diyen İmam Şâfiî[851] ve "Bu iki güruhun mülkü tam olmayan mülktür" şeklinde izahatta bulunan İmam Mâlik'in[852] sözleri de Mu'tezile'nin mezkûr tarifinin aks açısından fasit

---

[847] Eş'arî kelâmcılar Mu'tezile'nin, rızkı mülk olarak ifade etmelerine mutlak manada karşı çıkmaktadırlar. Çünkü onlara göre rızıkta mülkiyet şartı aranıldığı takdirde birtakım problemler vuku bulmaktadır. Zira bu durumda "Allah her şeyin maliki olup her şey de onun mülküdür, dolayısıyla her şey Allah'ın rızkıdır" demek mümkün olmaktadır. Ayrıca henüz büluğ çağına ulaşmamış çocuklar ve bilinçten mahrum hayvanlar için de mülkiyet düşünülemeyeceğine göre çocukların annelerinden emdiği süt ile hayvanların yediği otların da rızık olmaması gerekmektedir. Binaenaleyh bu ve başka sebeplerden ötürü insan ve hayvanların elde ettiği rızıkların onların mülkü olarak değil Allah'ın onlara bir lütfu ve bağışı olarak kabul edilmelidir. (Bâkıllânî, **Kitâbü't-Temhîd**, s. 328-329; Eş'arî, **Makâlât**, s. 205; Eş'arî, **el-İbâne**, s. 88-89).

[848] Tard ve aks, buna devran da denir. Herhangi bir vasıf bulununca hükmün de bulunması, vasıf ortadan kalkınca hükmün de ortadan kalkması anlamına gelir. Aks, zikrolunan hükmün zıddını, o hükmün illetinin zıddı duruma bağlamak demektir. Aks, tardın zıddıdır. İlletin ve hükmün bulunmaması olarak da ifade edilmiştir. (Bkz. Mehmet Erdoğan, **Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü**, Ensar Neşriyat, 4. Baskı, İstanbul 2013, s. 21-22).

[849] Abdüsselâm el-Lekânî, **İthâfü'l-Mürîd**, s. 322; Sâvî, **Şerhu's-Sâvî**, s. 435-436; Tettân, **Avnü'l-Mürîd**, s. 705; Bâcûrî, **Tuhfetü'l-Mürîd**, s. 476; Âmm ve hâss ifade eden ayetler ile ilgili geniş bilgi için bkz. İhsan Akay, **Şâfiî Usûl Geleneğinde İmâm Şâfiî'ye Muhalif Usûlî Görüşler**, Ensar Yay., İstanbul 2018, s. 218-295.

[850] Hûd, 11/6.

[851] Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, **el-Ümm**, Daru'l-Marife, Beyrut 1990, c. 5, s. 44.

[852] Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik, **el-Müdevvene**, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1995/2004, c. 1, s. 307.

olduğuna delâlet etmektedir.[853] Zira tam bir mülkiyete sahip olmamalarına rağmen köle ve cariyelerin ve hatta mülk edinmeleri hiçbir surette mümkün olmayan hayvanların rızıklandırılması göstermektedir ki rızık, mülk edinilen ve sahip olunan şey değil bilakis mülk edinme gerekmeksizin kendisinden istifade edilen bilumum şeylerdir.

Aslında Mu'tezile diğer birçok konuda olduğu gibi hüsün ve kubhun aklî oluşu ilkesine dayanarak haramın rızık olmadığını iddia etmektedir. Zira daha önce de belirtildiği üzere Mu'tezile'ye göre şayet haram rızık olmuş olsaydı kulları ondan men etmek ve ondan ötürü onları kınayıp cezalandırmak Allah için caiz olmazdı. Ancak şarihlerden İbrâhim Lekânî ile Nûh Ali Selman el-Kudât'a göre Mu'tezile bu itirazlarında mazur sayılamaz. Çünkü kulun zemm ve cezaya müstahak olması; kendi iradesiyle ona yönelmesi, sebeplerine tevessülde bulunması, onu tercih etmesi ve bu hususta kötü bir yol takip etmesinden dolayıdır. Şayet kul ilâhî emre muhalefet edip nefsanî arzularla hareket ederek rızkını meşrû olmayan yollardan elde etmeye çalışırsa o yoldan rızıklandırılır. Fakat ilâhî emre karşı geldiğinden dolayı da cezalandırılır. [854] Buradan da anlaşılacağı üzere haramın rızık olup olmadığı konusundaki ihtilafın temelinde kulların fiillerinin yaratılması ve kesp meselesi yatmaktadır. Nitekim Allah, mutlak manada bütün canlılara rızık vereceğini vadetmiş ve "*Ey insanlar! Yeryüzünde bulunan maddelerin helal ve temiz olanlarından yiyin*"[855] diyerek rızkın helal yoldan aranması gerektiğini emretmiştir. Bütün bunlar da göstermektedir ki kul kendi tercihi ve muhdes iradesiyle helal ve temiz şeyleri rızık olarak seçme kudretine sahiptir. Aynı şekilde haramı da rızık olarak seçebilmesinde herhangi bir sakıncanın olmadığı kanaatine varılabilir. Bu yüzden Allah kullarına helal, haram ve mekruh rızıklardan faydalanabilme kapasitesi vererek onları bu hususta yapacakları tercihlerden sorumlu tutmuştur. Dolayısıyla mesele aslında –başka bir başlık altında ele alacağımız– fiillerin yaratılışı ve ihtiyarîliği konusu etrafında cereyan etmektedir.

---

[853] Bâcûrî, **Tuhfetü'l-Mürîd**, s. 476; ayr. bkz. İbrâhim el-Merğinî, **Buğyetü'l-Mürîd**, s. 160; Muhammed Emîr, **Hâşiye 'alâ İthâfi'l-Mürîd**, s. 301

[854] Lekânî, **Hidayetü'l-Mürîd**, s. 394; Selman, **Muhtasaru'l-Müfîd**, s. 207.

[855] Bakara, 2/168.

Sonuç olarak *Cevheretü't-tevhîd* şarihleri rızkı, "yaşamlarını devam ettirebilmeleri için Allah'ın canlı varlıklara verdiği her türlü şey" olarak tarif etmişlerdir. Buna bağlı olarak onlara göre rızıklar ezelde taksim edilmiş olup kişinin takvâsına ve azgınlığına göre artıp eksilmez. Buna karşın Mu'tezile rızkı "kişinin mülkiyetinde bulunan veya sahip olunan şey" olarak tanımlamıştır. Yapılan tanıma paralel olarak Mu'tezile, rızkın çalışılarak elde edilen ve kazanılan bir servet olduğunu ve artıp eksilebileceğini söylemiştir. Buna binaen şarihler aklî ve naklî delillerden hareketle Mu'tezile'nin rızık anlayışını birçok açıdan eleştirmiştir. Bu eleştirilerin başında Mu'tezile'nin rızkı mülk olarak tanımlaması gelmektedir. Şarihlere göre rızkın mülk şeklinde tarif edilmesi ve kazananın mülkü olarak görülmesi isabetli bir yaklaşım değildir. Zira henüz temyiz ehli olmayan çocuklar ile muayyen bir şuurdan ve bilinçten mahrum hayvanların mülkü olmadığı halde faydalandıkları şeylerin onların rızkı olduğu malumdur. Ayrıca rızık sahip olunan şey olarak tanımlandığı takdirde Allah'ın mülkünün O'nun rızkı olması gerekir. Şarihlere göre böylesi bir kıyasın fasit oluşu da yine herhangi bir açıklamaya ihtiyaç duyulmaksızın açıkça ortadadır. Bunun yanında şarihlerin Mu'tezile'yi eleştirdiği bir diğer husus ise haramın rızık olup olmadığı noktasındadır. Onlara göre şayet Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi haram rızık olarak kabul edilmezse haramla beslenenlerin hayatları boyunca Allah dışında bir başkası tarafından rızıklandırıldığı sonucu çıkar. Bu da tevhîd düşüncesine zarar verir. Netice itibarıyla kişinin ancak sahip olabileceği şeyleri rızık olarak tüketebileceği ve haramı kullara rızık olarak vermekten Allah'ın münezzeh olduğu düşüncesinde olan Mu'tezile, *Cevheretü't-tevhîd* şarihlerince farklı açılardan tenkit edilmiş ve kendilerine karşı birtakım aklî ve naklî deliller serdedilmiştir.

3.1.3. Şefaat

Şefaatin Kavramsal Çerçevesi

"Şefeʿa-yeşfeʿu" fiilinin mastarı olan ve "şef'" kökünden türeyen şefaat, sözlükte, tek olan bir şeyi misli veya benzeriyle çift hale getirmek, dileğinin gerçekleştirilmesi veya suçunun bağışlanması için birine aracılık yapmak, ona yardım ve dua etmek, destek olmak gibi anlamlara gelir. Şefaatle aynı kökten türeyen

şef' kavramı ise "tek" manasını ifade eden *vetr*in zıttıdır.[856] Nitekim "*Çift olana ve tek olana yemin olsun*"[857] ayetinde de bu şekilde geçmektedir.[858] Bu sebeple benzer olmaları hasebiyle yaratıklara şef', her yönden tek olmasından dolayı da Allah'a vitr denmektedir.[859]

Şefaate muhtaç kişi, şefaat talep etmeden önce tek iken, şefaatçi ile birlikte çift olduğundan dolayı, şefaat kavramının bu kökten geldiği söylenir.[860] Bu da genel olarak rütbe, makam ve mevki açısından yüksekte olanın derece olarak daha altta yer alana kâtilması, ona eş, ortak olması ve onu desteklemesi demektir.[861]

Terim anlamı ise, şefaat edenin, şefaat ettiği kişinin herhangi bir menfaate erişmesi ya da kendisine zarar verecek şeyden kurtulması için kendisinden daha yüksek makamdaki birine yalvarıp istekte bulunmasıdır.[862] Başka bir tanıma göre ise, kendilerine izin verilenlerin, günahkâr mü'minlerin affedilmesi, günahsız olanların ise derecelerinin yükseltilmesi için Allah indinde aracılık yapmalarıdır.[863]

Şefaat kelimesi Kur'ân'da, türevleriyle birlikte otuz bir yerde geçmektedir. Bunlardan birinde sözlük manasında, on ikisinde terim olarak şefaat şeklinde, geriye kalan ise ism-i fail ve çoğulu kalıbında kullanılmıştır.[864]

Kur'ân'da açık ve net olarak yer alan şefaat, en muteber hadis kaynaklarında da geniş ve teferruatlı bir şekilde zikredilmiştir. Ancak çalışmamızın çerçevesini gözeterek bu hadislerden sadece birini nakletmekle iktifa edeceğiz.

---

[856] İbn Manzûr, **Lisânü'l-Arab**, c. 8, s. 183-184; Fîrûzâbâdî, **Kâmûsü'l-Muhît**, s. 733-734; İsfahânî, **el-Müfredât**, s. 457-458; İbnü'l-Melâhimî, **Kitâbü'l-Fâ'ik**, s. 547.

[857] Fecr, 89/3.

[858] İbn Manzûr, **Lisânü'l-Arab**, c. 8, s. 183.

[859] Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hâcer el-Askalânî, **Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî**, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî-Muhibbüddîn el-Hatîb, Dârü'l-Ma'rife, 1379/1960, Beyrut, c. 1, s. 139.

[860] İbn Manzûr, **Lisânü'l-Arab**, c. 8, s. 183-184; Fîrûzâbâdî, **Kâmûsü'l-Muhît**, s. 734; Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, s. 688.

[861] İbn Manzûr, **Lisânü'l-Arab**, c. 8, s. 183-184; İsfahânî, **el-Müfredât**, s. 457-458.

[862] Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, s. 688.

[863] Topaloğlu-Çelebi, **Kelâm Terimleri**, s. 289.

[864] M. Fuâd Abdülbâkî, **el-Mu'cemü'l-Müfehres**, s. 384.

"*Her peygamberin müstecab (Allah'ın kabul edeceği) bir duası vardır. Her peygamber o duayı yapmada acele etti. Ben ise bu duamı kıyamet gününde, ümmetime şefaat olarak kullanmak üzere sakladım (kullanmayı ahirete bıraktım). Ona inşallah, ümmetimin şirk koşmadan ölenleri nail olacaktır.*"[865]

İmam Nevevî, Hz. Peygamber'in, ümmetine karşı olan şefkat ve merhameti, duasını şefaat hakkı olarak kullanmasına vesile olduğunu belirtir. Ayrıca ona göre mezkûr hadis, bir kimse Allah'a şirk koşmadığı sürece büyük günah işlemekte ısrar etse bile onun cehennemde temelli kalmayacağına işaret etmektedir.[866]

Şefaat Meselesinin Tarihsel Arka Planı

Müslümanlar arasındaki ilk ihtilaflar Hz. Peygamber'in vefatının hemen akabinde zuhur etmeye başlamıştır. Bu ihtilafların ilki ve en önemlisi imamet ve hilafet meselesinde ortaya çıkmıştır. Bunun yanında Hz. Osman'ın şehâdeti, Cemel ve Sıffîn hadiseleri de Müslümanlar arasında görüş ayrılıklarını doğurmuş ve pek çok itikâdî mezhebin ve düşüncenin teşekkül etmesine sebep olmuştur.[867] Söz konusu fikrî ayrılıklardan biri de imanın tarifi ve imanın amelden bir parça olup olmamasıyla ilişkili olan şefaat meselesidir. Ashabdan İmrân b. Husayn'ın şefaatle ilgili hadisleri kabul etmeyen Hâricîlere karşı bu hadislerin Kur'ân'ı izah ettiğini söylemesi ve yine Cehm b. Safvân ile Mu'tezile kelâmcılarının şefaat aracılığıyla insanların cehennemden çıkacağını mümkün görmediklerine dair açıklamaları[868] dikkate alındığında şefaat meselesi hakkındaki tartışmaların Hicri I. yüzyıldan itibaren başladığını ve II. (VIII) yüzyılın ilk yarısından sonra ise mezheplerin ayırt edici bir özelliği haline geldiğini göstermektedir.[869] Şefaat konusuna neredeyse tüm kelâmcılar eserlerinde yer vermiş ve bu hususta bazı aklî ve naklî deliller ortaya koymaya çalışmışlardır. Ancak konumuzun sınırlarını aşacağından dolayı biz burada

---

[865] Buhârî, "**Da'avât**", 1, c. 8, s. 67; Müslim, "**Îmân**", 338, c. 1, s. 189.

[866] Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, **Sahîh-i Müslim bi-Şerhi'n-Nevevî**, el-Matbaatü'l-Mısriyye, Kahire 1347/1929, c. 3, s. 74-75.

[867] Ebû Caʿfer İbn Cerîr Muhammed b. Cerîr et-Taberî, **et-Tebsîr fî Meâlimi'd-Dîn**, thk. Ali b. Abdülaziz b. Ali eş-Şebel, 1. Baskı, Mektebetü Rüşd, Riyad 1416/1996, s. 156.

[868] Eş'arî, **Makâlât**, s. 354-355; Ebü'l-Hüseyin el-Malatî, **et-Tenbîh ve'r-Red 'alâ Ehli'l-Ehvâi ve'l-Bida'**, Nşr. M. Zâhid Kevserî, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, Mısır ty., s. 134; Yusuf Şevki Yavuz, "**Şefaat**", TDV İslam Ansiklopedisi, İstanbul 2010, c. 38, s. 412-415.

[869] Yusuf Şevki Yavuz, "**Şefaat**", TDV İslam Ansiklopedisi, İstanbul 2010, c. 38, s. 412-415; Hacer Şahinalp, "Kâdî Abdülcebbâr ve Ebü'l-Muîn en-Nesefî'de Şefaat", Ankara 2018, c. 13/25, s. 423.

sadece belli başlı bazı mezheplerin ve bir kısım kelâmcının görüşlerine temas edeceğiz.

Eş'arî, *el-İbâne* adlı eserinde Hz. Peygamber'in büyük günah işleyen kişiler için şefaatte bulunacağı hususunda Müslümanlar arasında icmanın meydana geldiğini belirtir.[870] *Makâlât* isimli eserinde ise Mu'tezile'nin büyük günah sahibi kimseler için şefaati kabul etmediklerini söyler. Eş'arî'nin aktardığına göre Mu'tezile, şefaati mü'minlere bir ikram olarak onların derecelerinin arttırılması şeklinde algılamıştır. Ehl-i Sünnet açısından şefaat ise kıble ehlinden olup da kebîre işleyen kimseler içindir.[871]

Kâdî Abdülcebbâr da Hz. Peygamber'in kendi ümmeti için mutlaka şefaatte bulunacağını ve bu hususta icmanın gerçekleştiğini söyler. Ancak şefaatin kimler için olacağı konusu ihtilaflıdır. Nitekim ona göre Mu'tezile, şefaati "mü'minlerden tövbe eden sevap ehli ve Allah dostu" kişilere hasrederken Mürcie ise bunu "salât ehli fasıklar" için öngörmüştür. Kâdî Abdülcebbâr, tövbe edip de fıskından dönmeyen fasıkın, bir ikram ve lütuf olarak elde edeceği şefaat mertebesini de böylelikle kaybedeceğini söyleyerek bu savunduklarına da açıklık getirmiştir.[872]

Hâricîler de Mu'tezilî düşünce ile aynı paralelde fikir beyan ederek Allah'ın va'd ve vaîdine muhalif olduğu gerekçesiyle büyük günah işleyenler için şefaatin söz konusu olamayacağını savunmuşlardır. "*Artık şefaatçilerin şefaati onlara fayda vermez*"[873] ayetini delil olarak ileri süren Hâricîler, Allah'ın af ve mağfireti veya şefaatçilerin şefaati dahi olsa büyük günah sahiplerinin cehennemden çıkmasının mümkün olmadığını beyan etmişlerdir.[874]

Şiî kelâmcılardan İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, Hz. Peygamber'in şefaatinin sabit olduğu konusunda âlimlerin ittifak içerisinde olduğunu kaydeder. O, pek çok Ehl-i Sünnet âliminin de delil olarak kabul ettiği şu ayeti nakleder: "*Böylece rabbin seni*

[870] Eş'arî, **el-İbâne**, s. 102.
[871] Eş'arî, **Makâlât**, s. 355.
[872] Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, s. 688-689.
[873] Müddessir, 74/48.
[874] İbn Hâcer el-Askalânî, **Fethu'l-Bârî**, c. 11, s. 426.

övülmüş bir makama (makâm-ı mahmûd) yükseltsin."[875] Bunun yanı sıra el-Hillî, "*Onlar Allah'ın razı olduklarından başkasına şefaat edemezler*" [876] ayetinde zikredilen "*Allah'ın razı olduklarından*" ifadesinin kapsamına fasıkların da dâhil olduğunu ifade eder. Zira ona göre fasık iman sahibidir. Bu sebeple ayetin onu da şamil olması gerekir.[877] Bu anlamda Şiî düşüncede şefaatin kabulünün önemli bir yer tuttuğu söylenilebilir.

Mu'tezile'de Şefaat Meselesi ve Temelleri

Muʿtezile, şefaat konusundaki görüşlerini, temel beş ilkeden biri olan "el-vaʿd ve'l-vaʿîd" prensibi bağlamında[878] ele almaktadır.[879] Nitekim Mu'tezile Kur'ân'daki bir kısım ayetleri de "el-vaʿd ve'l-vaʿîd" prensibi doğrultusunda yorumlamış ve bunun sonucunda şefaatin günah işleyen kimselere değil, yalnızca cennet ehlinin derecelerinin artırılmasına yarayacağını ifade etmiştir.[880]

Muʿtezile'nin önde gelen âlimlerinden Kâdî Abdülcebbâr, şefaati kabul etmeyenlerin büyük bir yanılgı içerisinde olduklarını ifade eder. Hemen ardından ise Mu'tezile'nin şefaat görüşünü özetler mahiyette şöyle der: "Bize göre şefaat, günah işleyen cehennem ehli için değil, sevap işleyen cennet ehli içindir. Resûlullah, cennetliklerin büyük lütuflara ve yüksek makamlara nail olmaları için şefaat edecektir. Zira şefaat edecek kimse, ancak şefaat edilmesi caiz olan kişilere şefaat

---

[875] İsrâ, 17/79.

[876] Enbiyâ, 21/28.

[877] Cemâlüddîn el-Hasen b. Yûsuf b. Ali İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, **Keşfü'l-Murâd fî Şerhi Tecrîdi'l-İʿtikâd**, Müessesetü'l-İslâmî, Beyrut ty., s. 393-394.

[878] Kâdî Abdülcebbâr'a göre meselenin bu çerçevede ele alınmasının sebebi aslında Mürcie'dir. Zira Mürcie, "fasıkların cezalarının sürekli olacağı" görüşünü benimseyen Mu'tezile'yi bu hususta eleştirmekte (*ta'n*) ve onlara karşı bazı deliller ileri sürmektedir. Hz. Peygamber'in ümmetine şefaat edeceği konusunda ümmet arasında herhangi bir ihtilafın olmadığını söyleyen Kâdî Abdülcebbâr, asıl ihtilafın şefaatin kimlere olacağı noktasında yoğunlaştığını belirtir. Bu çerçevede Kâdî Abdülcebbâr, şefaatin tövbe eden Müslümanlar için olması gerektiğini savunurken, Mürcie ise namaz ehli fasıklar için olduğunu söylemişlerdir. (Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, s. 687-688).

[879] Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, s. 687.

