

T.C.
YALOVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

BAHÂUDDİNZÂDE’NİN *EL-FIKHU’L-EKBER* ŞERHİ *EL-KAVLÜ’L-FASL* TEMELİNDE KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ
Damla SAVAŞ

Enstitü Anabilim Dalı: TEMEL İSLAM BİLİMLERİ
Enstitü Bilim Dalı: TEMEL İSLAM BİLİMLERİ

Tez Danışmanı: Dr. Öğr. Üyesi Ayşe Betül TEKİN

EYLÜL 2019

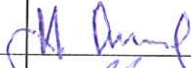
T.C.
YALOVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

BAHÂUDDÎNZÂDE’NİN *EL-FIKHU’L-EKBER* ŞERHİ *EL-KAVLÜ’L-FASL* TEMELİNDE KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ
Damla SAVAŞ (177213001)

Enstitü Anabilim Dalı: TEMEL İSLAM BİLİMLERİ
Enstitü Bilim Dalı: TEMEL İSLAM BİLİMLERİ

Bu tez 03/09/2019 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından oybirliği/oyçokluğu ile kabul edilmiştir.

	Adı SOYADI	Kanaati			İmza
Jüri Başkanı (Danışman)	Dr. Öğr. Üyesi Ayşe Betül TEKİN	Kabul	Düzeltilme	Ret	
Jüri Üyesi	Doç. Dr. Hasan GÜMÜŞOĞLU	Kabul	Düzeltilme	Ret	
Jüri Üyesi	Dr. Öğr. Üyesi Kadir GÖMBEYAZ	Kabul	Düzeltilme	Ret	

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
YÜKSEK LİSANS İNTİHAL YAZILIM RAPORU
BEYAN BELGESİ

Tez Başlığı: Bahâuddinzâde'nin *el-Fıkhü'l-Ekber* Şerhi *el-Kavlü'l-Fasl* Temelinde Kelâmî Görüşleri

Yukarıda başlığı belirtilen tez çalışmamın toplam 105 sayfalık kısmına ilişkin aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan ve 22/08/2019 tarihinde aşağıda ismi yazılı araştırma görevlisi tarafından şahsıma iletilen Turnitin intihal tespit programı raporuna göre tezimin benzerlik oranı % 19'dur.

Uygulanan filtrelemeler:

1. Kaynakça hariç,
2. Alıntılar dâhil,
3. 5 kelimeden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç.

Bu bilgiler doğrultusunda tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespiti halinde doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

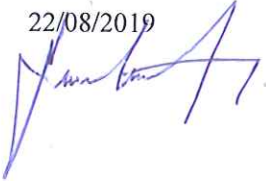
İmza



Adı SOYADI : Damla SAVAŞ
Öğrenci Numarası : 177213001
Ana Bilim Dalı : Temel İslam Bilimleri
Programı : Tezli Yüksek Lisans
Türü : () Proje (X) Yüksek Lisans Tezi () Doktora Tezi

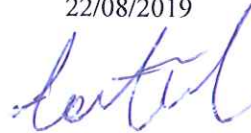
Taramayı Yapan
Arş. Gör. Kübra ÇAKMAK

22/08/2019



Danışman
Dr. Öğr. Üyesi Ayşe Betül TEKİN

22/08/2019



ÖNSÖZ

İlim dallarının her birinde olduğu üzere Kelâm ilmi özelinde de erken dönem metinleri ve risâlelerinin önemi büyüktür. Zira ilimlerin birçoğu öz şeklinde nitelenebilecek belli başlı eserler üzerinden gelişme göstermiştir. Ebû Hanîfe'ye atfedilen *el-Fıkhu'l-Ekber* de yazıldığı tarihten bugüne değin üzerinde pek çok şerh kaleme alınmak sûretiyle güncelliğini ve önemini muhafaza etmektedir.

Osmanlı dini düşünce tarihinin önemli bir ismi olarak Bahâuddinzâde'yi *el-Kavlü'l-Fasl* eseri üzerinden mutasavvıf kişiliğinin yanı sıra bir *el-Fıkhu'l-Ekber* şârihi olarak da tanımayı ve bu nokta-i nazardan eserini incelemeyi amaçlayan bu çalışma bir giriş, iki ana bölüm ve bir sonuç kısmından müteşekkildir. Giriş bölümünde çalışmanın konusu, amacı, yöntemi, kaynakları ve literatür değerlendirmesine yer verilmiştir. Tezimizin konusunu oluşturan *el-Kavlü'l-Fasl*, Ebû Hanîfe'ye nisbet edilen en önemli eserlerden biri olan *el-Fıkhu'l-Ekber* üzerine yazılan bir şerh olduğundan çalışmanın birinci bölümü Ehl-i Sünnet i'tikâdının teşekkülüne katkısı bağlamında zikredilebilecek ilk isim olan Ebû Hanîfe'nin yaşadığı dönem, ilmî şahsiyeti, akâid sahasında kendisine nisbet edilen eserler, Osmanlı'da Ebû Hanîfe algısı ve Osmanlı'da *el-Fıkhu'l-Ekber* şerhleri ile Bahâuddinzâde'nin hayatı, ilmî şahsiyeti, genel düşünce sistemi ve *el-Kavlü'l-Fasl* eserine yönelik birtakım malumatlardan oluşmaktadır. Bu noktada Ebû Hanîfe'nin ilmî şahsiyetinin Kelâm ilmi özelinde değerlendirildiğini söylemek yerinde olacaktır. İkinci bölüm ise *el-Kavlü'l-Fasl*'ın incelenmesi ve bu doğrultuda Bahâuddinzâde'nin kelâmî görüşlerinin tesbitine ayrılmıştır. Nihâî olarak çalışma neticesinde edindiğimiz mâlûmat özet bir şekilde sonuç bölümünde zikredilmiştir.

Elbette bu çalışma yalnızca yazarının gayretlerinden ibaret değildir. Bu meyanda öncelikli olarak ilgi alâkasını üzerimden eksik etmeyen kıymetli danışman hocam Dr. Öğr. Üyesi Ayşe Betül Tekin'e müteşekkirim. Ayrıca lisans eğitimimde olduğu gibi bu süreçte de kendisinde sorularıma ziyadesiyle cevaplar bulduğum, yardım ve önerileri ile değerli katkılar sunan kıymetli hocam Doç. Dr. Ulvi Murat Kılavuz'a medyûn-u şükrânım. Ayrıca tüm sorumlulukları arasında değerli vaktini bana ayıran, yardım ve tavsiyeleri yoluma ışık tutan değerli hocam Dr. Öğr. Üyesi Kadir Gömbeyaz'a medyûn-u şükrânım. Jüri üyeliğimi kabul edip değerli eleştirilerini benden esirgemeyen Doç. Dr. Hasan Gümüšoğlu'na da ayrıca teşekkür ederim. Ve yine tüm meşgalesi arasında ilmî birikimini, destek ve yardımını benden esirgemeyen kıymetli arkadaşım Fatıma Zehra Erdoğan'a kalbî teşekkürlerimi sunarım. Tâlibi olmakla her zaman iftihar edeceğim Kelâm ilmi başta olmak üzere lisans hayatım boyunca ilmin hazinelerinden nasiplenmemde katkısı olan tüm hocalarıma ve arkadaşlarıma ayrıca müteşekkirim. Ve fedakârlıklarının teşekkür kabîlinden hiçbir karşılığı bulunmayan değerlilerim annem ve abim başta olmak üzere tüm aile efrâdına ilelebet medyûn-u şükrânım. Ve nihâî hamd tüm mevcûdatta şükür, medh ve senânın sebebi olan kemâlâtın sahibi, lütfu ve keremi sonsuz Rabbime...

Damla SAVAŞ

Bursa 2019

İÇİNDEKİLER

BEYAN BELGESİ.....	i
ÖNSÖZ	ii
İÇİNDEKİLER	iii
KISALTMALAR LİSTESİ.....	v
Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tez Özeti.....	vi
Yalova University Institute Of Social Sciences Master Thesis Summary	vii
GİRİŞ	1
1. Çalışmanın Konusu ve Amacı	1
2. Çalışmanın Yöntemi, Kaynakları ve Literatür Değerlendirmesi	1

BİRİNCİ BÖLÜM: EBÛ HANİFE VE BAHÂUDDİNZÂDE’NİN HAYATI VE İLMÎ ŞAHSİYETİ

1.1. Ebû Hanîfe ve Yaşadığı Dönem	5
1.1.1. İlmî Şahsiyeti	6
1.1.2. Akâid Sahasında Kendisine Nisbet Edilen Eserler	8
1.1.3. Osmanlı’da Ebû Hanîfe Algısı	11
1.1.4. Osmanlı’da <i>el-Fıkhu ’l-Ekber</i> Şerhleri	12
1.2. Bahâuddinzâde ve İlmî Şahsiyeti	14
1.2.1. Hayatı	14
1.2.2. İlmî Şahsiyeti	16
1.2.2.1. <i>Hocaları</i>	17
1.2.2.2. <i>Öğrencileri</i>	18
1.2.2.3. <i>Eserleri</i>	19
1.2.3. Genel Düşünce Sistemi ve Fikirleri	20
1.3. Bahâuddinzâde’nin <i>el-Kavlü ’l-Fasl</i> İsimli Eseri ve Eserin Yazılış Gayesi	21
1.3.1. Eserde Takip Edilen Metod	22
1.3.2. Eserin Önemi ve Değeri	23

İKİNCİ BÖLÜM: BAHÂUDDİNZÂDE’NİN *EL-KAVLÜ’L-FASL* TEMELİNDE KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ

1. İlâhiyyât Meseleleri	24
1.1. İsbât-ı Vâcib	24
1.2. Esmâullah	26
1.3. Sıfâtullah	27
1.3.1. Zâtî/Tenzîhî Sıfatlar	28
1.3.1.1. <i>Tevhid</i>	28
1.3.1.2. <i>Yarattıklarından Hiçbir Şeye Benzememesi</i>	30
1.3.1.3. <i>İsimleri, Zâtî ve Fiilî Sıfatları ile Ezeli ve Ebedi Oluşu</i>	31
1.3.1.4. <i>Şey’iyyet Meselesi</i>	32
1.3.2. Zâtî/Sübûtî Sıfalar	33
1.3.2.1. <i>Hayat</i>	34
1.3.2.2. <i>Kudret</i>	34
1.3.2.3. <i>İlim</i>	35
1.3.2.4. <i>Kelâm</i>	37
1.3.2.5. <i>Sem’ ve Basar</i>	39
1.3.2.6. <i>İrâde</i>	40
1.3.3. Fiilî Sıfatlar	40
1.3.4. Haberî Sıfatlar	41

1.4. Ef'âlû'l-İbâd.....	42
1.5. Hidâyet ve Dalâlet Meselesi	47
1.6. Teklif.....	48
2. Nübüvvet Meseleleri.....	49
2.1. Peygamberlere İman	49
2.1.1. Olağanüstü Hâller	51
2.1.1.1. <i>Mucize, Kerâmet ve İstidrâc</i>	51
2.1.1.2. <i>İsrâ ve Miraç</i>	53
2.1.2. İsmet.....	55
2.1.3. Ebeveyn-i Rasûl	57
2.1.4. Evlâd-ı Rasûl.....	60
3. Sem'ıyyât Meseleleri	60
3.1. Kabir Hayatı.....	60
3.2. Kıyâmet Alâmetleri.....	62
3.3. Cismânî ve Rûhânî Haşr	63
3.4. Hesap ve Mizan	65
3.5. Hasımlar Arası Kısas	66
3.6. Şefaât	66
3.7. Havz ve Kevser.....	67
3.8. Ru'yetullah.....	67
4. İman ve İmana Mûteallık Meseleler	69
4.1. İman Esasları.....	69
4.1.1. Meleklerle İman	69
4.1.2. Kitaplara İman	71
4.1.3. Kadere, Hayrın ve Şerrin Allah'tan Olduğuna İman	72
4.2. İman ve İslam.....	74
4.3. Mukallidın İmanı	75
4.4. Mürtekib-i Kebîrenin Durumu.....	76
4.5. İmanda Tevakkuf	77
5. Mûteferrik Meseleler	78
5.1. Mestler Üzerine Mesh ve Terâvih	78
5.2. İmâmet ve Efdaliyyet.....	79
SONUÇ	84
KAYNAKÇA.....	87
ÖZGEÇMİŞ	92

KISALTMALAR LİSTESİ

a.g.e.	: Adı geçen eser
a.g.m.	: Adı geçen makale
a.g.t.	: Adı geçen tez
a.mlf.	: Aynı müellif
bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
çev.	: Çeviren
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
haz.	: Hazırlayan
Hz.	: Hazreti
krş.	: Karşılaştırınız
Ktp.	: Kitaplığı
nr.	: Numara
nşr.	: Neşreden
ö.	: Vefat Tarihi
s.	: Sayfa
s.a.s.	: Sallallâhu aleyhi ve sellem
ss.	: Sayfa sayısı
thk.	: Tahkik
vd.	: ve diğerleri
vr.	: Varak

Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tez Özeti

Tezin Başlığı: Bahâuddinzâde'nin *el-Fıkhü'l-Ekber* Şerhi *el-Kavlü'l-Fasl* Temelinde Kelâmî Görüşleri

Tezin Yazarı: Damla SAVAŞ

Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Ayşe Betül TEKİN

Kabul Tarihi: 03.09.2019

Sayfa Sayısı: viii (ön kısım) + 92 (tez)

Anabilim Dalı: Temel İslam Bilimleri

Bilim Dalı: Temel İslam Bilimleri

Bu çalışma, Osmanlı dönemi ulemâ ve mutasavvıflarından Bahâuddinzâde'nin *el-Kavlü'l-Fasl* eseri üzerinden kelâmî görüşlerini tanımayı hedeflemektedir. *el-Kavlü'l-Fasl*, Ehl-i Sünnet'in i'tikâdî görüşlerinin teşekkülüne katkısı bağlamında zikredilebilecek ilk isim olarak Ebû Hanîfe'nin en önemli eserlerinden *el-Fıkhü'l-Ekber*'in bir şerhidir. Akâidi, kişinin lehine ve aleyhine olan şeyleri bilmesi şeklinde tanımladığı fıkhnın en büyük kısmı olarak gören ve bu sebeple Kelâm'ın 'el-Fıkhü'l-Ekber' olduğunu vurgulayan Ebû Hanîfe, akâidin temel meselelerini ihtivâ eden eserini *el-Fıkhü'l-Ekber* şeklinde isimlendirmiştir. Neticede bu eser, pek çok farklı bakış açısı ile yorumlanıp yeni eserlere konu olmak bakımından günümüze kadar güncelliğini korumuştur. Bu sürecin bir parçası olarak *el-Fıkhü'l-Ekber*'in derin felsefik izahatlar ile şerhedildiği *el-Kavlü'l-Fasl*, Bahâuddinzâde'nin, Ebû Hanîfe ve Ehl-i Sünnet'e bağlılığı etrafında şekillenmekle birlikte *el-Fıkhü'l-Ekber*'e yeni bir söylem kazandırmıştır.

Bir metni doğru bir şekilde yorumlamak öncelikle yazarını tanımak, onun yetiştiği ilmî, fikrî, siyâsî ve sosyal ortamı tanımayı gerektirir. Bu sebeple çalışmamızın birinci bölümü gerek Ebû Hanîfe gerekse Bahâuddinzâde'nin yaşadığı dönemleri araştırarak düşünce alt yapılarını tanımaya tahsis edilmiştir. *el-Kavlü'l-Fasl*'ın, Osmanlı döneminde kaleme alınan bir şerh niteliğinde olması bu dönemin şerh geleneği hakkında genel bir malumata yer vermeyi gerektirmiştir. Akabinde Bahâuddinzâde'nin sûfî-kelâmcı olarak anılmasına sebebiyet veren eseri *el-Kavlü'l-Fasl* metin ve muhtevâ yönünden incelenerek buradan hareketle Bahâuddinzâde'nin görüşlerini tanımaya imkân verilmiştir. *el-Kavlü'l-Fasl*'da *el-Fıkhü'l-Ekber*'in özlü, kısa ve net yapısından farklı olarak yer alan kavramlar ve genişletilmiş meseleler dönemin düşünce yapısını tanımak bakımından önemlidir. Bu kavramların şerhte Bahâuddinzâde'nin aynı zamanda mutasavvıf kimliğinden izler taşıyan bakış açısı ile yorumlandığı söylenebilirse de eserin genelinde ön plana çıkan üslubun kelâmî bir üslup olduğu vurgulanmalıdır. Sonuç kısmında ise çalışma neticesinde elde edilen malumat özet bir şekilde verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-Ekber*, Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, Şerh

Yalova University Institute of Social Sciences Master Thesis Summary

Thesis Title: Theological Views of Bahâuddinzâde on The Basis of His *al-Qawl al-Fasl* which is a Commentary of *al-Fiqh al-Akbar*

Thesis Author: Damla SAVAŞ

Advisor: Ayşe Betül TEKİN

Date: 03.09.2019

Pages: viii (pre text) + 92 (thesis)

Department: Basic Islamic Sciences

Field of Study: Basic Islamic Sciences

This study aims to understand the theological opinions of Ottoman period scholar and sufi Bahâuddinzâde with his work named *al-Qawl al-Fasl*. *al-Qawl al-Fasl* is an explanation of *al-Fiqh al-Akbar*, which is one of the most important works of Abu Hanifah that contributed to the organization of the beliefs of the followers of sunnad. Abu Hanifah defined the belief as knowing everything in favor and in detriment of the person and emphasized it as the biggest part of the Islamic law and thus according to him Kalam was “al-Fiqh al-Akbar”. He named his work as *al-Fiqh al-Akbar* that included the key issues of the belief. Consequently, this work has continued to be relevant today by having been interpreted with different approaches and having been a subject for many works. *al-Qawl al-Fasl*, brought a new discourse to *al-Fiqh al-Akbar* by being a part of this process, explaining it with deep philosophical descriptions and by being shaped with the loyalty of Bahâuddinzâde to Abu Hanifah and followers of sunnad.

Interpreting a text correctly requires firstly knowing the author, and recognizing the scientific, intellectual, political and social environment in which he grew up. For this reason, the first part of our study is devoted to identifying the infrastructures of thought by researching the periods that both Abu Hanifah and Bahâuddinzâde lived. The fact that the work was a sharh written during the Ottoman period required a general information about the sharh tradition of this period. Subsequently, the work of *al-Qawl al-Fasl*, which caused Bahâuddinzâde to be called as sufi-theologian, was examined in terms of text and content, and thus, it was possible to recognize Bahâuddinzâde’s views. In *al-Qawl al-Fasl*, concepts and extended issues that are different from *al-Fiqh al-Akbar*'s concise, short and clear structure are important in terms of recognizing the thought structure of the period. Although it can be said that these concepts are interpreted from the point of view of Bahâuddinzâde in the commentary with the traces of the sufi identity, it should be emphasized that the general style of the work is a theological style. In the conclusion part, the information obtained as a result of the study is summarized.

Key Words: Abu Hanifah, *al-Fiqh al-Akbar*, Bahâuddinzâde, *al-Qawl al-Fasl*, Commentary

GİRİŞ

1. Çalışmanın Konusu ve Amacı

Osmanlı Devleti, tarihî seyri içerisinde gerek sistemli bir eğitim ve öğretim mahalli addedilen, gerekse kültürel ve dini anlayışın gelişmesinde aktif rol oynayan medreseler vasıtasıyla tevârüs ettiği ilmî geleneğin yüzyıllar sonrasına kadar taşıyıcısı olmuştur. Özellikle Fâtih Sultan Mehmed (ö. 886/1481) ve Kanûnî Sultan Süleyman'ın (ö. 974/1566) saltanatına tekâbül eden yükselme devri Kelâm ilmi özelinde değerlendirilebilecek ilmî faaliyetlerin revaçta olduğu bir dönemdir. Binâenaleyh Osmanlı müderrislerinin ilim anlayışlarının şekillenmesinde Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) ekolünün büyük etkisi olmuş; Adudüddin el-Îcî (ö.756/1355), Teftâzânî (ö. 792/1390) ve Molla Fenârî (ö. 834/1431) gibi önemli ilim adamları ve sonraki ulemâ ile bu ekol sürdürülmüştür. Öte yandan bu ekolün sünî kelâmın kavramlarını felsefenin kavramlarıyla harmanladıkları ve neticede Kelâm ilminin Eş'arî düşünceyle Aristoteles felsefesi yorumunun bir sentezi haline geldiği söylenebilir. Meşşâî felsefe düşüncesinin ihtivâ ettiği temel meselelerin, Osmanlı medrese müfredâtında yer alan müteahhir dönem Eş'arî metinlerinde akâid ile harmanlanmasının yanı sıra Eş'arî düşüncenin tasavvufa müsbet yaklaşımı bu sentezin içerisine tasavvufun da dâhil edilmesine sebebiyet vermiştir. Tezimizin konusunu oluşturan Bahâuddinzâde (ö. 952/1545) ve *el-Kavlü'l-Fasl* eseri tasavvuf ile kelâmı mezcetme gayesine matuf olarak ele alınan bir şerh niteliğindedir. Bu eser, İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) henüz kelâm literatürünün oluşmadığı bir dönemde i'tikâda yönelik tüm meseleleri veciz bir şekilde işleyen; bu sebeple de temel başvuru kaynaklarından olan *el-Fıkhu'l-Ekber* adlı eserin bir şerhidir. Elbette ki İslâm ilim geleneğinde *el-Fıkhu'l-Ekber*'e yönelik pek çok şerh, hâşiye ve tercüme çalışmaları yapılmış ve dahî modern dönemde akademik çalışmalara konu olmak sûretiyle çalışılmaya devam edilmektedir. Bu silsilenin bir parçası olmak gayesiyle Kelâm Anabilimdalı'nda daha önce çalışılmamış bir eser olarak *el-Kavlü'l-Fasl*'ı tercih etmemizin sebeplerinden birisi de Bahâuddinzâde'nin mâruf olduğu mutasavvıf kişiliğinin yanı sıra kelâm, tasavvuf ve felsefeyi mezcetme hususundaki keşfedilmeyi bekleyen gayretini ortaya koyma talebimizdir. Bunun yanı sıra mahzâ birbirinin tekrarı ve hiçbir yenilik ihtivâ etmeyen bir yazım türü olarak değerlendirilmek sûretiyle çeşitli tenkitlere maruz bırakılan, değersiz ve itibarsız kılınan şerh ve hâşiye geleneğinin, bir tekrar olmaktan öte yeniden bir te'lif ve inşa olduğu; bu sebeple de metne ait problemleri çözüme kavuşturup yeni açılımlar sağladığına vurgu yaparak yüzlerce yıllık bir ilmî birikimin peşinen mahkûm edilmemesine *el-Kavlü'l-Fasl* üzerinden bir nebze dahî olsa katkıda bulunmaktır.

2. Çalışmanın Yöntemi, Kaynakları ve Literatür Değerlendirmesi

Bahâuddinzâde'nin *el-Kavlü'l-Fasl* isimli eserinin tamamıyla incelendiği bu çalışma, *el-Fıkhu'l-Ekber* şerhini ihtivâ etmesi dolayısıyla tam ve bütüncül bir metin yapısı kurmayı zorunlu kılmaktadır. Eserin üslûbu, Osmanlı dönemi sâir kelâm metinlerinde de ön plana çıktığı şekilde birtakım girift ve felsefik kavramlar, mutavvel cümleler ve tanımlandırmalar içermektedir. Bu durum, metnin tam anlamıyla künhüne vakıf olabilmeyi ve dakîk ayrıntılarına muttali olunabilmeyi zorlaştırdığından konuların sağlıklı

bir şekilde anlaşılabilmesi için Ebû Hanîfe'den menkul pasajlar ayriyeten incelenmiş ve tashihinin sağlanabilmesi maksadıyla konuyla ilişkisi bulunan kavram ve görüşler dikkatli bir şekilde okunup kritik edilmiştir. Bu noktada *el-Fıkhu'l-Ekber* metnine yönelik yapmış olduğumuz tercümenin teyidine imkân vermesi açısından Mustafa Öz tarafından Türkçe'ye çevrilen *İmâm-ı Âzam'ın Beş Eseri* baz alınmış ve bu eserlere atıfta bulunulurken Türkçe metnin sayfa numaraları zikredilmiştir.