[880] Kâdî Abdülcebbâr, **Fazlü'l-İʿtizâl ve Tabakâtu'l-Muʿtezile,** nşr. Fuâd Seyyid, Tunus 1974, s. 208.

edebilir. Resûlullah da cennetliklere şefaat edecek ve mü'minlerin sevaplarının arttırılmasından ve onların mükâfatlandırılmasından ötürü sevinecektir."[881]

Gerek adalet anlayışları gerekse va'd ve va'îd meselesindeki fikirleri sebebiyle Mu'tezile, büyük günah işleyip de tövbe etmeden ölen kimseler için kıyamet gününde şefaatin olmaması gerektiğini belirtmişlerdir. Çünkü onlara göre şefaat inancı, ilâhî adalet gereği cezalandırılması gerekenleri cezalandırmamak anlamına gelmektedir. Bu aynı zamanda va'îde de muhalefet etmek demektir. Zira bu durum günahkârların cezalandırılması hakkındaki sözün yerine getirilmemesi sonucunu doğurmaktadır. Bu düşüncelerden dolayı Mu'tezile, şefaate zıt düşen ayetleri esas alarak şefaati inkâr etmiş, hiç kimsenin başkası hakkında şefaat etmeye muktedir olamayacağını ve onu cezalandırılmaktan kurtaramayacağını iddia etmiştir. Şefaati ispat eden Kur'ân ayetlerini ise ya görmezlikten gelmiş veya bunları mezhebî düşünceleri bağlamında te'vil etmişlerdir.[882] Mu'tezile aynı tavrı hadisler konusunda da sürdürmüştür. Bu hususta hadislerin bir kısmını sıhhati ve sübûtundan dolayı reddetmişler, diğer bir kısmını ise mezhepsel ilkeleri doğrultusunda te'vil etmişlerdir. Nitekim "*Benim şefaatim ümmetimden büyük günah sahibi kişiler içindir*"[883] hadisini aktaran Kâdî Abdülcebbâr, bu hadisin sıhhatinin sabit olmadığını, dolayısıyla sahih olamayacağını, sahih kabul edilse bile âhâd bir tarikle rivayet edildiğinden ötürü delil gösterilemeyeceğini iddia etmiştir. Çünkü âhâd haberle ihticac ona göre sahih ve ilmî bir metot değildir.[884] Öte yandan bu hadis Hz. Peygamber'den va'îd meselesiyle ilgili rivayet edilen şu hadislerle de çelişki arz etmektedir: "*Kim de kendisini bir demir parçası ile öldürürse, demirini eline alır ve cehennem ateşinin içinde ebedî ve daimî olarak o demiri karnına saplar*"[885] ve "*Yaptığı iyilikleri başa kakan, sürekli içki içen ve ana babasına eziyet eden kimseler cennete girmezler.*"[886] Söz konusu hadisin Allah'ın kitabı ve Resûlünün sünnetinin gerektirdiği mana üzerine hamledilmesi

[881] Kâdî Abdülcebbâr, **Fazlü'l-İ'tizâl**, s. 207.
[882] Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, s. 689; Zühdî Cârullâh, **el-Mu'tezile**, el-Ehliyyetu li'n-Neşr ve't-Tevzî, Beyrut 1974, s. 51-52; Akif Akay, **İslâm İnancında Şefaat** (Basılmamış Doktora Tezi), **NEÜSBE**, Konya 2012, s. 172; İrfan Abdülhamid, **İslâm'da İ'tikadî…,** s. 109.
[883] İbn Mâce, "**Zühd**", 37, c. 2, s. 1441; Tirmizî, "**Kıyamet**", 11, c. 4, s. 625.
[884] Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, s. 690-691; İbnü'l-Melâhimî, **Kitâbü'l-Fâ'ik**, s. 548.
[885] Müslim, "**Îmân**", 175, c. 1, s. 103; Tirmizî, "**Tıbb**", 7, c. 4, s. 386.
[886] İbn Mâce, "**Eşribe**", 3, c. 2, s. 1120; Nesâî (Sünenü'l-kübrâ), "**Atik**", 9, c. 5, s. 17-18.

gerektiğini belirten Kâdî Abdülcebbâr'a göre bu hadis "*Tövbe etmeleri halinde şefaatim, ümmetimin büyük günah işleyenleri içindir*" şeklinde te'vil edilmelidir.[887]

Cevheretü't-Tevhîd Şerhlerinde Şefaat Eleştirisi

Cevheretü't-tevhîd şarihlerine göre şefaat sözlükte, "vesile kılmak" ve "talep etmek" gibi manalara gelmektedir. Terim anlamda ise "bir kimsenin başkası hakkında hayır istemesi" demektir.[888] Şarihler açısından şefaat, naklî delillerle sabit olan sem'iyyât bahislerinden birini oluşturmaktadır. Çünkü onlara göre şefaat, hem dinin iki temel kaynağı olan Kur'ân ve sünnetle hem de ümmetin icmasıyla sabit bir meseledir. Bu bağlamda şarihler şefaatin ispatına ve onun hak olduğuna dair pek çok ayet ve mânevî mütevatir hadis zikretmişlerdir. Nitekim onlar, bu sebeple şefaatin hak olduğuna ve büyük günah sahibi kimseleri de kapsayacağına inanmanın vücûbiyetine vurgu yapmışlar, bid'atlerin ve ihtilafların zuhurundan evvel şefaatin varlığı hususunda selef âlimlerinin ittifak halinde olduklarını belirtmişlerdir.[889] Konuyla ilgili *Cevheretü't-tevhîd* metnindeki beyitleri aktardıktan sonra bu meselenin detaylarına geçilecektir.

İbrâhim Lekânî şefaat konusuna toplamda iki beyitte değinmektedir. Mezkûr beyitler şunlardır:

وَوَاجِبٌ شَفَاعَةُ الْمُشَفَّعِ * مُحَمَّدٍ مُقَدَّمًا لاَ تَمْنَعِ

Şefaatte bulunanın şefaatine inanmak vaciptir. Hz. Muhammed'in şefaati diğer tüm şefaatçilerin şefaatine göre daha önceliklidir. Onun şefaatini inkâr etme. (113. beyit).

وَغَيْرُه مِنْ مُرْتَضى ٱلأَخْيَارِ * يَشْفَعْ كما قَدْ جَاءَ فِي ٱلأَخْبَارِ

Hz. Peygamber dışında kendilerinden razı olunan hayır sahibi kimseler de şefaat ederler. Nitekim haberlerde de böyle zikredilmiştir. (114. beyit).

---

[887] Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, s. 689-691.

[888] Merğinî, **Buğyetü'l-Mürîd**, s. 154; Bâcûrî, **Tuhfetü'l-Mürîd**, s. 468; Sâvî, **Şerhu's-Sâvî**, s. 425; Abdüsselâm Lekânî, **İrşâdü'l-Mürîd,** c. 2, s. 433.

[889] Abdüsselâm Lekânî, **İrşâdü'l-Mürîd,** c. 2, s. 433; Abdulber el-Uchûrî, **Fethü'l-Karîbü'l-Mecîd,** c. 2, s. 433; Haycer, **Nesrü'd-Dürri'n-Nadîd**, s. 286.

Şarihler açısından bu beyitler, inanılması zorunlu olan üç vacibe delâlet etmektedir:

* Hz. Peygamber'in şefaat edeceğine (وَوَاجِبٌ شَفَاعَـةُ) inanmak,

* Hz. Peygamber'in şefaatinin makbul olacağına (المُشَفَّـعِ) inanmak,

* Şefaat konusunda Hz. Peygamber'in diğer nebi, resûl ve mukarrebûn meleklerinden öncelikli (مُقَـدَّمًـا)[890] olacağına inanmaktır.

Beyitlere göre Hz. Peygamber büyük günah işleyen kişiler hakkında şefaatte bulunacaktır. Ancak şefaat, sadece Hz. Peygamber'le sınırlı bir husus olmayacaktır. Zira beyitte geçen "وَغَيْرُه" ifadesine, sair enbiya, resûller, melekler, sahabe, şehitler ve ilmiyle amil âlimler ile evliyalar da dâhildir. Allah'ın izniyle bunlar yetkileri ve makamları nispetinde mü'minlere şefaat edeceklerdir.[891] Tüm bunların yanında şefaat edecek olanlardan biri de Allah'tır. Ancak O'nun şefaati başkası için başka birinden hayır talep etme olarak değil, günahkâr bir mü'mini affetme şeklinde gerçekleşecektir. Bu bağlamda şarihler hiçbir salih ve hayırlı amel işlememiş olsa bile "*Lâ ilâhe illallâh*" deyip Hz. Peygamber'in risaletini kabul eden kimselerin affedileceğini savunmuşlardır. Zira Allah hiçbir şefaatçinin şefaati olmaksızın o kişiyi cehenneme koymayarak kendisine bir fazilet vermiş ve lütufta bulunmuştur.[892] Nitekim "*'Ey Rabbim! Lâ ilâhe illallâh diyenlere şefaat etmem için bana izin ver!' diyeceğim. Allah Teâlâ, 'Bu hususta yetkin yok!' –veya 'Bu konuda sana izin yok!'– Fakat izzetim, celalim, kibriyam ve azametim hakkı için Lâ ilâhe illallâh diyenleri de ateşten çıkaracağım!*"[893] hadisi de Abdüsselâm Lekânî'ye göre herhangi bir kimsenin şefaati söz konusu olmaksızın Allah'ın kulları için yapacağı lütuf ve ihsanı bildirmektedir.[894] Şarihlere göre bu güruhların da şefaat edeceklerine inanmak

[890] Nitekim bu konuda şu hadis varid olmuştur: "*Kabri ilk açılacak olan benim. İlk şefaat ve şefaati ilk kabul olunacak kimse de benim ve bununla iftihar etmek de yoktur.*" (Müslim, "**Fedâil**", 3, c. 4, s. 1782).

[891] Bâcûrî, **Tuhfetü'l-Mürîd**, s. 470; Abdüsselâm Lekânî, **İrşâdü'l-Mürîd,** c. 2, s. 441; a. mlf., **İthâfü'l-Mürîd**, s. 316; Abdulber el-Uchûrî, **Fethü'l-Karîbü'l-Mecîd,** c. 2, s. 441.

[892] Abdulber el-Uchûrî, **Fethü'l-Karîbü'l-Mecîd,** c. 2, s. 443; Bâcûrî, **Tuhfetü'l-Mürîd**, s. 468; Sâvî, **Şerhu's-Sâvî**, s. 428.

[893] Buhârî, "**Tevhîd**", 36, c. 9, s. 121, 146; Müslim, "**Îmân**", 322, c. 1, s. 180.

[894] Abdüsselâm Lekânî, **İrşâdü'l-Mürîd,** c. 2, s. 442.

vaciptir. Zira bu hususta varid olan sahih haber ve nasslar aklın mümkün gördüğü ve kabul ettiği meselelerdendir. Bu bakımdan şer'an reddedilmeleri imkânsızdır.[895]

Lekânî, Eş'arî düşüncenin genel kabulüne uygun olarak Hz. Peygamber'in şefaatinin, büyük günah işleyen kimselerden azabın kaldırılması şeklinde gerçekleşeceğini ileri sürer. Ona göre büyük günah işleyenler, yapılan şefaatle ya cehenneme hiç girmeden cezadan kurtulacaklar ya da cehenneme girdikten bir müddet sonra haklarında gerçekleşecek şefaatle cehennemden çıkarılacak ve cennete konulacaklardır. Dolayısıyla tövbe etmeden ölen büyük günah sahibi kişiler için şefaatin olmaması gerektiğini savunan Mu'tezile'nin görüşleri kabul edilemez. Nitekim Lekânî "لاَ تَمْنَعٍ" ifadesiyle bu konuda Mu'tezile ve onlara muvafakat edenleri reddetmektedir.[896] O, büyük günah işleyen kimselerin şefaate erişemeyeceği iddiasında bulunan Mu'tezile'yi eleştirir. Ona göre şefaate gereksinim duyanlar büyük günah işleyip affedilmeyi temenni eden mü'minlerdir. Bunun yanında "*Benim şefaatim ümmetimden büyük günah sahibi kişiler içindir*"[897] hadisi de günahkâr mü'minlerin Hz. Peygamber'in şefaatiyle cehennemden çıkacağına işaret etmektedir. Nitekim hadisin ravilerinden olan Hz. Câbir'e göre de "Büyük günah işlemeyen kimse için şefaate ne gerek vardır?"[898] Dolayısıyla şefaati sadece tövbe eden kişilere hasreden Mu'tezile'nin bu iddiaları kabul edilemez. Ayrıca bu, meşhur ve sahih bir hadis olup hatta tevatür derecesine ulaşmıştır.[899] Öte yandan "*Ümmetimden büyük günah işleyenlere, şefaatim sirayet etmez*" hadisi, şarihlere göre naklî ittifakla mevzu (*uydurma*) bir hadis olup aslı yoktur. Faraza sahih olarak kabul edilse bile bu rivayetle, iman ettiği halde sonradan dinden irtidad eden büyük günah sahibi mürtedler kastedilmektedir.[900]

Lekânî şefaatin aklî açıdan da caiz ve mümkün olduğunu belirtir. Ona göre akıl, tövbe veya şefaat olmaksızın küfür haricindeki günahların Allah tarafından affedilmesini kabul etmektedir. Bu bakımdan günahların şefaatle affı bu durumda

---

[895] Abdulber el-Uchûrî, **Fethü'l-Karîbü'l-Mecîd,** c. 2, s. 441; Lekânî, **Hidayetü'l-Mürîd**, s. 379-380.
[896] Lekânî, **Hidayetü'l-Mürîd**, s. 376.
[897] İbn Mâce, "**Zühd**", 37, c. 2, s. 1441; Tirmizî, "**Kıyâmet**", 11, c. 4, s. 625.
[898] Tirmizî, **"Kıyâmet**", 11, c. 4, s. 625.
[899] Lekânî, **Hidayetü'l-Mürîd**, s. 374.
[900] Abdüsselâm Lekânî, **İrşâdü'l-Mürîd,** c. 2, s. 439; a. mlf., **İthâfü'l-Mürîd**, s. 316; Bâcûrî, **Tuhfetü'l-Mürîd**, s. 470.

daha evla olmaktadır. Ayrıca dinin iki temel kaynağı olan Kur'ân ve sünnette de belirtildiği üzere Allah, hem Afuvv (*affedici*) hem de Gafûr'dur (*bağışlayıcı*). Dolayısıyla küçük günahları mutlak manada büyük günahları ise tövbeden sonra kesin olarak affetmesi mümkündür. En sahih görüşe göre küfür hariç kâfirlerin dahi günahları affedilebilir. Nitekim Hz. Peygamber Uhud harbinde, "*Allah'ım! Kavmimi affet. Zira onlar bilmiyorlar*"[901] şeklinde dua etmişti. Şunun hemen belirtilmesi gerekir ki Lekânî'ye göre Hz. Peygamber mutlak olarak kavmi hakkında bir mağfiret talebinde değil sadece kendisine karşı yapılan hak ihlalinden dolayı affedilmelerini istemişti.[902] Kanaatimizce Lekânî şunu demektedir: İman gibi hayırlı bir amelden mahrum olan kâfirlerin bile günahlarının bağışlanması mümkünse şayet, Allah'a ve O'nun elçisinin çağırdığı diğer hususlara inanan mü'minlerin –büyük günah işleseler dahi– mutlak surette şefaate erişmeleri ve affedilmeleri daha evladır. Nitekim başka bir yerde Lekânî Mu'tezile'nin aksine[903] büyük günah işleyenlerden tövbe etmeyenlerin dahi günahlarının bağışlanacağını ve Allah tarafından cezasının düşürülebileceğini zikretmektedir.[904] Ayrıca şarihler "*Rabbin seni övülmüş bir makama (makâm-ı mahmûd) yükseltsin*"[905] ayetinde zikredilen makâm-ı mahmûd ifadesinden Hz. Peygamber'in, mahşer meydanındaki sıkıntıların ortadan kaldırılması ve tüm insanlığın azaptan kurtulması için ümmetinden büyük günah işleyenlere yapacağı şefaat anlamını çıkarmışlardır.[906]

---

[901] Buhari, "**Enbiyâ**", 54, c. 4, s. 175; Müslim, "**Cihâd**", 105, c. 3, s. 1417.

[902] Lekânî, **Hidayetü'l-Mürîd**, s. 380-381.

[903] Zira Mu'tezile'ye göre dünyada iyilik yapan itaatkâr mü'minlerin mükâfatlandırılması, emirlere karşı gelip asilik edenlerin de cezalandırılması Allah'a zorunludur. Bu prensip gereği Mu'tezile, tövbe etmediği sürece büyük günah işleyenlerin affının imkânsız olduğunu söylemiştir. Onlar bu yüzden af ve bağışlanmaya yönelik ayetleri mezhepsel düşünceleri doğrultusunda te'vil etmişlerdir. Mamafih söz konusu ayetleri ya küçük günahların ya da tövbeden sonra büyük günahların affedilmesi şeklinde yorumlamışlardır. Ayrıca onlara göre bu ayetler hak edilen cezaların ertelenmesi veya önceki ümmetlere yüklenen zor ve meşakkatli yüklerin teklif edilmemesi olarak da te'vil edilebilir. Ancak Lekânî'ye göre tüm bu te'viller fasittir. Zira bu durum aksi bir delil bulunmadığı halde zahirden sapmadır. Bir tahsis edici olmamasına rağmen umum ifade eden manayı özelleştirmedir. Zira "*Allah kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz; bundan başkasını dilediği kimse hakkında bağışlar*" (Nisâ, 4/48) ayeti tövbe edildikten sonra şirkin bile affedilebileceğini belirtmektedir. Dolayısıyla zikredilen ayetten murat tövbe edilmeyen durumlar için olmalıdır. (Lekânî, **Hidayetü'l-Mürîd**, s. 381-382).

[904] Lekânî, **Hidayetü'l-Mürîd**, s. 381.

[905] İsrâ, 17/79.

[906] Abdüsselâm Lekânî, **İthâfü'l-Mürîd**, s. 315; Bâcûrî, **Tuhfetü'l-Mürîd**, s. 469; Sâvî, **Şerhu's-Sâvî**, s. 426.

Zikrettiğimiz ayet ve hadislerden de anlaşıldığı üzere tövbe dışında ilâhî cezadan kurutuluşun diğer bir vesilesi de şefaattir. Zira engin rahmetinin bir tezahürü olarak Allah, bazı günahkâr mü'min kullarının tövbesini aracısız bir şekilde kabul edip onları affettiği gibi; ahiret gününde bir kısım kullarını da kendilerine izin verdiği şefaatçilerin şefaatiyle bağışlayacaktır.

Mu'tezile Allah'tan zulüm, haksızlık gibi fiillerin asla sadır olmayacağını ifade etmiştir. Zira Allah'ın âdil olması ondan ancak güzel fiillerin sadır olmasını zorunlu kılar. Bu bağlamda Mu'tezile büyük günah işleyip de tövbe etmeden ölen kimselerin cezalandırılmamasının Allah'a yaraşmadığını, bu yüzden de bunların, sürekli cehennemde cezalandırılması gerektiğini belirtmiştir. Bunun yanı sıra söz konusu kimselerin şefaat ya da ilâhî af ile de cehennemden çıkmamaları gerektiğine dair beyanlarda bulunmuşlardır.[907] Lekânî'ye göre aynı şekilde Mu'tezile kişinin tövbe etmesinden sonra onun cezalandırılmasının terk edilmesi *–vücûb ale'llâh* prensibi icabı– gerektiğini de savunmuştur. Böyle bir kimsenin ise ne affa ne de şefaate ihtiyacı olduğunu belirten Mu'tezile bunun bir faydasının da olmadığını söylemiştir. Hatta bir manası olmadığını dahi iddia etmiştir. Ancak Lekânî'ye göre onların bu iddialarına ve *vücûb ale'llâh* prensiplerine göre şefaat büyük günah sahibi kimse için olmalıdır. Zira "*Kendi günahın için, erkek kadın mü'minler için Allah'tan af dile*"[908] ayetinde ifade edilen günah kavramı, hem küçük hem de büyük günahlara şamildir. Bunun yanı sıra "*Artık şefaatçilerin şefaati onlara fayda vermez*"[909] ayeti ile kastedilenin ise kâfirler dışındaki kimselere şefaatin fayda verebileceğidir. Aksi takdirde mezkûr ayetin tahsis edilmesinin bir anlamı olmayacaktır. Zira şefaat başkasına fayda vermediği takdirde ayeti tahsis etmek bir mana ifade etmeyecektir. Ayrıca Lekânî'ye göre böylesi bir aklî çıkarım (*istidlâl*) şefaatin bir aslının ve hakikatinin de olduğunu göstermektedir.[910]

Mu'tezile ve onlara tâbi olanlar, dayandıkları bazı delillerden hareketle genel manada şefaatin varlığını kabul etmemişlerdir. Onların dayandıkları deliller ve bazı şarihlerin itirazları şöyle sıralanabilir:

---

[907] Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, s. 301.
[908] Muhammed, 47/19.
[909] Müddessir, 74/48.
[910] Lekânî, **Hidayetü'l-Mürîd**, s. 374.

a) Mu‘tezile şefaatin olmadığını ifade eden ve dolayısıyla küllî olarak nefyine işaret eden pek çok ayet zikretmiştir. Şefaatin ancak itaatkâr ve tövbe eden mü’minler hakkında olduğunu savunan Mu‘tezile, söz konusu iki grubu ayetlerin umumundan tahsis etmiştir. Onlar bu iki sınıf dışındaki kimseler için şefaatin bulunmadığını ileri sürerek konuyla ilgili şu ayetleri delil getirmişlerdir:[911]

“*Zalimlerin ise hiçbir yardımcıları yoktur*”[912], “*Zalimlerin ne bir dostu ne de sözü dinlenir bir şefaatçisi olacaktır.*”[913]

“*Öyle bir günden korkun ki, o gün kimse başkası için bir şey ödeyemez; hiç kimseden şefaat kabul olunmaz, hiçbir kimsenin yerine başkası kabul edilmez; onlara asla yardım da yapılmaz*”[914], “*Ey iman edenler! Alım satım, dostluk ve aracılığın olmadığı bir gün gelip çatmadan Allah’ın size verdiklerinden O’nun için harcama yapın. Kâfirler zalimlerin ta kendileridir.*”[915]

Lekânî’ye göre, zikredilen ayetler tüm zaman, durum ve şahıslar itibarıyla her ne kadar umum ifade etse de bu hususta zikredilen delilleri bir bütün olarak değerlendirmek ve onların arasını cemetmek için bu ayetlerin kâfirlere tahsis edilmesi gerekir. Çünkü burada değinilen zalim, mutlak manada kâfirdir. Bunun yanında yardımın/nusret nefyi, şefaatin de nefyini gerektirmez. Yani yardımcının olmaması şefaatçinin de olmamasını zorunlu kılmaz. Zira şefaat Allah’a dua etme, alçak gönüllülükle ondan talepte bulunma demektir. Nusret ise müdafaayı, galip ve üstün gelmeyi gerektirmektedir. Dolayısıyla bu iki kavram farklı muhtevaya sahip olup aynı şeyleri ifade etmemektedir.[916]

b) Mu‘tezile’nin Ehl-i Sünnet’e itirazda bulunduğu diğer bir ayet ise şudur: “*Onlar (melekler) Allah’ın razı olduklarından başkasına şefaat edemezler.*” [917] Mu‘tezile’ye göre mantık bakımından bu ayet büyük günah işleyenlere (*fasık*)

[911] İbnü’l-Melâhimî, **Kitâbü’l-Fâ’ik**, s. 545-546.
[912] Bakara, 2/270.
[913] Mü’min, 40/18.
[914] Bakara, 2/48.
[915] Bakara, 2/254.
[916] Lekânî, **Hidayetü’l-Mürîd**, s. 376-378; Abdulber el-Uchûrî, **Fethü’l-Karîbü’l-Mecîd,** c. 2, s. 439-440; ayr. bkz. Teftâzânî, **Şerhu’l-Makâsıd**, c. 5, s. 157.
[917] Enbiyâ, 21/28.

şefaatin olamayacağını ifade etmektedir. Çünkü Allah büyük günah işleyen kimselerden razı olmaz.[918] Ayrıca "*Tövbe edenleri ve yolundan gidenleri bağışla, onları cehennem azabından koru!*"[919] ayeti de anlam bakımından meleklerin sadece tövbe eden ve Allah'a karşı itaatkâr davranan kişilere şefaat edeceğini açıkça göstermektedir. Melekler için söz konusu olan şefaat nebiler için de geçerlidir. Zira aralarında herhangi bir fark bulunmamaktadır.[920]

Lekânî, fasığın razı olunan kimseler arasına dâhil edilmemesi gerektiğine yönelik Mu'tezilî düşünceye kâtilmamaktadır. Ona göre bu düşünce kabul edilemez. Çünkü fasık, masiyet bakımından her ne kadar buğzedilen bir kimse olsa da imanı ve işlediği salih ameller dolayısıyla Allah'ın razı olduğu kimseler güruhuna dâhil olabilir. Kâfir ise imandan mahrum olduğu için razı olunan kimseler kategorisinde değerlendirilemez. Öte yandan tövbe eden kişiler arasına fasığın giremeyeceği de iddia edilemez. Zira zikredilen ayette tövbe edenlerden kastedilen, şirkten dönüp tövbe edenler de olabilir. Nitekim Mu'tezile'ye göre kim günahlarından tövbe eder ve hayırlı ameller işlerse böyle bir kimse için mağfiret talebinde bulunulması abestir veya zulmü terk etmeyi istemedir. Dolayısıyla fasığın razı olunan ve tövbe edilen kimseler arasına giremeyeceği iddiası kabul edilemez.[921]

c) Mu'tezile bazı ayetlerin fasıkların cehennemde ebedî kalacaklarını hissettirdiğini ileri sürmektedir.[922] Onlara göre şayet şefaat olsaydı, fasık ateşte ebedî olarak niçin kalsın ki? Lekânî, buna, ayetten kastedilenlerin kâfirler veya uzun bir süre kalan kimseler olduğunu söyleyerek cevap vermektedir.[923]

---

[918] Mu'tezile, zikredilen bu ayeti delil getirerek Allah'ın kâfirlerden ve büyük günah sahibi kişilerden razı olmadığını bu yüzden de şefaatin, kâfirler ve günahkâr kimseler için değil sadece kendilerinden razı olunan ve birçok nimete kavuşmuş cennet ehli için geçerli olabileceğini iddia etmiştir. (Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, s. 689; a. mlf., **Fazlü'l-İ'tizâl**, s. 207.

[919] Mü'min, 40/7.

[920] Lekânî, **Hidayetü'l-Mürîd**, s. 377.

[921] Lekânî, **Hidayetü'l-Mürîd**, s. 378.

[922] Mu'tezile'ye göre buna işaret eden ayetlerden biri şudur: "*Günaha batıp kalmış olanlar (mücrimler) kuşkusuz cehennem azabında devamlı kalacaklar.*" (Zuhruf, 43/74). Onlara göre ayette geçen "mücrim" kavramı hem fasıklar hem de kâfirler için kullanılan ortak bir kavramdır. Bundan dolayı her ikisinin de kastedildiğini belirtirler. Ayrıca ayet azabın (*vaîd*) umumi olacağını açıklamaktadır. (Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, s. 660).

[923] Lekânî, **Hidayetü'l-Mürîd**, s. 378-381.

d) Mu‘tezile’ye göre şayet şefaat sadece büyük günah işleyen kimselere olsaydı “*Allah’ım bizi Hz. Muhammed’in şefaatine ehil kişilerden eyle*” duası büyük günah işlemeyi talep etme anlamına gelirdi. Dolayısıyla mezkûr dua büyük günah işleyenlere mahsus olsaydı onlara göre bu şekilde dua etmezdik. Buna karşın Lekânî, duadan kastedilen mananın “*Masiyetlerimiz nispetinde bizi şefaate ehil eyle*” olduğunu beyan eder. Tıpkı “Bizi mağfirete ve tövbeye ehil kıl” duasında olduğu gibi. Ona göre şefaatin meydana gelmesini sağlayan şey, işlenen büyük günahlar olmayıp, iman ve ibadetlerdir. İman ve ibadetler olmazsa şefaatin herhangi bir faydası olmaz. Ayrıca şefaat salt masiyetlerle alakalı bir durum olmayıp aynı zamanda hesabın tahfifi ve derecelerin arttırılmasıyla da alakalıdır. Bunun yanında herkes, eksik ve kusurlu bir varlık olduğunu ve her daim Allah’ın mağfiretine muhtaç olduğunu bilir. Bu yüzden amellerine güvenmez. Helâk olan güruhlardan olmaktan korkar. Lekânî’ye göre bu şekilde itirazlarda bulunan Mu‘tezile’nin Allah’tan af ve merhamet talep etmemesi gerekir. Çünkü bu tür hususlar günah sahipleri içindir. Öte yandan Ebû Ubeyde b. Cerrâh, Muâz b. Cebel, Ebû Talha el-Ensârî, Avf b. Mâlik ve Ebû Musa el-Eş‘arî gibi sahabenin önde gelenleri, Hz. Peygamber’in ahiret günü kendilerine şefaat etmesini talep etmiş, o da bu talepleri makul karşılamıştır; inkâr edip reddetmemiştir.[924]

Mu‘tezile, ilâhî adaletle bağdaşmayacağı gerekçesiyle büyük günah işleyip de tövbe etmeyen kimseleri fasık olarak isimlendirmiştir. Bu sebeple söz konusu kimselerin şefaate nail olamayacaklarını ve ebedî olarak cehennemde kalacaklarını iddia etmiştir. Ancak Mu‘tezile’nin bu iddiaları hem aklî hem de naklî delillerle uyuşmadığından dolayı pek isabetli görünmemektedir. Buna mukabil Eş‘arî düşünceye paralel görüşlere sahip şarihler ise, Hz. Peygamber’in büyük günah sahibi kimselere şefaat edeceği ve onlardan bazılarının bu vesileyle cezadan kurtulacağı, diğerlerinin ise cehennemden çıkarılıp cennete konulacağı fikrini savunmuştur. Konuyla alakalı ayet ve hadisler incelendiğinde şarihlerin bu fikirlerinin nasslar açısından daha uygun ve isabetli olduğu görünmektedir. Çünkü şefaat yetkisinin, bağışlama ve affetmenin yegâne sahibi Yüce Allah’tır. Hiçbir aracının şefaati olmadan günahkâr mü’min kullarını bağışlaması ilâhî adalete aykırı değildir. Aynı

[924] Lekânî, **Hidayetü’l-Mürîd**, s. 378-379; ayr. bkz. Abdulber el-Uchûrî, **Fethü’l-Karîbü’l-Mecîd,** c. 2, s. 440.

şekilde kendilerine şefaat izni verdiklerinin şefaatiyle de onları affetmesi O'nun adaletine zıt değildir. Aksine bu, engin rahmetine, lütuf ve ihsanına daha uygun bir tasarruftur. Ancak bu durum şefaat olunan hiç kimsenin cehenneme girmeyeceği manasına gelmemektedir. Zira bir kısım nasslarda da belirtildiği gibi günahları sevaplarına göre daha ağır basan kimseler, cezalandırılmak üzere cehenneme gireceklerdir. Fakat Allah'ın izin verdiği bazı kişilerin şefaatiyle ve O'nun hususî mağfiretiyle orada ebedî bir şekilde kalmayacaklardır.

3.1.4. Büyük Günah İşleyenin Durumu

Büyük Günah Meselesinin Kavramsal Çerçevesi

Büyük günah kavramı, kelâmda ıstılâhî manada "kebîre" sözcüğüyle ifade edilir. Kebîre, sözlük anlamı itibarıyla "maddî veya mânevî bakımdan büyük olmak" manasına gelen kebr (*kiber*) kökünden türemiş bir isimdir. Mürtekib-i kebîre ise "büyük günah işleyen kişi" demektir.[925] "Büyük günah" anlamında kullanılan kebîre (çoğulu *kebâir*) ise terim olarak "dinen yasak olduğu hususunda kesin delil bulunan ve hakkında dünyevî veya uhrevî ceza gerektiren davranış[926] şeklinde tanımlanabilir. "Karşılığında büyük ceza gerektiren tüm günahları"[927] ifade etmek için de kullanılan bu sözcük, ayet ve hadislerde büyük günah kavramının mukabili olarak geçer.

Kur'ân'da çoğunlukla "zenb, ism, fısk ve isyan" kelimeleriyle zikredilen günah, büyük ve küçük olmak üzere iki kısma ayrılır. Bu ikili ayrımı yapan bizzat Kur'ân-ı Kerîm'dir. Nitekim "*Eğer size yasaklanan büyük günahlardan kaçınırsanız sizin küçük günahlarınızı örteriz ve sizi değerli bir yere koyarız*"[928] ve "*İyilik yapanları, ufak tefek kusurlar hariç, büyük günahlardan ve çirkin işlerden kaçınanları ise daha güzeliyle ödüllendirecektir. Şüphesiz rabbinin bağışlaması çok geniştir*"[929] ayetlerinde geçen "kebâirü'l-ism" ve "zenûb" kavramları büyük günahlara, "lemem" ve "seyyie" ise küçük günahlara işaret etmektedir.[930] Ayrıca

[925] İbn Manzûr, **Lisânü'l-Arab**, c. 5, s. 129.
[926] İsfahânî, **el-Müfredât**, s. 183.
[927] İsfahânî, **el-Müfredât**, s. 696.
[928] Nisâ, 4/31.
[929] Necm, 53/32.
[930] İbn Manzûr, **Lisânü'l-Arab**, c. 12, s. 549.

ilgili ayetlerde büyük günahlardan sakınıldığı takdirde küçük günahların affedileceğine dikkat çekilmektedir.

Hadislerde ise büyük günahlardan "mûbikât (helâk edici davranışlar) olarak söz edilir. Bunların hangileri olduğu ile ilgili değişik hadis rivayetleri bulunmaktadır. Ancak genel manada "Allah'a ortak koşmak, haksız yere adam öldürmek, anne babaya karşı itaatsizlik etmek, namuslu kadınları iffetsizlikle suçlamak, yetim malı yemek, büyü yapmak ve yaptırmak, faiz yemek, savaştan firar etmek, yalancı şahitlikte bulunmak ve ödenemeyecek meblağda borçlu şekilde ölmek" gibi hususlar büyük günah olarak kaydedilmiştir.[931]

Büyük Günah Meselesinin Tarihsel Arka Planı

İslâm tarihinde ilk itikâdî görüş ayrılıklarının ortaya çıkmasında etkili olan ve hararetli tartışmalara yol açan en önemli meselelerden biri mürtekib-i kebîre (büyük günah) konusu olmuştur. Bu mesele, Müslümanlar arasında vuku bulan ve pek çok kişinin ölümüne sebep olan siyasi çekişmeler ve ihtilaflar neticesinde tartışılmaya başlanmıştır. Bu ihtilaflar Hz. Osman'ın halifeliğinin ikinci yarısından itibaren hızla ilerlemiş ve onun şehit edilmesiyle birlikte en yüksek seviyeye ulaşmıştır. Hz. Osman'ın şehâdetinin ardından hilafet makamına Hz. Ali getirilmiş, ancak Müslümanlar arasındaki tartışma ve mücadeleler yine de durmamış sükûn ve huzur temin edilememiştir. Nitekim bu dönemde siyasi ve itikâdî ayrışmalara sebep olan Cemel (M. 656) ve Sıffîn (M. 657) gibi iki büyük hadise yaşanmıştır. Söz konusu savaşlar pek çok insanın ölümüne neden olduğu gibi beraberinde çözüm bekleyen bazı güç problemleri de gündeme getirmiştir. Bu savaşlarla birlikte öldüren ve öldürülen kimselerin itikâdî/imânî durumları ve dinî statülerinin ne olduğu ile ilgili hükümler tartışılmaya başlanmıştır. Zira ortada büyük günahlardan sayılan bir katl (öldürme) eylemi vardır ve ölenler ile öldürülenler de İslâm toplumunun fertleridir.[932] Tüm bu hadiseler neticesinde tabiatıyla zihinleri meşgul eden şu sorular sorulmaya başlanmıştır: "İki Müslüman grup kılıç kılıca vuruşur ve birbirlerini

[931] Müslim, "**Îmân**", 143-146, c. 1, s. 91-92.

[932] Vecihi Sönmez, **Şevkani ve İtikadi Görüşleri**, Yayınevi Yay., 1. Baskı, Ankara 2012, s. 349-350; Murat Akın, **Basra ve Bağdat Mu'tezile Ekollerinin Görüş Ayrılıkları**, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2013, s. 199; Cemalettin Erdemci, "Kelâm İlminin Doğuşu", **Kelâm Tarihi**, ed. Fadıl Ayğan, Beyan Yay., İstanbul 2021, s. 34-35.

öldürürlerse, öldürenlerle ölenlerin durumu ne olacaktır? Kâtil öldürdüğü, maktul de öldürme niyetiyle savaştığı için büyük günah işlemiştir. Bu durumda dinî hüküm ve teamül gereği her ikisinin de cehenneme girmesi gerekmez mi?"[933] Bu sorular, amelî hayatta derin sonuçlar doğurmuş ve büyük günah işleyen kişilerin hangi adla çağrılması gerektiği hususunda İslâm fırkaları arasında ihtilafa sebep olmuştur.

Büyük günah işleyen kişinin dinî durumunun ne olacağı çeşitli ekoller tarafından geniş bir platformda ele alınmış ve tartışılmıştır. Mu'tezile, Şiâ ve Hâricîlerin tümü imanı, kalple itikad, dil ile ikrar ve organlarla amel şeklinde ifade etmişlerdir. Bu bağlamda onlar gerek nafile olsun gerekse farz olsun, bütün ibadetlerin iman olduğunu söylemişlerdir. Buna binaen amelin, imandan bir cüz olduğunu, bu nedenle de Allah'ın emrettiklerini yerine getirmeyen ve yasaklarından da kaçınmayan kimselerin iman dairesinden çıkacaklarını belirtmişlerdir.[934] Ancak bu hususta en aşırı fikir beyan eden fırka Hâricîler olmuştur. Onlar hakeme başvurmayı kabul ettiği için Hz. Ali'nin büyük günah işlediğini ve bu yüzden küfre düştüğünü iddia etmişlerdir. Önceleri sadece Hz. Ali ile sınırlı olan bu küfür çemberi daha sonra genişletilmiş, Cemel, Sıffîn ve hakem olayına kâtilanlar ve hatta kendileri dışındaki herkesi kapsamıştır.[935]

Hâricîler tarafından ortaya atılan ve diğer İslâm mezheplerini de farklı şekillerde etkileyen tekfir etme geleneğinin karşısında durup en sert tepkiyi verenler Mürciîler olmuştur. Onlar, "Küfürle birlikte taatin bir faydası bulunmadığı gibi imanla birlikte masiyet de zarar vermez" demişlerdir. Bu çerçevede Mürciîler, amelin imandan bir cüz olmadığını, bundan dolayı da büyük günah işlemenin imana zarar vermeyeceğini savunarak Hâricî anlayışı reddetmişlerdir.[936] Neticede Mürciîler,

---

[933] Cihad Tunç, "Kelâm İlminde Büyük Günah Meselesi", s. 328.

[934] Ebû Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, **el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal**, thk. Muhammed İbrâhim Nasr, Abdurrahman Umeyra, Dâru'l-Cîl, Beyrut 1416/1996, c. 3, s. 227.

[935] Fahreddîn Râzî, **İ'tikâdâtu Fırakı'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn**, nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr, Beyrut 1402/1982, s. 46; Toshıhıko Izutsu, **İslâm Düşüncesinde İman Kavramı**, çev. Selahattin Ayaz, Pınar Yay., 3. Baskı, İstanbul 2012, s. 22-23; Ahmet Akbulut, **Sahabe Dönemi İktidar Kavgası: Alevi Sünni Ayrışmasının Arka Planı,** Otto Yay., 2. Baskı, Ankara 2015, s. 223; Mahmut Ay, **Mu'tezile ve Siyaset: Mutezîlizmin İktidar Tecrübesi**, Endülüs Yay., 2. Baskı, İstanbul 2017, s. 19.

[936] Şehristânî, **el-Milel ve'n-Nihal**, c. 1, s. 137; Akbulut, **Sahabe Dönemi İktidar Kavgası**, s. 223; Ay, **Mu'tezile ve Siyaset**, s. 19.

Hâricî anlayışa bir tepki olarak dinin esasının amel değil iman olduğunu, dolayısıyla büyük günah işleyen kimsenin mü'min olması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Öte yandan onlar mürtekib-i kebîrenin durumunu ahirete havale etmiş, cennet veya cehennemlik oldukları hakkında herhangi bir yargıda bulunulamayacağını belirtmişlerdir. Bu yüzden son karar ve hükmün Allah'a ait olduğunu ifade etmişlerdir.[937]

Mu'tezile ise Mürciîler ile Hâricîler arasında uzlaşmacı bir tutum takınarak, amelin imandan bir cüz olduğunu, büyük günah işleyenin bundan dolayı dinden çıkacağını ancak kâfir de olmayacağını zikretmişlerdir. Onlara göre büyük günah sahibi ne mü'min ne de kâfirdir. İki yer arasında bir yerdedir. İşte tam da bu noktada Mu'tezile, "el-Menziletu beyne'l-Menzileteyn" esasını ileri sürmüş ve o kişinin fasık olduğunu iddia etmiştir.[938] Görüleceği üzere ilk İslâm mezhepleri arasındaki çekişmeler ve tartışmalar mü'min, kâfir ve fasık kavramlarının sınırlarının ne olup olamayacağı çerçevesinde cereyan etmiştir. Bu bakımdan mürtekib-i kebîre konusunda ortaya konulan görüşlerin temelinde iman ve amel ile ilgili kavramsal tartışmalar yer almaktadır. Nitekim ameli imandan bir cüz olarak görenler, mürtekib-i kebîrenin dinden çıktığını; ameli imandan bir parça saymayanlar ise onun dinden çıkmadığını, yalnızca günahkâr bir Müslüman olduğunu savunmuşlardır.

Mu'tezile'de Büyük Günah Meselesi ve Temelleri

Mu'tezile'nin kurucusu olarak bilinen Vâsıl b. Atâ, "mürtekib-i kebîre"nin yani büyük günah işleyen kimsenin imandan çıktığını fakat küfre girmediğini belirtir. Vâsıl'ın düşüncesine göre böyle bir kimse iman ile küfür arasında fısk denilen bir konumda bulunur. Tövbe ettiği takdirde iman dairesine döner ve mü'min olarak ölür. Aksi takdirde kâfir muamelesi görür ve cehennemde ebedî olarak azaba maruz kalır. Ancak bu azabın şiddeti ve derecesi kâfirlerinkine nazaran daha hafif olur.[939] Nitekim kebîre işleyenin fasık olarak isimlendirilmesi gerektiği hususu Kur'ân'da kazf (iftirada bulunma) ayetinde açıkça belirtilmektedir: "*İffetli kadınlara iftira atan,*

[937] Şehristânî, **el-Milel ve'n-Nihal**, c. 1, s. 137; İbn Hazm, **el-Fasl**, c. 4, s. 79-80.

[938] Eş'arî, **Makâlât**, s. 211-214; İrfan Abdülhamid, **İslâm'da İ'tikadî Mezhepler ve Akaid Esasları**, trc. Mustafa Saim Yeprem, TDV Yay., 3. Baskı, Ankara 2015, s. 108; Akbulut, **Sahabe Dönemi İktidar Kavgası**, s. 223; Ay, **Mu'tezile ve Siyaset**, s. 19.

[939] Şehristânî, **el-Milel ve'n-Nihal**, c. 1, s. 43; Bağdâdî, **el-Fark**, s. 93.

sonra da dört şahit getiremeyen kimselere seksen sopa vurun ve artık onların şahitliklerini asla kabul etmeyin. İşte onlar fasık olanların (yoldan çıkanların) ta kendileridir."[940] Görüldüğü üzere kebîre sahibi kişinin fasık olarak isimlendirilmesi ayetle sabittir. Dolayısıyla onun bu adla isimlendirilmesi vaciptir.[941] Bu bakımdan Vâsıl'a göre mürtekib-i kebîre artık ne Hâricîlerin iddia ettiği gibi kâfir, ne Mürcie'nin savunduğu gibi mü'min ne de Hasan Basrî'nin (ö. 110/728) ileri sürdüğü gibi münafıktır. Bundan dolayı büyük günah sahibi kişi hakkında tüm bu söylenenler dışında başka bir hüküm verilmelidir.[942] Bu anlayış neticesinde Vâsıl tarafından "el-Menzile beyne'l-Menzileteyn" nazariyesi ortaya atılmıştır. Bu nazariye bundan sonra Mu'tezile ekolünün en ayırıcı niteliklerinden biri olmuştur. Hatta Mu'tezile'nin çıkışını bu ilke ve nazariyeye dayandıranlar da vardır.[943]

Mu'tezile, imanı salt bilişsel bir olgu olarak görmemiş, imanla ameli bir bütün olarak kabul etmiştir. Amelin imandan bir cüz olduğunu savunan Mu'tezile'ye göre amel olmadan imanın gerçekleşmesi mümkün değildir. Ayrıca Allah'a isyanın olduğu yerde imandan bahsedilemez. Çünkü isyan ile iman bir arada bulunamaz. Bundan dolayı büyük günah işleyen yani ameli terk eden kişi iman dairesinden çıkmıştır. Ancak bu kimse küfre de girmemiştir. İman ile küfür arasında bulunan fısk mertebesindedir. Dolayısıyla ne kâmil manada bir mü'min ne de kâfir olarak isimlendirilir. Çünkü böyle bir kimse ancak fasıktır ve o şekilde adlandırılmalıdır.[944]

Büyük günah meselesinde en çok tartışılan hususlardan biri de kebîre sahibinin cehennemde ebedî kalıp kalmayacağı konusudur. Meseleyi mezhebin beş temel prensibinden biri olan va'd ve va'îd ilkeleri çerçevesinde değerlendiren Kâdî

---

[940] Nûr, 24/4.

[941] Ali Sâmî Neşşâr, **Neşʾetü'l-Fikri'l-Felsefî fi'l-İslâm**, Dâru'l-Ma'ârif, 9. Baskı, Kahire t.y., c. 1, s. 389.

[942] Vâsıl'ın böyle bir tezle çıkış yapması Müslüman toplumda büyük bir tepkiye yol açtı. Zira bu daha önce duymadıkları farklı bir fikir ve yeni bir görüştü. Nitekim Vâsıl bu düşüncesinden dolayı hocası Hasan Basrî'nin meclisinden ayrılmak durumunda kalmıştır. (Şehristânî, **el-Milel ve'n-Nihal**, c. 1, s. 42).

[943] İbnü'l-Melâhimî, **Kitâbü'l-Fâʾik**, s. 610-611; Şehristânî, **el-Milel ve'n-Nihal**, c. 1, s. 42-43; Neşşâr, **Neşʾetü'l-Fikri'l…**, c. 1, s. 439; Kemal Işık, "Mu'tezile'nin İlk Kurucusu Vasıl b. Ata ve Büyük Günah Meselesi", **AÜİFD** 24/1, 1981, s. 337-357.

[944] Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, s. 697; Belhî-Kâdî Abdülcebbâr-Cüşemî, **Fazlü'l-İ'tizâl**, s. 350.

Abdülcebbâr, cehennemdeki azabın ebedî olacağını söylemiştir. O, bu düşüncesini destekler mahiyette birçok ayet zikretmektedir. Bu ayetlerden bir kısmı şunlardır:

"*Kim de bir mü'mini kasten öldürürse cezası, içinde devamlı kalmak üzere cehennemdir.*"[945]

"*Allah'a ve resûlüne isyan edenler bilsinler ki, içinde ebedî kalacakları cehennem ateşi onları beklemektedir.*"[946]

"*Kim de Allah'a ve peygamberine itaatsizlik eder ve sınırlarını aşarsa Allah onu, devamlı kalacağı bir ateşe sokar.*"[947] Ona göre Allah bu ayetlerle asileri cehennem azabının beklediğini belirtmenin yanı sıra onların orada devamlı surette kalacaklarını da bildirmektedir. Öte yandan buradaki asiler hem fasıkları hem de kâfirleri şamil bir kavramdır. Bu yüzden onlara da hamledilmelidir. Zira Allah onların tümünü değil de sadece bunlardan biri kastetmiş olsaydı, yalnızca onu beyan ederdi. Beyan etmediğine göre durum dediğimiz gibidir.[948] Sonuç olarak Kâdî Abdülcebbâr'a göre fasık, işlediği büyük günahtan dolayı cezalandırılmayı hak etmektedir. Tövbe etmediği sürece Allah'a ve Resûlüne inanması kendisine bir fayda sağlamayacaktır.[949]

Mu'tezile iman ile amelin birbirinden ayrı olarak tasavvur edilmesini imkânsız görmüştür. Bu yüzden de emirleri yerine getirme ve nehiylerden de kaçınmayı imanın vazgeçilmez bir rüknü olarak kabul etmiştir. Neticede Mu'tezile iman ile küfür arasında farklı bir inançsal statü belirlemiş, imanın ameli kapsadığını ve amelsiz imanın da tek başına yeterli olmadığını savunmuş ve böylece bu hususta en sert hüküm veren fırkalardan biri olmuştur.