Çalışmanın birincil ve temel kaynağını elbette Bahâuddînzâde'nin *el-Kavlü'l-Fasl* isimli eseri oluşturmaktadır. Bu çalışmada Hakikat Kitabevi tarafından ilk olarak 1990'da basılan 448 sayfalık kitabın 2011 yılında gerçekleştirilen yeni baskısı esas alınmıştır. Bahâuddînzâde, şerhe bir girizgâh sadedinde mukaddime faslına yer vermenin akabinde *el-Fıkhu'l-Ekber*'i metnin muhtevâ ve tertibindeki aslına bağlı kalarak pasajlar şeklinde ele almak sûretiyle şerhe başlamaktadır. Bu aşamada, şârihin kelâmî görüşlerinin tesbitinde yalnızca *el-Kavlü'l-Fasl* eseri baz alınmış, bunun dışında kendisine ait başka bir kaynaktan doğrudan yararlanılmamıştır. Eserin Arapça bir metin olduğu dikkate alındığında çalışmanın salt bir tercüme faaliyeti olmaktan uzak tutulması için gayret sarf edildiğini zikretmek yerinde olacaktır.

Şerh incelemeye tabi tutulduğunda Bahâuddînzâde'nin, Ebû Hanîfe özelinde Ehl-i Sünnet'in görüşlerini mahza bir akîde esası olmaktan çıkarıp bunları aklî ve naklî deliller ışığında ispat ettiği; öte yandan Ehl-i Bid'at olarak isimlendirdiği fırkaların görüşlerini tenkit ettiği görülmektedir. Şerhte serdettiği kelâmî argümanların yanı sıra istidlâl maksatlı ele aldığı âyet-i kerîmelere yönelik tefsirde bulunmaktadır. Ancak gerek âyetlerin tefsiri gerekse hadislerle yer verirken müellifin, rivâyet zincirinde yer alan tek bir râvînin ismini zikretmek dışında herhangi bir kaynağa atıfta bulunmaması dikkat çekmektedir.

Müellifin Mâtürîdî mezhebine mensup olması hasebiyle İmam Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) *Kitâbü't-Tevhîd*'i çalışmanın başlıca kaynakları arasındadır. Öte yandan *el-Kavlü'l-Fasl*, genel bir değerlendirmeye tabi tutulduğunda müellifin eserinde bir mezhebe ait düşüncüyü yahut eleştiriyi zikrederken birkaç istisna dışında herhangi bir kaynak belirtmediği; dolayısıyla spesifik bir düşünce dahî bütün mezhebe hamledilmiş gibi gözükmektedir. Bu muğlaklığın ortadan kaldırılması için mezheplerin temel kaynaklarından istifade edilmiştir. Ayrıca, müellif tarafından, Mâtürîdiyye ve Eş'ariyye'nin üzerinde ittifak ettiği hususlarda Ehl-i Sünnet veya Ehl-i Hakk terkibi kullanılarak Eş'arî görüşle Mâtürîdî görüşün aynı zeminde bulunduğu vurgu yapılmaktadır. Diğer taraftan, mahza Ehl-i Sünnet'in görüşleri zikredilmekle yetinilmemiş ve karşıt bir görüş olarak Mu'tezile'nin konuya hangi zâviyeden baktığı hususunda açıklamalarda bulunulmuştur. Bu sebeple Mu'tezile argümanlarını temellendirebilmek ve meseleyi ihâta edebilmek gayesiyle mümkün olduğu kadarıyla mezhebin kendi eserlerinden ve temel kaynaklarından yararlanılmaya gayret edilmiştir. Bu bağlamda mezhep içerisindeki önemi tartışmasız olan ve Mu'tezilî görüşlerin sayesinde bizlere ulaştığı Kâdî Abdülcebbar'ın ansiklopedik eseri *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl* isimli eserinden istifade edilmiştir. Ayrıca sistem ve mezhebi kavrama hususunda aynı müellifin *Şerhu'l-Usûli'l-hamse* adlı eserinin Prof. Dr. İlyas Çelebi tarafından Türkçe'ye çevrilerek Türkiye Yazma Eserler Kurumu

önderliğinde yayımlanan ciltlerinden istifade edildiği söylenmelidir. Böylelikle mezkûr eser, yapmış olduğumuz tercüme ile yorumların doğruluğunu teyit etme imkânı sağlamaktadır.

Bunun yanı sıra Eş'arî'nin (ö. 324/935-36), erken dönemde yazılmış olmasına rağmen mezheplerin görüşlerini tarafsız bir şekilde aktarmada önemli bir kaynaklık teşkil eden *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* isimli eseri çalışmanın kaynakları arasında yer almaktadır. Bağdâdî'nin (ö. 429/1037-38) *el-Fark Beyne'l-Fırâk* isimli eseri ile Şehristânî'nin (ö. 548/1153) *el-Milel ve'n-Nihal* isimli eserleri de bu meyanda zikredilmeye değerdir. Bu eserlerde verilen bilgiler karşılaştırmalı bir şekilde ele alınmış, aynı argümanı destekleyen bilgiler esas alınmıştır.

Diğer taraftan Bahâuddinzâde'nin yaşadığı dönemin ilmî ve kültürel açıdan sağlıklı incelenebilmesi adına Osmanlı'nın yükselişine tekabül eden Kanuni Sultan Süleyman dönemindeki medrese ve ilm-i kelâm özelinde İslâm ilim geleneği hakkında çeşitli araştırmalar yapılmıştır. Genel ifadelerden kaçınmak ve tezin amacı ile konusunu aşmamak adına bu kısımdaki aktarımlarda Bahâuddinzâde'nin yetiştiği dönemle iktifâ edilmiştir. Öte yandan Ali el-Kârî'nin (ö. 1014/1605) *el-Fıkhu'l-Ekber*'e yönelik önemli şerh çalışmalarından *Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber li Ebî Hanîfe en-Nu'mân*'ı ile Mustafa b. Muhammed Güzelhisârî'nin (ö. 1253/1837) Süleymaniye Yazma Eserler Kurumu'ndan talep edilen *Tuhfetü'n-nebî* isimli şerhi mukayeseli olarak incelenmiştir ve çalışmada bu eserlere atıfta bulunulmuştur. Bunun yanı sıra Kâtip Çelebi (ö. 1067/1657) tarafından kaleme alınan bibliyografik eser niteliğindeki *Keşfü'z-Zunûn* ve dönemin fikrî hayatı ile dini tartışmalarının incelendiği *Mizânü'l-Hakk* adlı eserleri çalışmamızda faydalandığımız birincil kaynaklardandır.

Bir konu çalışılırken kaynak eserlere başvurmak kadar modern dönemde yapılan çalışmalardan haberdar olarak onlardan istifade etmek de önem arz eder. Bu meyanda çalışmaya katkı sunma ve karşılaştırma imkânı vermesi bakımından *el-Fıkhu'l-Ekber* üzerine yapılan tezler incelenmeye tabi tutulmuştur. Söz gelimi, Hasan Fidan tarafından 2018 yılında hazırlanan *Ebû Hanîfe ve el-Fıkhu'l-Ekber Risâlesi* isimli yüksek lisans tezi konuyla alakası bakımından incelenmiştir. Bu çalışmanın genel çerçevede İmâm Ebû Hanîfe Nûman b. Sâbit'e atfedilen *el-Fıkhu'l-ekber* adlı risâlenin aidiyetine dair tartışmaları, muhtevâsının sonradan değiştirilip değiştirilmediği, risâlede geçen konuların ne ölçüde İmam'ın görüşlerini yansıttığı gibi temel konulara değindiği söylenebilir.

Sara Arıkan tarafından 2018 yılında hazırlanan *İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin el-Fıkhu'l-Ekber Risâlesine Yapılan Şerhler ve Mehmet Emin el-Üsküdârî'nin Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber'i* isimli yayımlanan ve birinci bölümde Ebû Hanîfe'nin hayatı, ilmi kişiliği ve *el-Fıkhu'l-ekber* isimli eserin tanıtımına; ikinci bölümde Mehmed Emîn el-Üsküdârî ve eserlerine; üçüncü bölümde ise *Şerhu'l-Fıkhu'l-ekber*'in latinizesi ve değerlendirilmesine yer verilen yüksek lisans tezi bu meyanda zikredilebilir.

Salih Gör tarafından 2012 yılında hazırlanan ve *el-Fıkhu'l-Ekber Eserleri Bağlamında Ebû Hanîfe ve İmam Şâfiî'nin Kelâmî Görüşleri* isimli yayımlanan yüksek lisans tezi İslâm düşünce tarihinin teşekkülündeki en önemli isimlerden Ebû Hanîfe ve İmam Şâfiî'nin kelâmî görüşlerinin analizini konu edinmektedir. Tezde, *el-Fıkhu'l-Ekber* ismi

ile her iki âlime de nisbet edilen eserler metod ve konu bakımından incelenmiş; müelliflerin yaşadıkları sosyo-kültürel çevre, hayatları ile ilmî kişilikleri, Ebû Hanîfe'nin İmam Mâtürîdî'ye, İmam Şâfî'nin de İmam Eş'arî'ye kaynaklık edip etmediği ele alınmıştır.

Zekerya Sarıbulak tarafından 2019 yılında hazırlanan ve *Ebû Hanîfe'den Mâtürîdî'ye Hanefî İtikadının Gelişim Süreci* ismiyle yayımlanan doktora tezi çalışmada istifade edilen bir kaynak olarak zikredilmelidir. Bu çalışma, Ebû Hanîfe'nin itikadî görüşlerinin Mâtürîdî'ye kadar uzanan sürecini konu edinmektedir. Ayrıca, Ebû Hanîfe'nin hayatı, ilmî kişiliği, kelâmcılığı, eserlerinin aidiyetiyle ilgili değerlendirmeler, Mâtürîdî'nin hayatı, ilmî kişiliği ve kısaca temel görüşleri, Ebû Hanîfe'nin itikadî görüşlerinin Mâverâünnehir bölgesine girişi ile Ebû Hanîfe ve Mâtürîdî'nin itikadî/kelâmî görüşleri çalışmanın konusunu oluşturan diğer önemli meselelerdendir.

Zeynep Önder Demirer tarafından 2016 yılında hazırlanan ve *H. IV-IX./M. X-XV. Yüzyıl Mâtürîdî ve Eş'arî Akâid Metinlerinde Ebû Hanîfe'nin Etkisi* ismiyle yayımlanan yüksek lisans tezi de bu meyanda zikredilmelidir. Ebû Hanîfe'nin akâid geleneğindeki konumunun belirlenmesi gayesiyle İmam'ın beş eseri merkeze alınarak zikredilen süreçte yazılan ve kendisine müracaat edilmesi bakımından öne çıkmış akâid metinlerinin incelendiği bu çalışma Ebû Hanîfe'nin Ehl-i Sünnet akidesinin kurucu öznelerinden biri olduğunu göstermesi açısından önemine vurgu yapmaktadır.

2017 yılında yayımlanan *Osmanlı'da İlm-i Kelâm* kitabının Hasan Spiker tarafından hazırlanan “The Possibility of a Mystical Kalâm Amongst The Ottoman ‘Ulamâ’: The Case of Ibn Bahâ’ al-dîn” başlıklı bölümünde Bahâuddinzâde'nin *el-Kavlü'l-Fasl* adlı eseri üzerinden kelâmcı yönüne vurgu yapılmaktadır.

Son olarak incelenen tezlerde ve çeşitli makalelerde *el-Fıkhu'l-Ekber*'in İmam Ebû Hanîfe'ye aidiyetine detaylı bir şekilde yer verilmesinden dolayı tekrara düşmemek gayesiyle çalışmamızda bu meseleyi muhtevî ayrı bir başlık açılmadığının zikredilmesi gerekmektedir.

BİRİNCİ BÖLÜM:

EBÛ HANİFE VE BAHÂUDDİN ZÂDE’NİN HAYATI VE İLMÎ ŞAHSİYETİ

1.1. Ebû Hanîfe ve Yaşadığı Dönem

Ebû Hanîfe Nu'man b. Sâbit, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) irtihâlinden sonraki döneme tekâbül eden, İslâm ümmetinin siyasî bağlamda çalkantılı yılları olan Emevî hilâfetine (661-750) sonu ve Abbasî hilâfetine (750-1258) başlangıç döneminde yaşamıştır.¹ Zikri geçen bu yönetimlerin öncesinde Hz. Peygamber'in (s.a.s.) irtihâli ile vuku bulan, sahâbenin etkin olduğu ve aktif bir tutum sergilediği hilâfet tartışmaları, Hz. Osman'ın şehâdeti, ashâb arasında meydana gelen Cemel ve Sıffin savaşları ile bu savaşlarda sahabe büyüklerinden Hz. Zübeyr ve Hz. Talha da dâhil olmak üzere birçok Müslüman'ın öldürülmesi, hakem olayı ve Kerbelâ gibi ümmet arasında büyük günah ekseninde Müslümanların i'tikatta farklı görüşlere sahip olmasına yol açacak ve ileride siyasi bir kisve kazanacak tefrikalara sebebiyet veren olaylar yaşanmıştır. Ancak görüş ayrılıklarının yüzeysel kalması sebebiyle henüz fırkalaşmaya gidilmediği ifade edilmelidir. Binâenaleyh, hulefâ-i râşidini takip eden dönemde iktidar davasının baş göstermesi ile Ebû Hanîfe'nin de yaşadığı dönemi kapsayan Emevî ve Abbasî hanedanlığında fırkalaşma meydana gelmiş ve ilerleyen süreçte hız kazanarak devam etmiştir. Dolayısıyla sonradan birtakım kimlikler kazanacak olan i'tikadî düşüncelerin arka planını oluşturan sebeplerin bu dönemde ortaya çıktığı söylenebilir. Bundan mütevellit Ebû Hanîfe'nin itikadî/kelâmî görüşlerinin şekillendiği dönem ve bu dönemin siyasî-ilmî durumunun bilinmesi önem arz etmektedir.

Görüldüğü gibi Ebû Hanîfe, sahabe döneminin siyasî ihtilafların etkisi altında olduğu, çeşitli felsefî görüşlerin çatıştığı, akıl ve kalplerin şüphelere maruz bırakıldığı bir dönemde yaşamış ve çeşitli ders halkaları kurup akâide dair sahih bir inanç oluşturmak gayesiyle tesbit ve görüşlerini Müslümanlara aktararak bu zorlu süreçte onları yalnız bırakmamıştır.² Neticede tüm bu durumların Ebû Hanîfe döneminde ümmetin muhtelif mezheplere ayrılarak i'tikatlaşma sürecine girmesine sebebiyet verdiği söylenebilir. Bu dönemde Ebû Hanîfe, Ehl-i Beyt'e olan derin saygısı sebebiyle siyasî bağlamda Emevî ve Abbâsî hilâfeti ile gönül bağı kuramamış ancak fiilen devlet karşıtı hareketlere de katılmamıştır.³ Genel bir tavır olarak her zaman Hz. Ali evlâdının yanında yer almış, dolaylı yollarla Hz. Ali'nin aile efrâdı yanlısı oluşumları desteklemiştir. Bu desteğin arkasında bir etken olarak Hz. Ali'yi, dönemde yaşanan itikadî problemlerle ilgilenerek bu problemlere çözüm getiren ilk âlim olarak görmesi ve onun bu metodundan önemli ölçüde faydalanması zikredilebilir.⁴

¹ Eş'arî, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve 'htilâfî'l-musallîn*, I-II (tek cilt hâlinde) (nşr. Helmut Ritter), Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1980/1400, s. 142.

² Ali Sami en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu-1*, (çev. Osman Tunç), İstanbul: İnsan Yayınları, 2016, s. 140.

³ Ethem Ruhi Fıglalı, *Günümüz İslam Mezhepleri*, İzmir: İlâhiyat Vakfı Yayınları, 2014, s. 133.

⁴ Bu hususta Ebû Hanîfe'nin değerlendirmesi için bkz.: Ebû Hanîfe, Nu'man b. Sâbit, *er-Risâle*, (çev. Mustafa Öz), İstanbul, 2013, s. 62.

Ebû Hanîfe hayatının büyük bir kısmını Kûfe’de geçirerek bu bölgedeki muhtelif mezhep mensupları ile ilmî tartışmalara girmiş ve i’tikâdî görüşlerini, sahâbe dönemine yakın bir zaman diliminde bu merkezde açıklamıştır.⁵ Buradan hareketle yetişmesi ve düşünce yapısının şekillenmesinde bu şehrin ve düşünce geleneğinin büyük bir etkisi olduğunu ifade etmek gerekmektedir. Hocası Hammâd b. Ebî Süleyman’ın (ö. 120/737) tedrisinden geçerek Kûfe’de uzun yıllar ders vermiş, hocasının vefatı üzerine tedris işini üstlenmiştir.⁶ Akabinde sahip olduğu ilmî müktesebât ve mirası talebelerine aktararak Belh, Semerkant, Horasan, Irak, Suriye ve Mısır gibi pek çok merkezde Ehl-i Sünnet akîdesini müdafaa edici ilim halkalarının kurulmasına ve güçlenmesine sebebiyet vermiştir. Böylece, Ehl-i Sünnet karşıtı yönetimlerin iktidarda olduğu süreçlerde dahî kadılık görevini icrâ eden talebeleri vasıtasıyla Ebû Hanîfe’nin yolu genişletilerek fıkhnın hayata intibâkı sağlanmıştır. Talebe ve tâbîlerinin elde ettiği bu başarı, Ebû Hanife’nin görüşlerinin tabana yayılarak geniş halk kitlelerine ulaşmasına olanak sağlamıştır.⁷

1.1.1. İlmî Şahsiyeti

Genel bağlamda düşünüldüğünde Ebû Hanîfe’nin, döneminde, henüz oluşum sürecindeki kelâm ilminin ilk temsilcilerinden olduğu söylenebilir. Bilgiyi elde etme yolları arasında akıl ve duyunun verilerini ön plana çıkaran Ebû Hanîfe, nassa yaklaşım bakımından birbirinden farklı görüşlerin serdedildiği dönemde i’tikâdî görüşleri temellendirmek için akli kullanmayı bir gereklilik olarak görmüştür.⁸ Böylece Ebû Hanîfe’nin kelâmdaki yönteminin, nassın varlığı halinde tevakkuf eden ve akli istidlâle önem vermeyen bir yöntem olmadığı bilakis akli nassın anlaşılmasında bir araç kabul ettiği söylenebilir.⁹

Ebû Hanîfe’nin tümel bir bilgi türü olarak aklın, bilgiyi elde etmede bir araç ve meleke olduğunu ifade etmekten kastı inancın tamamen rasyonel bağlamda temellendirilmesi değil; yaratıcıyı bilme hususunda akıl yürütmeyi bir zorunluluk addettiği ifade edilebilir. Bununla birlikte Ebû Hanîfe vahyin fonksiyonunu hiçbir zaman işlevsiz kılmamış ve peygamberler aracılığı ile vahyin gönderilmesini aklın tümel olarak sahip olduğu şeyleri somutlaştırmak ve bilginin ayrıntılarını elde etmek olarak görmüştür.¹⁰

Öte yandan Ebû Hanîfe, bilginin doğru ve kurallarına uygun bir şekilde akıl yürütmeden sonra meydana gelmesini âdetullâha bağlamaktadır.¹¹ Böylece akıl yürütme ile bilgiyi elde etme arasındaki ilişkiyi filozofların iddia ettiği gibi mantikî bir zorunluluğun sonucu olarak görmemekle birlikte Mu’tezile’nin iddia ettiği tevlîd teorisine de bağlamamaktır. Burada Ebû Hanîfe nezdinde bilgiyi elde ettiren esas güç Allah’ın, insanın tevessül ettiği

⁵ Fığlalı, *Günümüz İslam Mezhepleri*, s. 133.

⁶ Fığlalı, *a.g.e.*, s. 133.

⁷ Çağfer Karadağ, “Semerkand Hanefî Kelâm Okulu Matürîdîlik -Oluşum Zemini ve Gelişim Süreci-”, *Usûl İslâm Araştırmaları*, 2006, cilt: 6, sayı: 6, s. 59-60.

⁸ Beyâzîzâde, Kemâleddin Ahmed, *İşâratu’l-Merâm min İbâratı’l-İmam*, (nşr. Ahmed Ferid el-Mezidi), Beyrut, 2007, s. 59.

⁹ Zekerya Sarıbulak, *Ebû Hanîfe’den Mâtürîdî’ye Hanefî İtikadının Gelişim Süreci*, Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2019, s. 157.

¹⁰ Muhyiddin Mehmed b. Bahâuddin b. Lütfullah, *el-Kavlü’l-Fasl Şerhu’l-Fıkhi’l-Ekber*, İstanbul: Hakikat Kitabevi, 2011, s. 10.

¹¹ Beyâzîzâde, *a.g.e.*, s. 85.

bilgiye yönelik sebepleri yaratmak sûretiyle âdetini bu yönde cereyân ettirmesidir.¹² Dolayısıyla bu noktada Ebû Hanîfe'nin dini inancın temelini kuracak argümanların esas kaynağını vahiy olarak görmekle birlikte aklı, bu argümanları doğru bir formda yorumlayacak bir araç olarak gördüğü söylenebilir.¹³

Öte yandan Ebû Hanîfe'nin akâide yönelik kaleme aldığı eserlerini metod ve muhtevâ bakımından incelediğimiz zaman akâid-i İslâmiyyenin salt bir tertibinden ziyade aklı istidlâller, soru-cevap yöntemi, Ebû Hanîfe'ye yönelik iddiaların cevaplandırılmasına matuf birtakım izahları barındıran eserler olarak görmekteyiz.¹⁴ Bu sebeptendir ki Abdülkâhir el-Bağdâdî, Ebû Hanîfe'yi *el-Fıkhu'l-Ekber* üzerinden fakihlerin mütekellimi olarak isimlendirmektedir.¹⁵ Esasında Ebû Hanîfe'nin bu şekilde nitelendirilmesi i'tikâdî, amelî ve ahlâkî konuları kapsamına alan fıkıh tanımında i'tikâdî konulardan bahseden şubesi olarak gördüğü kelâm ilmine yaklaşımının ve onu 'el-Fıkhu'l-Ekber' olarak isimlendirmesinin de bir sonucudur.¹⁶

Ebû Hanîfe'nin bu meyanda zikrettiği görüşler önemi ve İslâm ulemâsı arasındaki etki ve fonksiyonuna binâen incelendiğinde birtakım ithamlara maruz bırakıldığı ve dahî kendisine ulaşan malumatlar yoluyla haberdar olduğu bu ithamlara eserlerinde yer verdiği görülmektedir. Söz gelimi bilhassa amele taalluk eden hususlarda ehl-i kıblenin tekfir olunamayacağı, mü'minlerin yerine getiremedikleri bazı farz ibadetlerden dolayı İslâm dairesinden çıkmayacağı, bütün farzlarda iman ile Allah'a itaat edilmesi halinde ehl-i necâtan olunacağı ve ancak iman ve amelin terki halinde küfre girileceği gibi ifadelerinden¹⁷ dolayı Mürcilikle itham edilmesi bu kabilden bir örnektir.

Esasında Ebû Hanîfe'nin serdettiği bu görüşler Mürcie'nin temel argümanları ile örtüşmektedir. Zira lügavî bağlamda 'İrcâ'ya yüklenen manalardan birisi de ertelemek, sonraya bırakmaktır.¹⁸ Ebû Hanîfe, mürtekib-i kebîrenin hükmünü Allah'a bırakmak sûretiyle ahirete erteleneceğini ifade etmektedir.¹⁹ O'nun bu ifadeleri kendisine karşıt görüşte olan Mu'tezile ve Hâricîyye tarafından ircâ ile ithamına sebebiyet vermiştir.²⁰ Şu da belirtilmelidir ki Ebû Hanîfe'nin lügavî bağlamda ircâyı ön plana çıkarmasının sebebi, İslâm toplumunu Hâricilerin ameli imana dahil eden; böylelikle ameli olmayanın katlini vâcib gören düşüncesinden korumaktır.²¹

¹² Beyâzîzâde, *İşâratu'l-Merâm*, s. 85.

¹³ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 19. Ayrıca bkz.: Beyâzîzâde, *a.g.e.*, s. 59.

¹⁴ Karadağ, "Semerkand Hanefî Kelâm Okulu Matürîdîlik -Oluşum Zemini ve Gelişim Süreci", s. 87.

¹⁵ Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkahir b. Tâhir. b. Muhammed et-Temîmî, *Usûlü'd-Dîn*, (nşr. Dâru'l-Fünûn), İstanbul, 1346/1928, s. 308.