Cevheretü't-Tevhîd Şerhlerinde Büyük Günah Eleştirisi

İslâm tarihinin erken dönem tartışmalarından biri olarak kabul edilen büyük günah problemi şarihler tarafından –klasik geleneğe de uygun şekilde– iki farklı

[945] Nisâ, 4/93.
[946] Cin, 72/23.
[947] Nisâ, 4/14.
[948] Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, s. 657-659.
[949] Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, s. 649.

boyutta ele alınmıştır. Birincisi büyük günah işleyen bir kimsenin dünyada ne şekilde isimlendirileceği (*esmâ*), ikincisi ise bu kişinin ahiretteki durumunun nasıl olacağı (*ahkâm*) konusudur. Bu bağlamda şarihler mürtekib-i kebîrenin isimlendirilmesi (*esmâ*) hususunda mü'min, fasık, münafık ve kâfir kavramlarından hareketle meseleyi değerlendirmeye çalışmışlardır. Ahkâm konusunda ise kebîre sahibinin cennetlik mi yoksa cehennemlik mi olduğu tartışılmıştır. Musannif ve Şarih İbrâhim Lekânî konuyla doğrudan ilgili üç beyit zikretmiş ve bu beyitlerden yola çıkarak Hâricîleri ve bilhassa Mu'tezile'yi eleştirmiştir. Şarihler de Lekânî'yi takip ederek aklî ve bir kısım naklî delillerle mezkûr mezhepleri eleştirme girişimine kâtilmışlardır. Sırasıyla ele alacağımız beyitlerden ilki şudur:

إِذْ جَائِزٌ غُفْرَانُ غَيْرِ الْكُفْرِ * فَلاَ نُكَفِّرْ مُؤْمِنًا بِالْوَزْرِ

Küfür haricindeki günahların affolunması caizdir. Bu bakımdan hiçbir mü'mini tekfir etmeyiz. (115. beyit).

Musannifin ibaresinde zikredilen "إِذْ" sözcüğü şarihlere göre şefaati ta'lil içindir. Yani şefaat olmasa bile küfür dışındaki günahların affı aklî ve naklî olarak caizdir. Dolayısıyla tövbe ve şefaat olmaksızın günahların affedilmesi noktasında herhangi bir sakınca yoktur. Bu itibarla şarihler, günahların şefaatle affolunmasını daha evla görmüşlerdir. Zira Allah'ın, günahları af ve mağfiret etmesi mümkün bir husus olunca bunların şefaatle caiz oluşu çok daha fazla tabiidir. Hem ayrıca cezalandırma her ne kadar Allah'ın hakkı olsa da kendisi lütuf ve fazlıyla bu hakkından feragat edebilir. Nitekim bu durum kulun faydasına olmakla birlikte başkasına zarar veren bir eylem de değildir. Bu bakımdan Allah'ın büyük günah işleyenleri affetmesi, başkalarına zarar vermediği gibi aynı zamanda affettiği kulun lehine ve yararına bir iş olmaktadır.[950] Öte yandan şarihler Mu'tezile'nin iddiasının aksine küfür haricindeki günahların affının naklî açıdan da caiz olduğunu ileri

[950] Lekânî, **Umdetü'l-Mürîd Şerhu Cevhereti't-Tevhîd**, c. 4, s. 1694; Abdüsselâm Lekânî, **İrşâdü'l-Mürîd,** c. 2, s. 445.

sürmüşlerdir. Çünkü onlara göre şirk ve küfrün affedilmesi her ne kadar aklen caiz ise de naklî açıdan caiz değildir.[951]

"*Kullarının tövbesini kabul eden, günahları bağışlayan ve yaptıklarınızı bilen O'dur.*" [952], "*Allah bütün günahları bağışlar.*" [953], "*Şüphesiz rabbin insanları zulümlerine rağmen bağışlayandır*" [954], "*Allah kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz; bundan başkasını dilediği kimse hakkında bağışlar*" [955] ayetlerinde değinildiği üzere küfür ve şirk dışında kalan bütün günahların bağışlanması caizdir. Küfür ve şirk dışında kalan günahların bağışlanmasının hikmetini ise bir kısım şarihler şöyle açıklamışlardır: Günah işleyen kişi, nefsinin noksan olduğuna inanır, azaptan korkar, af ve rahmeti umar. Ancak küfür sahibi böyle değildir. Zira kâfir, küfrün hak olduğuna inanır. Azaptan korkmaz. Kendini ve sahip olduğu batıl inançlarını doğru ve kusursuz olarak görür. Bu yüzden de günahlardan dolayı af ve mağfiret talep etmez. Tüm bu sebeplerden ötürü kâfirin affedilmesi uygun değildir.[956]

"فَلاَ نُكَفِّرْ مُؤْمِنًا بِالْوزْرِ" ibaresine göre ise günah işleyen hiçbir kimse günahından dolayı tekfir edilmez. Bu ibare, günah işleyen kâfirdir diyen Hâricîler ile onun fasık olduğunu iddia eden Mu'tezile'ye karşı bir itiraz olarak ileri sürülmüştür.[957] Zira Hâricîler, küçük dahi olsa günah işleyenleri tekfir etmiştir. Mu'tezile ise "el-Menziletü beyne'l-Menzileteyn" prensibi gereği büyük günah işleyenlerin iman ile küfür arasında bir yerde bulunduğunu, dolayısıyla imandan çıktığını, ancak küfre de girmediğini belirtmiştir. Mu'tezile böylece bu kimse hakkında kâfir ve mü'min olma hükmü dışında farklı olarak üçüncü bir hüküm takdir etmiştir. Ancak her iki fırkaya göre de büyük günah işleyen cehennemde ebedî

---

[951] Bâcûrî, **Tuhfetü'l-Mürîd**, s. 470-471; Lekânî, **Umdetü'l-Mürîd**, c. 4, s. 1694; Tettân-Kîlânî, **Şerhu Cevhereti't-Tevhîd**, s. 433.

[952] Şûrâ, 42/25.

[953] Zümer, 39/53.

[954] Ra'd, 13/6.

[955] Nisâ, 4/48.

[956] Sâvî, **Şerhu's-Sâvî**, s. 429-430; Bâcûrî, **Tuhfetü'l-Mürîd**, s. 470-471; Haycer, **Nesrü'd-Dürri'n-Nadîd**, s. 291; Tettân, **Avnü'l-Mürîd**, s. 699; Merğinî, **Buğyetü'l-Mürîd**, s. 156; Tettân- Kîlânî, **Şerhu Cevhereti't-Tevhîd** s. 433.

[957] Lekânî, **Umdetü'l-Mürîd Şerhu Cevhereti't-Tevhîd**, c. 4, s. 1725; Sâvî, **Şerhu's-Sâvî**, s. 430; Bâcûrî, **Tuhfetü'l-Mürîd**, s. 471.

kalacaktır. Hâricîlere göre bu kimse, küfrün, Mu'tezile'ye göre ise fasık olmanın cezasını çekecektir. Tüm bu görüşler şarihler tarafından reddedilmiştir.[958] Zira onlara göre günah, ister küçük veya büyük, isterse bilinçli ya da bilinçsiz şekilde işlenmiş olsun, kebîre sahibi kâfir değil mü'mindir.[959] Şarih Lekânî ise kesin bir itikad ile iman edip kelime-i şehâdet getirerek Müslüman olan kimsenin, helal kabul etmediği sürece günah işlemesinden ötürü tekfir edilmeyeceğini belirtir. Lekânî, dört mezhep imamının da bu görüşte olduğunu kaydeder. Öte yandan Lekânî, Allah'ın sıfatlarını, insanların fiillerinin yaratılmasını ve ahiret günü O'nun görülebileceğinin mümkün oluşunu inkâr etmelerinden dolayı Mu'tezile'nin tekfir edilemeyeceğini belirtir.[960] Bunun yanı sıra Allah'ın şerri ve çirkinliği irade ettiğini, Kur'ân'ın mahlûk ve sıfatlarının ise zât üzerine zâid manalar olduğunu reddedenler ile kabir azabı gibi meseleleri reddedenler de kâfir değildirler. Bunlar ona göre bid'at ehlidirler. Bid'at ehli olanlar ise kıble ehli olduklarından dolayı tekfir edilmezler.[961]

Lekânî, helal kabul etmemek ve hafife almamak kaydıyla günah işleyen asi mü'minlerin tekfir edilemeyeceği ile ilgili bir kısım delillerin şunlar olduğunu zikreder:

a) İmanın hakikati kalbin tasdikidir. Bu bakımdan iman vasfını taşıyan mü'min, bu vasfı ortadan kaldıracak zıt bir şeyi kendinde bulundurmadığı müddetçe mü'min olma niteliğini yitirmez. Nitekim kebîre sahibi kişi kalben yalanlamak suretiyle değil, sırf içki içme gibi nefsanî arzulardan ve şehvetten veya bedevilerin birbirini katletmesi gibi hamasetten, ya da namazı terk

[958] Bâcûrî, **Tuhfetü'l-Mürîd**, s. 471; Abdulber el-Uchûrî, **Fethü'l-Karîbü'l-Mecîd,** c. 2, s. 447; Abdüsselâm Lekânî, **İthâfü'l-Mürîd**, s. 318; Merğinî, **Buğyetü'l-Mürîd**, s. 156; Lekânî, **Umdetü'l-Mürîd**, c. 4, s. 1719.

[959] Bâcûrî, **Tuhfetü'l-Mürîd**, s. 471; Abdüsselâm Lekânî, **İthâfü'l-Mürîd**, s. 318; a.mlf., **İrşâdü'l-Mürîd,** c. 2, s. 446-447; Haycer, **Nesrü'd-Dürri'n-Nadîd**, s. 292; Tettân, **Avnü'l-Mürîd**, s. 700; Merğinî, **Buğyetü'l-Mürîd**, s. 156; Hüseyin el-Felembânî, **Fethu'l-Mecîd**, s. 75.

[960] Ancak âlemin sonradan yaratıldığını (*hudûs*) inkâr edenler ve Allah'ın cüz'iyyatı bilmediğini ileri sürenler ile yeniden dirilme ve haşrin tamamen cismanî olacağını savunanlar bu gibi bid'atler yüzünden kıble ehlinden olmaktan çıkarlarsa tekfir edilirler. (Lekânî, **Umdetü'l-Mürîd Şerhu Cevhereti't-Tevhîd**, c. 4, s. 1703; Abdulber el-Uchûrî, **Fethü'l-Karîbü'l-Mecîd,** c. 2, s. 447; Lekânî, **Hidayetü'l-Mürîd**, s. 383).

[961] Lekânî, **Hidayetü'l-Mürîd**, s. 383; Lekânî, **Umdetü'l-Mürîd Şerhu Cevhereti't-Tevhîd**, c. 4, s. 1703; ayr. bkz. Abdulber el-Uchûrî, **Fethü'l-Karîbü'l-Mecîd,** c. 2, s. 447.

etmek [962] gibi tembelliğin galebe çalmasından dolayı günaha teşebbüs etmektedir. Bu türden davranışlar özellikle azap görme korkusu, affedilme umudu ve tövbe etme azmi ile işlenmişse kalpteki tasdiki yok etmez. Ancak bu nevi günahlar helal kabul etme veya hafife alma suretiyle işlenmişse tekzibe alamet olduğu için küfür sayılır. Mesela putlara tapma, Mushaf'ı necis şeylerin içine atma, küfür olan sözleri telaffuz etme gibi hususların tekzip alameti olduğu şer'i delillerle malumdur. Bunun yanında "İman; tasdik ve tasdik edileni ikrardan ibaret olunca, kalp ile tasdik dil ile ikrar edenin tekzip ve şüphe içinde bulunmadığı sürece küfür cinsinden hiçbir fiil ve söz sebebiyle kâfir olmaması gerekir" şeklinde ileri sürülen itiraza da böylece cevap verilmiş olmaktadır.[963]

b) Ayet ve hadisler, asi ve günahkâr kişilere mü'min diye hitap etmekte ve onlara bu ismin verilebileceğine işaret etmektedir. Mesela "*Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında kısas size gerekli kılındı.*" [964], "*Ey iman edenler! İçtenlikle ve kararlılık içinde Allah'a tövbe edin.*"[965], "*Eğer mü'minlerden iki grup birbiriyle kavgaya tutuşursa hemen aralarını düzeltin*"[966] vb. manaları ifade eden pek çok ayet bulunmaktadır.[967]

c) Büyük günah işledikleri kesinlikle bilindiği halde ehl-i kıbleden olup tövbe etmeden ölen kimselerin cenaze namazlarını kılmak, onlar için hayır duada bulunup affedilmelerini istemek hususunda Hz. Peygamber zamanından günümüze kadar olan süre içinde ümmet icma etmiştir.[968]

---

[962] Namazı terk etmenin kişiyi iman dairesinin dışına itip itmeyeceği ve konu hakkındaki hadislerin tetkik edildiği bir çalışma için bkz. Yunus Hatipoğlu, **Namazı Terk Etmenin Hükmü ile İlgili Hadislerin Değerlendirilmesi** (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Dicle Üniversitesi SBE), Diyarbakır 2018.

[963] Lekânî, **Hidayetü'l-Mürîd**, s. 384; Teftâzânî, **Şerhu'l-Akâid**, s. 105.

[964] Bakara, 2/178.

[965] Tahrîm, 66/8.

[966] Hucurât, 49/9.

[967] Lekânî, **Umdetü'l-Mürîd Şerhu Cevhereti't-Tevhîd**, c. 4, s. 1713; a.mlf., **Hidayetü'l-Mürîd**, s. 384; Teftâzânî, **Şerhu'l-Akâid**, s. 106.

[968] Lekânî, **Umdetü'l-Mürîd Şerhu Cevhereti't-Tevhîd**, c. 4, s. 1713; a.mlf., **Hidayetü'l-Mürîd**, s. 384.

d) Kebîre sahibi kâfir değildir. Çünkü bazı muhakkiklerin de zikrettiği gibi şayet büyük günah işleme küfrü gerektirseydi kişi had ve tazir cezasına çarptırılmazdı. Aksine tövbe etmediği takdirde tekfir edilmesi gerekirdi. Lekânî'ye göre bunu savunan hiç kimse olmamıştır.[969]

Tüm bunlardan anlaşıldığı üzere şarihler iman devam ettiği müddetçe büyük günah işlemenin kişiyi imandan çıkarmayacağı görüşündedirler. Dolayısıyla büyük günah sahibinin kâfir değil, günahkâr mü'min kabul edilmesi gerekir. Buna bağlı olarak da şarihler, günah işleyen mü'minin ebedî cehennemde kalmasının imkânsız olduğunu savunmuşlardır. Konumuzla alakalı ikinci beyitte ise Musannif Lekânî şöyle demiştir:

وَمَنْ يَمُتْ وَلَمْ يَتُبْ مِنْ ذنْبِهِ * فَأَمْرُهُ مُفَوَّضٌ لِرَبِّهِ

Günahlarından tövbe etmeden ölen bir kimsenin durumu Allah'a havale edilir. (116. beyit).

Kâfir veya tövbesiz olarak ölen kebîre sahibinin Mu'tezile'ye göre cehennemde ebedî kalacağını daha önceden belirtmiştik. Ancak bu beyite göre bir kimse inkâr etmediği ve helal kılmadığı sürece tövbesiz dahi ölse onun cehennemde ebedî olarak kalacağı iddia edilemez. O kimsenin affedileceği veya cezalandırılacağı hususunda kesin yargıda bulunulamaz. Onun durumu ve akıbeti Allah'a havale edilmelidir. Affolunmasının kesin olmaması günahların mubah olarak görülüp serbest bir şekilde işlenmesinin önüne geçmek içindir. Cezalandırılmamasının hikmeti ise küfür dışında kalan günahların affedilmesinin Allah için caiz olmasıdır. Ancak affı caiz ve mümkün görmek cezanın ve azabın vaki olmayacağı anlamına gelmez. Çünkü kebîre sahibini cehennemde yakmak Allah için mümkün ve vakidir. Ancak bu zarurî bir durum değildir. Öte yandan kebîre sahibinin cehennemde ebedî kalacağı da söylenilemez. Zira iyi amellerin karşılığının görüleceğiyle ilgili pek çok

[969] Lekânî, **Umdetü'l-Mürîd Şerhu Cevhereti't-Tevhîd**, c. 4, s. 1713; a.mlf., **Hidayetü'l-Mürîd**, s. 384-385.

nass varid olmuştur.[970] Allah Kur'ân'da şöyle buyurmaktadır: "*Kim zerre miktarı hayır yapmışsa onu (karşılığını) görür.*"[971]

> "*Erkek olsun, kadın olsun her kim iman etmiş olarak dünya ve ahiret için yararlı iyi işler yaparsa işte onlar da cennete girerler.*"[972]

Hz. Peygamber ise bazı hadislerde şöyle buyurmuştur: "*Her kim, lâ ilâhe illallâh derse cennete girer.*"[973]

> "*Her kim Allah'a hiçbir şeyi ortak koşmayarak ölürse cennete girer. Zina etmiş olsa da. Hırsızlık yapmış olsa da.*"[974]

Tüm bu ayet ve hadisler şarihlere göre günahkâr mü'minlerin cennete gireceğine kesin olarak işaret etmektedir. Dolayısıyla mü'minlerin azabı ebedî olmayıp muayyen bir süreden sonra son bulacaktır. Ayrıca zikredilen nasslar bir kısım mü'minlerin azaba müstahak olsalar dahi cezalandırılmadan affedileceklerine delalet etmektedir. Zira amel hayırlı bir ameldir ve mü'min bunun karşılığını görmelidir. Bu bakımdan affedilen günahkâr mü'minlerin va'îd ve tehdidin şümulünden istisna edilmeleri gerekir. Bunun yanı sıra cennete ya cehennemden önce ya da sonra girilecektir. Cehenneme girmeden önce cennete girilemez. Çünkü "*Oradan çıkarılmaları da söz konusu olmayacaktır*" ayeti mûcebince cennetten çıkma yoktur. Bundan dolayı "Cehenneme girmeden önce bunun karşılığı cennette görülür, ardından ebedî olarak cehenneme girilir" iddiasında bulunmak mümkün değildir. Geriye sadece işlenen günah miktarı kadar cehennemde kaldıktan sonra oradan çıkma seçeneği kalmaktadır.[975]

---

[970] Lekânî, **Hidayetü'l-Mürîd**, s. 385-386; Bâcûrî, **Tuhfetü'l-Mürîd**, s. 471-472; Sâvî, **Şerhu's-Sâvî**, s. 430-431; Halîm, **Teshîlü'l-Meânî ilâ Cevhereti'l-Lekânî**, s. 153-154.

[971] Zilzâl, 99/7.

[972] Nisâ, 4/24.

[973] Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdülhâlik el-Bezzâr, **el-Bahru'z-Zehhâr el-Ma'rûf bi Müsnedi'l-Bezzâr**, I-XIII, thk. Mahfûz er-Rahman Zeynullâh v. dğr., Mektebetu'l-Ulûm, Medînetü'l-Münevvere, 1409/1988, c. 17, s. 314.

[974] Buhârî, "**Cenâiz**", 1, c. 2, s. 71; Müslim, "**Îmân**", 153, c. 1, s. 94.

[975] Abdüsselâm Lekânî, **İrşâdü'l-Mürîd,** c. 2, s. 455; Abdüsselâm Lekânî, **İthâfü'l-Mürîd,** s. 319; Abdulber el-Uchûrî, **Fethü'l-Karîbü'l-Mecîd,** c. 2, s. 455; Sâvî, **Şerhu's-Sâvî**, s. 431; Bâcûrî, **Tuhfetü'l-Mürîd**, s. 472; Lekânî, **Umdetü'l-Mürîd Şerhu Cevhereti't-Tevhîd**, c. 4, s. 1720;

Bir kısım nassların ateşten çıkmanın mümkün olduğunu hissettirdiğini söyleyen şarihler bu hususta bazı ayet ve hadisler zikrederler.[976]

Mesela, "*Allah'ın dilediği hariç olmak üzere, içinde ebedî kalacağınız yer ateştir*" [977] , "*Kim cehennemden uzaklaştırılır da cennete konursa artık kurtulmuştur*"[978] ayetleri onlara göre cehennemden çıkışın olduğuna işaret etmektedir.

Hadis olarak ise şu rivayet zikredilmiştir: "*Hakkıyla cehennemlik olan cehennemlikler var ya, onlar cehennemde ne ölürler ne de yaşarlar. Lakin günahları –yahut hataları denmiştir– sebebiyle ateşe duçar olan bir kısım kimseler vardır ki, ateş onları tamamen öldürür. Yanıp kömür olduktan sonra, kendilerine şefaat edilme izni verilir. Böylece grup grup getirilirler ve cennet nehirlerine dağıtılırlar. Sonra: 'Ey cennet ehli! Bunların üzerlerine su dökün.' denilir. Bunlar, sel yatağında biten bir ot gibi yeniden biterler*."[979]

Şarih Lekânî bunları aktardıktan sonra usûlü'd-dînde haber-i vâhid türünden rivayetlerin –her ne kadar hüccet olarak kabul edilmese de– nasslar birbirini desteklediği takdirde tekit ve teyit ifade ettiğini belirtir.[980]

Öte yandan insan sınırlı ve belirli bir sürede masiyet işlemektedir. Bu açık bir meseledir. Masiyet sahibinin sonlu bir zaman diliminde işlediği günahlara karşın sonu olmayan, daimî azaba maruz kalması adalete aykırıdır. Bu bakımdan adalet prensibi gereği bu masiyetin cezasının da son bulması gerekir. [981] Zira dinî vecibelerini yerine getiren, Allah'a ve peygamberine inanan kişinin, bir anlık nefsine uyup işlediği büyük bir günah dolayısıyla cehennemde ebedî kalacağını savunmak hem aklî hem de naklî açıdan mümkün değildir. Yukarıda da arz ettiğimiz üzere

---

Merğinî, **Buğyetü'l-Mürîd**, s. 157; Ayr. bkz. Faruk Kazan, "İbn Arabî'ye Yöneltilen Eleştirilere Karşı Molla Câmî'nin Savunması", Dicle İlahiyat Dergi, 2019, S. 2, c. 21, s. 1-20.

[976] Lekânî, **Umdetü'l-Mürîd Şerhu Cevhereti't-Tevhîd**, c. 4, s. 1721; Abdulber el-Uchûrî, **Fethü'l-Karîbü'l-Mecîd,** c. 2, s. 451; Lekânî, **Hidayetü'l-Mürîd**, s. 386.

[977] En'âm, 6/128.

[978] Âl-i İmrân, 3/185.

[979] Müslim, "**Îmân**", 306, c. 1, s. 172.

[980] Lekânî, **Umdetü'l-Mürîd Şerhu Cevhereti't-Tevhîd**, c. 4, s. 1721; a.mlf., **Hidayetü'l-Mürîd**, s. 386.