¹⁶ Ahmet Saim Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, İstanbul: Ensar Yayınları, 2014, s. 368.

¹⁷ Ebû Hanîfe, *er-Risâle*, s. 62.

¹⁸ İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem el-Ensârî, *Lisânü'l-'Arab*, I-V, (nşr. A. Ali el-Kebîr – M. Ahmed Hasbullah – H. Muhammed eş-Şâzelî), Kahire: Dâru'l-ma'ârif, 1119, s. 1605.

¹⁹ Ebû Hanîfe, Nu'man b. Sâbit, *el-Fıkhu'l-Ebsat*, (çev. Mustafa Öz), s. 49-50.

²⁰ Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed, *el-Milel ve'n-Nihal*, (çev. Mustafa Öz), İstanbul, 2008, s. 131.

²¹ Ali Sami en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu-I*, s. 355.

Ancak bu durum Ebû Hanîfe'nin, bir ekol olarak küfürle birlikte iyi amellerin fayda vermediği gibi imanla birlikte kötü amellerin zarar vermeyeceği düşüncesini²² i'tikatlarının bir sloganı haline getiren Mürcie'ye tâbi olmasını gerektirmez. Zira Mürcie'nin de İslâm'a mensup bir ekol olması hasebiyle sahih kabul edilen birtakım görüşleri vardır.²³ İmam'ın eserindeki mezkûr görüşler de bu kabildendir. Her iki tarafın bu konuda görüş birliğinde olması, Ebû Hanîfe'nin her konuda Mürcie gibi düşündüğünü göstermemekte ve gerektirmemektedir. Diğer taraftan Mürcie mensuplarının günahların mü'mine zarar vermeyeceğine yönelik ifadeleri temelde Ebû Hanîfe'nin görüşleriyle te'ârüz halindedir. Söz gelimi Ebû Hanîfe ameli imanın bir cüz'ü kılmayarak iman ile amel arasında bir ayırım yapmakta ancak günahkâr bir mü'minin muhakkak affolunacağına hükmetmemektedir. Dolayısıyla Ebû Hanîfe'nin iman ve amel bütünlüğünün Allah'ın rızasını kazanmada ve uhrevî muameleyi güzel kılmada bir araç olduğuna vurgu yaptığı; büyük günah işleyen kişiyi günahkâr mü'min şeklinde isimlendirmekle birlikte durumunun Allah'a havale edilmesi gerektiğine dikkat çektiği söylenebilir.

1.1.2. Akâid Sahasında Kendisine Nisbet Edilen Eserler

İslam inanç esaslarını özlü bir şekilde ele alan akâid risâleleri, dinin iki temel kaynağı addedilen Kur'ân ve Hadis esas alınarak te'lif edilen eserlerdir. İman edilecek hususların doğru ve eksiksiz bir şekilde belirlenmesi ve birtakım bâtil inançlar karşısında Müslümanların i'tikatlarını koruyabilmesi gayesine ma'tuf olarak kaleme alınan akâid risâlelerine ilk defa ilmî bir disiplin olarak bakan isim İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe'dir.²⁴

İmam'ın ilmî şahsiyetinde belirleyici rol oynayan ve büyük tesirleri bulunan Kûfe'de Mu'tezilî, Hâricî ve Şîîlerin faaliyet gösterdikleri dönemde Ebû Hanîfe bu fırkalarla mücadele etmiş ve fıkıh ilmine intisâb etmeden evvel muârizları ile i'tikâdî meseleler üzerine münâkaşalara girmek maksadıyla mesâisini akâid meseleleri üzerine yoğunlaştırmıştır. Bu bağlamda, Ehl-i Sünnet'i müdafaa ve bilhassa Kaderiyye ve Cehmiyye'yi red²⁵, Allah'ın sıfatlarını isbât için te'lif ettiği eseri *el-Fıkhu'l-Ekber*, İslâm i'tikat esaslarını detaya dalmaksızın, sade bir bütünlük içerisinde ve sıradan bir Müslümana basit ve anlaşılır bir şekilde vermeyi hedefleyen bir risâle olarak akâid risâleleri arasında büyük bir önemi hâizdir. Eserde ilahiyyât, nübüvvât ve sem'îyyât bahislerine ek olarak mestler üzerine meshetmek, terâvih namazı, iyi ve kötü herkesin arkasında namaz kılmanın hükmü gibi temelde fikhî meselelerden addedilen konulara da yer verilmiştir. Bu durum, söz konusu meselelerin Şîî fırkalar ile Ehl-i Sünnet arasında

²² Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 162.

²³ Bu meyanda Şehristânî 'bid'atçı Mürcie' ve 'sünnî Mürcie' şeklinde bir ayırımın mevcut olduğuna vurgu yaparak Ebû Hanîfe'nin sünnî Mürcie grubundan değerlendirildiğine dair bir aktarımda bulunmaktadır. Bkz.: Şehristânî, *a.g.e.*, s. 130. Bunun yanı sıra Ali Sami en-Neşşâr, Ehl-i Sünneti 'Mürcie' ile isimlendiren ilk kişinin Nafi b. Ezrak olduğunu ifade etmekte ayrıca firak tarihçilerinin ilk Hanefî ulemasını 'Ehl-i Sünnet Mürciesi' olarak isimlendirmeyi bir âdet haline getirdiğini söylemektedir. Bkz.: Ali Sami en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu-I*, s. 353-354.

²⁴ Arif Aytekin, 'Fıkhu'l-Ekber Risâleleri' *C.Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XIV/1-2010, s. 209.

²⁵ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, (nşr. M. Muhyiddîn Abdülhamîd), Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1986, s. 253.

i'tikatta mevcut ihtilafı ortaya koymak ve fıkıhın akîde haline geldiğini göstermek bakımından önemlidir.

el-Fıkhu'l-Ekber, iki ayrı rivâyetten oluşmaktadır. Bu rivâyetlerden biri talebelerinden Ebû Mutî' el-Belhî (ö. 199/814), diğeri ise oğlu Hammâd b. Ebû Hanîfe (ö. 212/827) tarîkiyle gelmiştir. Birinci rivâyet sonradan *el-Fıkhu'l-Ebsat*, ikinci rivâyet de *el-Fıkhu'l-Ekber* olarak tanınmıştır.²⁶ Bu isimlendirmenin iki metni birbirinden ayırmak maksadıyla ilk olarak Beyâzîzâde (ö. 1098/1687), akabinde ise Zebîdî (ö. 1205/1790) tarafından yapıldığı zikredilmiştir.²⁷ Binâenaleyh erken dönem eserlerinden olan İbnü'n-Nedîm'in (ö. 385/995) *el-Fihrist*'inin yanı sıra Taşköprizâde (ö. 968/1561) ve Kâtip Çelebi (ö. 1067/1657) gibi müteahhir dönem tabakat müelliflerinin dahî eserlerinde *el-Fıkhu'l-Ebsat* şeklinde bir isimlendirmeye yer vermedikleri görülmektedir.²⁸

Ebû Mutî' el-Belhî kanalıyla rivâyet edilen *el-Fıkhu'l-Ebsat* risâlesi soru-cevap üslûbu ile kaleme alınmasının yanı sıra muhtevası hasebiyle de *el-Fıkhu'l-Ekber*'den farklılık arz etmektedir. Söz gelimi tevhidin tanımı ile başlanılarak 'âmentü' şeklinde isimlendirilen iman esaslarının zikredildiği *el-Fıkhu'l-Ekber*'deki izah tarzının aksine *el-Fıkhu'l-Ebsat*'ta iman esasları Cibril hadisi ışığında nakledilmektedir.²⁹ Ayrıca sıfâtullahın zâtî, fiilî ve haberi olarak tasnif edilerek isimlendirildiği *el-Fıkhu'l-Ekber*'den farklı olarak *el-Fıkhu'l-Ebsat*'ta böyle bir tasnif işlenmemiş ancak Allah'ın mahlûkâtın sıfatları ile tavsif edilemeyeceğine vurgu yapılarak rıza, gazap, el ve yüz gibi sıfatlarının keyfiyetsiz bir biçimde kabul edilmesi gerektiği ifade edilmiştir.³⁰

Öte yandan *el-Fıkhu'l-Ekber*'de yer alan insan iradesinin fiillerindeki belirleyici rolüne vurgu yaparak kulun fiillerinin özgür irade ile olan ilişkisine ağırlık kazandıran ifadelerden farklı olarak *el-Fıkhu'l-Ebsat*'ta Allah'ın, dilediğini yaratmaya olan kudreti üzerinde yoğunlaşarak ilâhî meşîet ön plana çıkarılmakta; iman, küfür, emir ve yasakların O'nun dilemesi ile meydana geldiği ancak ma'siyetlere rızası olmadığı vurgulanmaktadır.

Bunun yanı sıra *el-Fıkhu'l-Ekber* metninde iman, ikrar ve tasdik bütünlüğüne dikkat çekilirken *el-Fıkhu'l-Ebsat*'ta imanın daha ziyade tasdik yönüne vurgu yapılmakta ve ikrar bir rûkûn olarak zikredilmemektedir.³¹ Ayrıca ehl-i kıblenin tekfir olunamayacağı düşüncesinden hareketle *el-Fıkhu'l-Ekber*'deki ifadelere benzer şekilde günahların kişiyi

²⁶ Şerafettin Gölcük-Adil Bebek, "el-Fıkhu'l-Ekber" *DİA*, İstanbul, 1995, c. XII, s. 544-547. Ehl-i Sünnet kelamının ilklerinden kabul edilen söz konusu eser üzerine yapılmış birçok şerh mevcuttur. *el-Fıkhu'l-Ekber* üzerine yapılan şerhlerin toplu listesi için bkz.: İbn Haceri'l Heysem, *Menâkıb-ı İmam-ı Âzam ve Fıkıh-ı Ekber Şerhi*, (çev. Ahmet Karadut), Ankara, 1982, s. 217-19.

²⁷ İlyas Çelebi, "Ebû Hanîfe'nin Kelamcılığı, İtikada Dair Risaleleri ve Bunların Otantik Olup Olmadıkları Meselesi", *İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi Sempozyumu, Kur'an Araştırmaları Vakfı Yayınları*, Bursa, 2003, s. 192.

²⁸ İbnü'n- Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kub İshak b. Muhammed b. İshak en-Nedîm, *el-Fihrist*, (thk. Rıza Teceddüd), Tahran, 1971, s. 252.; Taşköprizâde, Ahmed Efendi, *Miftâhu's-Saâde ve Misbâhu's-Siyâde fî Mevzûâtı'l-Ulûm*, (thk. Kâmil Bekrî-Abdülvâhid Ebû'n-Nûr), Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Hadise, 1968, c. II, s. 159.; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn 'an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, (çev. Rüştü Balcı), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1971-1972, c. 3, s. 1029.

²⁹ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ebsat*, s. 34.

³⁰ Ebû Hanîfe, *a.g.e.*, s. 50.

³¹ Ebû Hanîfe, *a.g.e.*, s. 35.

bağlayan birer olgu olmasından hareketle günahkâr kişilerin ve dahî katilin arkasında namaz kılınabileceği zikredilmektedir.³²

İsmetü'l-enbiyâ hususunda *el-Fıkhu'l-Ekber*'de peygamberlerin küçük ve büyük her türlü gûnahtan ve küfürden korunduklarına dair yer alan görüşlerin aksine *el-Fıkhu'l-Ebsat*'ta Hz. Musa'nın Kıptî'yi öldürmesi hasebiyle günah işlediği ancak kâfir olmadığı ifade edilmektedir.³³ İki metin arasındaki ibare farklılığının bir çelişki olarak addedilmesinden ziyade burada günah ve masiyetlerin kişiyi iman dairesinden çıkarmayacağı üzerinde yoğunlaşarak mezkûr ifadelerinde Ebû Hanîfe'nin, günah işleyen kişinin küfür ile itham edilmesini peygamberler hususunda günah ve mağfiretten söz eden ayet-i kerimelerden³⁴ istidlâl ile nakzettğine dikkat çekilmelidir.

Mestler üzerine meshetmenin sünnet olduğuna yönelik ifadeler *el-Fıkhu'l-Ebsat* metninde yer almamakla birlikte imanın unsurları ve artıp eksilmesinin imkânı, insan fiilleri, kaza ve kaderin mahiyeti ile kabir azabının kabulü, cennet ve cehennem hak olduğu ve şu anda yaratılmış olduğuna yönelik i'tikat iki metinde işlenen ortak görüşler arasındadır. Bunun dışında *el-Fıkhu'l-Ekber*'de yer alan mucize, kerâmet, istidrâc, halku'l-Kur'ân, teravih namazı, Allah'ın isimlerinin Arapça dışında başka bir dilde zikredilebilme imkânı, ebeveyn-i rasûl ve evlâd-ı rasûl, kıyamet alametleri, ru'yetullah ve şefaahat bahisleri *el-Fıkhu'l-Ebsat* metninde yer almamaktadır. Binâenaleyh arşa istivâ, imanda istisna, Allah kıyamet günü insanlar hususunda hüküm verinceye kadar kimsenin cennetlik veya cehennemlik olarak nitelenmemesi gerektiği gibi hususlar ise *el-Fıkhu'l-Ekber*'de zikredilmeyip *el-Fıkhu'l-Ebsat*'ta ele alınan meseleler arasındadır.

Bir diğer eser olarak, İmâm-ı Âzam'ın talebelerinden Ebû Mukâtil Hafs b. Selm es-Semerkandî'nin (ö. 182/798) rivâyet ettiği, halk arasında çıkan muhtelif meseleler hakkında Ehl-i Sünnet akîdesini ortaya koymak üzere soru-cevap şeklinde kaleme alınan *el-Âlim ve'l-Müteallim* risâlesi zikredilebilir. Talebe Ebû Mukâtil'in kendisine yöneltilen sorulara cevap veremeyerek hak bildiği şeyi terk ettiğinden yakınması üzerine hocası Ebû Hanîfe'ye mektup yazması ve Ebû Hanîfe'nin cevap sadedinde zikrettiği meselelerin konu edildiği bu risâlede sosyokültürel şartların değişmesi hasebiyle ashâb döneminde araştırmaya girilmeyen itikadî konuları incelemenin kaçınılmaz olduğu, görüşler arasında hak ve bâtil olanların birbirinden keskin çizgilerle ayrılmasının, bir taraftan hak mezhebi benimserken diğer taraftan da Şîa, Havâric ve Mürcie'ye ait görüşlerin yanlışlığına hükmetmenin gerekli olduğundan bahsedilmektedir. Risâle iman, amel ve küfürle ilgili diğer bazı hususların açıklanmasıyla sona ermektedir.³⁵

Akabinde Ebû Hanîfe'nin, akâid konusunda kendisine yöneltilen eleştirileri ve ithamları cevaplandırdığı ve Basra kadısı Osman el-Bettî'ye (ö. 143/760) hitaben yazdığı eseri *er-Risâle* zikredilmelidir. İman-amel ilişkisini konu edinen ve mektup formatında veciz bir eser olan *er-Risâle*, Osman el-Bettî'nin kendisine hayır ve nasihat kabîlinden Ebû Hanîfe'ye yazdığı mektuba Ebû Hanîfe'nin cevabını konu edinmektedir. Besmele ile

³² Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ebsat*, s. 45.

³³ Ebû Hanîfe, *a.g.e.*, s. 49.

³⁴ Enbiyâ 21/87; Yusuf 12/97; Fetih 48/2

³⁵ Yusuf Şevki Yavuz, "el-Âlim ve'l-Müteallim" *DİA*, İstanbul, 1989, c. II, s. 461-463

başlayarak kendisine soru sormak sûretiyle bu risâlenin yazımına vesile olan Osman el-Bettî'ye iltifat niteliğinde birkaç cümle, dua, Allah'a hamd ve rasûlüne salât-u selâm ile biten bu metinde hakkındaki bazı olumsuz düşüncelere karşı Ebû Hanîfe'nin savunusu temellendirilmektedir. el-Bettî'nin bid'at ehlinin iddialarına inanmamasını isteyen Ebû Hanîfe, ithama yönelik herhangi bir mesele duyduğunda ya da problem yaşadığında kendisine bildirmesini istemektedir.³⁶

Ebû Hanîfe'ye ait diğer eserler arasında son olarak dostlarına ve öğrencilerine vasiyeti olup Ebû Mukâtil Hafs b. Selm es-Semerkindî tarafından rivâyet edilen³⁷ imanın unsurlarını ve imanla amel arasındaki ilişkiyi anlatmakla başlayan *el-Vasiyye* zikredilebilir. Bu eserde dilin ikrarı ve kalbin tasdiğinin imanın unsurları olduğu, amelin imandan ayrı bir şekilde tanımlanması gerektiği, bu sebeple de iman niteliksel bağlamda artıp eksilmeyeceğine ek olarak hilâfet sıralaması, kabir azabı, cennet ve cehennemin ebediliği, münker ve nekirin suali gibi sem'iyat bahislerine de yer verilmiştir.³⁸

1.1.3. Osmanlı'da Ebû Hanîfe Algısı

Yükseliş devri Osmanlı'sında ilim geleneğinin mütemmim bir cüz'ü olarak telif tarzında ortaya konan akâid ve kelâm eserlerinin yanı sıra yekûnunu önceki dönemlerde telif edilen kaynakları anlamaya yönelik tercüme, şerh, hâşiye ve nazım türlerinin oluşturduğu zengin içerikli çalışmalar da kaleme alınmıştır.³⁹ Bu metinlerin lafzî izahattan daha derin muhtevâyâ sahip olmaları ilmî çalışmalara canlılık ve hareketlilik kazandırmada etkin bir rol oynamıştır. Osmanlılar döneminde ilmî müktesebâtın ekseriyetini şerh ve hâşiye yazımının oluşturduğu dikkate alındığında ilim geleneğinin istikrarlı bir devamını sağlamak bakımından şerh ve hâşiye yazımının bu canlılık ve hareketlilik üzerinde büyük bir katkısı olduğu söylenmelidir.

Şerh olarak ortaya konulan eserin, esas aldığı metnin mübhem noktalarını açıklayıp tenkit ve tashih ederek malumatı mümkün mertebe kaydetmeye dönük çalışmaları ihtiva ettiği göz önünde bulundurulduğunda iki farklı noktadan meseleye yaklaşmak gerekecektir. Bu yaklaşım şerh edilen metin açısından düşünüldüğünde bu metnin şerh için tercih edilmesi ile şârihin, dönemin ilim anlayış ve şartlarının şekillendirdiği bakış açısının şerhe yüklediği anlamlar şeklinde zuhur edecektir. Bu durum şerh geleneğinin birbirinin tekrarı ve hiçbir yenilik ihtiva etmeyen bir yazım türü şeklinde değerlendirilerek değersiz ve itibarsız kılınmasının haksız bir söylem olarak görülmesine katkıda bulunmaktadır. Zira özellikle Osmanlı ilim geleneğinin iyi bir şekilde anlaşılabilmesi için şerh ve hâşiye yazımı ile ortaya konulan ilmî birikimin peşinen mahkûm edilmemesi gerekmektedir.

³⁶ Ebû Hanîfe, *er-Risâle*, s. 63; Ayrıca bkz.: Zeynep Önder Demirel, *H. IV-IX./M. X-XV. Yüzyıl Mâturîdî Ve Eş'arî Akâid Metinlerinde Ebû Hanîfe'nin Etkisi*, Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2016, s. 27.

³⁷ İlyas Çelebi, "Risâleleri ve İtikadî Görüşleri ile İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe", *İslamî Araştırmalar Dergisi (Ebû Hanîfe Özel Sayısı)*, Cilt:15, Sayı: 1-2, Ankara, 2000, s. 69.

³⁸ Ebû Hanîfe, Nu'man b. Sâbit, *el-Vasiyye*, (çev. Mustafa Öz), İstanbul, 2013, s. 65-69.

³⁹ Abdullah Demir, "Osmanlı Âlimlerinin Ebû Hanîfe'nin Akâid Risâlelerini Konu Edinen Eserleri", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, cilt: 14, sayı: 28, 2016, s. 181.

Bu meyanda kelâm ilmi özelinde medrese müfredâtında okutulan derslere de değinilmelidir. Sözelimi Osmanlı'nın i'tikatta resmi mezhebini Sünnî kelâmın iki ana ekolünden biri olan Mâtürîdîyye oluşturmaya rağmen kelâm ulemâsının Eş'arî mezhebinin temsilcilerinden ciddi manada etkilenmeleri ortaya konan eserlerde iki mezhep arasında sentez yapmaya giden ilmî zemini sağlamaya olanak vermiştir. Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) ile başlayan Gazzâlî (ö. 505/1111) sonrası dönemde ulemânın, Sünnî kelâmın kavramlarını felsefenin kavramlarıyla harmanladıkları, sonuç itibarıyla kelâm ilminin Eş'arî düşünceyle İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) Aristoteles felsefesi yorumunun birleşimi haline geldiği görülmektedir.⁴⁰ Dolayısıyla Fahreddin er-Râzî ekolünün medrese eğitim sisteminde büyük etkisinin olduğu; Adudüddin el-Îcî (ö. 756/1355), Teftâzânî (ö. 792/1390), Molla Fenârî (ö. 834/1431), Molla Yegân (ö. 865/1461) gibi önemli ilim adamları ve sonraki ulemâ ile bu ekolün sürdürüldüğü söylenebilir.⁴¹ Dönemin şerh yazım geleneği ise daha çok medreselerde okutulan eserler üzerinden faaliyet göstermiştir.⁴² Mezkûr eserlerin yanı sıra ders kitabı olarak öne çıkan pek çok kelâm eserinin mevcut olmasına rağmen Ebû Hanîfe'nin, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, *el-Fıkhu'l-Ebsat*, *el-Fıkhu'l-Ekber*, *er-Risâle* ve *el-Vasiyye*'yi ihtivâ eden beş eserinin Osmanlı medrese müfredâtında doğrudan yer almadığı tesbit edilmiştir.⁴³ Ancak akâidin bir ilim kisvesine bürünmesinde Ebû Hanîfe telifâtının, gerek muhtevâ gerekse tertip bakımından Osmanlı dönemi manzum akâid külliyyatının oluşmasında doğrudan bir etkisi olduğu da müslemeldir. Bu sebeptendir ki İmâm-ı Âzam'ın akâid risâleleri üzerine Osmanlı toplumunda Ebû Hanîfe'nin hangi eserlerinin ve bunlara ait hangi şerh ve hâşiyelerin yaygın olduğunu ortaya koymak bakımından önem arz eden çalışmalar kaleme alınmıştır. Bu meyanda öncelikli olarak *el-Fıkhu'l-Ekber*'e değinmek yerinde olacaktır. Zira bu eser İmâm'ın, dönemin önemli akımlarında hâkim olan düşüncelere karşı Kur'ân ve sünnetin temel prensipleri çerçevesinde ortaya koyduğu i'tikadi görüşlerini muhtevî veciz bir eserdir.

1.1.4. Osmanlı'da *el-Fıkhu'l-Ekber* Şerhleri

Osmanlı döneminde *el-Fıkhu'l-Ekber* üzerine yapılan istinsah bakımından en eski tarihli şerh olarak hattat ve müfessir İlyas b. İbrahim es-Sinobi (ö. 891/1486) tarafından 865/1460 tarihinde kaleme alınan *Şerhü'l-Fıkhi'l-ekber (Sinobî Şerhi)* zikredilmektedir.⁴⁴ II. Murat, Fatih Sultan Mehmet ve II. Bayezid dönemlerinde yaşayan Sinobî, *el-Fıkhu'l-Ekber*'e yönelik muteber görülen mezkûr şerhini kaleme almıştır ve bu eser Fatih Sultan Mehmed'e sunulmuştur. Üstelik Şeyhülislam Molla Hüsrev, eseri istinsah edenlerden

⁴⁰ M. Sait Özervarlı, *Osmanlı'da İlm-i Kelâm Âlimler, Eserler, Meseleler*, İstanbul: İSAR Yayınları, 2016, s. 6.

⁴¹ Özervarlı, *a.g.e.*, s. 6.

⁴² Demir, "Osmanlı Âlimlerinin Ebû Hanîfe'nin Âkâid Risâlelerini Konu Edinen Eserleri", s. 181.

⁴³ Demir, *a.g.m.*, s. 181.