[981] Lekânî, **Umdetü'l-Mürîd Şerhu Cevhereti't-Tevhîd**, c. 4, s. 1721; a.mlf., **Hidayetü'l-Mürîd**, s. 386.

günah sebebiyle Müslüman bir kimse iman dairesinden çıkmaz. İman sahibi kimse ise cezaların en büyüğü olan cehennemde ebedî kalmak ile cezalandırılmaz. Bu, nasslara da aykırı bir durumdur. Nitekim "*Allah mü'min erkeklere ve mü'min kadınlara içinde ebedî olarak kalmak üzere altından ırmaklar akan cennetler ve Adn cennetlerinde güzel meskenler vadetmiştir*"[982] ve "*İman edip dünya ve ahiret için yararlı işler yapanlara gelince, onlar için de konak olarak Firdevs cennetleri vardır*"[983] ayetleri de bu hakikate işaret etmektedir. Tüm bu sebeplere binaen Ehl-i Sünnet âlimleri cehennemde ebedî kalmayı en büyük günah ve cinayet olan küfrün karşılığı olarak görmüşlerdir. Küfrün masiyetten farklı olduğunu söyleyen Lekânî, küfrün de zamanla son bulduğunu ancak cezasının devam etmesi gerektiğini belirtmiştir. Çünkü ona göre kâfir, yaşadığı müddetçe küfründe ısrar etmeye devam edecektir.984 Küfrün bu devam etme özelliğinden dolayı kâfir ebedî azaba müstahak olmaktadır.[985]

Tüm bu aktarılanlardan yola çıkarak şu yargılara varabiliriz: Kâfir olanların çekeceği ceza ile (cehennemde ebedî kalmak) günahkâr Müslümanların cezası aynı olmamalıdır. Aksi takdirde verilecek ceza, işlenen cinayetten (*küfür*) ve suçtan fazla olurdu. Ayrıca küfür, içten süreklilik gösterirken, günah ise birtakım nefsanî arzu ve isteklerin baskın gelmesi neticesinde işlenen geçici fiillerdir. Bunun yanında küfür, kişinin bütün iyiliklerini yok edip boşa çıkartırken, günah işleyen ise bunun yanında bazı iyilikler de yapabilmektedir. Görüleceği üzere günah ile küfür arasında önemli farklılıklar mevcuttur. Bu bakımdan günah ile küfre aynı cezanın verilmesi hikmet ve adalete aykırıdır.

---

[982] Tevbe, 9/72.

[983] Kehf, 18/107.

[984] Nitekim "*Onlar her türlü mûcizeyi görseler bile yine de ona inanmazlar. Hatta o kâfirler sana geldiklerinde, 'Bu Kur'ân eskilerin masallarından başka bir şey değildir' diyerek seninle tartışırlar. Onlar hem insanları peygamberden uzak tutmaya çalışırlar hem de kendileri ondan uzak dururlar. Oysa onlar farkında olmadan ancak kendilerini mahvederler. Onların ateşin karşısında durdurulup da 'Ah, keşke dünyaya geri gönderilsek de bir daha rabbimizin ayetlerini yalan saymayıp inananlardan olsak' dediklerini bir görsen! Hayır! Daha önce gizlemekte oldukları şeyler apaçık önlerine çıktı. Geri gönderilseler bile, yine kendilerine yasaklanan şeylere döneceklerdir. Zira onlar gerçekten yalancıdırlar*" (En'âm, 6/25-28) ayetleri de kâfirlerin bütün gerçeklere karşın direndiklerini, dünyaya tekrar gönderilseler dahi yine de inkâr edeceklerini belirtmektedir.

[985] Lekânî, **Hidayetü'l-Mürîd**, s. 386.

وَوَاجِبٌ تَعْذِيبُ بَعْضٍ ارْتَكَبْ * كَبِيرَةً ثُمَّ الْخُلُودُ مُجْتَنَبْ

Kebîre işleyen bazı kimselerin ceza görmesi vaciptir. Sonra, bunların cehennemde ebedî kalacaklarını söylemekten kaçın. (117. beyit).

Konuyla ilgili zikrettiğimiz bu son beyitte musannif ve şarihler, büyük günah işleyip de tövbe etmeden ölen bazı kişilerin cezalandırılmasının vacip olduğunu beyan etmişlerdir. Çünkü büyük günah işleyenlerin ateşle cezalandırılacaklarına dair gerek Kur'ân'da gerekse hadislerde açık deliller bulunmaktadır. İbarede geçen "bazı" kelimesiyle neyin ve kimlerin kastedildiği hususunda ise şarihler genel olarak aynı kanaati paylaşmaktadırlar. Onlara göre "bazı" kelimesinden murat, her sınıf ve taifeden cezalandırılması vacip olan en az bir asinin bulunmasıdır.[986] Sınıf ve taifeden kasıt ise zina eden, adam öldüren, içki içen vb. günahları işleyen topluluklardır. Bu durumda zina veya diğer büyük günah gruplarından herhangi birini işleyen kişi veya kişilerin cezalandırılması vaciptir.[987] Ancak kendisini mazur gösterecek geçerli bir sebebi olmayan bu bazılarının kim olduğu kesin olarak belli

[986] Şarih Lekânî, "*Ümmetinden olup da Allah'a hiçbir şeyi ortak koşmayanların helâk edici büyük günahları (mukhimat) bağışlandı*" (Müslim, "**Îmân**", 279, c. 1, s. 157) hadisinin; Şarih Abdüsselâm ise "*Benim ümmetim, merhamete uğramış bir ümmettir. Ahirette azap görmeyecektir. Onun azabı/cezası, dünyada başına gelen fitneler/ağır imtihanlar, depremler, masum yere öldürülmeler gibi felaketler şeklinde verilir*" (Ebû Dâvûd, "**Fiten**", 7, c. 4, s. 105) hadisinin hiçbir mü'minin cehenneme girmeyeceği anlamına gelmediğini ve yukarıda zikrettiğimiz durumla da çelişmediğini ifade etmektedir. Zira onlara göre bu hadisler mü'minlere hiç azap edilmeyerek bağışlanmalarını değil onların ateşte ebedî şekilde kalmayacaklarını bildirmektedir. (Lekânî, **Hidayetü'l-Mürîd**, s. 386; Abdüsselâm Lekânî, **İrşâdü'l-Mürîd,** c. 2, s. 453). Ayrıca **"**مَنْ**"** lafzı mutlak manada umumiliği gerektirmediği için hadis, "ümmetimden bazılarının helâk edici günahlarının affedileceği" şeklinde de anlaşılabilir. (Lekânî, **Hidayetü'l-Mürîd**, s. 386).

[987] Bu düşünce Mâturîdîlerin görüşüne bina edilerek ortaya atılmıştır. Zira onlara göre Allah asilere ceza tehdidinde bulunduğu için O'nun vaîde muhalefet etmesi caiz değildir. Şarihler de buna binaen Allah'ın va'dettiği şeyleri muhakkak gerçekleştireceğini belirtmişlerdir. Ancak bu azap tehdidinin/sözünün her gruptan birinin cezalandırılmasıyla yerine gelebileceğini savunarak vaîdin kapsamını sınırlandırma yoluna gitmişlerdir. Bunun yanı sıra bir kısım şarihler, vaîde muhalefet etmenin Allah'ın meşietine bağlı olduğunu belirtmişlerdir. Hatta muhalefet kerem ve erdem sahibi kişilerin şanından olduğunu savunan Eş'arî düşünceden bu noktada ayrılmıştır. Zira Eş'arîlere göre vaîde muhalefet caiz olduğu için günahkâr bazı asi mü'minlerin cezalandırılması vacip değildir. Dolayısıyla beyitte geçen "Büyük günah işleyen bazı kimselerin azap görmesi vaciptir" ifadesi Eş'arîler açısından kabul edilemez. (Bâcûrî, **Tuhfetü'l-Mürîd**, s. 473; Merğinî, **Buğyetü'l-Mürîd**, s. 157; Tettân, **Avnü'l-Mürîd**, s. 701).

değildir. Kesin olan şey ise vücûbiyeti kati olan söz konusu azapla her gruptan en az birinin cezalandırılmasıdır.[988]

"ثُمَّ الْخُلُودُ مُجْتَنَبْ" ifadesine göre ise tövbesiz dahi ölmüş olsa, kebîre sahibi asi kişinin cehennemde ebedî kalacağı söylenilemez. Zira daha önceden de belirttiğimiz gibi günah işleme kalpteki tasdike aykırı değildir. Bundan dolayı kebîre işleyenler esasen mü'mindirler. Mü'minlerin ise sonsuza dek cehennemde kalmaması gerekir. Şarihler bu hususta insanların, mü'min ve kâfir olmak üzere iki kısım olduğunu zikretmiş, mü'min olanları itaatkâr ve asi; asi olanları ise tövbe eden ve etmeyenler şeklinde iki gruba ayırmışlardır.[989]

Onlara göre bu durumda mükellef kişinin hükmü şöyle olmaktadır:

- Kâfir olanlar âlimlerin ittifakıyla cehennemde ebedî olarak kalacak ve azap çekeceklerdir. Münafıklar ise ebediyen cehennemin en alt tabakasında bulunacaklardır. [990] Zahiren güzel görünen amelleri kendilerine fayda sağlamayacaktır. [991] Çünkü yaptıkları fiiller ihlâslı olmayıp salih amel olmaktan uzaktır. Nitekim "*Onların yaptığı her işi ele almış ve onu savrulup giden toz toprak haline getirmiş olacağız*"[992] ayeti de yaptıkları amellerin onlara fayda sağlamayacağına işaret etmektedir.

- Nebiler gibi hiç günah işlemeyen kişiler ise âlimlerin görüş birliğiyle kesin olarak cennete gireceklerdir. [993] Şu ayet-i kerime de onlara azabın temas etmeyeceğine delâlet etmektedir: [994] "*Daha önce bizden en güzel sonucun vaadini almış olanlara gelince, işte onlar cehennemden uzak*

[988] Abdulber el-Uchûrî, **Fethü'l-Karîbü'l-Mecîd,** c. 2, s. 451-452; Bâcûrî, **Tuhfetü'l-Mürîd**, s. 472-473; Sâvî, **Şerhu's-Sâvî**, s. 431; Abdüsselâm Lekânî, **İrşâdü'l-Mürîd,** c. 2, s. 451-452; Merğinî, **Buğyetü'l-Mürîd**, s. 157.

[989] Tettân, **Avnü'l-Mürîd**, s. 701; Bâcûrî, **Tuhfetü'l-Mürîd**, s. 473; Merğinî, **Buğyetü'l-Mürîd**, s. 158; Hüseyin b. Ömer el-Felembânî, **Fethu'l-Mecîd**, s. 76.

[990] Abdüsselâm Lekânî, **İthâfü'l-Mürîd**, s. 320; Bâcûrî, **Tuhfetü'l-Mürîd**, s. 473; Sâvî, **Şerhu's-Sâvî**, s. 431; Abdüsselâm Lekânî, **İrşâdü'l-Mürîd,** c. 2, s. 456.

[991] Selman, **Muhtasaru'l-Müfîd**, s. 203.

[992] Furkân, 25/23.

[993] Abdüsselâm Lekânî, **İrşâdü'l-Mürîd,** c. 2, s. 454; Tettân, **Avnü'l-Mürîd**, s. 701; Bâcûrî, **Tuhfetü'l-Mürîd**, s. 473; Sâvî, **Şerhu's-Sâvî**, s. 431-432; Abdüsselâm Lekânî, **İthâfü'l-Mürîd**, s. 320.

[994] Selman, **Muhtasaru'l-Müfîd**, s. 202.

tutulurlar. Onlar cehennemin uğultusunu işitmezler, canlarının istediği nimetler içinde ebedî olarak kalırlar."[995]

- Büyük günah işleyip tövbe edenler icma deliliyle cennettedirler.[996] Ancak tövbe etmeyenler için aynı şey söylenemez. Onlar Allah'ın meşietine kalmışlardır. Allah onları dilerse affeder, dilerse de günahları nispetinde cezalandırır. Ama onlar cehennemde ebedî kalmayacaklardır. Nitekim "*Allah'a şirk koşmadan ölen kimse cennete girer; Allah'a şirk koşarak ölen kimse ise cehenneme girer*"[997] hadisi de[998] şirk dışındaki diğer günahlardan ötürü kişinin sonsuza değin cehennemde kalmayacağını ifade etmektedir.

- Günahlarından pişmanlık duyarak nasûh tövbe eden itaatkâr mü'minler de cennete gireceklerdir. Bu konuda icma vardır. Ayrıca "*Kullarının tövbesini kabul eden, günahları bağışlayan ve yaptıklarınızı bilen O'dur*"[999] ayeti ile "*Tövbe eden, o günahı hiç işlememiş gibidir*" [1000] hadisi de bu görüşü desteklemektedir.[1001]

- Küçük günahlardan birini işleyip tövbe etmeyen mü'minlerin durumu da Allah'ın dilemesine kalmıştır. O, ister affeder isterse azap eder. Ancak bunlar affedilmeye daha yakın durmaktadır.[1002] Zira ayette, "*Eğer size yasaklanan büyük günahlardan kaçınırsanız sizin küçük günahlarınızı örteriz ve sizi değerli bir yere koyarız*"[1003] şeklinde buyurulmaktadır. Zikredilen ayette de

---

[995] Enbiyâ, 21/101-102.

[996] Günahkâr olup da tövbe eden asi mü'minin icma deliliyle cennette olacağı görüşü esasen Bâcûrî'ye aittir. (Bâcûrî, **Tuhfetü'l-Mürîd**, s. 473). Şarih Abdüsselâm Lekânî ile Ahmed Sâvî'ye göre ise kesin veya zan üzere cennete girecektir. (Abdüsselâm Lekânî, **İrşâdü'l-Mürîd,** c. 2, s. 456; Sâvî, **Şerhu's-Sâvî**, s. 432). Şarih Sâvî, bu kişinin kesin veya zan üzere cennete gireceğini söylemenin temelinde tövbenin kabul olup olmaması tartışmasının bulunduğunu zikreder. Bu konuda ihtilaf olduğunu belirten Sâvî, İmam Eş'arî'nin, tövbenin kabulünün kesin, Cüveynî ile Bâkıllânî'nin ise zannî olduğunu düşündüklerini aktarır. (Sâvî, **Şerhu's-Sâvî**, s. 445-446).

[997] Müslim, "**Îmân**",151, c. 1, s. 94.

[998] Selman, **Muhtasaru'l-Müfîd**, s. 203.

[999] Şûrâ, 42/25.

[1000] İbn Mâce, "**Zühd**", 30, c. 2, s. 1419.

[1001] Selman, **Muhtasaru'l-Müfîd**, s. 202.

[1002] Abdüsselâm Lekânî, **İrşâdü'l-Mürîd,** c. 2, s. 456; Selman, **Muhtasaru'l-Müfîd**, s. 202.

[1003] Nisâ, 4/31.

belirtildiği üzere büyük günahlardan sakınıldığı takdirde küçük günahlar affedilecek ve bunları işleyenler de değerli bir konuma ulaştırılacaklardır.

Mu'tezile büyük günah işleyen fasık ile kâfirin bağışlanmasının caiz olmadığı ve bunların ateşte ebedî kalacakları konusunda naklî deliller ileri sürmüştür. Onların dayandıkları bazı deliller ve Lekânî'nin itirazları şöyledir:

1. "*Artık Allah'a ve Resûlüne isyan edenler bilsinler ki, içinde ebedî kalacakları cehennem ateşi onları beklemektedir.*"[1004]

Lekânî'ye göre bu ayet lâfız itibarıyla hükmün umumi olduğunu ifade ediyorsa da burada umum kastedilmemektedir. Zira başka nassların varlığı, tövbe edenleri, küçük veya büyük günah işleyen kebîre sahiplerini bu umumi hükmün şümulünden istisna etmektedir. Bununla birlikte taat işleyerek sevabı günahını aşan kebîre sahibi mü'minler de bu ayetin dışındadır. Bu da ayetin ittifakla kesinlik ifade ettiğini göstermektedir. Öte yandan mezkûr ayetlerin umum ifade ettiği kabul edilse dahi ebedîlikten kasıt farklı olabilir. Mesela "*kendilerine vadolunan azabı görünceye kadar*"[1005] ayetinde olduğu gibi ebedîlik bir gaye ile sınırlıdır. Tüm bunların yanı sıra büyük günah işleyenin ateşte ebedî kalmaya müstahak olduğu kabul edilse dahi affın caiz ve mümkün oluşu sebebiyle bunun vuku bulacağı söylenilemez.[1006]

2. وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِداً فِيهَا/ "*Kim de bir mü'mini kasten öldürürse cezası, içinde devamlı kalmak üzere cehennemdir.*"[1007]

Lekânî, İbn Abbas'ın görüşüne dayanarak ayette zikredilen "مُتَعَمِّداً/kasten" ifadesini "helal kabul edilen fiil" olarak kabul etmiştir. Buna binaen ayeti "Müslüman bir kimseyi öldürmeyi helal kabul ederek onu katletmek" şeklinde yorumlamıştır. Bunun yanı sıra ona göre ayet "imanı sebebiyle bir mü'mini öldürmek" manasını da ifade etmiş olabilir. Bir mü'mini sırf mü'min olduğu için de kâfirden başkası katletmez. Öte yandan "hulûd" kavramının "sürekli/devamlı" veya "uzun süre" olmak üzere iki anlamı bulunmaktadır. Hulûd kelimesinin aslî ve lâfzî

[1004] Cin, 72/23.
[1005] Meryem, 19/75.
[1006] Lekânî, **Hidayetü'l-Mürîd**, s. 387.
[1007] Nisâ, 4/93.

anlamının kastedildiği kabul edilse bile deliller arasını cemetmek için ikinci mana (uzun süre) tercih edilmelidir. *Sicnun muhalledûn*/ebedî hapis cezası ifadesinde olduğu gibi huld bazen uzun süre anlamında kullanılmıştır. Nitekim Lekânî'ye göre huld sözcüğünün hakikî manası ebedîlik değil, uzun süredir. Huld, fasıklar hakkında kullanıldığında her iki manada da kullanılabilir. Ancak hulûda delalet eden ayetler kâfirler hakkında kullanıldığında sadece "devamlı kalmak" anlamı kastedilir. Öte yandan pek çok ayette bu kelime ebedîlik ile teyit edilmektedir. Dolayısıyla ebedîlik tekit değil takyit manasında anlaşılmalıdır. Bu yüzden hulûda delalet etmeyen ayetler esas alınıp diğerleri buna göre te'vil edilmelidir. Böylece nasslar arasında telif yapılarak muhtemel çatışma ve çelişmelerin de önüne geçilmiş olunur.[1008]

3. "*Günaha batanların (fasıkların) varacakları yer ise ateştir. Oradan her çıkmak istediklerinde oraya geri çevrilirler.*"[1009]

Lekânî, ayette kastedilen fasıkların, kâfirler ve mahşer gününü inkâr eden münkirler olduğunu belirtir. Çünkü ona göre zikredilen ayetin devamında geçen "*Asılsız saydığınız cehennem azabını tadın!*" [1010] karinesinden de açıkça bu anlaşılmaktadır.[1011]

4. "*Facirler (kötüler) ise kesinlikle cehenneme gireceklerdir. Ceza gününde oraya girerler ve oradan bir daha da ayrılamazlar.*"[1012]

5. "*Kim de Allah'a ve peygamberine itaatsizlik eder ve sınırlarını aşarsa Allah onu, devamlı kalacağı bir ateşe sokar.*"[1013]

6. "*Hayır! Kim bir kötülük işler de kötülüğü kendisini çepeçevre kuşatırsa işte bu kimseler cehennemliktirler; onlar orada ebedî olarak kalırlar.*"[1014]

[1008] Lekânî, **Umdetü'l-Mürîd Şerhu Cevhereti't-Tevhîd**, c. 4, s. 1723-1724; a.mlf., **Hidayetü'l-Mürîd**, s. 387-388; Teftâzânî, **Şerhu'l-'Akâid**, s. 112.
[1009] Secde, 32/20.
[1010] Secde, 32/20.
[1011] Lekânî, **Hidayetü'l-Mürîd**, s. 388.
[1012] İnfitâr, 82/14-16.
[1013] Nisâ, 4/14.
[1014] Bakara, 2/81.

Lekânî'ye göre son üç ayette kastedilenler kâfirlerdir. Huduttan kasıt, İslâm dininin hudutlarıdır. Kötülüğün kişiyi kuşatması ifadesi ise onun kişiye galebe çalması ve kalpteki imanı ortadan kaldırmasıdır. Bu sebeple facirler lafzı ile büyük günah işleyen değil inkârcılar kastedilmektedir.[1015] Amelin imandan bir cüz olduğunu savunan Mu'tezile, buna bağlı olarak mezkûr ayetlerdeki lâfızların genellik ifade ettiğini belirtmiştir. Buna karşın Şarih Lekânî, bu ayetlerin genellik değil özellik bildirdiğini ileri sürerek bazı dilsel çözümlemelere başvurmuştur. Bu çerçevede o, ayetlerdeki lâfızları bağlam ve Kur'ân bütünlüğü açısından ele almaya çalışarak kanaatimizce daha makul bir yaklaşım tarzı benimsemiştir.

Sonuç olarak amel-iman bütünlüğünü katı bir şekilde savunan Hâricîler, ameli imanın vazgeçilmez bir unsuru olarak görmüşler, buna bağlı olarak da büyük günah işleyen kişiyi tekfir etmişlerdir. Büyük günah işleyen kişinin ne mü'min ne de kâfir olduğu görüşünü ileri sürerek Hâricîlerden kısmen farklılaşan Mu'tezile ise, bu kimsenin cehennemde ebedî olarak kalacağı düşüncesini benimsemesi ile onlarla aynı ortak paydada buluşmuştur. Çünkü Mu'tezile'ye göre büyük günah, ebedî olarak cehennemde kalmayı gerektirmektedir. Bu bakımdan kebîre sahibi tövbe etmeden ölürse cehennemde ebediyen yanacaktır.Şarihler büyük günah konusunda böyle düşünen Hâricî ve Mu'tezilî fırkaları birtakım aklî ve naklî delillerle eleştirmişlerdir. Özellikle Mu'tezilî düşünce üzerinde duran şarihler onlarla teferruatlı bir biçimde mücadele etmeye gayret göstermişlerdir. İmanın en hayırlı amel olduğunu ve sürekli bir tasdik hali olduğunu belirten şarihler büyük günah işlemenin kişiyi imandan çıkarmayacağını savunmuşlardır. İmanı olduğu sürece de sonsuza değin hiç kimse cehennemde kalmayacaktır. Zira kişi, nefsanî birtakım arzu ve baskılar veya bazı psikolojik zaaflar neticesinde günah illetine bulaşmakta, ancak Allah'a olan inancını korumaktadır. Bunun yanında Allah şirk hariç bütün günahları affedeceğini söylemiştir. Dolayısıyla sadece şirk ve küfrün karşılığı ebediyen cehennem olmalıdır. Günah işleyen kişinin de ebediyen cehennemde kalması ilâhî hikmet ve adalet ile ceza ve mükâfat dengesi açısından yanlıştır. Bu bağlamda şarihler büyük günah işleyen iman sahibi kimselerin cehennemde ebedî olarak

[1015] Lekânî, **Hidayetü'l-Mürîd**, s. 388.

kalmayacağını ısrarla vurgulamışlardır. Onlara göre kişi günahı nispetinde ceza çektikten veya şefaate nail olduktan sonra cennete girecektir.

SONUÇ

Hicri II. yüzyılın başlarından itibaren teşekkül etmeye başlayan kelâm ilmi, başlangıçta büyük günah, kader ve insan özgürlüğü gibi teolojik problemlerle gündeme gelmiştir. Sınırların genişlemesiyle birlikte çeşitli inanç, kültür, din ve medeniyetlerle karşılaşmış, bu da konu yelpazesinin genişlemesini ve bu ilmin sistematik bir disiplin halini almasını sağlamıştır. Mu'tezile âlimleri tarafından başlatılan itikâdî temel ilkelerin sistemleştirilmesi çabası sonraki dönemlerde Ehl-i Sünnet ekollerince yapılmaya çalışılmıştır. Söz konusu ekollerden biri de Ebü'l-Hasen el-Eş'arî'nin kurucusu olduğu Eş'arîlik'tir. Eş'arî, tesis ettiği ilmî ve fikrî sistem ile kendisinden sonra birçok âlim için ilham kaynağı olmuştur. Onun ortaya koyduğu itikâdî düşünce kısa bir süre içerisinde pek çok düşünürün hareket noktası ve ortak kanaati haline gelmiştir. Nitekim çalışmamızın konusunu teşkil eden *Cevheretü't-tevhîd* şerhleri de müellifleri tarafından muhteva olarak Eş'arîlik düşünce sistemi bağlamında ele alınmıştır. *Cevheretü't-Tevhîd* metni üzerine derinlikli tahlillerin yürütüldüğü, muğlak noktaların açıklandığı, delillerin teferruatlı bir şekilde ortaya konulmaya çalışıldığı bu şerhler, klasik şerh yazıcılığında olduğu gibi ana metni tahkik etme, anlama ve anlatma çabasının bir ürünü olarak oluşmuştur.

Cevheretü't-tevhîd şarihleri felsefî, kelâmî ve tasavvufî müktesebattan faydalanarak Mu'tezile eleştirisi yapmış ve bu doğrultuda görüşlerini temellendirmeye gayret etmişlerdir. Bu bağlamda tekfire, taassuba ve kısır tartışmalara girmeden kendilerinden önce yaşayıp Mu'tezilî düşünceye muhalif fikirler serdeden mütekellim ve sûfî şahsiyetlerden nakillerde bulunarak fikirlerini aklî bir zemine oturtmaya özen göstermişlerdir. Öyle ki tasavvufî birikimi kelâmî düşünceyle mezceden bir kısım şarihler, "kelâmcı sûfî" intibaını uyandıracak bazı yorumlarda bulunmuşlardır. Öte yandan –başta *Cevheretü't-tevhîd* müellifi ve şarihi İbrâhim Lekânî olmak üzere– şarihler, görüşlerini temellendirme gayesiyle mütekaddimûn ve müteahhirûn (özellikle Teftâzânî) pek çok kelâmcı dışında İmam

Mâlik ve İmam Şâfiî gibi amelî mezhep imamlarından da alıntılar yapmış ve onların istidlal metotlarından istifade etmişlerdir.

Çalışmamız neticesinde *Cevheretü't-tevhîd* şarihlerinin Mu'tezile'yi eleştirdiği noktaları konu başlıklarına göre şöyle sıralayabiliriz:

Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile arasında **sıfatların** ilâhî zâtla ilişkisi konusunda önemli tartışmalar meydana gelmiş ve bu hususta farklı yaklaşımlar ortaya konulmuştur. Tartışmanın, düşünce sistemlerini Allah'ı tenzih esası üzerine kuran Mu'tezile tarafından başlatıldığı söylenmektedir. Tevhîd prensibi çerçevesinde Allah dışında kadîm varlık fikrini ortadan kaldırmak ve diğer tüm varlıklarla arasındaki benzerlik ihtimallerini bertaraf etmek maksadıyla Mu'tezile, sıfatlar konusunda tenzihî bir dil kullanmıştır. Bu bağlamda Allah'ı sıfatlardan arındırmayı düşünen Mu'tezile, sıfatların zâtın özü olduğunu belirterek zât dışında ayrı, kadîm bir varlık/mana düşüncesine karşı çıkmıştır. Sıfatların zâtla mündemiç bir halde bulunduğunu savunan Mu'tezile, O'nun zâtıyla âlim, kâdir ve hayy olduğunu iddia etmiştir. Böylece onlar sıfatları mastar olarak değil de ism-i fail olarak kabul etmişlerdir. Tüm bu Mu'tezilî söylem ve iddialara karşın *Cevheretü't-tevhîd* şarihleri ise sıfatların ontolojik anlamda varlığını kabul etmiş ve bunların zâta zâid, kadîm manalar olduğunu ifade etmişlerdir. Bu çerçevede sıfatlar, zâtın ne aynı ne de gayrı olarak anlaşılmıştır. Sıfatların zâtın bizatihi kendisi olmadığı gibi zâttan ayrı birer varlığa da sahip olmadığını belirten şarihler burada ilk durumda Mu'tezile'den ayrışmış, ikinci aşamada ise onlarla aynı kanaati paylaşmışlardır. Zira zâttan ayrı sıfatların varlığını kabul etmenin taaddüd-i kudemâ'ya yol açacağı görüşü hem Mu'tezile hem de şarihler tarafından benimsenen bir düşüncedir. Öte yandan şarihler, şahitle gaibe kıyas (kıyâsü'l-ğâib 'ale'ş-şâhid) metoduna başvurarak sıfatların varlığını ispat etmeye gayret göstermiş ve sıfatları nefyeden Mu'tezile'yi sıklıkla tenkit etmişlerdir. Onlar şahit (görünür) âlemde meydana gelen muhkem ve hikmetli fiillerin ilim sahibi bir faile işaret ettiği fikrinden hareketle görünmeyen âlemde de bunun böyle olması gerektiğini belirtmiş ve hikmetli fiillerinden ötürü Allah'ın da ilim sahibi olması gerektiği sonucuna varmışlardır. Şarihler, ilim sıfatında olduğu gibi diğer zâtî sıfatları da benzer yöntemle ispatlama yolunu seçmişlerdir. Mu'tezile de bu hususta aynı yönteme başvurmuştur. Ancak onlar hikmetli ve sanatlı eserlerin

kişinin ilim sahibi olduğuna değil onun âlim olduğuna delâlet ettiğini savunarak söz konusu yöntemin yalnızca ilk aşamasını kullanmışlardır.

Halku'l-Kur'ân meselesi, sıfatlar konusunun temel meselelerinden birisi olduğu için tevhîd ilkesi çerçevesinde ele alınmıştır. İslâm düşünce tarihinde ciddi teolojik tartışmalara sebep olan bu mesele ayrıca mihne hadisesi gibi siyasi baskı ve direnişlerin olduğu özel bir dönemin oluşmasına da sebebiyet vermiştir. Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile arasında meydana gelen tartışmalar neticesinde mutlak manada bir kelâm felsefesi geliştirilmeye ve şahid âlem ile gaib âlem arasında ilişki kurulmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda Mu'tezile, kelâmın işitilen, bölümlere ayrılan, muhkem ve mufassal olan ve dolayısıyla belli bir dil dizgesi içerisinde oluştuğundan ötürü onu muhdes bir fiil olarak kabul etmiş, insanların konuştuğu kelâm cinsinden farklı kadîm bir kelâm sıfatıyla Allah'ın konuştuğunun iddia edilemeyeceğini ileri sürmüştür. Zikredilen bu söylemler Sünnî düşünceyi savunan şarihler tarafından eleştirilmiş gerek aklî ve gerekse naklî deliller ortaya konulmaya çalışılarak Allah'ın kadîm bir kelâm sıfatıyla muttasıf olduğu ispatlanmaya gayret gösterilmiştir. Şarihler, Mu'tezile'nin aksine kelâmullahı zâtî, diğer bir ifadeyle ezelî bir sıfat kabul edip konuyla ilgili esasları bu asla göre oluşturmuşlardır. Bu çerçevede kelâmı lâfzî/hissî ve nefsî olmak üzere iki kategoride değerlendirmişlerdir. Çift doğalı bir yapı arz eden bu ayrımda ilâhî kelâmın fizikî yani muhdes tüm nitelikleri onun lâfzî cihetine, lafzın delâlet ettiği nefsî boyut ise zâtî ve ezelî yönüne hamledilmiştir. Şarihlerin Kur'ân'ın mahlûk olmadığına yönelik ortaya koydukları görüşlerinin teolojik temelinde kanaatimizce kelâm sıfatının kadîm olarak kabul edilişi bulunmaktadır. Zira kelâmullahın yaratıldığı kabul edildiği takdirde buna bağlı olarak zâtî sıfatlardan kelâm da yaratılmış olacaktır. Bu da zât-sıfat ilişkisi noktasında düşünüldüğünde genel Sünnî fikriyatı temelden sarsacak ciddi bir problem görünümü arz etmektedir.

Mu'tezile, tenzih vurgusu ve teşbih kaygısından kaynaklanan birtakım sebeplerden dolayı, **rü'yetullahı** ontolojik ve epistemik olarak reddetmiştir. Zira rü'yetin kabulü Mu'tezile açısından Allah için bir mekân ve cihetin tespitini gerektirir. Bu durum ise aşkın bir varlığın hâdis varlıklara benzemesi demektir. Mu'tezile, Allah'ı teşbih ve tecsimden tenzih amacıyla görme olgusunu sadece şahitteki biçimiyle mutlaklaştırmaya çalışmıştır. Onlar bu durumu, gaibi şahide kıyas

ederek açıklamışlardır. Bu bağlamda onlar, Allah'ın görülmesi O'nun bütün durumlarda görülmesini gerektirir şeklinde bir yaklaşımda bulunmuşlardır. Buna karşın şarihler her mevcud olanın görülmesinin aklî olarak imkân dâhilinde olduğunu belirterek rü'yetullahın gerçekleşeceğini savunmuşlardır. Şarihler görmenin baş gözüyle gerçekleşeceğini savunmuş ve konuyla ilgili çok sayıda ayet ve hadis nakletmişlerdir. Görüşlerini evvela naklî zeminde temellendirmeye çalışan şarihler, aklı ise naklî desteklemek için kullanmışlardır. Bu doğrultuda şarihler, sahabe devrinden itibaren ümmet içinde oluşan konsensüse dayanarak kanaatlerini genel olarak naklî delillerin yeterliliği üzerine inşa etmeye çalışmışlardır. Mu'tezile ise bu meselede aklî prensipleri öncelemiş, naklî delilleri ise buna tabi kılmıştır. Öte yandan Mu'tezile'nin tenzihçi tutumu ve teşbihten kaçınma hassasiyeti şarihlerde de görülmektedir. Zira şarihler Allah'ın hiçbir şeye benzemediğini vurgulayan nassları dikkate alarak rü'yetullahın teşbihi gerektirmeksizin keyfiyetsiz bir şekilde gerçekleşeceğini bildirmişlerdir.

Rü'yetullah meselesi gerek aklî gerekse naklî bakımdan çok karmaşık bir yapıya sahiptir. Bu sebeple tarafların ortaya koyduğu deliller, amaçlarını gerçekleştirme, karşı görüşü ilzam etme ve tartışmayı sonlandırma bakımından yeterli bir görünüm arz etmemektedir.

Mu'tezile **cennet ve cehennemin** hak olduğunu kabul etmiştir. Ancak bunların yaratılmış olup şu an mevcut olduklarını kabul etmemiştir. Şarihler ise Hz. Âdem ve Havva kıssasından ve bu konuda varid olan açık nasslardan hareketle cennet ve cehennemin şu an mevcut olduğunu savunmuşlardır. Cennet ve cehennemin varlığını yok saymak şarihler açısından küfür olarak telakki edilmiştir. Ancak Mu'tezile gibi cennet ve cehennemim şu an yaratılmamış olduğunu, kıyamet günü yaratılacağını savunmanın ise küfür değil, bid'at olduğu söylenilmiştir. Cennet ve cehennemin şu an var olduğuna delâlet eden pek çok sarih ayet ve Hz. Peygamber'in bu konudaki sahih beyanlarının mevcut olması ayrıca İsra ve Miraç hadisesi ile Hz. Âdem ve Havva'nın cennetteki yaşantıları gibi örneklerin bulunması şarihler tarafından bu ikisinin yaratıldığına delil olarak sunulmuştur.

İlâhî adalet anlayışlarının bir sonucu olarak Mu'tezile, insanların yararına olacak en faydalı ve en iyi olan şeyleri gözetmeyi Allah için zorunlu kılmıştır. Buna

mukabil şarihler, insanların faydasına olacak şeylerin hatta hiçbir şeyin Allah'a zorunlu kılınamayacağını ileri sürerek Mu'tezile'nin **aslah** anlayışını reddetmişlerdir. Dilediğini yapan ve dilediği hükmü veren bir Allah tasavvuruna sahip şarihler, Mu'tezile'nin bu söylemlerini ilâhî kudret ve iradenin sınırlandırılması şeklinde yorumlamışlardır. Şarihler, Mu'tezile'nin aslah fikrinin dış dünyada da karşılık bulmadığı kanaatindedirler. Zira pratik hayata bakıldığında Allah'ın insana yönelik pek çok fiilinin onlar açısından bir menfaat ve fayda içermediği görülmektedir. Bununla birlikte şayet Allah, aslah olanı yapmaya mecbur olsaydı sadece iyilikleri yaratması ve dünyada hiçbir kötülüğün olmaması gerekirdi. Hâlbuki yeryüzünde var olan iyiliklerin yanı sıra kötülükler ve kötülüklerin membaı olan şeytanların varlığı da aslahın Allah'a vacip olmadığını göstermektedir.

Mu'tezile **hüsün ve kubhu** bilme hususunda aklı merkeze almış, vahyi ise ona dayanak ve yardımcı kılmıştır. Hüsün ve kubuh, Allah'ın iradesinden bağımsız ve objektif değerlerdir. Bizzat fiilin kendisinde var olan zâtî nitelikler olduğu için kendiliğinden var olan niteliklerdir. Bu bakımdan Allah bir şeyi ancak iyi olduğundan dolayı emretmiştir. Kötü oluşundan dolayı da yasaklamıştır. Mu'tezile'nin bu söylemleri ilâhî adaleti yani Allah'ın bütün fiillerinin hasen olduğunu ve O'nun asla kabîhi işlemediğini ispat etme amacına yöneliktir. Mu'tezile'nin bu görüşleri şarihler tarafından kabul görmemiş ve ciddi itirazlara konu olmuştur. Allah'ın mutlak kudret ve otoritesini merkeze alan şarihler, şeylerin hasenliği ve kabîhliği noktasında aklın hüküm koyamayacağını belirtmişlerdir. Bu çerçevede hasen şer'i bakımdan emredilen, kabîh ise nehyedilendir. Dolayısıyla fiil, emredildiği için iyidir, yasaklandığı için de kötüdür. Şeriatın açıklamasından evvel fiillerin iyilik veya kötülüğünden ve bir ahlak anlayışından bahsetmek mümkün değildir. Bu yüzden hüsün ve kubuh sübjektiftir. Bunlara yüklenen değerler ve nitelikler özsel değil, dışsaldır. Tüm bunlar da şarihlerin objektifliğin ancak şeriat/vahiy ile sağlanabileceği kanaatine sahip olduklarını göstermektedir.

Mu'tezile, ilâhî adalet ve hikmete aykırı olduğu gerekçesiyle Allah'ın **şerri** ve çirkinliği irade edip onu yaratmasını kabul etmemiştir. Çünkü şerrin icadı ve yaratılması çirkin olduğu gibi bunun irade edilmesi de çirkindir. İrade, emir ve rıza kavramlarının aynı manayı ifade ettiğini belirten Mu'tezile, bu sebeple Allah'ın hayrı

irade edip yarattığını ancak şerri irade etmediğini savunmuştur. Zira irade; emir, rıza ve yapmayı gerektirir. Dolayısıyla Allah, şer fiilleri sevmez, irade etmez ve yaratmaz. Mu‘tezile’nin söz konusu fikirleri şarihler tarafından kabul edilmemiş ve çeşitli açılardan tenkit edilmiştir. Şarihler öncelikle emir, irade rıza ve muhabbet gibi kavramların –Mu‘tezile’nin aksine– birbirinden farklı manalar ifade ettiğini beyan etmişlerdir. Yine aynı şekilde şerri yaratmanın değil onu işleme ve onunla vasıflanmanın çirkin olduğunu söylemişlerdir. Bütün kâinatı yaratıp irade edenin Allah olduğunu söyleyen şarihler, şerri irade edip onu yaratanın da Allah olduğunu zikretmişlerdir. Zira onlar açısından her şey O’nun kudreti ve tasarrufu altındadır. O, dilemedikçe hiçbir şey meydana gelmez ve yok olmaz. Fakat hayır olanlar O’nun emir, irade, rıza ve muhabbetiyle; şer olanlar ise rıza ve muhabbetiyle değil kaza, kader ve iradesiyle meydana gelir. Bu yüzden hayrı tercih edenler mükâfat; şerri seçenler ise ceza göreceklerdir. Şarihler, pek çok meselede olduğu gibi bu meseleyi de ilâhî kudret ve mutlak irade ekseninde değerlendirmişlerdir.

Mu‘tezile, Allah’ı her türlü zulüm ve çirkinlikten tenzih etme amacıyla **kulların fiillerini** Allah’a isnad etmekten kaçınmıştır. İlâhî adalet ilkesi gereği insanın kudret ve ihtiyar sahibi bir varlık olması gerektiğini belirten Mu‘tezile gerçek özne olarak insanı kabul etmiştir. Zira eylemlerinden sorumlu olması için kişinin kendi fiillerini icat etmesi gerekir. Bu bakımdan insanın irade etmediği ve seçimi olmayan eylemlerden sorumlu tutulmasının ilâhî adaletle bağdaşmayacağını söyleyen Mu‘tezile, insanın fiillerini rasyonel bir zemin ve düzlemde izah etmeye gayret sarf etmiştir. Şarihler ise insan fiilleri meselesini Mu‘tezile’den farklı şekilde anlamış ve onların bu hususstaki görüşlerine ve değerlendirmelerine bazı itirazlarda bulunmuşlardır. Bu çerçevede şarihler, makdûr bir fiil için iki kâdirin kudretini mümkün görmüşlerdir. Buna göre kul, bir fiili işlemeye niyet edip azmetmekte, Allah ise onu yaratmaktadır. Dolayısıyla fiildeki yaratma kudreti Allah’a, bu fiili kesbetme kudreti ise kula ait olmaktadır. İnsanın kudretinin fiile tesirinin yalnızca kesb cihetiyle olduğunu iddia eden şarihler, yaratma sıfatına sahip tek gerçek varlık olarak Allah’ı kabul etmiş ve insanı fiillerin yaratıcısı kabul eden Mu‘tezilî düşünceyi reddetmişlerdir. Bu konuda da pek çok aklî ve naklî delil zikretmişlerdir. Öncelikle şarihlere göre insanın, fiillerinin yaratıcısı olarak kabul edilebilmesi için onun fiillerinin tafsilatını bilmesi gerekir. Hâlbuki bu durum insanın kudretini

aşmaktadır. Dolayısıyla kişinin fiillerini yaratması mümkün değildir. Bu bağlamda şarihler ilim ve yaratma arasındaki ilişkiye dikkat çekerek Mu‘tezile’nin iddiasının yanlışlığını ortaya koymaya çalışmışlardır. Mu‘tezile’nin ilâhî adalet ve ahlakî hürriyet adına ilâhî kudreti nispeten ihmal ettiği görülmektedir. Şarihler ise bir yandan insan fiilleri başta olmak üzere var olan her şeyin Allah tarafından yaratıldığını ileri sürmüş, diğer yandan ise ahlakî sorumluluğu temellendirmek amacıyla kesb teorisini devreye sokarak insanın da bu faaliyet içerisinde olduğunu ispat etmeye çalışmışlardır.

Ecel meselesi, kaynak kitaplarda genellikle rızık konusuyla birlikte ve “maktulün eceli” bağlamında tartışılmıştır. Ecel, Ehl-i Sünnet mekteplerinden ziyade Mu‘tezile tarafından tartışma konusu yapılmış ve gündeme getirilmiştir. Ancak ecel konusuyla ilgili tek bir Mu‘tezilî fikirden bahsetmek mümkün değildir. Nitekim Basra ekolü, ölen her insanın ömrünü tamamladığını, dolayısıyla maktulün öldürülmemesi halinde dahi ölümün onun için kaçınılmaz olduğunu savunmuştur. Buna karşın Bağdat ekolü, öldürülen kimse şayet öldürülmemiş olsaydı mutlaka yaşardı diyerek maktulün kendi eceliyle ölmediğini belirtmiş ve biri öldürülme (*katl*) diğeri tabii ölüm (*mevt*) olmak üzere iki ecelin var olduğunu belirtmiştir. Eş‘arî geleneğe bağlı şarihler ise mezhebî teamüllere dayanarak öldürülen kimsenin eceliyle öldüğüne, bunun dışında başka bir ecelinin olmadığına dikkat çekerek Mu‘tezile’yi mezkûr görüşlerinden ötürü tenkit etmişlerdir. Şarihler tarafından ileri sürülen ayet ve hadisler onların kanaatlerine göre ecelin ne bir saat ertelendiğine ne de öne alındığına, dolayısıyla ecelde artma ve eksilmenin söz konusu olamayacağına işaret etmektedir. Her şey Allah’ın kaza ve takdiriyle belirlenip tespit edildiğine göre bir kimse her ne şekilde olursa olsun ancak kendisine takdir edilen süre içerisinde ecelini tamamlar ve ölür. Bu bakımdan bir kimse için Allah’ın iki ecel tayin ve tespit etmesi gibi bir düşünce muhtemel ve doğru olmaktan uzaktır. Dolayısıyla ecel konusunda Mu‘tezile’nin iddia ettiği gibi bir takdim ve te’hirden veya iki ecelin olduğu görüşünden bahsedilmesi şarihler açısından aklî ve naklî bakımdan pek mümkün görünmemektedir.

Mu‘tezile âlimleri **rızkı**, “meşrû olarak faydalanılan ve mâlik olunan şeyler” şeklinde tarif etmişlerdir. Hüsün ve kubhun aklî oluşundan hareketle yalnızca

Allah'ın helal kıldığı şey rızık kabul edilmiş, haram olarak belirlediği şey ise rızık olarak görülmemiştir. Zira haramın çirkin bir fiil olduğu, çirkin ve kötü şeylerin Allah'a izafe edilemeyeceği, haramın ise rızık olarak kabul edildiği takdirde kişiyi ondan menetmenin, bu sebeple onu kınamanın ve cezalandırmanın da caiz olmayacağı belirtilmiştir. Mu'tezile'nin bu tavrı, mezhebin benimsediği temel ilkeler hususunda tutarlı olma ve bu noktada çelişkiye düşmeme çabası olarak görülmektedir. Öte yandan şarihler ise rızkı "faydalanılan şeyler" olarak tanımlamışlar, Mu'tezile'nin aksine haram ve mekruh şeyler de rızık kapsamında değerlendirilmiştir. Nitekim çocuklar ve hayvanlar hiçbir şeye mâlik olmadıkları halde rızıklandırılmaktadırlar. Dolayısıyla rızık için mülkiyet şartı aranmamalıdır. Ayrıca rızık helal ile sınırlandırıldığı takdirde haramla beslenenlerin kim tarafından rızıklandırıldığı problemi ortaya çıkmaktadır. Bu manada şarihler gerek helal gerekse haramla beslenenlerin Allah tarafından rızıklandırıldıklarını bildirmişlerdir. Öte yandan hiç kimse kendisi için takdir ve tayin edilen rızkı yemeden ölmeyecektir. Birinin başkasının rızkını yemesi gibi bir durumun da söz konusu olmadığını nassa dayanarak belirten şarihler Mu'tezile'yi bu noktalarda eleştirmişlerdir.