⁴⁴ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, c. 3, s. 1029. Eserin yazma nüshaları için bkz.: Beyazıt Devlet Ktp., Beyazıt, nr. 008002, vr. 74b-181b; Süleymaniye Kitaplığı, Ayasofya, nr. 002316, vr. 47; Süleymaniye Kitaplığı, Çelebi Abdullah, nr. 000105, vr. 21-83; Nuruosmaniye, nr. 002187, vr. 1b-28b; Nuruosmaniye, nr. 002188, vr. 1b-24a; Amasya İl Halk Ktp., nr. 001723, vr. 31b-67b; Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 947/1; Adana İl Halk Kütüphanesi, 01 Hk 803; Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 05 Ba 962/2; Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, 32 Yalvaç 81/5.

biridir.⁴⁵ Büyük bir ilgiyle karşılanan bu eser Sinobî'nin "*el-Fıkhu'l-Ekber şârihi*" olarak anılmasına katkı sağlamıştır. Sinobî, mezkûr şerhinin giriş kısmında *el-Fıkhu'l-Ekber*'in İmam Ebû Hanîfe'ye aidiyetine yer verdikten sonra akâide dair meseleleri kelâm metodunu takip ederek ve Ebû Hanîfe'nin tertibine bağlı kalarak incelemiştir. Bu sebeple şerhte sistematik bir işleyiş görülmemektedir. Ancak klâsik kelâm müktesebâtında tartışma konusu edilen belli başlı akâdevî konuları derleyerek onları açık bir dille izah etmektedir.

Hâkim İshak er-Rûmî (ö. 950/1543) tarafından yazılan *Muhtasaru'l-hikmetü'n-nebeviyye* isimli eser de bu meyanda zikredilmelidir. er-Rûmî, Sultan I. Süleyman döneminde yaşamıştır. Kaleme aldığı eser, bu dönemin din söyleminde ortaya çıkan şeriat ve zühd merkezli bakış açısını ön plana çıkarmaktadır. Zira er-Rûmî, aslolanın Kitap ve sünnete tutunmak, Hz. Peygamber (s.a.s.) ve ashâbın yolunu takip etmek olduğunu ifade etmektedir. Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhu'l-Ekber*'de bu minval üzere olduğunu; bu sebeple *el-Fıkhu'l-Ekber*'i akıl ve nazarın ürünü teorik tartışmalardan uzak, şeriat ve sünnete bağlı kalarak mufasssal bir şekilde şerh ettiğini zikretmektedir.⁴⁶

Manisalı Ebû'l-Münteha Ahmed b. Muhammed (ö. 1000/1592) tarafından 934/1532 yılında yazılan *Şerhü'l-Fıkhi'l-ekber (Mağnisavî Şerhi)*⁴⁷ bu meyanda zikredilebilecek bir başka eserdir. Esere yönelik şerh ve tercüme faaliyetleri bir hayli yekûn tutmaktadır. Müellif şerhin girişinde *el-Fıkhu'l-Ekber*'i İmam Ebû Hanîfe'ye atfederek *el-Fıkhu'l-Ekber*'in sahih ve muteber bir eser olduğunu, kendisinin de amelde İmam Ebû Hanîfe'ye takip ettiğini vurgulayarak 'Ehl-i Sünnet' olarak nitelediği minvalde yürümenin lüzumuna değinmektedir.⁴⁸

Mustafa b. Muhammed Güzelhisârî (ö. 1253/1837) tarafından yazılan *Tuhfetü'n-Nebî (Muradî Şerhi)*⁴⁹ bu meyanda zikredilebilir. Eser önce Arapça olarak kaleme alınmıştır. Ancak Güzelhisârî, bu eseri daha fazla kişinin istifadesine sunmak gayesiyle Türkçe'ye tercüme ettiğini ifade etmektedir.⁵⁰ Müellif, *el-Fıkhu'l-Ekber*'i şerhe başlamadan evvel Ebû Hanîfe'ye ve tuttuğu yola medhiyeler serdederek *el-Fıkhu'l-Ekber*'i hıfzedip manasına i'tikat eden kişinin ashâb-ı âzam, tâbiîn-i kirâm, evliyâullah, meşâyih, ubbâd ve mücâhidînin imanı gibi olacağını; bu kitapta yazılanlara muhalif bir i'tikat besleyen imanın ehl-i hevânın imanı gibi; âkıbetinin de cehennemlik olacağını ifade etmektedir.⁵¹

⁴⁵ Kadir Gömbeyaz, "Sinop'tan Bursa'ya Bir Osmanlı Âlimi: İlyas b. İbrahim es-Sinobî (ö.891/1486)", *Sinop İli Değerleri Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Ankara, 2015, s. 84.

⁴⁶ Eserin yazma nüshaları için bkz.: Manisa İl Halk Ktp., Eski Eserler, nr. 5871, vr. 1b.-6a.; Süleymaniye Kitaplığı, H. Hüsnü Paşa, nr. 001191, vr. 78; Süleymaniye Kitaplığı, Hamidiye, nr. 000388, vr. 225-272; Süleymaniye Kitaplığı, Yozgat, nr. 000676, vr. 86-170. Ayrıca bkz.: Mehmet Kalaycı, "Hanefî-Mâtürîdî Aidiyetin Osmanlı'daki İzdüşümleri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Aralık 2016, s. 39

⁴⁷ Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 7298/4; Nevşehir Damad İbrahim Paşa İl Halk Kütüphanesi, 50 Damad 803/1; Tokat Müzesi, 60 Mü 171/1; Kütahya Vahitpaşa İl Halk Kütüphanesi, 43 Va 2886/1.

⁴⁸ Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 001388, vr. 32-58

⁴⁹ Süleymaniye Ktp., Fatih, nr. 3166; nr. 2914, vr. 1-161; Yazma Bağışlar, nr. 363, vr. 146-177; Safranbolu İzzet Mehmet Paşa Koleksiyonu, 67 Saf 245/1, vr. 1b-31a; Marmara Üniversitesi Nadir Eserler Koleksiyonu, Marmara Merkez, nr. 12939/Y059, vr. 1a-22a.

⁵⁰ Güzelhisârî, Mustafa b. Muhammed, *Tuhfetü'n-Nebî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, nr. 2914, s. 2.

⁵¹ Güzelhisârî, a.g.e., s. 2.

Aynı zamanda Nakşî meşrepli olan Güzelhisârî eserin telifinde tamamen *el-Fıkhu'l-Ekber*'in metod ve muhtevasına bağlı kalmıştır. Eser bir manada *el-Fıkhu'l-Ekber*'in Osmanlıca tercümesi mesabesindeir.

Bu eserlerinin kaleme alınma sebebi Ebû Hanîfe'nin i'tikadi görüşlerinin ileride Ehl-i sünnet olarak teşekkül edecek mezhebin görüşüne bir temel teşkil etmesi, veciz ifadelerden oluşan *el-Fıkhu'l-Ekber* metninin daha anlaşılır kılınması ve böylece genişletilerek içeriğinin yaygınlaştırılması, görüşlerin naslar ve birtakım aklî argümanlar ile desteklenerek belirtilmesi ve muhâlif görüşlerin reddedilmesi olarak sıralanabilir.

Bir başka açıdan Osmanlı döneminde Ebû Hanîfe'nin tartışma konusu olan belli bir görüşü etrafında da eserler yazıldığı dikkate alındığında bu eserlerin zikredilmesi yerinde olacaktır. Sözgelimi Ali el-Kârî tarafından kaleme alınan ve ebeveyn-i rasûlün iman durumlarını konu edinen *Edilletü mu'tekadi Ebî Hanîfe fî hakki ebeveyni'r-Rasûl* adlı esere ek olarak Osmanlı âlimlerinin kaleme aldığı Ebû Hanîfe merkezli eserler arasında Beyâzîzâde Ahmed Efendi'nin (ö. 1098/1687) telifi olan *el-Usûlü'l-münîfeli'l-İmam Ebî Hanîfe*'si ve aynı müellifin *İşârâtü'l-merâm min 'ibârâti'l-İmâm* adlı eseri; Hızır Bey (ö. 8631 1459) tarafından yazılan *el-Kasîdetü'n-Nûniyye*; Osmanlı şeyhülislâmı Debbağzâde Mehmet Efendi (ö. 1114/1702) tarafından yazılan *Risâle fî beyâni ke-imâni Cibrîl*; Zâhid Kevserî (ö. 1952) tarafından Hatîb el-Bağdâdî'nin Ebû Hanîfe hususunda naklettiği bilgilere güvenilmeyeceğini izah etmek gayesiyle yazılan *Te'nîbü'l-Hatîb* zikredilebilir.⁵²

Elbette ki Osmanlı döneminde *el-Fıkhu'l-Ekber* üzerine yapılan şerh, hâşiye ve manzum eserler bu kadarla sınırlı değildir. Buraya kadar zikri geçen müellif ve eserlerin Osmanlı'da Ebû Hanîfe'nin yerini bir miktar dahî tesbit edebilme gayesini yerine getirmesi umulduğundan bu kadarla iktifa edilerek öncelikle Osmanlı dönemi âlim ve mutasavvıflarından Bahâuddinzâde ve tezin esas konusunu teşkil eden, *el-Fıkhu'l-Ekber*'i şerh kabilinden kaleme aldığı *el-Kavlü'l-Fasl* eseri üzerinden kelâmî görüşleri incelenecektir.

1.2. Bahâuddinzâde ve İlmî Şahsiyeti

1.2.1. Hayatı

Muhyiddin Mehmed b. Bahâuddin b. Lütfullah, Osmanlılar devrinde Anadolu'da yetişen ulemâ ve evliyânın büyüklerindendir.⁵³ Muhyiddin, Bahâuddinzâde, Behâî ve ibn Bahâeddin⁵⁴ olarak da tanınmaktadır. Nerede ve hangi tarihte doğduğuna dair kaynaklarda sarîh bir bilgi bulunmamakla birlikte 951/1544 yılında hac farîzasını yerine

⁵² Bkz.: Demir, "Osmanlı Âlimlerinin Ebû Hanîfe'nin Akâid Risâlelerini Konu Edinen Eserler", s. 209-216.

⁵³ Hayatı hakkında ayrıca bkz.: Bursalı Mehmed Tâhir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, (haz. A. Fikri Yavuz, İsmail Özen), İstanbul, 1333/1915, c. 1, s. 58.

⁵⁴ Ahmet İnanır, "İbn Bahâeddin'in Risâle alâ Risâle Ali Çelebi fî'd-Deverân ve'r-Raks Adlı Risalesinin Tahkik, Tercüme ve Değerlendirilmesi", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013, cilt: 1, sayı: 2, s. 142.

getirdikten bir yıl sonra Kayseri’de vefat edip hocasının hocası Şeyh İbrâhim-i Kayserî’nin yanına defnedildiği bilinmektedir.⁵⁵

Zühd ve takvasıyla tanınan Bahâuddinzâde’nin hayatına dair bilgiler, tasavvûfî kimliği hasebiyle kendisinden sâdır olan hâller ve menkîbeler üzerine teksîf edilmiştir. *Şakâyi-kı Nu’mâniyye* adlı eserin müellifi Taşköprizâde (ö. 968/1561), Şeyh Muhyiddîn şeklinde andığı Bahâuddinzâde ile aralarında geçen bir olayı eserinde şöyle nakletmektedir:

Sahn Medreseleri’nde müderris olarak çalışırken rüyamda Allah Rasûlü’nü (s.a.s.) gördüm. Bana Medine-i Münevvere’den bir taç hediye etmişti. Bu rüyayı gecenin son üçte birinde görmüştüm. Kalkıp Beydâvî Tefsiri’ni mütâlaa etmeye başladım. Sabah namazını kıldığımda Şeyh Muhyiddin tarafından bir elçi gelerek bana onun selamını getirip şu mesajı ilettiler: ‘Gece görmüş olduğunuz rüyanın yorumu şudur ki kadı olacaksınız.’ Halbuki o rüyayı gördükten sonra Şeyh tarafından gelen elçiden önce kimseyle konuşmamıştım. Şeyh hazretleri rüyamı keşf yoluyla öğrenmişti.⁵⁶

Bu rüyada Taşköprizâde’ye takdim edilen tâc-ı şerîfin, gayb aleminden keşf yolu ile rüyayı alan Bahâuddinzâde tarafından nasbedileceği kadılık makamına dair yapılan te’vil gerçekleşmiş ve Taşköprizâde, Bahâuddinzâde’nin vefat ettiği yıl Bursa kadılığına getirilmiştir. Taşköprizâde, kadılık görevini kabul etme sebepleri arasında bu olayı zikretmektedir.⁵⁷

Döneminde, Allah’ın nurânî tecellilerine mazhar olmuş, kutbu’l-aktâb denilen yüksek evliyâdan biri olarak tanınan Bahâuddinzâde, sohbet meclislerinde tatlı dil ve tevazusu, İslâmiyet’in emir ve yasaklarını büyük bir hassasiyet ile yerine getirmeye çalışmak hususundaki gayreti, bâtıla karşı tavizsiz ve korkusuz tavırları ile dikkatleri celbetmiştir.⁵⁸ Bu duruma örnek olarak sadrazam İbrahim Paşa zamanında yapılan bazı yanlış durumları dile getirmesinden dolayı zarara uğratılacağı endişesiyle kendisini uyarılara karşı “Gerçekleri açıklıyorum diye bana nasıl bir ceza verecek? Öldürecek olsa bu şehadet rütbesine ermektir. Hapsedecek olsa bu, yolumuz olan uzlet ve halvettir. Sürgüne gönderse bu da hicrettir. Her üç halde de Allah’tan sevap umarız. Her üçü de saadet vesilesidir.”⁵⁹ şeklindeki sözleri şecaat ve Hakka teslimiyetine dair kaynaklarda zikredilen bir malumat olarak yerini almıştır.

Bahâuddinzâde, Sultan II. Bayezid, Yavuz Sultan Selim ve Kanûnî Sultan Süleyman dönemlerine tekâbül eden XVI. yüzyılda yaşamıştır. Mezkûr padişahlar dönemi Osmanlı’nın yükseliş devri olarak kabul edilmektedir. Tasavvuf ve tarikatlara karşı Osmanlı’da kuruluş döneminden itibaren süregelen yakın ilgi ve alâka bu dönemde de kendini göstermektedir. Bu ilgi ve alakanın önemli bir sebebi olarak meşâyihin, tasavvufun temel şartını şeriat olarak belirlemeleri, şeriatın âdâb ve ahkâmına riayet etmeleri gösterilebilir.⁶⁰ Bir diğer sebep ise ehl-i tasavvufun, tekkelerinde dervişlerini

⁵⁵ Zeki Çıkman, Ramazan Ayvalılı, Ethem Levent vd., *İslâm Âlimleri Ansiklopedisi*, Türkiye Gazetesi, İstanbul, 1985-1986, c. 13, s. 317.

⁵⁶ Taşköprizâde, Ahmet Efendi, *eş-Şekâiku’n-Nu’mâniyye fî Ulemâi’d-Devleti’l-Osmaniyye*, (çev. Muharrem Tan), İstanbul: İz Yayıncılık, 2019, s. 313.

⁵⁷ Taşköprizâde, *eş-Şekâiku’n-Nu’mâniyye*, s. 313.

⁵⁸ Çıkman, vd., *İslâm Âlimleri Ansiklopedisi*, s. 318.

⁵⁹ Taşköprizâde, *a.g.e.*, s. 313.

⁶⁰ Reşat Öngören, *Osmanlılar’da Tasavvuf -Anadolu’da Süfîler, Devlet ve Ulemâ (XVI. Yüzyıl)-*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2016, s. 336.

terbiye etmekle sınırlı kalmayarak sefere çıkan askerlerin maneviyatlarını yükseltmek, cihada teşvik gayesiyle askere nasihatte bulunmak, mühim vakitlerde dua etmek ve dahî bizzat seferlere katılmak söylenebilir. Sözelimi Bayramî dervişlerin Akşemseddin önderliğinde İstanbul fethine katılması bu duruma örnektir. Diğer taraftan Kanûnî'nin zorlu bir seferinde müyesser ve muvaffak olamayınca bu durumu Anadolu'da bir şeyhin hapis yatmasına bağlaması ve bunu gerekçe göstererek şeyhin serbest bırakılmasını sağlaması meşâyihle duyduğu güven ve gösterdiği önem kabilinden bir örnek olarak zikredilebilir.⁶¹

Öte yandan mânevî otoritenin mümessili olarak kabul edilen şeyhlerin tesirinin halk düzeyinde sınırlı kalmayarak devlet ricâline ulaşması da devletin tarikatlara destek vermesinde önemli bir etken olmuştur. Bu durum, meşayihle yakın münasebetler kurmaları vesilesiyle padişahların, tarikat erbânına intisabı ve dahî bazı padişahların birden fazla intisabı ile kendini göstermiştir. Söz gelimi II. Bayezid, Bahâuddinzâde'nin hocası Şeyh Muhyiddin Yavsî ile çok yakın münâsebet kurmuş, vezirler ile kazaskerlerin de Şeyh Yavsî'ye hürmet göstermesine sebep olmuş ve Şeyh Yavsî'ye türbe yaptırarak Bayramiyye'nin devlet merkezinde örgütlenmesine yardımcı olmuştur.⁶²

Kendisine fetva yetkisi verilen şeyhlerden birisi olarak Bahâuddinzâde, bir dönem Şeyhülislâm'ın fetva makamına vekâlet etmiştir. Nakledildiğine göre, Kanûnî Sultan Süleyman'ın saltanatına tekabül eden dönemin müftüsü Ali Çelebi Efendi (Zenbilli Ali Efendi) (ö. 932/1526), ömrünün sonlarına doğru hastalanarak güç ve kuvvetten kesilmiştir. Bu sebeple Ali Çelebi, vefatından sonra müftülük makamının boş kalması yahut da liyâkatsiz bir kimsenin bu makamı işgaline duyduğu endişeden dolayı padişah'tan bu makama getirilecek faziletli birisinin tayini için ferman çıkarmasını istemiştir. Ayrıca, Ali Çelebi, padişaha, sağlam itikadı, vera' ve takvası, fikhî meselelere vukûfiyeti ile tanıdığı Bahâuddinzâde'nin hilâfetini teklif etmiştir. Bu talep reddedilmemiş böylelikle Ali Çelebi'den sonra fetva makamına Bahâuddinzâde getirilmiştir.⁶³

1.2.2. İlmî Şahsiyeti

Ehl-i tasavvufun mânevî ilimlerin yanı sıra zâhirî ilimlerde de vukûfiyet sahibi olmaları şeriat-tarikat dengesini sağlıklı bir şekilde kurmalarına sebebiyet vermiştir. Bu denge ilk olarak şeriatın, tasavvufî gelişimde ilk şart olarak kabul edilmesinde kendini göstermektedir. Şeriat merkezli bir tarikat anlayışı ilme ve ilim erbabına değer atfedilmesini beraberinde getirerek medrese çevrelerinin tasavvufa meylini artırmıştır.⁶⁴ Osmanlı'nın kuruluş döneminde temelleri atılan zâhir-bâtın dengesi zâhirî ilimlere vukûfiyeti ile bilinen meşayih ile korunmuş ve nihayetinde tasavvuf ile diğer disiplinlerin birleştirilme çabaları ile sürdürülmüştür.⁶⁵ Söz konusu dönemde tasavvuf ile kelâmın mezcedilmesine yönelik gayretleri ile tanınan bir isim de Bahâuddinzâde'dir. Zâhiri

⁶¹ Öngören, *Osmanlılar'da Tasavvuf*, s. 271.

⁶² Öngören, *a.g.e.*, s. 257.

⁶³ Çıkman, vd., *İslâm Âlimleri Ansiklopedisi*, s. 318.

⁶⁴ Öngören, *a.g.e.*, s. 335.

⁶⁵ Öngören, *a.g.e.*, s. 340.

ilimlerde İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'yi; bâtinî ilimlerde Bayezid-i Bistamî'yi (ö. 234/848) takip ettiği bilinen Bahâuddinzâde'nin medrese ve tekke ilimlerini zâtında toplaması ve bu ilimlere iştiyâkı O'nu ilim ve fazilette üstün mertebelere ulaştırmıştır.⁶⁶

Tasavvûfî kişiliğinin yanı sıra aklî ilimlerde, Arap dili, Tefsir, Hadis ve Kelâm ilimlerindeki ihtisâsı ile de temâyüz etmektedir. Kâtip Çelebi'nin naklettiğine göre akâid-i İslâmiyyenin yeniden araştırılması için otuz senelik bir uzlet hayatından sonra yakınlarının da teşvik ve terğibi ile *el-Fıkhü'l-Ekber*'i şerh etmeye karar vermiştir. Bu meyanda *el-Fıkhü'l-Ekber*'in İmam'a aidiyetini reddedenlerin görüşlerini mahzâ bir taassuptan ibaret görmüş ve mutaassıpların bu kavillerinin delilsiz birer iddia mesabesinde olduğunu ifade ederek bu kararını *el-Kavlü'l-Fasl*'ı kaleme almak sûretiyle hayata geçirmiştir.⁶⁷

1.2.2.1. Hocaları

Sabâvetinden itibaren zühd ve takva, edep ve terbiye düstûruyla yetişen Bahâuddinzâde, ilim kesbetme çağına geldiği zaman, ilk tahsilini dönemin önde gelen âlimlerinden olan babası Bahâuddin b. Lütfullah'tan (ö. 895/1489) yapmıştır. Daha sonraları ise Mevlânâ Muhyiddin Mehmed Hatibzâde (ö.940/1534), Mevlânâ Muslihuddîn Kastallânî (ö. 901/1496) ve Sultan II. Bayezid'in hocası Mevlânâ Muarrifzâde gibi devrin meşhûr âlimlerinin tedrisinden geçerek zâhirî ilimleri tahsil ettiği bilinmektedir.⁶⁸

Bahâuddinzâde'nin, Bayramî neşvede seyr-i sülûku ise tasavvufa yönelerek Bayramiyye yoluna Şeyh Muhyiddin Muhammed b. Mustafa el-İskilîbî (Şeyh Yavsî) (ö. 920/1514) vasıtasıyla intisâb etmesi ve mânevî kemâlata kavuşması ile başlamıştır. Şeyh Yavsî, Şeyhülislâm Ebussuud Efendi'nin babasıdır. Tasavvufa intisâb etmeden önce Şeyh Yavsî, temel dinî ilimleri tahsil ettikten sonra aynı zamanda kayınpederi olan Ali Kuşçu'dan hadis-i şerif naklinde icâzet almıştır.⁶⁹ Ali Kuşçu'nun vefatından sonra tasavvuf yoluna girmiştir. Önce Şeyh Muslihuddin Kocavî'nin, akabinde İbrahim Kayserî'nin icâzetiyle irşad postuna oturmuştur. II. Bayezid tarafından İstanbul'da kendisine yaptırılan tekkede faaliyet göstermiştir.

Şeyh Yavsî, Bayramiyye'nin Tennûriyye şubesine müntesiptir. Tennûriyye, Hacı Bayrâm-ı Velî'nin pîri olduğu, 16. yüzyılda Anadolu'da faaliyet gösteren tarikatlardan biri olarak Bayramiyye'nin, ilkin Akşemseddin kanalı ile Şemsiyye-i Bayramiyye olarak sürdürülen akabinde Akşemseddin'den postu devralan İbrahim-i Tennûrî (ö. 887/1482) ile oluşturulan bir şubesidir.⁷⁰ Şeyh Yavsî'nin, yetiştirdiği talebeleri Muslihuddin Sirozî, Abdurrahim Müeyyidî, Cerrahzâde Alâeddin Efendi ile Bayramiyye-i Şemsiyye'nin Tennûrriye kolunu İstanbul, İskilip ve Edirne'de devam ettirdiği bilinmektedir. Bu silsilede yer alan bir halifesi olarak Bahâuddinzâde'nin ise silsilesinin Akşemseddin (ö. 863/1459) vasıtasıyla Hacı Bayrâm Velî'ye (ö. 833/1430) ulaştığı bu sebeple de kendisi

⁶⁶ Semih Ceyhan, "Bayramîye Meşâyihinden Bahâuddinzâde Muhyiddin Mehmed Efendi ve Vahdet-i Vücûd Risâlesi", *Hacı Bayrâm-ı Velî Uluslararası Sempozyum, Aralık 2012, Ankara*, s. 287.

⁶⁷ Kâtip Çelebi, *Mizânü'l-Hakk fî İhtiyârî'l-ehak*, T.B.M.M. Ktp. Eserler, nr. 1009, vr. 1-139, 8. Bölüm, s. 23a.

⁶⁸ Taşköprizâde, *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye*, s. 313.

⁶⁹ Öngören, *Osmanlılar'da Tasavvuf-Anadolu'da Sûfiler, Devlet ve Ulemâ (XVI. Yüzyıl)-*, s. 158.

⁷⁰ Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, c. 1, s. 103.

için Bayramî nisbesi kullanıldığı kaydedilmiştir.⁷¹ Bu vasıtanın temelinde ise Hacı Bayrâm-ı Velî'nin vefatının akabinde tarikat mensuplarının Ankara'da irşad faaliyetleri yürüten Akşemseddin'in yanına gelerek O'na biat etmeleri yatmaktadır. Zira bu dönemde Bayramiyye tarikatının Balıkesir'deki irşad faaliyetleri Bahâuddinzâde tarafından yürütülmekte idi.⁷²

Şeyh Yavsî'nin mezkûr halifeleri arasında Bahâuddinzâde, medrese ve tekke ilimlerini mezcetmiş ve daha ziyade zâhirî ilimlere vukûfiyeti ile tanınan bir sûfî olarak diğerlerinden farklı bir konumu sahiptir. Bu durum Bahâuddinzâde'nin Yavsî halifeleri arasında kemâlde üstünlük bakımından ilk üç halifeden sonra zikredilmesine sebebiyet vermiştir. Nitekim Cerrahzâde Alâeddin'in oğlu Cerrahzâde Muslihuddin Mustafa'nın Bâyezîd-i Bistâmî'nin irşadı ile tecrübe ettiği menkıbe Bahâuddinzâde'nin zâhirî ilimlerde temâyüz ettiğine dair bir örneklik teşkil etmektedir.⁷³ Atâî'nin naklettiğine göre Bâyezîd-i Bistâmî'nin irşadı ile Cerrahzâde rüyasında, Yavsî'nin dört halifesinin makamlarını müşahade etmiştir. Bu müşahade neticesinde Bahâuddinzâde'nin, hocası Şeyh Yavsî ve diğer postnîşinlerden ayrı bir şekilde kendilerinden uzak bir yerde oturduğunu fark etmesi üzerine bu durum hakkında sorduğunda Bahâuddinzâde'nin zâhirî ilimlerle iştigâlinin bu zâtların mânevî meclisinden ve velâyet mertebelerinden kendisini uzak kıldığı ifade edilmiştir.⁷⁴ Esasında Bahâuddinzâde, zâhirî ilimlerde Ebû Hanîfe, bâtınî ilimlerde Bâyezîd-i Bistâmî'ye tâbi olduğunu ifade etse de⁷⁵ eserlerinde de temâyüz ettiği şekilde zâhirî ilimlerin kendisinde daha baskın geldiği görülmektedir. Bu durum bir Bayramî şeyhi olmasına rağmen Bahâuddinzâde'nin düşünce temelinde kelâmî tavrın mevcut olduğunu ortaya koymakta bu sebeple de mütekellim-sûfî olarak isimlendirilebilmesini mümkün kılmaktadır.

1.2.2.2. Öğrencileri

Şeyh Muhammed Yavsî el-İskilîbî'nin huzur ve hizmetlerine vâsıl olarak bu yolda ilerlemek için büyük çabalar sarf eden Bahâuddinzâde, talebe yetiştirmek için hocası İskilîbî'den icâzet aldıktan sonra Balıkesir'e yerleşerek orada irşad faaliyetleri gerçekleştirmiştir. İskilîbî'nin halifesi Abdurrahim Müeyyidî'nin h. 944'te vefatından sonra İstanbul'a giderek postu devralmış ve Yavsî Baba dergâhında halifeler yetiştirerek bu halîfeleri ile Tennûriyye koluna Anadolu' da yaygınlık kazandırmıştır.⁷⁶

Talebelerinden Şeyh Abdullah b. el-Hâc Mahmud'u (Abdi halife) (ö. 972/1564-65) icâzetle Karaman'ın Akşehir beldesine göndermiştir. Abdi Efendi kendisine yaptırdığı zaviyede vefatına kadar faaliyet göstermiştir. Aynı zamanda zâhirî ilimlere tahsil ettiği de bilinmektedir.⁷⁷

⁷¹ Ceyhan, "Bayramîye Meşâyihinden Bahâuddinzâde Muhyiddin Mehmed Efendi ve Vahdet-i Vücûd Risâlesi", s. 283.

⁷² Fuat Bayramoğlu-Nihat Azamat, "Bayramiyye", *DİA*, İstanbul, 1992, c. 5, s. 269-273.

⁷³ Ceyhan, a.g.m., s. 287.

⁷⁴ Atâî, Nev'izâde, *Hadâiku'l-hakâik fî tekmileti's-Şekâik*, (nşr. Abdülkadir Özcan), İstanbul, 1989, s. 352-353.

⁷⁵ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 441.

⁷⁶ Semih Ceyhan-Kamil Şahin, "Şeyh Yavsî", *DİA*, İstanbul, 2010, c. XXXIX, s. 75-77.

⁷⁷ Öngören, *Osmanlılar'da Tasavvuf*, s. 162.

Şeyh Mustafa b. Ali Efendi de Bahâuddinzâde'nin talebeleri arasındadır. Kendisinin seyr-i sülûke dair Türkçe bir eseri olduğu kaydedilmiştir.⁷⁸

Germiyanlı Nureddin Hamza (ö. 965/1558), Bahâuddinzâde'nin hizmetine girerek tasavvuftaki seyrini sürdüren talebelerindendir. Bahâuddinzâde'den önce zâhirî ilimleri tahsil ederek ilk olarak Halvetiyye'ye intisâb ettiği bilinmektedir.⁷⁹

Bunun yanı sıra Zâhidizâde Abdurrahman-ı Hâtîfî el-Edirnevî, Şeyh Nasrullah (Nasreddin Efendi) (ö. 974/1567), halifeleri arasında zikredilen isimlerdir.⁸⁰ Ayrıca Bahâuddinzâde'nin, Şeyh Yavsî'nin oğlu Şeyhülislam Ebussuûd Efendi'ye (ö. 982/1574) Bayramîlik'ten icâzet verdiği rivayet edilmiştir.⁸¹

1.2.2.3. Eserleri

Bahâuddinzâde'nin, tezimizin konusunu oluşturan *el-Kavlü'l-Fasl* eseri dışında, Allah'ın isim ile sıfatları arasındaki farklar, isimlerin zât ile olan münasebeti ve varlık mertebeleriyle irtibatı, Allah'a nisbeti sahih olan isim ve sıfatları konu edindiği *Şerh-i Esma-i Hüsnâ*⁸² isimli eseri vardır.

Bunun yanı sıra İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin ilâhî rahmetin kâfirleri de kapsadığı ve Firavun'un iman üzere öldüğüne yönelik görüşlerini değerlendirmek üzere kaleme aldığı *Risâle fî mes'eleti hulûdi'l-küffâr* eseri zikredilmelidir. Söz konusu eserde Bahâuddinzâde, felsefecilerin görüş ve mezheplerini terviç ederek sâlih ulemâyı icmâa aykırı görüşleri sebebiyle tekfir eden kişilere duyduğu teessürü dile getirerek 'şeyhayn' olarak isimlendirdiği İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin bu görüşleri ile Ehl-i Sünnet'e aykırı bir tavır sergilemekle birlikte tekfir edilmemeleri gerektiğini söylemekte ve onları müdafaa etmektedir. Dolayısıyla Bahâuddinzâde bu meselede tekfir ve icmâ kavramları odağında görüş beyan etmektedir. O'na göre gerçek iman kalp ile tasdik, dil ile ikrardır. Boyun eğme ve itaatin olmadığı bir iman, şariat açısından geçersizdir. Boyun eğmeksizin yapılan tasdik ise geçerli bir tasdik değildir. İman, ancak dünya yurdunda ve bedenle ilişkisiyle beraber söz konusu olduğundan ölüm sonrası zorunlu olarak bilmeye iman denmez. Ancak İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin ehl-i tasdik ve Hz. Peygamber'e (s.a.s.) tam bir bağlılıkla bağlı oldukları bilindiğinden kâfirlerin uhrevî durumuna dair bu görüşleri sebebiyle tekfir edilmeleri doğru değildir.⁸³ Mezkûr eserin yanı sıra eserleri ve görüşleri ile İbnü'l-Arabî'nin fikirlerine sahip çıktığı bir başka eseri ise *Müdafaaanâme fî Hakki Şeyh-i Ekber*⁸⁴ dir.

Bir diğer eser olarak *Risâle alâ risâle Ali Çelebi fî'd-deverân ve'r-raks* zikredilmelidir. Bu risâlede Bahâuddinzâde riyâ, dini hafife alma, cehrî zikir, teganni ve lahn

⁷⁸ Öngören, *Osmanlılar'da Tasavvuf*, s. 162.

⁷⁹ Öngören, *a.g.e.*, s. 162.

⁸⁰ Ceyhan, "Bayramîye Meşâyihiinden Bahâuddinzâde Muhyiddin Mehmed Efendi ve Vahdet-i Vücûd Risâlesi", s. 289.

⁸¹ Öngören, *a.g.e.*, s. 126.

⁸² Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, c. 3., s. 828.; Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi, nr. 2047, vr. 97.; Süleymaniye Ktp., Çelebi Abdullah, nr. 175, vr. 66.; Süleymaniye Ktp., Kasıdecizâde, nr. 702, vr. 50.; Süleymaniye Ktp., Kasıdecizâde, nr. 685, vr. 11-57.

⁸³ Zeytinoğlu İlçe Halk Kütüphanesi, nr. 1020, vr. 43a-45b.

⁸⁴ Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, c. 1, s. 41.

kavramlarını ele almaktadır. İfrat ve tefritten uzak bir şekilde, mu'tedil bir çizgiyi takip ederek görüş beyan etmektedir. O'na göre teganni câiz değildir ve bid'atlerin en kötüsüdür. Cehrî zikir ise câiz olmakla birlikte hafî zikir daha faziletlidir. Riya, itibar ve mal biriktirme gayesiyle teganni ve lahn ile Kur'ân okuyup zikir yapmak ve bunu da helal görmek küfre sebebiyet vermektedir.⁸⁵

Bu meyanda zikredilmesi gereken bir başka eser ise *Vahdet-i Vücûd Risâlesi*'dir.⁸⁶ Bu risâlede Bahâuddinzâde, vahdet-i vücûd düşüncesini mantık ilminin argümanları ile medrese ulemasının zihnine yaklaştırmaktadır. Ne iddia ne de müddei makamında olacağına vurgu yaparak objektif bir tutum ve mu'tedil bir tavır ile meseleyi açıklığa kavuşturmuştur.⁸⁷

Mezkûr eserler dışında *Risâle fî Mes'eleti İmâni Firavun*⁸⁸, *Risâlet-i Sırri'l-kader*⁸⁹, *Risâletü'l-kazâ ve'l-kader*⁹⁰, *Risâle fî mâ verade fî'l-Fusûs*⁹¹, *Risâle müte'allika bi-Hakâiki'l-eşyâ*⁹², *Tefsiru'l-Kur'ân* ve *Risâle fî mes'eleti'l-küffâr fî'n-nâr*⁹³ da Bahâuddinzâde'nin bilinen eserleri arasındadır.⁹⁴

1.2.3. Genel Düşünce Sistemi ve Fikirleri

Kur'ân terminolojisinde “bilgi edinmeye yarayan bir güç” ve “bu güç ile elde edilen bilgi” şeklinde tarif edilen akıl⁹⁵, ilâhi emir ve yükümlülükler karşısında insanın teklif ve sorumluluk altına girmesini sağlayan fonksiyonu ve naslar karşısındaki konumu ile kelâm ilminde ele alınan önemli meselelerden birini teşkil etmektedir. Bu meyanda Bahâuddinzâde, mâritetullah üzerinde akıl yürütmenin zorunluluğuna dikkat çekmekte; akıl cevheriyle donatılarak yaratılan insanoğluna düşen ilk sorumluluğun, her âkile ilk gerekenin Allah'ı zâtında ve sıfatlarında birlemek, O'nun kemâl sıfatlarla muttasıf olduğunu bilerek şân ve azametini teslim etmek olduğuna vurgu yapmaktadır.⁹⁶

Sünnî kelâm vurgusu ile dikkat çeken Bahâuddinzâde, aklın ve naklin, eserin ve nazarın birbirlerine mutâbakat etmeleri hâlinde imanın aklen vücûbiyetine dikkat çekmektedir.

⁸⁵ Milli Ktp., Tokat Zile İlçe Halk Ktp. Koleksiyonu, 114/3, 190b.

⁸⁶ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, c. 2., s. 729; el-Vahdetü'l-Vücûdiyye adıyla Kahire Matbaat-u Kürdistan el-İlmiyye'de 1328/1910'da basılarak Şeyhü'l-İslâm Musa Kazım Efendi tarafından (ö. 1920) Osmanlı Türkçesine tercüme edilmiştir. Bkz.: İBB Atatürk Ktp., Osman Ergin Türkçe Yazmaları, nr. 313/2, vr. 9-26.; Osman Nuri Ergin Türkçe Yazmaları, nr. 991, vr. 18.; Osman Nuri Ergin Türkçe Yazmaları, nr. 1444, vr. 14.; Süleymaniye Ktp., Tercüman Gazetesi Kütüphanesi Türkçe Yazmaları, nr. Y-342, vr. 15.; Tercüman Gazetesi Kütüphanesi Türkçe Yazmaları, nr. 158/1, vr. 1a-10a.

⁸⁷ Mehmet Kalaycı, *Osmanlı Sünniliği - Tarihsel-Sosyolojik Bir Tahlil Denemesi* -, Ankara: Otorite Yayınları, 2015, s. 213.

⁸⁸ Süleymaniye Ktp., Ragıp Paşa, nr. 1460, vr. 18a-19b.

⁸⁹ Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi 163/5, vr. 83a-92a

⁹⁰ Beyazıd Devlet Kütüphanesi, Beyazıd, nr. 105669, vr. 17a-23a; Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, nr. 1460, vr. 60b-63b.

⁹¹ Zeytinöğlü İlçe Halk Kütüphanesi, nr. 1020, vr. 41a-42b.

⁹² Beyazıd Devlet Kütüphanesi, Beyazıd, nr. 105669, vr. 24b-40a

⁹³ Kütahya Vahidpaşa İH Ktp., nr. 43 Va 378/16, vr. 91b-95a

⁹⁴ Ceyhan, “Bayramîye Meşâyihinden Bahâuddinzâde Muhyiddin Mehmed Efendi ve Vahdet-i Vücûd Risâlesi” s. 290.

⁹⁵ Râgıb el-İsfâhânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal, *el-Müfredât*, (çev. Abdülbaki Güneş, Mehmet Yolcu), İstanbul, 2010, s. 715-716.

⁹⁶ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 6.

Kişinin amel bağlamında dünyevî ve uhrevî sorumluluğuna kaynak teşkil etmesi bakımından i'tikatın sağlam bir şekilde kurulmasına önem veren Bahâuddinzâde nezdinde marifetullaha yönelik i'tikat akıl ile vâcip olunca, peygamberler ve kitapların da gönderilmesi ile emir-nehyi ve helal-haramı ihtivâ eden sâir hükümler birbirlerini tamamlamış olacaktır.

Ancak Bahâuddinzâde'nin akıl vurgusunda göze çarpan noktanın ulûhiyyet inancına aykırı her türlü düşünceden sarf-ı nazar eden selîm bir akıl ve vicdan olduğuna dikkat çekilmelidir. Bu noktada Bahâuddinzâde, Hz. İbrahim örneğini vermekten geri durmamıştır. Zira Bahâuddinzâde'ye göre Hz. İbrahim, döneminde hüküm süren yaygın bir inanış olarak putperestlik gibi bâtil bir yola tevessül etmeyerek marifetullâha yönelik arayışın temsili haline gelmiştir.⁹⁷ Böylelikle büsbütün nazar ve istidlâlden müteşekkil tevhid mücadelesinde aklın tek başına Allah'ın varlığı ve birliğini tanımada ve dahî O'na iman noktasında bir etken olduğunun altını çizmektedir.⁹⁸

Ebû Hanîfe'nin tecrübî bilgiyi önemseyen ve insanların, yaratıcısını bilmemekte mazur olmadığına dikkat çeken tavrı Bahâuddinzâde'yi etkilemiş görünmektedir. Binâenaleyh i'tikatta Ebû Hanîfe'nin yolunu takip eden Matürîdî mütekellimlerin aklın fonksiyonunu büsbütün işlevsiz kılmayarak nakil ile arasında kurdukları denge de Bahâuddinzâde'nin tavır ve tarzında belirleyici olan bir başka etken olarak zikredilebilir.

Bunun yanı sıra genel bağlamda bir değerlendirme yapıldığında Bahâuddinzâde'nin, Ehl-i Sünnet ve'l-cemaat merkezli, ifrat ve tefritten uzak mu'tedil bir düşünce sistemine sahip olduğu ortaya çıkacaktır. Kendisi de bir sûfî olarak sûfîlerin ilk bakışta tenkide uğrayacak görüşlerinin de akıl, nas ve mantık muvâcehesinde yorumlanması gerektiğini düşünmek sûretiyle O'nun taassub sahibi olmadığı ve her zaman i'tidâli ön plana çıkararak hareket ettiği dikkat çekmektedir. O'nun tenkit ettiği ve hedef aldığı düşünce ise Kitap ve sünnete, ümmetin icmâna aykırı beyânâttır. Böyle olmakla birlikte hangi gruba dâhil olursa olsun ehl-i kıblenin tekfir olunamayacağını düşünmesi de O'nun ümmeti kucaklayan bütüncül bir bakış açısına sahip olduğunu göstermektedir.

1.3. Bahâuddinzâde'nin *el-Kavlü'l-Fasl* İsimli Eseri ve Eserin Yazılış Gayesi

XVI. yüzyıl Osmanlı'sında ilm-i kelâm ve felsefe, İslâm düşüncesinin bir devamı niteliğinde şerh ve haşiyeler dönemi olarak adlandırılan bir süreçte gelişme göstermiştir. Zira bu ilimler nakledilegelen ilmî mükteşebatın yeniden değerlendirilmesi, gelişen ve değişen bilimsel ve siyasî düşünceyi de kapsamına alacak şekilde bir ilerleme kaydetmiştir. Bu sürecin bir parçası olarak Bahâuddinzâde, ilimlerin en yüce mertebesinin Allah'ı bilmek ve O'nun dinine hizmet etmek olduğunu zikrederek bu noktada ilimleri din düşmanlarına karşı yüceltmede ve galip kılmada Allah'ın dostları ve yardımcıları olarak nitelendirdiği ulemânın önemine dikkat çekmektedir. Bu düşüncesi Bahâuddinzâde'yi, Allah'ın kullarına bahşettiği her türlü nimeti ciddi bir şuur ile ortaya koyan her insanı Allah'ın ve O'nun dininin yardımcısı olarak görmeye ve böyle bir lütfâ mazhar olabilmek, hakkı ikâme edip dini te'yid etmek gayesiyle geride faydalı bir ilim bırakmaya

⁹⁷ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 7.

⁹⁸ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 9.

azmettirmiştir.⁹⁹ Azmi ve gayreti neticesinde *el-Fıkhu'l-Ekber*'e yönelik Ehl-i Sünnet akâidesini bid'atçı fırkaların tutum ve davranışlarına karşı naslar muvâcehesinde savunmak, akâide dair ihtilafları gidermek adına yaptığı şerhi, naklettiği her bir ifadenin ciddiyetine atıfta bulunarak *el-Kavlü'l-Fasl* olarak isimlendirmiştir.¹⁰⁰

Ebû Hanîfe'nin, dinin aslını teşkil eden i'tikâdî ilkelere yönelik ifadelerinde yer alan mücmel cümlelerin tafsilâtına inmek, muğlak noktaları açmak ve istifadesini kolaylaştırmak; böylelikle eseri daha iyi anlamak, anlamlandırmak ve farklı bir izah ve bakış açısı ile yorumlamak Bahâuddinzâde'nin *el-Kavlü'l-Fasl*'daki gayesidir. Bu gayeyi dile getirirken İmam Ebû Hanîfe'nin ruhâniyetinden yardım umduğunu ve Allah'ın, tevfiği ile bu uğurda kendisine destek ve gönül ferahlığı verdiğini ifade etmesi eserini mahzâ kendine ait kılmadığını ortaya koymaktadır. Bunun yanı sıra eserinin son kısmında i'tikâdın yerleşmesi ve sıhhat bulmasında kendisine tâbi olduğu Ebû Hanîfe'ye ameli hükümlerde de bağlılığını vurgulamıştır.

1.3.1. Eserde Takip Edilen Metod

Akâidin temel meselelerini hâiz bir eser olarak *el-Fıkhu'l-Ekber*'in şerhi olan *el-Kavlü'l-Fasl*'da Bahâuddinzâde, Ebû Hanîfe'nin metodolojisine bağlı kalarak konu bütünlüğünü koruyacak şekilde bir izah tarzı benimsemiştir. Naklî ve aklî delilleri bağlamına uygun bir şekilde zikretmenin yanı sıra mezheplerin yaklaşımlarını dikkate alarak müktesebâtından istifade etmiştir. Bu noktada 'Ehl-i Bid'at' olarak isimlendirdiği fırkalara cevaplar ve itirazlar sunmayı ihmal etmemiştir. İlgili delilleri aktardıktan sonra gerek Ebû Hanîfe'nin ifadelerini doğrudan zikretmek gerekse teferruatına inmek ve yeni görüşler eklemek sûretiyle kendi görüşlerine yer vermesi ilmî yaklaşımının bütünlük içerisinde anlaşılmasını kolaylaştırmaktadır.

Ebû Hanîfe'den naklettiği pasajlarda başlıklandırma yapmamışken bizzat kendisinin naklettiği teferruatlı meselelere başlık eklemiştir. Sıfâtullah bahsinde zikri geçen her bir sıfata yönelik beyânâtı, Allah'ın cüz'ıyyâtı bilmesi, cismânî ve rûhânî haşr konuları bu meyanda zikredilebilir.

Öte yandan Osmanlı ulemâsının ilimleri birbirinden ayırarak kendilerini belirli bir alana hasretmekten ziyade İslâmî ilimlerin pek çok alanında ihtisas sahibi, velûd âlimler olduğu göz önüne alındığında Bahâuddinzâde'nin şerhinde metafiziksel konulara felsefik bir tarzda yaklaşımı, kelâm ve tasavvuf erbâbının meseleleri vaz' etmede kullandıkları yöntem, kavram ve bakış açılarının birbirlerinden farklı olmasından mütevellit meydana gelen ihtilafı ortadan kaldırarak bu ayrı ve farklı noktaları cem ve izah ettiği dikkat çekmektedir.

el-Kavlü'l-Fasl'ın bir şerh olduğu göz önünde bulundurulduğunda şekil bakımından kısımlandırılan şerhler arasındaki yerinin belirlenmesi de gerekmektedir. Buna göre, metnin başında "kâle" ile Ebû Hanîfe'nin metindeki ifadesini nakleden Bahâuddinzâde, şerh kısmında "ekûlü" diyerek kendi görüşünü zikretmektedir. Söz konusu şerh belirli cümle ve pasajlar şeklinde yapıldığından "kâle-ekûlü" şerhi olarak isimlendirilebilir.

⁹⁹ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 4.

¹⁰⁰ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s.10.

1.3.2. Eserin Önemi ve Değeri

Bahâuddinzâde, mutasavvıf kişiliği ile maruf olmasına rağmen daha ziyade aklî ilimlere olan iştiyâkı ve mesâisi ile temayüz etmektedir. Üstelik bu durumun, Bahâuddinzâde'nin tasavvufî meşrebindeki mânevî meclisinden uzak kalması yönünde de kendini gösterdiği belirtilmektedir.¹⁰¹

Bahâuddinzâde'nin, bir tarikatın silsilesinde gerek mürid gerekse mürşid olarak yer alan bir mutasavvıf olması ve bâtinî ilimlere vukûfiyeti ile tanınan yönünü ortaya koyan en önemli eserlerden birisi tasavvuf-kelâm mezcinin Osmanlı'daki yansımalarından birisi olarak görebileceğimiz, tezimizin konusunu oluşturan *el-Kavlü'l-Fasl*'tır.¹⁰² Bu eserde O'nun tevârüs ettiği zâhirî ilmî birikim ve kelâm müktesebatına vukûfiyetinin sebebiyet verdiği kelâmî yönü ağır basmaktadır. Böyle olmakla birlikte meselelere sûfî bakış açısı ile yaklaşımda bulunarak yaptığı yorumlarla da âdeta *el-Kavlü'l-Fasl*'ı ikmâl etmektedir.