Mu'tezile, **büyük günah** işleyen kimselerin fasık olduğunu ve ebedî olarak cehennemde kalacaklarını savunmuştur. Dinin esaslarıyla ve ilâhî adaletle bağdaşmayacağı gerekçesiyle büyük günah sahibi kişilere **şefaat** edilemeyeceğini ısrarla savunan Mu'tezile bu hususta da gaibin şahide kıyasını esas almıştır. Ancak Mu'tezile'nin bu iddiaları şarihler açısından aklî ve naklî delillere aykırılık arz ettiğinden dolayı onlar tarafından reddedilmiştir. Mü'minin kalbindeki tasdik ve imanı en büyük hayır ve iyilik olarak nitelendiren şarihler, inkâr etme, hafife alma veya helal kabul etme gibi durumlar olmadığı sürece büyük günah işleyen kişinin iman dairesi içerisinde bulunduğunu ve mü'min olma vasfını kaybetmediğini kaydetmişlerdir. Günah işleyen mü'minlerin günahlarının affedileceğine ve onlara büyük mükâfatlar verileceğine yönelik pek çok ayet zikreden şarihler mezkûr görüşlerinin nasslara daha uygun ve isabetli olduğunu iddia etmişlerdir. Şefaat etme ve bağışlama yetkisinin yegâne sahibi Allah'tır. Hiçbir aracının şefaati olmadan insanları affetmesi O'nun adaletine aykırı olmadığı gibi; kendilerine şefaat izni verilenlerin şefaatiyle günahkârların affedilmesi de adaletine ters değildir. Aksine

tüm bunlar şarihlerin ifadesiyle O'nun engin ve yüce rahmetinin, af ve mağfiretinin, lütuf ve ihsanının bir tasarrufu ve tezahürüdür.

KAYNAKÇA

ABDULHAMİD, Muhammed Muhyiddin, **Hâşiyetü'n-Nizâmü'l-Ferîd bi-Tahkîki Cevhereti't-Tevhîd: İthâfü'l-Mürîd,** nşr. İbrâhim el-Mukrî, Mektebetü'd-Diyarbekir, 1. Baskı, Diyarbakır 1440/2019.

ABDÜLBÂKÎ, Muhammed Fuâd, **el-Mu'cemu'l-Müfehres li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm**, Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, Kahire 1364/1945.

ABDÜLHAMİD, İrfan, **İslâm'da İ'tikadî Mezhepler ve Akaid Esasları**, trc. Mustafa Saim Yeprem, TDV Yay., 3. Baskı, Ankara 2015.

ACAT, Mithat-ACAT M. Beytullah**, Cevheretü't-Tevhîd Şerhi Tühfetü'l-Mürîd Tercümesi**, Mütercim Yayınları, İstanbul 2018.

ACAT, Mithat-ACAT M. Beytullah, **İmam Sâvî Cevheretü't-Tevhîd** (Eş'ariyye Akaidi), Nida Yayıncılık, İstanbul 2013.

AHMED B. HANBEL, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî, **er-Red 'ale'z-zenâdıka ve'l-Cehmiyye**, thk. Dağaş b. Şebib el-Acemî, Ğiras li'n-Neşr, 1. Baskı, Kuveyt 1426/2005.

AHMED B. HANBEL, **Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel**, I-L, thk. Şuayb el-Arnavud v. dğr., Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1416/1995.

AKAY, Akif, **İslâm İnancında Şefaat**, (Basılmamış Doktora Tezi), Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2012.

AKAY, İhsan, **Şâfiî Usûl Geleneğinde İmâm Şâfiî'ye Muhalif Usûlî Görüşler**, Ensar Yay., İstanbul 2018.

AKBULUT, Ahmet, **Sahabe Dönemi İktidar Kavgası: Alevi Sünni Ayrışmasının Arka Planı**, Otto Yay., 2. Baskı, Ankara 2015.

AKGÜÇ, Ahmet, "İnsan İradesi ve Sorumluluğunun Kategorik ve Zihinsel Varlık Temelleri", **ESBD**, c. 7, S. 26, 2008.

AKIN, Murat, "**Mu'tezile'nin Aslah Teorisinde Farklılaşması**", Turkish Studies, c. 11/7, Ankara 2016.

AKIN, Murat, **Basra ve Bağdat Mu'tezile Ekollerinin Görüş Ayrılıkları**, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2013.

AKOĞLU, Muharrem, **Mihne Hadiseleri ve Mu'tezile'nin Tarihi Seyrine Etkisi**, (Doktora Tezi), EÜSBE, Kayseri 2001.

ÂMİDÎ, Seyfeddin, **Ğayetü'l-Merâm fî ʿİlmi'l-Kelâm**, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı, Beyrut 1424/2004.

ARCA, Abdullah, **Fahreddin Râzî'nin Düşüncesinde Allah'ın Sıfatları**, Fecr Yay., Ankara 2020.

ARSLAN, Hulusi, **Mu'tezilede İyilik ve Kötülük (Hüsün ve Kubuh Problemi**, Endülüs Yay., 2. Baskı, İstanbul 2021.

AY, Mahmut, **Mu'tezile ve Siyaset: Mutezîlizmin İktidar Tecrübesi**, Endülüs Yay., 2. Baskı, İstanbul 2017.

AYDIN, Hüseyin, **Ebu'l-Hasen el-Eşarî'de Nazar ve İstidlal**, Fecr Yay., Ankara 2012.

AYDIN, Mehmet S., **Din Felsefesi**, İzmir İlâhiyat Vakfı Yayınları, İzmir 2012.

AYDIN, Mehmet, "**İslam Düşüncesinde Yalancı Paradoksu ve Hocazade Bursevî'nin "Hallu Mağlatati'l-Müsemmâti bi'l-Cezri'l-Esamm" Adlı Risalesi**", DEÜİF Dergisi, S. 40, 2014.

AYĞAN, Fadıl, "Klasik bir Kelâm Probleminin Şerh Geleneğinde İzini Sürmek: Tecrîd Şerhlerinde Rü'yetullah Meselesi", **İslâm İlim ve Düşünce Tarihinde Şerh Geleneği**, ed. Mesut Kaya-Sezai Engin, Endülüs Yay., İstanbul 2020.

AYNÎ, Mehmet Ali "Türk Mantıkçıları", **Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi**, sad. Naim Şahin, Sayı: 17, 2005.

BÂCÛRÎ, İbrâhim b. Muhammed b. Ahmed, **Şerhu Cevhereti't-Tevhîd**, nşr. Abdülkerim Tettân-Muhammed Kîlânî, takdim: Abdülkerim er-Rifâî, y.y. t.y.

BÂCÛRÎ, İbrâhim b. Muhammed b. Ahmed, **Tuhfetü'l-Mürîd alâ Cevhereti't-Tevhîd ve Meahu Hâşiyetü't-Tahrîri'l-Hamîd li Mesâili İlmi't-Tevhîd**, nşr. Mektebetü's-Seyda, Diyarbakır 2017.

BAĞDÂDÎ, Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed, **el-Fark Beyne'l-Fırak**, Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 2. Baskı, Beyrut 1977.

BAĞDÂDÎ, Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed, **Usûlü'd-Dîn**, thk. Ahmed Şemseddin, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1423/2002.

BAĞDATLI İSMAİL PAŞA, Muhammed Emîn Mîr Selîm el-Bâbânî, **Hediyyetü'l-ʿÂrifîn Esmâü'l-Müellifîn ve Âsârü'l-Musannifîn**, Matbaatu'l-Behiyye, İstanbul 1951.

BÂKILLÂNÎ, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî, **Kitâbü't-Temhîd**, nşr. Richard J. Mc Carthy, el-Mektebetü'ş-Şarkıyye, Beyrut 1957.

BARDAKOĞLU, Ali, "**Hüsn ve Kubh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Mâturîdî**", **EÜİFAD**, yayımlayan: Ahmet Hulusi Köker, Erciyes Üniversitesi Matbaası, Kayseri 1986.

BEZZÂR, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdülhâlik, **el-Bahru'z-Zehhâr el-Ma'rûf bi Müsnedi'l-Bezzâr**, I-XIII, thk. Mahfûz er-Rahman Zeynullâh v. dğr., Mektebetu'l-Ulûm, Medînetü'l-Münevvere, 1409/1988.

BOZKURT, Nahide, **Mu'tezile'nin Altın Çağı**, Ankara Okulu Yay., 2. Baskı, Ankara 2016.

BUHÂRÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrâhim el-Cu'fî, **el-Câmi'u's-Sahîh**, I-IX, thk. Muhammed Zübeyr b. Nâsır en-Nâsır, Dâru Tavku'n-Necât, y.y. t.y., "**Mevâkîtu's-Salât**", 26, c. 1.

BUHÂRÎ, Ebu't-Tayyib Muhammed Sıddık Hasan Han el-Qanuji, **et-Tâc el-Mükellel min Cevâhirî Maâsirî et-Tirâzi'l-Âhiri ve'l-Evveli**, nşr. Avkaf ve İslamî İşler Bakanlığı, 1. Baskı, Katar 1428/2007.

BUHÂRÎ, Muhammed b. İsmail, **Halku Ef'âli'l-İbâd**, thk. Fahd b. Süleyman el-Fuheyd, Dâru Atlas el-Hadra, Riyad 2005.

CAN, Seyithan, "Allah'ın Sıfatları", **Sistematik Kelâm**, ed. Fadıl Ayğan, Beyan Yay., İstanbul 2020.

CÂRULLÂH, Zühdî, **el-Mu'tezile**, el-Ehliyyetu li'n-Neşr ve't-Tevzî, Beyrut 1974.

CEVHERÎ, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd, **es-Sıhâh: Tâcü'l-Lüga ve Sıhâhü'l-Arabiyye**, thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 4. Baskı, Beyrut 1407/1987.

COŞKUN, Selçuk, "Bana arz olundu" Kalıbıyla Rivayet Edilen Hadîsler ve Anlamı", **AÜİFD**, S. 29, Erzurum 2008.

CÜRCÂNÎ, Ebü'l-Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali, **et-Ta'rifât**, 1. Baskı, Beyrut 1403/1983.

CÜRCÂNÎ, Seyyid Şerif, **Şerhu'l-Mevâkıf**, tsh. Mahmud Ömer ed-Dimyatî, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ty.

CÜŞEMÎ, Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim, **Tahkîmu'l-Ukûl fî Tashîhi'l-Usûl**, thk. Abdüsselâm b. Abbas el-Vecîh, Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 2. Baskı, Ürdün 1429/2008.

CÜVEYNÎ, Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik, **Kitâbü'l-İrşâd ilâ Kavâtı'i'l-Edille fî Usûli'l-İ'tikâd**, thk. Ahmet Abdurrahim es-Sayh-Tevfîk Ali Vehbe, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye, Kahire 1430/2009.

ÇAĞLAYAN, Harun, **Klasik Kelâm Eserlerinde Rızık ve Hükmü**, Grafiker Yayınları, Ankara 2018.

ÇAĞRICI, Mustafa, "**Yaratma**", **DİA**, TDV Yay., c. 43, İstanbul 2013.

ÇELEBİ, İlyas, "**Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh**", MÜİFD, S. 16-17, 1998-1999.

ÇELEBİ, İlyas, **İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdî Abdülcebbâr**, Rağbet Yayınları, İstanbul 2002.

ÇETİN, Abdurrahman "**Nesih**", **DİA**, TDV Yay., c. 32, İstanbul 2006.

DALKILIÇ, Mehmet, "Geçmişten Günümüze Kuzey Afrika'da Mezhep Tartışmaları ve Günümüze Yansıması" Ankara, 2007.

DEMİR, Osman, "Tevlid Teorisi", **İslam Düşüncesinde Teoriler I: Metafizik**, haz. Ömer Türker, Ketebe Yay., İstanbul 2021.

DEMİR, Osman, **Kelâmda Nedensellik: İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan**, Klasik Yay., İstanbul 2015.

DUĞYEM, Semih, **Mevsü'atu Mustalahati İlmi'l-Kelâmi'l-İslâmî**, 1. Baskı, Beyrut 1998.

DYCK, Edward Van, **İktifâu'l-Kunû' Bimâ Huve Matbû'**, tsh. Seyyid Muhammed Ali Beblavî, Matbaatü't-Te'lîf (Hilal), Mısır 1313/1896.

EBÛ DÂVÛD, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk el-Ezdî es-Sicistânî, **Sünenu Ebî Dâvûd**, I-IV, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamît, el-Mektebetü'l-'Asriyye, Beyrut t.y.

EBÛ HANÎFE, Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ, **Fıkhu'l-Ekber Me'a Şerhu'l-Müyesser 'ala'l-Fıkheyn el-Ebsat ve'l-Ekber**, Abdurrahman el-Humeyyis, Mektebetü'l-Furkân, İmârâtü'l-Arabiyye, y.y. 1419/1999.

EMÎR, Muhammed, **Hâşiye ‘alâ İthafi’l-Mürîd** (Hâşiyetu İbnü’l-Emîr), thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2. Baskı, Beyrut 1436/2015.

ENSARÎ, Hammâd b. Muhammed, **Ebü’l-Hasen el-Eş‘arî ve ‘Akidetühu**, 2. Baskı, Medine 1395/1975.

ERDEMCİ, Cemalettin, “**Kelâm İlminde Haberin Epistemolojik Değeri**”, Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi VI, Sayı: 1, 2006.

ERDEMCİ, Cemalettin, “Kelâm İlminin Doğuşu”, **Kelâm Tarihi**, ed. Fadıl Ayğan, Beyan Yay., İstanbul 2021.

ERDİNÇ, Ziya, **Sübûtî Sıfatlar: Yaklaşımlar ve Delilleri**, Gece Kitaplığı Yay., Ankara 2020.

ERDOĞAN, Mehmet, **Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü**, Ensar Neşriyat, 4. Baskı, İstanbul 2013.

EŞ‘ARÎ, Ebü’l-Hasen, **el-İbâne an Usûli’d-Diyâne**, 1. Baskı, Beyrut 1424/2003.

EŞ‘ARÎ, Ebü’l-Hasen, **Kitâbu’l-Lüma’ fi’r-Red alâ Ehli’z-Zeyğ ve’l-Bida’**, thk. Hamude Ğurabe, Kahire 1955.

EŞ‘ARÎ, Ebü’l-Hasen, **Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu’l-Musallîn**, Mektebetü’l-Âsîre, Beyrut 1436/2015.

EŞ‘ARÎ, Ebü’l-Hasen, **Risâletü ilâ Ehli’s-Suğr bi-Bâbi’l-Ebvâb**, thk. Abdullah Şâkir Muhammed el-Cüneydî, İmâdetü’l-Bahsi’l-İlmî bi’l-Câmiati’l-İslâmiyye, Medine 1413.

FELEMBÂNÎ, Hüseyin b. Ömer b. Ali b. Alevi, **Fethü’l-Mecîd fî Şerhi Cevhereti’t-Tevhîd**, Matba‘atü’ş-Şark, Kahire t.y.

FÎRÛZÂBÂDÎ, Muhammed Ya’kûb, **Kâmûsü’l-Muhît**, thk. Mektebetü’t-Tahkîk et-Türâs fî Müesseseti’r-Risâle, nşr. Müessesetü’r-Risâle, 8. Baskı, Beyrut 1426/2005.

GAZÂLÎ, Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed, **el-İktisâd fi'l-İ'tikâd**, thk. Mustafa İmran, Dârü'l-Besâir Yay., 1. Baskı, Kahire 1430/2009.

GAZÂLÎ, Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed, **el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl**, thk. Hamza b. Züheyr Hafız, Medînetü'l-Münevvere 1413.

GENÇ, Hafzullah, "Eş'ari Düşüncesinde İnsan Fiilleri", **HİÜF**, 2016, 27(3), s. 427-441.

GÖÇER, Halil İbrahim, **İslam Kelâm Ekollerinin Rızık ve Fiyat Görüşlerinin Değerlendirilmesi** (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya 2020.

GÖLCÜK, Şerafeddin, **Bâkıllânî ve İnsanın Fiilleri**, TDV Yay., Ankara 1997.

GÖRGÜN, Hilal, "Mısır (Osmanlı Dönemi)", *DİA*, TDV Yayınları, Ankara 2004.

GÜNDOĞAR, Hamdi, "**Mu'tezile Mezhebinde İnsanın Fiilleri Problemi**", **CÜİFD**, c. 8, Sayı: 2, Sivas 2004.

ĞASN, Abdullah bin Salih bin Abdülaziz, **Esmâullâhi'l-Hüsnâ**, Dârü'l-Vatan, 1. Baskı, Riyad, 1417/1996.

ĞURSÎ, Muhammed Salih b. Ahmed, **Hâşiyetü't-Tahrîri'l-Hamîd li Mesâili İlmi't-Tevhîd**, nşr. Mektebetü's-Seyda, Diyarbakır 2017.

HALEBÎ, Muhammed el-Hanîfî, **Kitâbü'l-Minhacü's-Sedîd fî Şerhi Cevhereti't-Tevhîd**, Matba'atü'l-İlmiyye, 1. Baskı, Halep 1342/1923.

HALÎM, Cemil Muhammed Ali, **Teshîlü'l-Meânî ilâ Cevhereti'l-Lekânî**, Şirketu Dâru'l-Meşari, Beyrut 1437/2016.

HARMAN, Vezir, "**Osmanlı Döneminde Felsefi Tartışmalardan Arındırılmış Önemli Kelâm Metinleri**", Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, c. 14, S. 28, 2016.

HARMAN, Vezir, **İbrahim el-Lekanî'in Kelâmî Görüşleri**, Hiper Yay., 1. Baskı, İstanbul 2020.

HARPÛTÎ, Abdüllatîf, **Tenkîhu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm**, Dersaâdet-Necm-i İstikbal Matbaası, 2. Baskı, 1330/1912.

HATİPOĞLU, Yunus, **Namazı Terk Etmenin Hükmü ile İlgili Hadislerin Değerlendirilmesi**, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Dicle Üniversitesi SBE), Diyarbakır 2018.

HAYCAR, Hişam b. Muhammed, **Nesrü'd-Dürri'n-Nadîd bi-Şerhi Cevhereti't-Tevhîd**, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı, Dımaşk-Beyrut 1434/2013.

HEYSEMÎ, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Ali b. Ebî Bekr b. Süleymân, **Mecma'u'z-Zevâid ve Menba'u'l-Fevâid**, I-X, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut t.y.

HİLAL, Heysem, **Mu'cemu Mustalahi'l-Usûl**, Dârü'l-Cîl, 1. Baskı, Kahire 1424/2003.

HİLLÎ, Cemâlüddîn el-Hasen b. Yûsuf b. Ali İbnü'l-Mutahhar, **Keşfü'l-Murâd fî Şerhi Tecrîdi'l-İʿtikâd**, Müessesetü'l-Îlâmî, Beyrut t.y.

HOROVİTZ, S., **Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi**, çev. Özcan Taşçı, Litera Yay., İstanbul 2014.

HUREYB, İbrâhim Muhammed İbrâhim, **er-Re'yü's-Sedîd fî Şerhi Cevhereti't-Tevhîd**, Kahire 1405/1985.

IŞIK, Kemal, "Mu'tezile'nin İlk Kurucusu Vasıl b. Ata ve Büyük Günah Meselesi", **AÜİFD**, 24/1, 1981.

IŞIK, Kemal, **Mutezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri**, AÜİF Yay., Ankara 1967.

IZUTSU, Toshıhıko, **İslâm Düşüncesinde İman Kavramı**, çev. Selahattin Ayaz, Pınar Yay., 3. Baskı, İstanbul 2012.

İBN HÂCER EL-ASKALÂNÎ, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed, **Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî**, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî-Muhibbüddîn el-Hatîb, Dârü'l-Ma'rife, c. 1-13, Beyrut 1379/1960.

İBN HAZM, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, **el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal**, thk. Muhammed İbrâhim Nasr-Abdurrahman Umeyra, Dâru'l-Cîl, 2. Baskı, Beyrut 1416/1996.

İBN HUZEYME, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk es-Sülemî en-Nîsâbûrî, **Kitâbü't-Tevhîd ve İsbâtü's-Sıfât**, thk. Abdülazîz b. İbrâhim eş-Şehvân, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1414/1994.

İBN KAYYİM el-CEVZİYYE, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Züraî ed-Dımaşkī el-Hanbelî, **Hâdi'l-Ervâh ilâ Bilâdi'l-Efrâh**, Metbeatul-Medine, Kahire, t.y.

İBN KUTEYBE, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, **Uyûnü'l-Ahbâr**, Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, Kahire 1343/1925.

İBN MANZÛR, Ebü'l Fazl el-Ensârî er-Rüveyfî, **Lisânü'l-Arab**, 3. Baskı, Dâru Sadr, Beyrut 1414.

İBN NÜBÂTE EL-HATÎB, Ebû Yahyâ Abdürrahîm b. Muhammed b. İsmail, **Serhu'l-ʿUyûn fî Şerhi Risâleti İbn Zeydûn**, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim, nşr. Dârü'l-Fikri'l-'Arabî, y.y. t.y.

İBN TEYMİYYE, Ahmed b. Abdilhâlim, **Der'ü Te'âruzi'l-'Akl ve'n-Nakl**, thk. M. Reşâd Sâlim, 2. Baskı, Riyad 1411/1991.

İBN TEYMİYYE, Ahmed b. Abdilhâlim, **Mecmûatü'r-Resâil ve'l-Mesâil**, tlk. Muhammed Reşîd Rıza, nşr. Lecnetü't-Türâsil-'Arabî, y.y. t.y.

İBN TEYMİYYE, Ahmed b. Abdilhâlim, **Mecmûʿu Fetâvâ**, nşr. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım en-Necdî, Riyad 1424/2003

İBN TEYMİYYE, Takıyyüddin, **Mecmûʿu Fetâvâ**, nşr. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım en-Necdî, Riyad 1424/2003.

İBNÜ'l-CEVZÎ, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, **Menâkıbü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel**, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, **Dâru Hecer**, 2. Baskı, 1409/1988.

İBNÜ'L-ESÎR, Ebü'l-Hasen İzzüddin Ali b. Muhammed b. Muhammed, **el-Kâmil fi't-Târîh**, Dâru Sâder, y.y. t.y.

İBNÜ'L-MURTAZÂ, Ahmed b. Yahyâ, **el-Kalâʾid fî Tashîhi'l-'Akâid**, nşr. Albert Nasrî Nâdir, Darü'l-meşrik, Beyrut 1985.

ÎCÎ, Adudüddin, **Şerhu'l-Akâʾidü'l-'Adûdiyye**, Dâru İhyâ'i't-Türâs, 1. Baskı, Beyrut 1437/2016.

İPEK, Mikail, **Mu'tezile'nin Nübüvvet Savunması**, (Basılmamış Doktora Tezi), **EBYÜSBE**, Erzincan, 2020.

İSFAHÂNÎ, Ebû Nuaym, **Hilyetü'l-Evliyâʾ ve Tabakâtü'l-Asfiyâ**, I-X, es-Saâde, Mısır 1394.

İSFAHÂNÎ, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal er-Râgıb, **el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân**, thk. Savfân Adnan ed-Dâvûdî, nşr. Dârü'l-Kalem-Dârü'ş-Şâmiyye, 1. Baskı, Dımaşk-Beyrut 1412.

KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR, Ebü'l-Hasen, **el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl**, thk. Mustafa es-Sekâ, c. XIV, Kahire 1965.

KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR, Ebü'l-Hasen, **Fazlü'l-İʿtizâl ve Tabakâtu'l-Muʿtezile**, nşr. Fuâd Seyyid, Tunus 1974.

KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR, Ebü'l-Hasen, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, thk. Abdülkerim Osman, 3. Baskı, Vehbe Yay., Kahire 1416/1996.

KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR, **el-Muhtasar fî Usûli'd-Dîn** (Resâʾilü'l-ʿAdl ve't-Tevhîd içinde), nşr. Muhammed İmâre, Kahire 1971.

KALAYCI, Mehmet, "Şeyhülislam Mehmed Esad Efendi ve Eşarîlik-Mâturîdîlik İhtilafına İlişkin Risalesi", **HÜİFD**, 2012

KALLEK, Cengiz, Haraşî, Muhammed b. Abdullah, **DİA**, c. 16, İstanbul 1997.

KARADENİZ, Osman, **Ecel Üzerine**, Grafiker Yay., Ankara 2019.

KARAGÖZ, İsmail, **Ayet ve Hadislerin Işığında Allah'ın İsim ve Sıfatları (Esma-i Hüsna)**, DİB Yay., 2. Baskı, Ankara 2011.

KÂTİP ÇELEBİ, Mustafa b. Abdullah Hacı Halife, **Keşfü'z-Zunûn ʿan Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1941.

KÂTİP ÇELEBİ, Mustafa b. Abdullah Hacı Halife, **Süllemü'l-Vusûl ilâ Tabakâti'l-Fuhûl**, thk. Mahmud Abdulkâdir el-Arnaût, takdim: Ekmeleddin İhsanoğlu, Ircıca Yay., İstanbul 2010.

KAZAN, Faruk, "İbn Arabî'ye Yöneltilen Eleştirilere Karşı Molla Câmî'nin Savunması", Dicle İlahiyat Dergi, S. 2, c. 21, 2019.

KAZAN, Faruk, "Mollâ Câmî'de Dil-Zihin İlişkisi", Dicle İlahiyat Dergisi, S. 1, c. 21,

KILAVUZ, Ahmet Saim, "**Bacûrî**", **DİA**, c. 4, İstanbul 1991.

KIRBAŞOĞLU, Mehmet Hayri, "Allah'ın Kelâmı Olması Açısından Kur'an'ın Mahiyetiyle İlgili İhtilaflar ve İbn Kudame el-Makdisi'nin Kitabu'l-Burhan fi Beyani Hakikati'l-Kur'an'ı", **AÜİFD**, Ankara 1986.

KIZILŞEKER, Abdurrahim, **Seyfuddîn Âmidî Mefkûresinde Allah'a Îmân**, Çıra Akademi, İstanbul 2021.

KOÇYİĞİT, Talat, **Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar**, TDV Yay., 4. Baskı, Ankara 1989.

KOLOĞLU, Orhan Ş., **Cübbâilerin Kelâm Sistemi**, İSAM, İstanbul 2011.

KURTUBÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh, **el-Câmiʿ li-Ahkâmi'l-Kurʾân**, thk. Ahmed Berdunî-İbrahim 'Atfiş, Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, Kahire 1384/1964.

KUŞEYRÎ, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. Hâccâc, **Sahîhu Muslim**, I-V, thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, "**Kitâbu'l-Mesâcid ve Mevâdi'u's-Salât**", 211, c. 1, y.y. 1412/1991.

LAOUST, Henri, **İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler**, çev. Ethem Ruhi Fığlalı-Sabri Hizmetli, Pınar Yayınları, İstanbul 1999.

LEKÂNÎ, Abdüsselâm, **İrşâdü'l-Mürîd: Mecmûʿu Cevheretü't-Tevhîd**, thk. Mahir Muhammed Adnan Osman, nşr. Daru Tahkiki'l-Kitab, 1. Baskı, Lübnan 2021.

LEKÂNÎ, Abdüsselâm, **İthâfü'l-Mürîd ve Me'ahu Hâşiyetü'n-Nizâmü'l-Ferîd bi-Tahkîki Cevhereti't-Tevhîd**, haşiye: Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, nşr. İbrâhim el-Mukrî, Mektebetü'd-Diyarbekir, 1. Baskı, Diyarbakır 1440/2019.

LEKÂNÎ, Burhânüddîn İbrâhim, **Hidayetü'l-Mürîd li Cevhereti't-Tevhîd**, thk. Mervan Hüseyin Muhammed Abdussalihin el-Bicâvî, Dârü'l-Basâir, Kahire 1430/2009.

LEKÂNÎ, Burhânüddîn İbrâhim, **Hidayetü'l-Mürîd**, thk. Muhammed el-Hâtib, nşr. Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı, Beyrut 1433/2012.

LEKÂNÎ, Burhânüddîn İbrâhîm**, Telhîsü't-Tecrîd li-Umdeti'l-Mürîd**, Manisa Yazma Eser Kütüphanesi, Demirbaş No: 45Hk977.

LEKÂNÎ, Burhânüddîn İbrâhim, **Umdetü'l-Mürîd li-Cevhereti't-Tevhîd**, thk. Beşîr Berman, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı, Beyrut 1436/2015.

LEKÂNÎ, Burhânüddîn İbrâhim, **Umdetü'l-Mürîd Şerhu Cevhereti't-Tevhîd**, thk. Abdulmennan Ahmed el-İdrîsî-Câdullah Besâm Salih, Behâ Ahmed el-Halâyele, Muhammed Yûsuf İdrîs, nşr. Dârü'n-Nûri'l-Mübîn, Umman 2016.

MAC DONALD, **Development of Müslim Theology**, (Jurisprudence and Constitutional Theory), New York 1903.

MAKRÎZÎ, Ebû Muhammed Takıyyüddîn Ahmed b. Ali b. Abdilkâdir b. Muhammed, **el-Mevâ'iz ve'l-İ'tibâr bi-Zikri'l-Hıtat ve'l-Âsâr**, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı, Beyrut 1418.

MALATÎ, Ebü'l-Hüseyin, **et-Tenbîh ve'r-Red 'alâ Ehli'l-Ehvâi ve'l-Bida'**, nşr. M. Zâhid Kevserî, Mısır t.y.

MÂLİK B. ENES, Ebû Abdillâh, **el-Müdevvene**, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1995/2004.

MÂTURÎDÎ, Ebû Mansûr, **Kitâbü't-Tevhîd**, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, Dâru Sâdır, Beyrut 1422/2001.

MAVİL, Hikmet Yağlı, **İmam Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi**, İsam Yay., İstanbul 2018.

MELÂHİMÎ, Rüknüddîn Mahmûd b. Muhammed el-Hârizmî, **Kitâbü'l-Fâʾik fî Usûli'd-dîn**, thk. Faysal Bedir Avn, Dârü'l-Kütüb vel-Vesâikil-Kavmiyye, Kahire 1431/2010.

MERĞİNÎ, İbrâhim, **Buğyetü'l-Mürîd li-Cevhereti't-Tevhîd**, Dârü'l-Hüdâ, Cezayir ty.

MERT, Muhit, "Klasik Bir Kelâm Problemi Olarak Rızık Kavramının Tanımları ve Bu Tanımların İçerdiği Problemler", **AÜİFD**, 46/1, 2005.

MUHİBBÎ, Muhammed el-Emîn b. Fazlillâh b. Muhibbillâh, **Hulâsatü'l-Eser fî 'Ayâni'l-Karni'l-Hâdî Aşer**, Dâru Sadr, Beyrut ty.

MURAD, Said, **Medresetü'l-Basra el-İ'tizâliyye**, Kahire 1992.

MUSAHANOV, Yuldus, **Mâturidi'nin Mu'tezile Eleştirisi (Ebu'l-Kasım el-Ka'bî el-Belhî Bağlamında)** (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2009.

NESÂÎ, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali, **es-Sünenü'l-Kübrâ**, I-XII, thk. Şuayb el-Arnavut ve Hasan Abdulmünim, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2001.

NESÂÎ, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî, **Sünenu'n-Nesâî,** (Hafız Celâleddîn Suyûtî'nin Şerhi ve İmâm Sindî'nin Haşiyesiyle birlikte) I-IX, thk. Abdulfettah Ebû Ğudde, Mektebetü'l-Matbuati'l- İslâmiyye, Haleb 1414/1994.

NESEFÎ, Ebü'l-Berekât, **Şerhu'l-Umde (el-İʿtimâd fi'l-İʿtikâd)**, thk. Abdullah Muhammed Abdullah İsmail, nşr. el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1. Baskı, Kahire 1432/2012.

NESEFÎ, Ebü'l-Mu'în, **Bahrü'l-Kelâm**, ta'lik: Veliyuddîn Muhammed Salih el-Farfûr, Mektebetü Dâru'l-Farfûr, 2. Baskı, y.y. 1421/2000.

NESEFÎ, Ebü'l-Mu'în, **et-Temhîd li-Kavâidi't-Tevhîd**, thk. Muhammed Abdurrahman eş-Şâğûl, Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, Kahire 2006.

NESEFÎ, Ebü'l-Mu'în, **Tebsıratü'l-Edille**, thk. Hüseyin Atay, Ankara 1993.

NEŞŞÂR, Ali Sâmî, **Neşʾetü'l-Fikri'l-Felsefî fi'l-İslâm**, Dâru'l-Ma'ârif, 9. Baskı, Kahire t.y.

NEVEVÎ, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî, **Sahîh-i Müslim bi-Şerhi'n-Nevevî**, el-Matba'atü'l-Mısriyye, Kahire 1347/1929.

NÎSÂBÛRÎ, Nizâmüddîn Hasen b. Muhammed b. Hüseyn el-A'rec, **Ğarâʾibü'l-Kurʾân ve Reğâʾibü'l-Furkân**, thk. Zekeriyyâ Umeyrât, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1416/1996.

ORRMSBY, Eric Lee, **İslam Düşüncesinde İlahi Adalet Sorunu**, çev. Metin Özdemir, Kitâbiyât Yay., 1. Baskı, Ankara 2001.

ÖGE, Sinan, **İlâhî Kelâmın Yapısı**, İnsan Yayınları, İstanbul 2008.

ÖZDEMİR, İbrahim, "**Mu'tezile'de Hüsün-Kubuh ve Kelâmi T'alîl**", **BÜİFD**, S. 13, 2019.

ÖZLER, Mevlüt, **İslâm Düşüncesinde Tevhîd**, Rağbet Yay., İstanbul 2005.

PAKSOY, Kâdir, "Allah'ın Doksan Dokuz İsmiyle İlgili Rivayetin Tahlili", **Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, S. 1, c. 11, 2011.

PEZDEVÎ, Ebü'l-Yüsr Muhammed, **Usûlü'd-Dîn**, thk. H. P. Linss, ta'lik: Ahmed Hicâzî es-Sekâ, nşr. el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, Kahire 1424/2003.

RÂZÎ, Fahreddin, **el-Metâlibü'l-'Âliye**, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, 1. Baskı, Beyrut 1407/1987.

RÂZÎ, Fahreddin, **Halku'l-Kurʾân Beyne'l-Muʿtezile ve Ehli's-Sünne**, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Dâru'l-Ceyl, 1. Baskı, Beyrut 1413/1992.

RÂZÎ, Fahreddin, **İ'tikâdâtu Fırakı'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn**, nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr, Beyrut 1402/1982.

RÂZÎ, Fahreddin, **Meʿâlimü Usûli'd-Dîn**, thk. Tâhâ Abdürraûf Sa'd, nşr. Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, Lübnan t.y.

RÂZÎ, Fahreddin, **Mefâtîhu'l-Ğayb**, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1401/1981.

RÜDÎÂN, Hassân b. İbrâhim, **Akîdetü'l-Eşa'ireti Dirâsetün Nakdiyyetün li-Manzûmeti Cevhereti't-Tevhîd li-Burhâniddîn el-Lekânî 'alâ Dav'i Akîdeti Ehli's-Sünneti ve'l-Cemâ'ati**, Dârü't-Tevhîd li'n-Neşr, t.y. y.y.

SA'DÎ, Hammâd b. Muhammed el-Ensârî, **Ebu'l-Hasane'l-Eşʿarî**, nşr. Câmiatü'l-İslâmiyye bi'l-Medîneti'l-Münevvere, 6. Baskı, S. 3, y.y. 1394/1974.

SÂBÛNÎ, Nûreddin, **el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn**, thk. Fethullah Huleyf, Dârü'l-Meârif, el-Mektebetü'l-Felsefiyye, İskenderiye 1969.

SAN'ÂNÎ, Ebû Urve Ma'mer b. Râşid el-Basrî, **el-Câmi'**, **(Abdürrezâk'ın el-Müsannef'i içinde)** I-II, thk. Habiburrahman el-Azami, Mektebetu'l-İslâmî, Beyrut 1403.

SARIBULAK, Zekerya, "İki Manzum Kasidede Eş'ârî ve Mâtürîdîlik -Ûşî'nin Emâlî'si ile el-Lakkânî'nin Cevheretu't-Tevhîd'i", **TDV-Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları**, Bişkek 2018, s. 315-333.

SARIKÇIOĞLU, Ekrem, **Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi**, Fakülte Kitabevi, 8. Baskı, Isparta 2016.

SÂVÎ, Ahmed b. Muhammed, **Şerhu's-Sâvî alâ Cevhereti't-Tevhîd**, thk. Abdulfettah el-Bezm, 11. Baskı, Dâru ibn-i Kesîr Yay., Beyrut 1440/2019.

SEFÂKİSÎ, Ali b. Muhammed et-Temîmî el-Muahhir, **Takrîbü'l-Baîd ilâ Cevhereti't-Tevhîd**, thk. Habîb b. Tâhir, Müessesetü'l-Meârif, 1. Baskı, Beyrut 1429/2008.

SELMAN, Nûh Ali el-Kudât, **Muhtasaru'l-Müfîd fî Şerhi Cevhereti't-Tevhîd**, Dârü'r-Râzî, Ürdün 1420/1999.

SERKÎS, Yûsuf b. İlyân b. Mûsâ, **Muʿcemü'l-Matbûʿâti'l-ʿArabiyye ve'l-Muʿarrebe**, Matbaatu Serkîs, Mısır 1346/1928.

SEVER, Mehmet, "**17. Yüzyıl Eşʿarîliği'ne Dair Bir Kaynak: Cevheretü't-Tevhîd**", Marife Dini Araştırmalar Dergisi, Sayı: 1, c. 20, 2020.

SÖNMEZ, Vecihi, "**Mu'tezile'nin Eş'arî'nin Kesb Nazariyesine Yönelttiği Eleştiriler**", **DÜİFD**, c. 10, S. 2, 2008.

SÖNMEZ, Vecihi, **Şevkani ve İtikadi Görüşleri**, Yayınevi Yay., 1. Baskı, Ankara 2012.

SÜBKÎ, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Ali b. Abdilkâfî, **Tabakâtü'ş-Şâfiiyyeti'l-Kübrâ**, thk. Abdülfettâh M. el-Hulv - Mahmûd M. et-Tanâhî, Dârü İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, y.y. t.y.

SÜT, Abdulnasır, "**İlahi Teklifin Ahlakî ve Kelâmî Arka Planı: Teklîf-i mâ lâ Yutâk Örneği**", Mukaddime, 2015.

SÜT, Abdunnasır, **İslam Düşüncesinde İlk Muhalifler**: Mâ‘bed el-Cuhenî ve Gaylân ed-Dımeşkî, Fecr Yay., Ankara 2014.

ŞÂFİÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs, **el-Ümm**, Daru'l-Marife, Beyrut 1990.

ŞAHİNALP, Hacer, "**Kâdî Abdülcebbâr ve Ebü'l-Muîn en-Nesefî'de Şefaat**", Turkish Studies, c. 13/25, Ankara 2018.

ŞÂKİR, Abdüsselâm, **et-Ta'lîkâtü'l-Müfîd 'ala Manzûmeteyn Cevhereti't-Tevhîd ve Bed'i'l-Emâlî**, ed. Edîb Kellâs, el-Cami'atü'l-İslâmiyye Dârü'l-ulûm, Dımaşk 1422/2001.

ŞEHRİSTÂNÎ, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim, **el-Milel ve'n-Nihal**, Taʿlîk: Ahmed Fehmi Muhammed, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Baskı, Beyrut 1413/1992.

ŞEHRİSTÂNÎ, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim, **Nihayetü'l-İkdâm fî 'İlmi'l-Kelâm**, thk. Muhammed Hasan İsmail, Menşûrat: Muhammed Ali Bâydûn, nşr. Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı, Beyrut 1425/2004.

TABERÎ, Ebû Caʿfer İbn Cerîr Muhammed b. Cerîr, **et-Tebsîr fî Meâlimi'd-Dîn**, thk. Ali b. Abdülazîz b. Ali eş-Şebel, 1. Baskı, Mektebetü Rüşd, Riyâd 1416/1996.

TEFTÂZÂNÎ, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer, **Şerhu'l-'Akâʾid en-Nesefiyye**, thk. Ali Kemal, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1436/2014.

TEFTÂZÂNÎ, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer, **Şerhu'l-Makâsıd**, thk. Abdurrahman Umeyre, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1998.

TEHÂNEVÎ, Muhammed A'lâ b. Ali b. Muhammed Hâmid, **Mevsu'atu Keşşâf Istılâhâti'l-Funûn ve'l-Ulûm**, thk. Ali Dahrûc, trc. Abdullah el-Hâlidî, Mektebetü Lübnân, Beyrut 1996.

TEMİZKAN, Abdullah, **Rağıb el-İsfahânî'nin Kur'ân'ı Anlama ve Yorumlama Yöntemi**, ed. Zülfi Cennet, Sonçağ Yay., Ankara 2021.

TETTÂN, Abdülkerim- Kîlânî, Muhammed Edîb, **Avnü'l-Mürîd li Şerhi Cevhereti't-Tevhîd fî Akîdeti Ehl-i Sünneti ve'l-Cemâati**, nşr. Abdülkerim er-Rifâî-Vehbi Süleyman Gâvecî el-Elbânî, Dâru'l-Beşâir, 2. Baskı, Dımaşk 1419/1999.

TETTÂN, Abdülkerim- Kîlânî, Muhammed Edîb, **Şerhu Cevhereti't-Tevhîd el-İmâm Allâme Şeyh İbrâhim el-Bâcûrî**, ed. Abdülkerîm er-Rifâî, y.y. t.y.

TETTÂN, Abdülkerim, **Avnü'l-Mürîd fî Şerhi Cevhereti't-Tevhîd**, Dârü'l-Fikr Yay., Dımaşk 1438/2017.

TİRMİZÎ, Muhammed b. Îsâ b. Serve, **el-Câmi'u's-Sahîh Sünenu't-Tirmizî**, I-V, thk. Ahmed Muhammed Şâkir v.dğr., b.y.y., y.y. t.y.

TOMAR, Cengiz, "Mısır (İlim, Kültür ve Medeniyet) " *DİA*, TDV Yayınları, Ankara 2004.

TOPALOĞLU Bekir-ÇELEBİ İlyas, **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, İsam Yay., 4. Basım, İstanbul 2015.

TRITTON, A. S., **İslam Kelâmı**, trc. Mehmet Dağ, Ankara Okulu Yayınları (Oryantalist Klasikler: 1), Ankara 2018.

TURHAN, Kasım, **Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri: Âmiri'nin Kader Risalesi ve Tercümesi**, İFAV, 2. Baskı, İstanbul 2003.

TÛSÎ, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Ali, **el-İktisâd fîmâ Yeteʿallaku bi'l-İʿtikâd**, Dârü'l-Edvâ, 2. Baskı, Beyrut 1406/1986.

TÜNEKÎ, Hasan Mahmud, **Mu'cemü'l-Musannifin**, nşr. Sıddîk Kemâl el-Mekkî, Matbaatu Vazangufraf, Beyrut 1344/1925.

TÜRCAN, Galip, "Kelâmda İnsan Fiillerinin Yaratılması Problemi: Yaratma Kavramı Bağlamında Bir Değerlendirme", **SDÜİF**, S. 15, 2015.

TÜRKBEN, Yaşar, **İbn Sinâ ve Thomas Aquinas'ta Kötülük Problemi**, Elis Yayınları, Ankara 2012.

UCHÛRÎ, Abdulber b. Abdullah Şâfiî Mısrî, **Fethü'l-Karîbü'l-Mecîd bi Şerhi Cevhereti't-Tevhîd: Mecmûʿu Cevheretü't-Tevhîd**, thk. Mahir Muhammed Adnan Osman, nşr. Daru Tahkiki'l-Kitab, 1. Baskı, Lübnan 2021.

ÜNVERDİ, Veysi, "Eş'arî ve Ebu'l-Muîn en-Nesefî'de Kesb Teorisi", **Diyanet İlmi Dergi**, c. 51, S. 1, 2015.

WERNER, Charles, **Kötülük Problemi**, çev. Sedat Umran, Kaknüs Yay., İstanbul 2000.

WOLFSON, H. Austryn, **Kelâm Felsefeleri**, çev. Kasım Turhan, Kitabevi Yay., İstanbul 2001.

YALÇINKAYA, Mustafa, "**Kelâmî Bir Problem Olarak Ecel ve Maktülün Eceli Meselesine Mukayeseli Bir Yaklaşım**", **ERZOSDE**, XI-I, 2018.

YARAN, Cafer Sadık, **Kötülük ve Theodise**, Vadi Yayınları, Ankara 1997.

YASA, Metin, **Tanrı ve Kötülük**, Elis Yayınları, Ankara 2014.

YAVUZ, Yusuf Şevki, "**Şefaat**", DİA, c. 38, İstanbul 2010.

YAZICIOĞLU, Mustafa Said, **Mâturîdî ve Nesefî'ye Göre İnsan Hürriyeti,** Otto Yay., Ankara 2017.

YEŞİLYURT, Temel, **Rü'yetullah: Akıl Âyinesinde Cemâlullah'ı Seyreylemek**, İnsan Yay., İstanbul 2019.

YILDIRIM, Ramazan, "**Halku'l-Kur'an Meselesinin Politik İstismarı**", **Milel ve Nihal**, (İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi), c. 8, 2011.

YURDAGÜR, Metin, "**İbrâhîm Lekânî**", DİA, TDV Yay., c. 27, Ankara 2003.

YURDAGÜR, Metin, "**Lekânî, Abdüsselâm b. İbrâhim**", DİA, TDV Yay., c. 27, İstanbul 2003.

YÜKSEL, Emrullah, "**Kitap tanıtma: Cevheretu't-tevhîd/Lekânî**", **AÜİFD**, 0/6, 1986.

ZEBÎDÎ, Muhammed Murtazâ, **Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs**, Dâru'l-Hidâye, y.y. t.y.

ZEMAHŞERÎ, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî, **el-Minhâc fî Usûli'd-Dîn**, thk. Abbas Hüseyin İsa Şerafeddin, Mektebetu Merkezi Bedri'l-İlmî ve's-Sekâfî, San'â 1425/2004.

ZEMAHŞERÎ, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî, **el-Keşşâf ʿan Hakâ'iki Ğavâmidi't-Tenzîl ve ʿUyûni'l-Ekāvîl fî Vücûhi't-Te'vîl**, Daru'l Kitabi'l-Arabî 3. Baskı, Beyrut 1407/1986.

ZİRİKLÎ, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ed-Dımaşkî, **el-Aʿlâm**, Dârü'l -'İlm li'l-Melâyîn, 15. Baskı, Beyrut 2002.