Öte yandan *el-Kavlü'l-Fasl*, bir akâid metninin şerhi mesabesinde olsa da başlı başına bir kelâm metni sayılabilecek niteliktedir. Bu eserin Ebû Hanîfe ile bağlantısı *el-Fıkhu'l-Ekber*'in tertibine bağlı kalmak sûretiyle doğrudan O'nun görüşlerini açıklamaya ve genişletmeye yönelik olması iken başlı başına bir kelâm metni mesabesinde olması ise içerisinde mezheplerin farklı görüşlerine yer vererek sünnî çizgiye muâriz olanları tenkide tabi tutmasıdır. Buna ek olarak kelâmda mevcut olan cedel metodunu bu fikirleri nakzederken kullanması ve felsefenin argümanları ile de görüşlerini harmanlamasıdır. Neticede Bahâuddinzâde'nin bu eserinin, *el-Fıkhu'l-Ekber* özelinde Ebû Hanîfe'nin güncelliğini aksettirmesi bakımından da önem arz ettiği söylenebilir.

¹⁰¹ Atâî, *Hadâiku'l-hakâik fî tekmileti's-Şekâik*, s. 352-353.

¹⁰² Eserin, 1979 yılında İstanbul'da ve 1998'de Beyrut'ta yayınlandığı bilinmektedir. Bkz.: Muhyiddin Muhammed b. Bahâeddin, *Kavlü'l-fasl Şerhu'l-Fıkhi'l-ekber*, İstanbul: İhlas Vakfı Yay., 1399/ 1979 (İSAM Ktp., nr. 024451); a.mlf., *el-Kavlü'l-Fasl Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber*, (thk. Refik el-Acem), Beyrut: Dârü'l-Müntehabî'-Arabî, 1418/1998. Bunun yanı sıra mezkûr şerhin Türkiye kütüphanelerinde muhtelif yazma nüshaları tespit edilmiştir. Yazma nüshalar için bkz.: Bkz.: Muhyiddin Muhammed Bahaeddinzade, *el-Kavlü'l-Fasl* Beyazıd Devlet Kütüphanesi, Beyazıd, nr. 003083, vr. 122.; Bahaddin Zade Muhyiddin Mehmed Efendi, *el-Kavlü'l-Fasl şerhi Fıkhi'l-Ekber* (müst.: Muhammed b. Ali Amasyalı), Beyazıd Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, nr. 002094, vr. 175.; Muhyiddin Muhammed b. Lütfullah el-Bayramî, *el-Kavlül-Fasl fî Şerhi'l-Fıkhi'l-Ekber*, Süleymaniye Ktp., Fatih, nr. 003094, vr. 34-111.; Muhammed b. Bahaüddin b. Lütfullah el-Bayrami, *el-Kavlü'l-Fasl*, Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 000763, vr. 1-207.; Muhammed b. Muhammed b. Lütfullah el-Bayrami, *el-Kavlü'l-Fasl fî Şerhi'l-Fıkhi'l-Ekber*, Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 000937, vr. 102.; Bahaeddin Muhammed b. Lütfullah el-Hanefî, *el-Kavlü'l-Fasl fî Şerhi'l-Fıkhi'l-Ekber* (müst. Hasan b. Hacı Receb el-Bursevî), Kayseri Raşid Efendi Ktp., Raşid Efendi, nr. 000523, vr. 218.

İKİNCİ BÖLÜM:

BAHÂUDDİNZÂDE’NİN *EL-KAVLÜ’L-FASL* TEMELİNDE KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ

1. İlâhiyyât Meseleleri

Bilindiği üzere ilm-i Kelâm, Allah’ı, varlık bakımından zâtına ait niteliklerini ve kendisi dışındaki varlıklarla ilişkisini konu edinen bir ilimdir. Bu nitelik ve ilişkilerin muhtevâ ve boyutları vahiy ile ortaya çıkan inanç sisteminde Kur’an’ın ‘tevhid’ diye isimlendirdiği ilkelerin ışığında bilinebilir kılınmıştır. İlm-i Kelâm’ın bu noktada esas fonksiyonu ise ‘İlâhiyyât’, ‘Nübüvvât’ ve ‘Sem’iyyât’ olarak sistematik hâle getirdiği inanç konularını aklî ve naklî delillerle temellendirmede ortaya çıkmaktadır.

Bu bölüm, ulûhiyyât meselelerine yönelik *el-Fıkhu’l-Ekber* metni muvâcehesinde Ebû Hanîfe’nin ve Bahâuddinzâde’nin görüşlerine tahsis edilmiştir.

1.1. İsbât-ı Vâcib

Bahâuddinzâde nezdinde isbât-ı vâcib, tüm kelâmî meseleler arasında incelenmesi ve araştırılması gereken en mühim meseleyi teşkil etmektedir. Tüm kemâl sıfatlar ile muttasıf, hudûs ve imkâna delalet eden her türlü vasıftan münezzeh vâcibu’l-vücûd bi’z-zât olarak Allah’ı tasdik etmenin önemine binâen *el-Kavlü’l-Fasl*’da ayrı bir başlık altında isbât-ı vâcib üzerine aklî ve naklî çeşitli deliller getirilmiştir. Esasında Allah’ın mevcûdiyeti, selim bir akıl ve bozulmamış bir fitrata sahip olan insanlarda şüphe götürmez bir gerçek olduğu halde kelâm ilminde bu konunun tartışılması ve ispata yönelik istidlâllerde bulunmanın sebebi Allah’ın duyu ve tecrübeye konu olmaması, mâhiyetinin duyu organlarının bilgi alanına girmemesinden kaynaklanmaktadır.¹⁰³

Bahâuddinzâde, isbât-ı vâcibe yönelik yoğun biçimde kullanılan hudûs, gaye-nizam ve kemâl delilinden yola çıkarak evrende var olan, idrâkin kavramakta aciz kaldığı sistem ve nizamın ancak bir yaratıcı tarafından sağlanabileceğine vurgu yapmaktadır.¹⁰⁴ Felsefedeki mûcip Tanrı anlayışının aksine kelâmcılar tarafından dile getirilen muhtâr Tanrı anlayışının bir uzantısı olarak âlemin yaratıcısı olan Allah Teâlâ, yarattıklarına hiçbir sûrette benzemeyen, onlardan aşkın ve vâcibu’l-vücûd bi’z-zâttır. Mâsivâ diye isimlendirilen, kendisi dışındaki her şey O’nun yarattığı ve mülkiyetini elinde bulundurduğu mahlukâtıdır.

Diğer taraftan Sûfiyye’nin isbat-ı vacip yaklaşımlarında belirleyici olan Allah’ın vücûd sıfatı ve bu sığata yüklenen manalardır. Bahâuddinzâde’nin ifade ettiğine göre vücûd kavramı Allah’ın varlığını zihnî bir tasavvurdan ibaret görmeyip zihnin dışında gerçekliğinin bulunduğunu ve bu gerçekliğin zorunlu bir varlık olduğunu belirtir. Aksi halde zihnî varlık, kendisine sebkât eden başka bir zihnî varlığı gerektireceğinden teselsüle sebebiyet vermektedir.¹⁰⁵ Aynı şekilde Allah’ın varlığı zâtının gereği -diğer bir

¹⁰³ Hüsamettin Erdem, ‘‘Allah’ın Varlığının Delillerinin Kur’ânî Temelleri’’, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1999, cilt: 40, sayı: 1, s. 147.

¹⁰⁴ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü’l-Fasl*, s. 19.

¹⁰⁵ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü’l-Fasl*, s. 21.

ifade ile bizâtihi- olması, zâtından ayrı bir mevcudiyetinin olmaması Allah hakkında yokluğu imkansız kılmaktadır.¹⁰⁶

Sûfiyye'nin bu görüşü, zımnında vahdet-i vücud anlayışını barındırmak bakımından önemlidir. Buna göre hakikatte Allah'ın mevcûdiyeti dışında bir mevcûdiyet yoktur ve bütün varlıklar Mutlak Vücûd'un esmâ ve sıfatlarının tezahürü ve tecellisi mesabesindedir. Bu durumda mâsivâ, nûrânî, rûhânî, misâlî ve hissî suretlerle Mutlak Vücud'un bir tezahürü olmaktadır.¹⁰⁷ Allah'ın her şeyi ihata etmesi ve varlık ile her an birliktelik halinde bulunması bu taalluk ve tezahürün bir parçasıdır. Ancak Bahâuddinzâde, Sûfiyye'nin, vücud kavramına dair Allah'ın hakikatinin mutlak ve salt varlık olduğunu söyleyerek ulemânın icmânının aksine bir görüş beyan ettiğini ifade etmektedir.

Bu noktada Bahâuddinzâde'nin kendisi de bir sûfî olarak vahdet-i vücûda dair nasıl bir yaklaşımının olduğu, Sûfiyye'yi mezkûr görüşlerinde tenkit edip etmediği kendisine atfedilen bir başka risâle olan *Vahdet-i Vücûd Risâlesi* ile netlik kazanmaktadır. Felsefî açıdan bir tahkik metodu geliştirerek kaleme aldığı bu risalesinde Bahâuddinzâde'nin, vücûda yönelik yaklaşımları sebebiyle eleştirilen Sûfiyye'nin dayanaklarını tarafsız bir gözle tahkîk ve tayin ettiği gözlemlenmektedir. Sözgelimi vahdet-i vücûd hakikatini naslara muvâfık görmekte ve bu noktada sûfiyyenin davasını doğrulayarak kâmil iman sahipleri olduğunu vurgulamaktadır. Kendisinin, Allah'ın vechi dışında her şeyin yok olacağını haber veren ayetin¹⁰⁸ sırrını tecrübe edecek birtakım tecellilere mazhar olduğunu ifade ederek bu meselede Sûfiyye'nin görüşlerini uygun bulmaktadır.¹⁰⁹

Yokluğu kabul etmeyen ve varlığı itibariyle zorunlu olan Vâcib'in hakikati, zımnında bir diğer önemli mesele olan teselsülün butlânına yönelik isbâta da yer vermektedir. Zira bir yaratıcının varlığı kadar O'nu zât ve sıfatları itibariyle yarattığı varlıklardan ayıran birtakım hususiyetlere de dikkat çekmek gerekmektedir. Bu sebeple mütekellim ulemâ Allah'ın birliğinin ispatı için burhân-ı tatbik ve burhan-ı temânu' olarak isimlendirilen delilleri kullanmaktadır. Buna göre hâdis ve mümkün varlıkların meydana gelebilmesi için öngörülen illet-mâlûl zincirinin kadîm ve vâcib bir ilk illet olarak Allah'ta son bulması zorunlu görülmektedir. Bundan mütevellit her hâdis bir muhdise, her mümkün de bir sebebe dayanmalıdır.¹¹⁰ Aksi halde bir mevcudun varlık sebebini sonsuza giden bir sebepler zincirine havale etmek olarak ifade edilen devir ve teselsül ezeli ve ebedî, varlığı kendisinden ve zorunlu olan bir yaratıcıyı âtıl kılmaktadır. Bahâuddinzâde ise teselsülün butlanına yönelik bu delilleri belirli bir fırkayı taklit etmekten ziyade hakkı ortaya koymak için yerinde tespitler olarak değerlendirmektedir.¹¹¹

¹⁰⁶ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 22.

¹⁰⁷ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 23.

¹⁰⁸ Kasas 28/88

¹⁰⁹ Ceyhan, "Bayramiye Meşayihinden Bahaeddinzade Muhyiddin Mehmed Efendi ve *Vahdet-i Vücud Risalesi*", s. 293-304.

¹¹⁰ Osman Demir, "Teselsül", *DİA*, İstanbul, 2011, c. XL, s. 536-538

¹¹¹ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 26.

1.2. Esmâullah

Madde ile ilintili olmadığından duyuların idrak alanına girmeyen Allah Teâlâ evren ve insana yönelik tecellileri ve taallukları ile bilgiye konu olabilmektedir. Bu ilişkiyi anlamlandırabilme noktasında Allah'ın isim ve sıfatları önemli bir fonksiyon üstlenmektedir. Bu sebeple kelâm, Allah'ı zâtı itibariyle incelemekle sınırlı kalmayarak isim ve sıfatlarını da muhteviyâtına dahil etmektedir. Meseleyi ilmî bir yaklaşımın yanı sıra naslarda Allah'a birtakım isimler nisbet eden ifadelerin Allah ile insan arasında mânevî bir etkileşim oluşturması ve kulun yaratıcısına kurbiyetini sağlaması bakımından da değerlendirmek gerekmektedir. Nitekim Bahâuddinzâde de kurbiyetin bir boyutunu ilahî esmâ ve sıfatların oluşturduğunu vurgulamak sûretiyle Allah-insan ilişkisindeki mânevî etkileşime dikkat çekmektedir.¹¹²

Öncelikli olarak Bahâuddinzâde, ilmî bir tartışma alanına giren isim ile müsemmâ ilişkisi üzerinden konuyu değerlendirmektedir. Yani, isim ile müsemmâ hakkında ayniyetten söz edilebilir mi? Bahâuddinzâde'ye göre isim bir hakikate delâlet eden mutlak lafız, müsemmâ bu hakikatin kendisini oluşturan şey, tesmiye ise isim ile müsemmâ arasındaki irtibatı sağlayan mânâdır. Her ismin manası, zât ve sıfattan mürekkeptir; zât, sıfat ve isim arasındaki nisbet ise takyîdî nisbettir. Buna göre "âlim" sıfatıyla nitelenen bir kişinin, bu kelimenin istikâkındaki manayı kendisinde barındırdığı muhakkaktır.¹¹³ Diğer taraftan "Yüce Rabbinin ismini tesbih et."¹¹⁴ ve "Siz, Allah'ın dışında, atalarınızın ve kendinizin isimlendirdiği birtakım varlıklara ibadet ediyorsunuz."¹¹⁵ âyetlerinden hareketle isim ile müsemmânın aynı olduğunu savunan bir grup ulemânın bu görüşlerinin temelinde tesbih ve ibadetin ancak nisbet edilen zâta yapılması; isim ve müsemmânın ayrı olması halinde bunların hâdis birer manalara dönüşmesi yatmaktadır. Bahâuddinzâde ise bu görüşe katılmamaktadır. Zira O'na göre isimlerle nitelenen zâtın Allah Teâlâ olduğu göz önünde bulundurulduğunda isim ile müsemmanın aynı olduğu iddiası Allah'ın, bu isimlerin hüdûsundan evvel, zıtları ile nitelenmiş olmasına sebebiyet vermektedir.¹¹⁶ Bir diğer açıdan isimleri tesbih etmek ve isimlerle ibadet etmek, ismin sahibine yapılan ibadetten bir kinâye ve bir lafızlandırmadan ibârettir. Dolayısıyla isimlerin, Allah'ın zâtının dışında tutulması onların hâdis olmasını gerektirmez.¹¹⁷ Bahâuddinzâde bu noktada bir nüansa dikkat çekmekte ve ancak 'isim' ile lafzın kastedilmesi durumunda bir ayniyetin; mânânın kastedilmesi durumunda ise bir gayriyetin söz konusu olabileceğini vurgulamaktadır. Dolayısıyla O'na göre konu hakkındaki ihtilaflar yalnızca lafzî tartışmaların sebep olduğu farklılıklardan ibârettir.

Bu meyanda zikredilmesi gereken bir diğer mesele de Allah'ın isimlerinin Arapça dışında başka bir dilde zikredilmesidir. Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber*'de hususiyetle Farsça'ya yer vermektedir.¹¹⁸ Esasında bu mesele isimlerin tevkîfî¹¹⁹ olup olmadığı ile ilişkilidir.

¹¹² Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 419.

¹¹³ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 138.

¹¹⁴ Â'lâ 87/1

¹¹⁵ Yunus 10/40

¹¹⁶ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 138.

¹¹⁷ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 138.

¹¹⁸ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 412

Bahâuddinzâde, bu noktada Allah'ın esmâ ve sıfatlarının Arapça yerine Farsça'daki müteradif kullanımlarının mümkün olduğunu ifade etmektedir. Zira O'na isimlerin mutlak sûrette tevkîfî olduğuna yönelik herhangi bir kaydın olmaması üslûp ve ifade açısından küçümsemeyi andırmayan; muhtevâ bakımından aciziyet ifade etmeyen ve ulûhiyyet makamıyla bağdaşacak nitelikteki kavramların Allah'a itlakını mümkün kılmaktadır. Bahâuddinzâde bu görüşünü doğrulayacak bir örnek kabilinden Allah'ın her şeyin yaratıcı olduğu vurgulanan âyeti zikrederek bu ayetin zımnından sineklerin, böceklerin, kötülük ve şerhlerin yaratıcısı olduğu manası çıkıyorsa da bu ifadelerle Allah'a hitap ve dua etmenin edebe aykırı olduğunu ifade etmektedir.¹²⁰ Böylelikle esmâ-i hüsnânın tevkîfî olmadığı ancak naslarda belirtilenler dışında mahzâ mutlak övgü ifade eden, Allah'ın ulûhiyyet, rubûbiyyet ve şânına uygun isimlerin kullanılabilmesi Bahâuddinzâde'nin bu husustaki görüşü olarak zikredilebilir.

Diğer taraftan Bahâuddinzâde, âyetlerde Allah'ın en yüce ismi manasında 'ism-i âzam' olarak nitelenmediği halde ulemâ arasında incelenen ve farklı yorumları hâiz olan bir mesele olarak ism-i âzamın hangisi olabileceğine değinmektedir. Bu hususun ancak nebi ve veliler tarafından bilinebileceğini ve ism-i âzamın, Allah'ın 99 tane ismi olduğunu ifade eden, bu isimleri sayanları cennet ile müjdeleyen hadis-i şerif¹²¹ kapsamında değerlendirilebileceğini ifade etmektedir.¹²² Ancak Bahâuddinzâde hadis-i şerifteki 'sayma' ifadesini mutlak olarak ezberlemek ve zikretmek şeklinde ele almamış; burada kastedilenin Allah'ın esmâ ve ahlakıyla ahlaklanarak kulun zâhirinde de bâtınında da bu isim ve sıfatların tecellilerinin görülmesi olduğuna dikkat çekmiştir.¹²³

1.3. Sıfâtullah

Allah'a iman aynı zamanda O'nun tüm kemâl sıfatlar ile muttasıf olduğuna, noksanlıkların ise O'nun zatından tenzih edilmesi gerektiğine inanmaktır. Böyle olmakla birlikte insan aklı kalbin teslimiyetinden öteye geçerek Allah'ın zatına ve sıfatlarına yönelik birtakım soruların peşine düşmüştür. Merak uyandıran ve sorgulanan bu mesele zamanla bir ihtilâfın merkezi konumuna gelmiş ve bazı aşırı görüşlerin ortaya çıkarak yaygınlaşmasına sebebiyet vermiştir. Bu meyanda zikredilebilecek grup, Allah'ı yaratılmış varlıklara benzeten, O'nu yaratılmışların özellikleri ile niteleyen Mücessime ve Müşebbihe'dir. Buna mukâbil sahih akide tenzih fikrini ön plana çıkararak Allah'ın sıfatlarının yaratılmışların sıfatlarından tamamen farklı olduğunun; isimlendirmede bir benzerlik söz konusu ise de bunun mâhiyette bir benzerliğe sebebiyet vermeyeceğinin ısrarla savunucusu olmuştur.

Bu meyanda İslâm ümmetinin çalkantılı yıllarına tekâbül eden erken devirlerde söz söyleyen bir isim olarak Ebû Hanîfe, Ehl-i Sünnet'in i'tikâdî görüşlerinin teşekkülünde önemli bir konuma sahip olan eseri *el-Fıkhü'l-Ekber*'de sıfatlar meselesine ayriyeten yoğunlaşmıştır. O, Allah'ın sıfatlarını zâtî, fiilî ve haberi olarak tasnifinin yanı sıra

¹¹⁹ Allah Teâlâ'nın bildirmesi sûretiyle bilinen, nasla belirlenmiş olan.

¹²⁰ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 413.

¹²¹ Buhârî, "Tevhid" 12.

¹²² Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 413

¹²³ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 414.

Allah'a dair sahih bir i'tikâdın kurulabilmesi için O'nun nasıl tanınması gerektiği üzerinde durmuştur.

Ebû Hanîfe'ye göre Allah:

İsimleri ve sıfatlarıyla bâkîdir. O'na ne bir isim ne de bir sıfat sonradan konulmuştur. Ezeli olarak âlimdir; ilim ezelden beri O'nun sıfatıdır. Kendi kudreti ile gücü her şeye yetendir; kudret ezelde O'nun sıfatıdır. Kendi yaratması ile hâliktir; yaratma O'nun ezeli sıfatıdır. Ne yaparsa kendi fiiliyle yapandır; fiil ezelde O'nun sıfatıdır. Fâil bizzat Allah'tır. Mef'ûl mahluktur. Allah'ın fiili ise yaratılmış değildir. Bütün sıfatları ezeldir; ne sonradan meydana gelmiştir, ne de sonradan yaratılmıştır. Kim onların yaratılmış ya da sonradan konulmuş olduğunu söylerse yahut bu hususta tevakkuf ederse veya bunlar hakkında şüphe duyarsa Allah'ı inkâr etmiş olur.¹²⁴

Bir başka ifadesine göre:

Allah, yok olanı yokluğu halinde yok olarak bilir, onu yarattığı zamanda nasıl olacağını bilir. Var olanı, varlığı halinde var olarak bilir, onu yok ettiğinde de yokluğunun nasıl olacağını bilir. Allah ayakta duranın ayakta durur halde, oturduğu zaman da oturur halde bilir. Bütün bu durumlarda Allah'ın ilminde herhangi bir değişiklik olmaz. Değişme ve ihtilâf, yaratılanlarda olur.¹²⁵

Görüldüğü üzere, Allah'ın zât ve sıfatları ile ezeli ve ebedî; tüm havâdisten münezzeh oluşu, mahlûkatta değişiklik olduğu halde Allah'ın sıfatlarında bir değişiklik olmadığı gibi hususlar Ebû Hanîfe tarafından farklı bağlamlarda, farklı vecihlerde defâetle zikredilmektedir. Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhu'l-Ekber*'deki bu üslûbuna dikkat çeken Bahâuddinzâde, yapılan tekrarların havâs ve avâma akâid-i diniyyenin öğretilmesindeki ehemmiyetini ön plana çıkararak te'kid ifadeleriyle i'tikata dair şüpheleri ortadan kaldırmak bakımından önemli olduğunu düşünmektedir. Dolayısıyla Bahâuddinzâde, Ebû Hanîfe'nin bu tutumunu yerinde bularak aynı minvâlde görüş beyan etmektedir. O'na göre Allah'ın sıfatlarının yaratılmış olduğunu düşünen kimse yahut da bu hususta tevakkuf eden kimse kemâl sıfatları Allah'a nisbet etmediği, Kitap, sünnet ve icmâa aykırı görüş beyan ettiğinden küfre düşmektedir.¹²⁶

1.3.1. Zâtî/Tenzîhî Sıfatlar

Acziyet, eksiklik ve yaratılmışlık özelliği taşıyan kavram ve sıfatların Allah'ın zâtından nefyedilmesi hasebiyle 'selbi/tenzîhî sıfatlar' olarak isimlendirilmektedir. Allah'ın ne olmadığına ifade eden bu sıfatlar, tevhid ilkesini destekleyici mahiyettedir.

1.3.1.1. Tevhid

İmam Ebû Hanîfe, tevhidin aslını ve mü'menün bih olarak adlandırılan i'tikâdî esasları Allah'a iman ile başlatmaktadır.¹²⁷ Binâenaleyh, Bahâuddinzâde'ye göre tevhid ile kastolunan, Allah'ı muttasıf olduğu tüm sıfatları ile ulûhiyyet ve rubûbiyyette birlemek, tüm noksanlıkları O'ndan tenzih etmektir. 'Amentü Duası' olarak da ifade edilen, Allah'a, rasûlüne, meleklerle, kitaplara, ölümden sonra tekrar dirilmeye, kaderin, hayır ve şerrin Allah'tan geldiğine iman etmek i'tikâdın temel unsurlarını teşkil etmektedir.¹²⁸ Bu

¹²⁴ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber*, s. 53.

¹²⁵ Ebû Hanîfe, *a.g.e.*, s. 53.

¹²⁶ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 205

¹²⁷ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 11.

¹²⁸ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 11. Benzer ifadeler için bkz.: Güzelhisârî, *Tuhfetü'n-Nebî*, s. 3.

esâsı özlü bir şekilde ifade etmesinden dolayı *el-Kavlü'l-Fasl*'da, 'Tevhid' sûresi diye de isimlendirilen İhlâs sûresine atıfta bulunulmakta, bu sûre bağlamında Allah'ın tesmiye olduğu isim ve muttasıf olduğu sıfatlara vurgu yapılmaktadır.

Ebû Hanîfe'nin tevhide yönelik getirdiği beyânâta Bahâuddinzâde, iki açıdan izâhatte bulunmaktadır. Buna göre tevhid, zâtın cüzlerden oluşmasının sebep olduğu bir çokluğun Allah için söz konusu olmaması iken, bir başka açıdan zâtında ve ulûhiyyetinde herhangi bir ortaklığın bulunmamasıdır.¹²⁹ Çünkü tüm bunlar bir arada bulunmak için başka cüzlere ihtiyaç duymayı gerektirir. Bu sebeptendir ki Bahâuddinzâde, imkâna delalet etmesi bakımından ihtiyaç kavramını 'Vâcibu'l-Vücûd' olarak zikrettiği Allah Teâlâ'dan tenzih etmektedir.

Mütekellim ulemâ tarafından sıklıkla kullanılan bir istidlâl yöntemi olarak burhân-ı temânü, "Şâyet yerde ve gökte Allah'tan başka ilâhlar bulunsaydı muhakkak ki ikisi de fesada uğrardı."¹³⁰ âyeti bağlamında iki ilâhın varlığına yönelik ihtimali ortadan kaldırmaktadır. Bu duruma dikkat çeken Bahâuddinzâde, iki ilâhın varlığını kabul edildiği takdirde birinin diğeri üzerinde hakimiyet kurması ve otorite probleminin yaşanmasının âlemin nizâmında boşluğa götüreceğini ifade etmektedir.¹³¹ Aralarında görüş birliği ve irâdelerini sulh içerisinde aynı varlık ve olguya yöneltmeleri ise âlemin tüm zaman ve durumları göz önünde bulundurulduğunda mahzâ bir ihtimalden ibâret kalmaktadır.¹³² Bunun yanı sıra iki ilâhın birbirinin zıttı bir durumu meydana getirmek istediğinde her ikisinin isteğinin aynı anda gerçekleşmesinin imkânsız olduğunu belirtmektedir. Çünkü böyle bir durum birbirine zıt iki şeyin aynı anda meydana gelmesi demektir. İki ilâhın iradesinin de meydana gelmemesi ise acziyetin göstergesidir ve dahî acziyet, ilâhlık vasfı taşıyan bir varlık hakkında düşünülemez.¹³³

Felsefede tevhidin isbâtına yönelik çeşitli deliller mevcuttur. Bu delillerin tümünde göze çarpan ortak nokta, vâcib varlığın birden fazla olması halinde her biri için ayrı ayrı taayyünün gerekliliğidir.¹³⁴ Kesret ve teaddüd ile vasıflanabilecek yalnızca mümkünü'l-vücûd varlıklar olduğundan Vacibu'l-Vücûd olarak Allah Teâlâ, zâtının taayyünü bakımından birdir ve hiçbir açıdan taaddüd ile ittisaf edilememektedir. Dolayısıyla O'nun zâtı, Vacibü'l-Vücûd olmak bakımından bu vücûbiyet ile taayyün etmektedir. Sözelimi her varlığı bizâtihi zorunlu ve mümkün olarak gören İbn Sînâ'ya göre teselsülün batıl kılınması ancak her mümkünin ötesinde varlığı zâtından ve zorunlu olan ile mümkündür.¹³⁵ Dolayısıyla Vâcib'in teaddüd etmesi halinde zâtına, varlığı zorunlu olmayan birtakım taayyün eklenecektir ki bu durum Vacib Teâlâ hakkında hiçbir şekilde çoğalmayan sırf ve gerçek "bir" algısını nefyetmektedir.¹³⁶ Bahâuddinzâde bu hususta

¹²⁹ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 127.

¹³⁰ Enbiyâ 21/22

¹³¹ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 127.

¹³² Ayrıntılı bilgi için bkz.: Sâbûnî, Ebû Muhammed Nûruddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr el-Buhârî, *Matûridiyye Akâidi*, (çev. Bekir Topaloğlu), İstanbul, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1978, s. 65.

¹³³ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 130.

¹³⁴ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 130.

¹³⁵ İbrahim Maraş, "İbn Sînâ Felsefesinde Bir (Vahid) ve Birlik (Vahde) Anlayışı", *Dini Araştırmalar*, Eylül-Aralık 2007, Cilt: 10, Sayı: 30, s. 50.

¹³⁶ Maraş, *a.g.m.*, s. 54.

felsefecilere mutâbık bir tavır sergilemekte ve taayyünün zâta eklenmesinin sebep olacağı çokluğu Vâcibu'l-vücûd kavramına aykırı bulmaktadır.¹³⁷

1.3.1.2. Yarattıklarından Hiçbir Şeye Benzememesi

Sıfâtullah, Allah-insan ve Allah-evren ilişkisinde fonksiyonel bir meseledir. Zira Allah, mâhiyeti itibari ile değil; sıfat ve isimlerinin tecellileri ile bilinebilir. Bu sebeple sıfatlar, “Allah’ın bilinmesini sağlayan nitelik” veya “Allah’ın zâtına nisbet edilen mâna ve mefhum” olarak tanımlanmaktadır.¹³⁸ Bu sıfatlardan bazıları Kur’ân’da geçen master kalıplarından türetilmiş; bazıları ise âyetlerin zımnından çıkarılarak terim haline getirilmiştir. Naslarda sarıh bir şekilde zikredilen Allah’ın, zâtı ve sıfatlarıyla birlikte yaratılmışlardan farklı bir varlık oluşu ise ulemâ tarafından ‘muhâlefetün li’l-havâdis’ terkihiyle zikredilmiştir.

Bahâuddinzâde, bu hususta Allah’ın, mümkün varlığa ait olan sıfat ve özelliklerle vasıflandırılmayacağını ve tüm kemâl sıfatları zâtında topladığı için mümkün varlıkların bu sıfatlar hususunda O’na hiçbir sûrette benzemediğini zikretmektedir.¹³⁹ Bu görüşün bir uzantısı olarak Allah’ın sıfatlarının, mâhiyet itibariyle yaratılmışların sıfatlarından tamamen farklı olduğuna dikkat çekmekte Allah’ın bilmesinin insanların bilmesinden; kudretinin insanların kudretinden, kelâmının da insanların kelâmından ayrı olduğunu vurgulamaktadır.¹⁴⁰ Zira yaratılmış varlık olarak insanlar konuşmak için organ ve âlete, ses ve söze ihtiyaç duyar. Oysaki Allah için bunlar söz konusu değildir. Dolayısıyla Allah’ın sıfatları ile insanın sıfatları arasında tesmiyede bir iştirak söz konusu olsa da bu durum gerçek anlamda yaratılmışlara benzerliği gerektirmez.¹⁴¹

Allah’ın, yarattığı şeylerden hiçbirine benzememesinin yanı sıra yarattığı hiçbir şeyin de O’na benzememesi aynı zamanda ‘bizâtihi varlığı’ olan Allah’tan diğer varlık kategorilerinin nefyini de gerektirmektedir. Bu varlık kategorileri ise cisim, cevher ve araz gibi kavram ve oluşumları içermektedir. Bahâuddinzâde, içerisinde en, boy, derinlik, genişlik ve miktar gibi unsuru barındırması hasebiyle ‘terekküb’ de denilebilecek bu oluşumun Allah’ın zâtından tenzih edilmesinin gerekliliğine vurgu yapmaktadır. Zira terekküb varlığa gelmek için başka bir şeye ihtiyaç duymayı barındırdığından vâcip kavramının mâhiyetiyle çelişmektedir.¹⁴² Allah’ın hiçbir şeye benzemediğini beyan ederek O’nu yaratılmış varlıklara benzeten bütün telakkileri reddeden âyet¹⁴³ şey’iyyetin de ötesinde Allah hakkında cisim olmayı çağrıştıran her manayı Allah’ın zâtından uzaklaştırmayı zorunlu kılar. Dolayısıyla cevher, araz, cisim ve bunlarda mevcut tüm hususiyetlerin Allah’tan tenzih edilmesi gerekir.¹⁴⁴ Buradan hareketle Bahâuddinzâde, cismin terekkübü gerektirmesi ve terekkübün hudûs alameti olması, vücuda gelmek için

¹³⁷ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 131.

¹³⁸ İlyas Çelebi, “Sıfat”, *DİA*, İstanbul, 2009, c. XXXVII, s. 100-106.

¹³⁹ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 133.

¹⁴⁰ Ebû Hanîfe, Nu'man b. Sâbit, *el-Fıkhu'l-Ekber*, (çev. Mustafa Öz), İstanbul, 2013, s. 54.

¹⁴¹ Benzer ifadeler için bkz. Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmûd es-Semerkândî, *Kitâbü't-Tevhîd*, (nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi), Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2003, s. 84.

¹⁴² Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 134

¹⁴³ Şûrâ 42/11

¹⁴⁴ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 223.

cüzlere ihtiyaç duyması ve her cismin mütehayyiz olmasından hareketle Allah'ın cisim olmadığını ifade etmektedir. Zira Vacip Teâlâ tehayyüzden münezzehtir.¹⁴⁵ Öte yandan O'na göre cevherin zımnında cisim, heyûlâ ya da sûreti barındırması, arazın vücuda gelebilmek için bir mahalle ihtiyaç duyması; haddin cins ve fasıldan mürekkep olması; mislin ise zât ve hakikatte müşâreketi ifade etmesi Allah hakkında had, misl, nidd gibi hudûs alametlerini imkânsız kılmaktadır.¹⁴⁶ Böylelikle Bahâuddinzâde, zâhiri teşbih içeren naslardan hareketle Vâcip Teâlâ'yı bir cisim olarak ele almak sûretiyle sünnî akideye muâriz bir görüş beyan eden Mücessime'yi¹⁴⁷ eleştirmekte ve bu gibi nasların akli nazariyyeler ile te'vil edilmesini savunmaktadır.

Bahâuddinzâde'nin hedef aldığı grup yalnızca Mücessime de değildir. Sözelimi Allah'ın zâtının, Hz. İsa'nın bedenine ya da kendi zâtına hulûl ettiğini iddia eden Hristiyanlar, hulûl ve ittihadı savunan bir diğer grup olarak gulât-ı Şia bu meyanda zikredilmelidir. Üstelik gulât-ı Şia'nın bu hususta daha da ileri gittiğini zikrederek imam diye niteledikleri şahısların bedeninde ittihadın gerçekleştiğini iddia etmeleri ve dahî bu insanlar için "ilâh" kelimesini kullanabilmeleri¹⁴⁸ hasebiyle Bahâuddinzâde, bazı tasavvufi gruplarda da mevcut olan hulûl anlayışlarının tamamının Allah'ın zâtından uzaklaştırılması gerektiğini ileri sürmektedir.¹⁴⁹

1.3.1.3. İsimleri, Zâtî ve Fiilî Sıfatları ile Ezeli ve Ebedi Oluşu

Allah'ın, yarattıklarından farklı olmasının zımnında barındırdığı bir diğer olgu da yaratılmaktan münezzehe oluşudur. Hudûs kavramıyla ifade edilen yaratılma/sonradan var olma, yaratılanın varlık itibarıyla bir sonu olmasını gerektirmektedir. Bu meyanda Allah'ın zâtı ve sıfatları ezeli ve ebedî kavramları muvâcehesinde yorumlanmış; hüdûsa ve fenâyâ delâlet eden ifadeler varlığının başlangıcı ve sonu olmayan Allah'tan tenzil edilmiştir.

Bahâuddinzâde, bu meseleyi akâid-i İslâmiyyenin bir parçası olarak işleyen Ebû Hanîfe'nin, Allah Teâlâ hakkında zâtı, sıfatları ve isimleri ile ezelden ebede kadar bâkî olduğuna yönelik beyanatına değinmektedir. Buna göre ezeli, öncesinde yokluk bulunmayan iken ebedî ise kendisinden sonra varlık bulunmayan, sonsuz anlamına gelmektedir. Ebedî, hiçbir sûrette yokluk ile nitelenemez.¹⁵⁰

Öte yandan Bahâuddinzâde, Sünnî ulemânın sıfatlara yaklaşımına uygun olarak Allah'ın zâtı ile kâim sıfatlar kabul etmekte; bu sıfatların, tıpkı ilim ve kudret sıfatlarında olduğu gibi, isticlak ve manalarını kendisinde barındırdığından dolayı Allah'ın zâtına nisbet edildiği vurgulanmaktadır.¹⁵¹

¹⁴⁵ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 223.

¹⁴⁶ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 227.

¹⁴⁷ İmam Eş'arî, Mücessime'nin bu hususta on altı fırkaya ayrıldığını ifade etmektedir. bkz.: Eş'arî, *Makâlât*, s. 186.

¹⁴⁸ Hz. Ali'nin ulûhiyyetini iddia eden bir grup olarak Gâliyye'nin imamların olmuş ve olmakta olan her şeyi bildiğine yönelik iddiaları hakkında bkz.: Eş'arî, *a.g.e.*, s. 45.; 73.

¹⁴⁹ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 136. Bu hususta detaylı bilgi için bkz.: Yusuf Şevki Yavuz, "Hulûl", *DİA*, İstanbul, 1998, c. XVIII, s. 341-344.

¹⁵⁰ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 138.

¹⁵¹ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 138.

Sıfatlar meselesine yaklaşım mezheplerin birbirini sıfatları ta'til etmek ve sıfatlardaki kabüllerinden dolayı teaddüd-ü kudemâya sebebiyet vermek şeklinde iki farklı argüman ile eleştirmeye sebebiyet vermiştir. Bahâuddinzâde, şerhinde bu görüş ve eleştiri sahipleri üzerinden sıfatlar hususundaki yaklaşımları nakletmiştir. Bu meyanda ilk olarak Allah'ın zâtına zâid ve zâttan ayrı müstakil birer varlıklarının olduğu sıfatları kabul eden Eş'arîleri¹⁵²; ikinci olarak da zâtın tek bir hakiki varlığını kabul eden, Allah'ın zâtında ne zât ne de sıfat itibariyle bir çokluğun söz konusu olabileceğini, bu sebeple de eşyâyı, zâtına zâid bir ilim sıfatı ile değil bizâtihi bildiğini öngören Mu'tezile ve felsefecileri zikretmektedir.¹⁵³ Ne var ki sıfatlara yaklaşımı hasebiyle Mu'tezile tarafından tevhiidi zedelemek ve teaddüd-ü kudemâya sebebiyet vermekle itham edilen sünnî düşünce Bahâuddinzâde tarafından müdafaa edilmektedir. Bu müdafaa Allah'ın sıfatı, ezelî, ebedî ve zâtıyla kaim olsa bile teaddüdü meydana getiren sebebin taalluk olduğunu üzerinde yoğunlaşmaktadır. Ayrıca Allah'ın ezelî ve ebedi sıfatları ile muhdes olan insanın sıfatları arasında bir benzerlik ve ortaklık olması, yalnızca zâid bir sıfat ile ilişkili olmak bakımındandır. Doğrusu bu durum, mâhiyette birliği gerektirmez. O'na göre sıfatlar hususunda şâhidin gâibe kıyası yakînî bir bilgi vermez.¹⁵⁴

1.3.1.4. Şey'iyyet Meselesi

Esasında bu mesele Allah'ın bir 'şey' olduğunu ifade eden âyetin¹⁵⁵ Ebû Hanîfe tarafından -diğer haberi sıfatlarda da olduğu şekilde- doğrudan alındığını ve diğer 'şey'lerden farklı olması dışında herhangi bir yorumlamaya gidilmeden kabul edildiğini göstermektedir. Bu hususta Bahâuddinzâde, şey'iyyetin sübût ifade ettiğinden hareketle Allah'ın 'şey' olduğunu kabul etmekte ancak şey'iyyetin, Allah için, yaratılmış varlıklara isnâd edildiği şeklinden farklı bir isnâdı olduğunu ifade etmektedir.¹⁵⁶ Burada, Allah'ın sıfatları ile insanın sıfatları arasındaki benzerliğin mâhiyette benzerliği gerektirmeyeceğine dair yaklaşımını isimlerdeki benzerlik üzerinden de sürdürmektedir. Nitekim söz konusu beraberlik mânâ ve muhtevâ açısından beraberliğin olmadığını ifade edecek yerde kullanılabilmektedir.¹⁵⁷

Bu hususta Bahâuddinzâde, Allah'ın şey olduğu söylendiğinde diğer şeylerden zât bakımından başka olduğu ifade edildiğinden aklî ve naklî¹⁵⁸ birtakım delillere tutunarak mezkûr kelimenin Allah'a isnadında bir sakınca görmeyen mütekellim ulemânın çoğunluğuna¹⁵⁹ mutâbık bir tavır sergilemektedir.

Şey kavramına yüklenen anlam, Allah'ın bir şeyi yaratmayı irade ettiğinde ona yalnızca

¹⁵² Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 140. Ayrıca bkz.: Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, (çev. Ömer Türker), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2015, c.: 3, s. 76.

¹⁵³ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 140.

¹⁵⁴ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 143.

¹⁵⁵ En'âm 6/19

¹⁵⁶ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 214.

¹⁵⁷ Abdülhamit Sinanoğlu, "İmâm Ebû Mansûr Muhammed Mâtürîdî'nin Allah Anlayışı ve Yanlış Tanrı Tasavvurlarını Eleştiri Biçimi", *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2016, s. 260.

¹⁵⁸ En'âm 6/19

¹⁵⁹ İlhan Kutluer, "Şey", *DİA*, İstanbul, 2010, c. XXXIX, s. 34-36. İmâm Mâtürîdî'nin görüşü için bkz.: Mâtürîdî, *Kitâbü't- Tevhîd*, s. 52.

“ol” dediğini beyan eden âyetin¹⁶⁰ anlaşılmasıyla yakından ilişkili olarak Allah’a ‘şey’ denilebilmesi dışında farklı bir veche kazanmaktadır. Dolayısıyla bu mesele âlemin yoktan yaratılma inancı bağlamında tartışma konusu olmuş; âlemin kadîm olduğu gibi bir telakkiyi önlemek gayesiyle sünnî kelâm geleneğinde ma’dumun bir ‘şey’ olmadığı fikri ısrarla vurgulanmıştır.¹⁶¹

Bu hususta İmam Eş’arî tartışmanın şey kelimesine yüklenen farklı mânalarla ilgili olduğunu zikretmektedir.¹⁶² Her şeyin mevcut ve her mevcudun şey olduğunu ifade eden Eş’arîler’in varlık kavramına yüklediği anlam dışta/hâriçte sübut bulan manasından başka bir şey değildir. Eş’arî öğretisinde şey kavramı ile varlık kavramının bu şekilde özdeşleştirilmesinin zorunlu bir sonucu olarak ma’dûm (yokluk) şey’iyyet ifade etmez.¹⁶³ Yani ma’dum, hariçte de zihinde de şey değildir. Ancak Mu’tezile’nin bu husustaki yaklaşımında bir farklılık olduğunun zikredilmesi gerekmektedir. Buradan hareketle Mu’tezile ile Ehl-i Sünnet arasında ma’dumun şey’iyyeti tartışılmalıdır. Mu’tezile, varlığı imkân dahilinde olan ma’dumâtın şey olduğunu, dolayısıyla sabit olduğunu savunurken Ehl-i Sünnet kelâmcıları bunu reddetmiştir. Mu’tezile mevcut kelimesini dışta/hariçte bizzât tahakkuk etmiş şeylere kullanırken sabit kelimesini dışta bizzât tahakkuku söz konusu olmasa dahî varlığı mümkün olan her şeye kullanmaktadır. Buna göre Mu’tezile nezdinde varlığı mümkün olan ma’dumât için ‘sabit’ ifadesi kullanılabilir. Ehl-i Sünnet kelâmcılarına göre ‘sabit’ ve ‘mevcut’ kelimeleri aynı manayı ihtiva etmekte ve her ikisi için de dış dünyada tahakkuk şartı aranmaktadır. Bu yaklaşımının bir sonucu olarak Ehl-i Sünnet kelâmcıları nezdinde varlığı mümkün olsa bile ma’duma ne sabit ne de mevcut denebilir. Dolayısıyla sabit ve mevcut anlamına gelen ‘şey’ ma’dum için kullanılamaz.¹⁶⁴

1.3.2. Zâtî/Sübûtî Sıfalar

Ebû Hanîfe’nin hayat, kudret, ilim, sem’, basar ve irâde olarak zikrettiği¹⁶⁵ bu sıfatlar Allah’ın zâtına nisbet edilmek ve ne olduğunu ifade etmek gibi farklı taallukları barındırmaktadır. Zâtın nitelenmesi ve tevhidin korunması noktasında yoğunlaşan fikrî hareketler sıfatların farklı yorumlanması neticesinde red ve kabule konu olmuştur. Bu noktada İmam Eş’arî ve İmam Matürîdî, tekvin sıfatındaki görüş ayrılığı dışında zâtî sıfatları Allah’ın zâtı ile kâim, kadîm birer sıfat olarak kabul etmektedir.¹⁶⁶ Mu’tezile ise sıfatları ‘mânâ’ ve ‘mânevî’ olarak kısımlandırmaktadır. Buna göre ‘mânevî’ olarak isimlendirdiği, Kur’ân’da mastar kalıbında geçen ‘hayat’, ‘kudret’ gibi sıfatları teaddüd-ü kudemâya sebebiyet vererek tevhidi zedeleme gerekçesiyle Allah’ın zâtına nisbet etmemektedir. Ancak ahvâl teorisi olarak isimlendirilen bir diğer yaklaşımlarına göre Allah Teâlâ ‘hayy, âlim, kâdir’ gibi sıfat kalıbında gelen ‘mânâ’ sıfatlar ile nitelenebilir.

¹⁶⁰ Yâsîn 36/82

¹⁶¹ İlhan Kutluer, “Şey”, s. 34-36

¹⁶² İlhan Kutluer, “Şey”, s. 34-36

¹⁶³ İlhan Kutluer, “Şey”, s. 34-36

¹⁶⁴ Sa’deddin et-Teftazânî, Mes’ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el- Herevî el-Horasânî, *Şerhu’l-Akâid*, (çev. Talha Hakan Alp), İstanbul, 2011, s. 307.

¹⁶⁵ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu’l-Ekber*, s. 53.

¹⁶⁶ Sâbûnî, *Matüridiyye Akâidi*, s. 91.

Dolayısıyla ahvâl teorisi gereği Allah, kendisinde ‘ilim’ ve ‘kudret’ sıfatı olduğu için değil ancak zâtıyla âlim ve kâdirdir.¹⁶⁷

Bahâuddinzâde ise mastar kalıpları ile zikrettiği sıfatları Allah’ın zâtına ait ezeli ve ebedi sıfatlar olarak kabul etmektedir. Sıfatların ezeli kabul edilmesi halinde teaddüd-ü kudemâya sebebiyet vereceğine yönelik görüşe ise taalluklar ile cevap vermektedir. Buna göre sıfatların taallukları hâdis olmak, vücuda gelebilmek için başka bir varlığa ihtiyaç duyduğundan Allah’tan farklıdır. Böylelikle Bahâuddinzâde teaddüd ihtimalini kabul etmemektedir.¹⁶⁸

1.3.2.1. Hayat

Ebû Hanîfe, zâtî sıfatları hayat sıfatı ile başlatmaktadır.¹⁶⁹ Diğer sıfatlara varlık ve işlerlik kazandırma yönüyle hayat sıfatına yüklenen anlam mezhepler tarafından farklı şekillerde değerlendirilmiştir. Bahâuddinzâde, sıfatların tamamının kendisine râcî olduğu bir sıfat olarak tanımladığı hayat sıfatının felsefeciler ve bir kısım Mu’tezilî ulemâ nezdinde, bilebilmek ve güç yetirebilmek olarak; Ehl-i Sünnet’in cumhuru ve Mu’tezile’nin de çoğunluğuna göre ise ilmin ve kudretin sağlıklı bir şekilde işleyebilmesinde gerekli olan sıfat olarak değerlendirildiğini ifade etmektedir. Bu noktada Bahâuddinzâde ezelen ve ebeden zâtıyla mevcut olan Allah Teâlâ’nın zâtının varlığını bu sıfatların kendisinde sübût bulması için yeterli görmekle birlikte ilim ve kudret de dahil tüm sıfatlara varlık ve işlerlik sağlayan, bu sıfatların sıhhatine mûcip bir sıfat olarak hayat sıfatının gerekliliğine işaret etmektedir.¹⁷⁰

1.3.2.2. Kudret

Eş’arî ve Matürîdî ulemâ Allah’ın sonsuz güç ve kudrete sahip olduğu ve bu sıfatı ile dilediği şekilde hükmedebileceği hususunda hemfikirdir. Ancak kudret sıfatının taallukları ve bilhassa yaratma bağlamında ilâhî fiillerin kaynağı olmak bakımından Eş’ariyye ile Matürîdiyye arasında görüş ayrılığı mevcuttur. Bir ilâhî fiil olarak yaratma, Eş’ariyye’de doğrudan kudret sıfatı ile ilişkilendirilirken Matürîdiyye’de tekvin sıfatı ile ilişkilendirilmiştir. Böylelikle Mâtürîdîler mümkünin tüm türlerine güç yetirebilmek olarak kudret sıfatı ile tekvin sıfatını ayrı değerlendirmiş ve Allah’ın mahlûkâtı, diğer sıfatlarından ayrı bir şekilde tekvin sıfatı ile yarattığını ifade etmiştir.¹⁷¹ Bu durumda yaratma fiili kudret sıfatının bir taalluku değil başlı başına tekvin sıfatının bir sonucudur.

Bahâuddinzâde, kudreti, fiili yapmaya ya da yapmamaya imkân sağlayan bir sıfat olarak tanımlamakta ve her iki durumun da Allah’ın zâtına nisbetinin eşit seviyede olduğunu ifade etmektedir.¹⁷² Bu noktada ma’dumu tüm mümkünleri kapsaması bakımından kudretin taallukları arasında kabul etmektedir. Zira ma’dum, kudretin vücuda yönelmemesidir. Allah Teâlâ, ‘muhtâr’ olarak evrendeki eşsiz düzeni, dilediği zaman,

¹⁶⁷ Kâdî Abdülcebbar, Ebû’l Hasen el-Hemedânî, *Şerhu’l-Usuli’l-Hamse*, (çev. İlyas Çelebi), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2013, c. 1, s. 32.

¹⁶⁸ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü’l-Fasl*, s. 140.

¹⁶⁹ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu’l-Ekber*, s. 53.

¹⁷⁰ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü’l-Fasl*, s. 147.

¹⁷¹ Sâbûnî, *Matürîdiyye Akâidi*, s. 94.

¹⁷² Bahâuddinzâde, *el-Kavlü’l-Fasl*, s. 147.

sûret ve mahalde meydana getirecek şekilde sonsuz kudreti ile var etmiştir.¹⁷³ Öte yandan kudret ile irâde sıfatlarının birbiriyle yakından ilişkili olduğunu ve esasında irâde sıfatının kudretin tüm taallukları arasında tercih yapan sıfat olduğunu ifade etmektedir.

Bahâuddinzâde, yaratma fiili özelinde bir eserin, müessirden meydana gelmesindeki üç ihtimalden bahsetmektedir.¹⁷⁴ Birinci ihtimal, müessirin tabiatının gerektirdiği bir zorunluluk olarak fiilin, şuursuz ve kasıtsız bir şekilde müessirden çıkmasıdır. Ateşin yakması, güneşten ışınların çıkması bu duruma örnek teşkil eder. İkinci ihtimal felsefecilerin südür nazariyesinin temelini teşkil eden unsur olarak eseri, müessirin şuur ve kastının meydana getirmesidir. Ancak eser ile müessir arasındaki bağlantı, eserin müessirden bir an bile geri kalmasını imkânsız kılmaktadır. Üçüncü ihtimal ise, müessirin, esere yönelik tüm imkân ve ihtimalleri bilmesidir. Müessirin, esere yönelik bu ilmi, onu fiili yapmaya zorlamaz. Fiili yapmak ve terk etmek arasında muhayyerdir. Ehl-i Sünnet'in hudüs deliline dayanak teşkil eden görüşü budur.¹⁷⁵ Bahâuddinzâde, âlemin yaratıcısı olarak Vâcip Teâlâ'nın bu hususta yaratma ve yaratmamaya yönelik irâdesini ön plana çıkartmakta ve Ehl-i Sünnet'e nisbet ettiği görüşe muvafık düşünmektedir.

Öte yandan Mecûsilerin iyilik ve kötülük kavramları üzerinde ayrı taallukları bulunan iki farklı Tanrı anlayışına sahip olmalarına dikkat çeken Bahâuddinzâde, bu iddianın aksine Allah'ın kudretinin bir nihâyetinin olmadığını ifade etmektedir. Kudret sıfatına yüklediği anlam bakımından Bahâuddinzâde'nin Mecûsi görüşe yaklaşımı kulların fiilleri de dahil olmak üzere varlık kapsamına giren her şeyde Allah'ın kudretini ön plana çıkartması bakımından önem teşkil etmektedir.¹⁷⁶

1.3.2.3. İlim

Bahâuddinzâde, Allah Teâlâ'nın ilminin mutlak kemâl ifade etmesinden hareketle mümkün, vâcib, mümtenî, mevcut, ma'dum, cevher, araz, sûret, mana, küll ve cüzz gibi her şeye yönelik olduğuna dikkat çekmektedir.¹⁷⁷ Bu sıfat, diğer sıfatlarda da tezâhür ettiği şekilde birtakım taalluklar barındırmaktadır. Bu hususu örneklendirme kabilinden Bahâuddinzâde, Allah'ın fiillerinin muhkem olması ve âlemi tüm cüzleri ile birlikte hüsn-ü tertib ve intizam üzere yaratmasını ilim sıfatına sahip olmasının bir tezâhürü olarak değerlendirmektedir. Zira O'na göre âlemden süregelen bu intizam ve birbiri ile bağlantılı sistemlerin inkıtâya uğraması tüm nizâmın ihlâline sebebiyet verecektir. Bu durum âlemin yaratıcısı olarak Allah'ın ilmi ile tüm muhdesâtı ihata ettiğinin ve kudreti altında bulundurduğunun bir göstergesidir.¹⁷⁸

Ehl-i Sünnet'e muvafık bir biçimde Allah'ın, zâtı üzerine zâid bir ilim sıfatı ile âlim olduğunu söyleyerek sıfatları, mastar kalıpları ile Allah'a nisbet eden Bahâuddinzâde, Mu'tezile mezhebindeki, başlıbaşına bir sıfat ile değil; zâtı gereği âlim olma anlayışına

¹⁷³ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 147.

¹⁷⁴ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 148.

¹⁷⁵ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 150.

¹⁷⁶ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 156.

¹⁷⁷ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 156.

¹⁷⁸ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 157.

itiraz etmektedir.¹⁷⁹

Bir başka açıdan bu konuyla ilişkili olarak cüz'ıyyâtın bilinmesi, felsefe ile görüş ayrılığı yaşanan meselelerdendir. Söz gelimi felsefecilere göre Allah'ın, felekler, yıldızlar, galaksi de dahil olmak üzere tüm varlıklara yönelik bilgisi küllî kapsamdadır ve temel niteliği değişimden ibâret bulunan tek tek olaylara taalluk etmemektedir.¹⁸⁰ Çünkü olay ve olgularda meydana gelen değişiklik Allah'ın zâtı ve sıfatlarında değişikliği gerektirir. Oysa ilâhî ilim, zamandan ve değişimden bağımsızdır. Mu'tezile ise Allah'ın tikellere dair ilminin esasında değişmediğine ve yenilenmediğine dikkat çekmektedir. Bilâkis O, herhangi bir unutmaya ve gaflet bulunmaksızın ezele kadar devam etmek kaydıyla tikel şeyleri ileride olacakları haliyle bilir; olay gerçekleştiğinde Allah'ın ilminde bir değişiklik olmaz. Buna "istimrâr-ı ilm" denilmektedir. Allah'ın ilmi ile yaratılmışların ilmini ayıran da budur.¹⁸¹ Bahâuddinzâde ise Mu'tezile'nin kâil olduğu böyle bir yaklaşımın Allah'ın değişimleri bilmediği sonucuna götüreceğinden hareketle bir itiraz getirmektedir. Bu itiraza göre tikel olaylar değişiklik gösterdiğinde Allah'ın kadîm ilmi her şeyi olduğu ve olacağı hal üzere bilmektedir. Dolayısıyla Allah'ın eşya üzerindeki ilmi, zaman kapsamı olmaksızın ve değişmeksizin vuku bulmaktadır. Çünkü zâtı ve sıfatları bakımından ezelidir; değişim, dönüşüm ve havadisten hâlfidir. Kendisine herhangi bir zaman dilimi izâfe edilemez.¹⁸²

İlim sıfatı ile alakalı olarak zikredilmesi gereken bir mesele de felsefecilerin heyûlâ üzerinden yaratmaya yükledikleri anlamın temelinde yatan düşüncedir. Nitekim felsefede zamansal olarak kadîm kabul edilen heyûlâ, Allah'tan sūdûr eden ilk madde olarak tabir edilmektedir. Diğer taraftan Aristo ve talebeleri mücerred akılların kendi varlıkları ile, feleklerin, unsurların ve unsurlardan meydana gelen şeylerin madde ve sûretleri ile kadîm olduğunu ifade etmektedir. Bahâuddinzâde ise bu görüşe itiraz ederek âlemin kadîm bir maddeden değil mahzâ yokluktan yaratıldığını te'kid etmektedir. Bu meselenin ilim sıfatı bağlamında tartışılan boyutu ise Allah'ın ilminin malum ve mevcuda taallukudur. Allah'ın âlemi yoktan yarattığı kabul edildiğinde ilim sıfatının bu yokluğa taalluk etmeyeceği gibi bir iddia ortaya atılmaktadır. Bu hususu Ebû Hanîfe, Allah Teâlâ'nın mevcudât ve muhdesâtı yaratmadan evvel de eşyaya yönelik ilminin mevcut olduğu üzerinden delillendirmektedir.¹⁸³ Zira Allah'ın diğer sıfatları gibi ilim sıfatı da zaman, mekân, değişim ve dönüşüm ile mualllel değildir. Bu sebeple Bahâuddinzâde, Allah için kullanılabilen bir sıfat olduğu gibi insanlara da nisbet edilebilen ilim sıfatı arasında niteliksel olarak fark olduğunu ifade etmektedir. Yaratılmışların ilmi sonradan meydana gelme, nisyân, değişim ve dönüşüm ile mualllel olduğundan, tüm kemâl sıfatları zâtında toplayan Allah Teâlâ'ya hiçbir sûrette denk ve benzer değildir.¹⁸⁴

¹⁷⁹ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 158.

¹⁸⁰ Yusuf Şevki Yavuz, "İlim", *DİA*, İstanbul, 2000, c. 22, s. 108-109.

¹⁸¹ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 165.

¹⁸² Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 165.

¹⁸³ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 229.

¹⁸⁴ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 145.

1.3.2.4. Kelâm

Sünnî ulemâ nezdinde Allah'ın zâtıyla kâim, ezeli bir sıfat olarak değerlendirilen kelâm, Allah'ta bulunması zorunlu olan konuşma vasfını ifade eden bir kavramdır. Allah, bu sıfatı ile peygamberler vasıtasıyla hitap, emir ve nehylerde bulunur. Aynı zamanda Allah'ın kemâl sıfatlar ile muttasıf olduğu dikkate alındığında aklî olarak da Allah'ın mütekkellim olduğu ortaya çıkmaktadır. Aksi bir durum, Allah'ın konuşamama, dilsizlik gibi kusur ve noksanlıklarla nitelenmesini gerektirecektir. Böyle bir nitelendirme elbette ki Allah'ın her türlü noksanlıktan münezzeh olan zâtına aykırı bir durumdur.

Allah'ın mütekkellim olduğu hususunda ittifak var ise de mütekkellim olmasına sebebiyet veren kelâm sıfatının mahiyeti üzerinde yapılagelen yorumlar mezhepler arasında yaşanan görüş ayrılığına delâlet etmektedir. Bu hususa dikkat çeken Bahâuddinzâde, meselenin, ulemâ arasında tartışmaya konu olan boyutunu insan zihnindeki kelâm olgusunun sestem ve harften müteşekkil olması şeklinde ifade etmektedir. Hâdis varlıklara ait olan bu kavramların gerek Allah'ın zâtından tenzih edilmesi gerek de kelâm sıfatının Allah'a nisbet edilmesi şeklindeki iki farklı özelliğin tek bir bağlamda bir araya getirilmesi zihni ve ilmi bir probleme kaynaklık teşkil etmektedir.¹⁸⁵

Sünnî kelâmcılar tarafından geliştirilen ve kelâm sıfatı bağlamında makbul bir görüş olarak kabul edilen nefsi ve lafzi kelâm ayrımı kelâm sıfatına yönelik tartışmaların çözüme kavuşturulmasında mutedil bir yöntemdir. Bu i'tidal hem mânâ hem de lafızdan müteşekkil gördüğü Kur'an'ı harf ve lafızları ile birlikte yaratılmamış kabul eden Selefi görüş ile ses, harf, sûre ve cüzlerden müteşekkil olarak Kur'an'ı, te'lif ve inzâl gibi hudûs alametleri ile muttasıf gören; böylelikle yaratılmış olduğunu iddia eden Mu'tezeli görüş arasında belirgin hale gelmektedir.

Bahâuddinzâde bu hususta fırkaların görüşlerine yer vermektedir. Söz gelimi harflerden müteşekkil lafzi kelâmın Allah'ın zâtı ile kaim olduğunu iddia eden Haşviyye ve Kerrâmiyye'nin bu görüşüne ek olarak Haşviyye dillerde okunan, mushaflarda yazılan hali ile bu sıfatın Allah'ın zâtına ait kadîm bir sıfat olduğunu ileri sürmüştür. Ayrıca Haşviyye içerisinde bulunan aşırı bir grup mushafın cildi ve kabının dahi kadîm olduğunu iddia etmiştir.¹⁸⁶

Bahâuddinzâde, nefsi-lafzi kelâm ayrımını Haşviyye ve Kerrâmiyye'nin aşırı görüşleri karşısında da bir cevap olacak nitelikte görmekte ve bu teoriyi desteklemektedir. O'na göre nefsi kelâm, Allah'ın zâtı ile kâim, ezeli bir sıfattır. Allah'ın, kelâm sıfatıyla nitelenmesi yahut da kelâm sıfatının kadîm bir mana olarak kabul edilmesi durumunda kastedilen ancak nefsi kelâmdır. Dolayısıyla kelâmın işitilmesi, okunması ve yazılmasının nefsi değil lafzi¹⁸⁷ kelâma tekabül ettiğinin bilinmesi gerekmektedir.

Öte yandan Bahâuddinzâde, nefsi-lafzi kelâm ayrımını Kur'an'ın yaratılmışlığı etrafında süregelen tartışmaları da vuzuha kavuşturacak nitelikte görmektedir. Buna göre nefsi kelâma delalet eden boyutuyla, diğer bir ifadeyle Allah'ın kelâmı olması yönüyle

¹⁸⁵ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 172.

¹⁸⁶ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 172. Ayrıca bkz.: Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 101.

¹⁸⁷ Şerhte 'lafzi kelâm' yerine 'hissi kelâm' tabiri kullanılmaktadır.

mushaflarda yazılan, kalplerde korunan, dillerde okunan, Hz. Peygamber'e (s.a.s.) indirilmiş olan Kur'an yaratılmamıştır. Bu sebeple okunan ve mushaflarda yazılan manaya delâlet eden Arapça lafızların/iki kapak arasındaki haliyle Kur'an'ın, Allah'ın kelâmı olarak algılanmaması gerekmektedir. Aksi durumda başka dillerden bu manalara delâlet eden lafızların da Kelâmullah diye nitelendirilmesi gerekmektedir.¹⁸⁸ Ancak Cebrail'in Hz. Peygamber'e (s.a.s.) okuduğu, kelâm-ı nefsî olan Kur'an ise mahluk değildir.¹⁸⁹ Bahâuddinzâde şerhinde yer verdiği, Ebû Hanîfe ve talebesi Ebû Yusuf arasında altı ay süregelen bir tartışma neticesinde Kur'an'ın yaratılmışlığını iddia eden kişinin tekfir edilmesi kararına yönelik ifadeleri kelâm-ı nefsî olarak şerh etmektedir.¹⁹⁰ Meseleye bir başka açıdan yaklaşım da Ali el-Kârî'ye aittir. Ali el-Kârî, lafzî-nefsî kelâm ayrımı ile Bahâuddinzâde'ye muvâfakat etse de Ebû Hanîfe'nin, Kur'an'ın mahluk olduğunu iddia eden kişinin tekfir edileceğine dair ifadesini nimete karşı nankörlüğe hamletmektedir. Dolayısıyla O'na göre Ebû Hanîfe'nin ifadesi hakiki anlamda küfre delâlet etmemektedir.¹⁹¹

Kur'anın yaratılmışlığı kabul edildiği takdirde Allah'ın zâtı dışında kadîm varlıklar ileri sürme ve hudûsa delâlet edecek nitelikleri zâtında barındırma gibi problemler ortaya çıkmaktadır. Sistematiik kelâm bağlamında zikredilebilecek ilk kelâm mezhebi olan Mu'tezile, Kur'an'ın yaratılmışlığına dair getirdiği aklî delil ile görüşünü destekleyerek ma'duma emir, nehy ve haberle hitabın abes olmasına vurgu yapmaktadır. Örneğin, Allah'ın, Hz. Musa ile konuştuğunu haber veren âyetten¹⁹² hareketle düşünüldüğünde ilâhî kelâmın ezeli kabul edilmesi halinde henüz Hz. Musa yaratılmamışken onunla konuşulması yalana delâleti gerektirir. Böyle bir şeyin de Allah'ın şanından uzak olduğu malumdur.¹⁹³ Ancak Bahâuddinzâde, Mu'tezile'nin mezkûr beyânâtını sıfatların taallukları üzerinden nakzetmektedir. Buna göre ilahi kelâm geçmiş, şimdi ve gelecek gibi zaman ifade eden kavramlarla vasıflanamaz. Bir başka ifadeyle ilâhi kelâmın özde bir ve tek olmasına karşın emir, nehy, haber, hitap gibi çeşitlenmesi tamamen bunların taallukları sebebiyledir. Taalluklar ise zaman içerisinde meydana gelmektedir. Dolayısıyla burada herhangi bir abes ve sefehten bahsedilemez.¹⁹⁴

Kelâm sıfatı bağlamında tartışılan bir diğer mesele olarak Kur'an kıssalarının ezeliiliği meselesidir. Bu hususta Bahâuddinzâde, Allah'ın, Kur'an'da Hz. Musa ve sâir peygamberler hususunda naklettiği haberlerin Allah'ın kelâmı olması hasebiyle kadîm olduğu halde aktarılan kıssaların (mahkî) hâdis olduğunu ifade etmektedir. Söz gelimi

¹⁸⁸ Bu bağlamda Allah'ın kelâmını ancak şu üç şekilde va'z ettiğini ifade etmektedir.: Ya “Şüphesiz O, şanı yüce bir Kur'an'dır, Levh-i Mahfuz'dadır” (Bürûc 85/21-22) âyetinin delâletiyle Levh-i Mahfuz'da, ya “Şüphe yok ki Kur'an, değerli bir elçinin sözüdür.” (Tekvir 81/19) âyetinin delâletiyle meleğin dilinde sesler halinde ya da “Uyarıcılardan olası diye onu güvenilir Ruh (Cebrail) senin kalbine apaçık Arapça bir dil ile indirmiştir.” (Şuarâ 26/193) âyetinin delâletiyle nebînin dilinde var etmiştir. Bkz.: Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 176.

¹⁸⁹ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 206.

¹⁹⁰ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 205.

¹⁹¹ Ali el-Kârî, *Şerhu'l-fikhi'l-ekber li Ebi Hanîfe en-Nu'man*, (thk. eş-Şeyh Mervân Muhammed eş-Şiâr), Beyrut: Dâru'n-Nefes, 1437/2016, s. 76.

¹⁹² Nisâ 4/164

¹⁹³ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s.178.

¹⁹⁴ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 178.

Allah, Hz. Musa ile konuştuğu zaman ezeli sıfatıyla konuşmuştur. Ancak Kur'ân'da zikredilen olaylar ve nakledilen konuşmalar, olaylardan sonra meydana gelen bilgiyle ve bu bilgi neticesinde ortaya çıkan hâdis kelâmı yazılmamıştır. Allah Teâlâ'nın olaylardan haber vermesi, olayları ve konuşmaları lafız değil de mana yönüyle nakletmesidir.¹⁹⁵ Öte yandan Kur'ân'da gerek peygamberlere gerekse geçmiş kavimlere dair nakledilen haberlerin bizâtihi Allah kelâmıyla anlatılması ibret niteliği taşıması sebebiyle dikkate şayandır.¹⁹⁶

Hz. Musa'nın Allah Teâlâ ile konuşması bahsinden hareketle Allah'ın, bu konuşmadan evvel de mütekellim olduğunun, mahlukâtı yaratmadan önce de yaratıcı olduğuna binâen Bahâuddinzâde, tekellüm ve teklîm lafızlarını izah etmektedir. Buna göre tekellüm, Allah'ın zâtıyla kâim ezeli bir sıfatıdır. Bu sıfatın tecelli etmesi için herhangi bir muhatap veya işitici olmasına gerek yoktur. Teklîm ise müstakil bir sıfat olmayıp işittirme manasını zımında taşıyan, gerçekleşmesi için bir işitici veya muhataba ihtiyaç duyulan izâfi bir kavramdır. Allah'ın Hz. Musa ile tekellümü -yani ezeli kelâmını işittirmesi- belirli bir vakitte, kendi zâtıyla kâim, ezeli sıfatı ile vukû bulmuştur. Ancak hâdis olan, Hz. Musa'nın Allah'ın tekellümünü işitmesi ve onu anlamasıdır. Üstelik bu işitme, yaratılmışların kelâmını işitmek gibi değildir ve belli bir cihete has olmayıp tüm cihetlere şâmindir.¹⁹⁷

1.3.2.5. *Sem' ve Basar*

Allah'ın işitmesi ve görmesi anlamına gelen sem' ve basar, Allah'ın zâtıyla kâim, ezeli ve ebedi sıfatlarından. Kur'ân'da Allah'ın işiten ve gören olduğuna yönelik ifadeler barındıran âyet-i kerîmelerin yanı sıra aklî birtakım delillendirmeler de mevcuttur. Bu delillendirmelerin odak noktasını ise mutlak kemâl fikri oluşturmaktadır. Bir başka açıdan konuya yaklaşan Bahâuddinzâde, sem' ve basar sıfatlarını diğer sıfatlara varlık ve işlerlik kazandıran hayat sıfatı ile ilişkilendirmektedir. Bu anlayış doğrultusunda hayat sahibi olan herkesin aksini gerektirecek bir durum olmadığında organları ile işitip görebileceğinden hareketle varlığı için fenânın söz konusu olmadığı Allah'ın, hayat sahibi olarak işiten ve gören olduğunu ifade etmektedir.¹⁹⁸ Şâhitten gâibe bu istidlâl yöntemi aynı zamanda cansız bir varlık için, onun hayat sahibi olduğuna delâlet edecek yollardan olan işitme ve görmeden söz edilemeyeceğini de zımında barındırmaktadır.

Bahâuddinzâde, sıfatların kıdemi tartışmasının bir uzantısı olarak sem' ve basarın kadîm kabul edilmesi halinde işitilen ve görülenlerin de kadîm olacağı gibi bir itiraza, diğer sıfatlarda da olduğu gibi taalluk meselesiyle cevap vermiştir. Buna göre, sıfatlar kadîm; taallukları ise hâdistir. Öte yandan sem' ve basar sıfatlarının ilim sıfatıyla yakın bir ilişkisi olduğunu vurgulamakta böylelikle bu iki sıfatın ilme konu olan her şeyi içine alacak şekilde bütüncül bir ilişkisinin olduğunu ifade etmektedir.¹⁹⁹ Benzer bir yaklaşım bazı Mu'tezilî kelâmcılarda da göze çarpmaktadır. Ancak söz konusu kelâmcılar sem' ve

¹⁹⁵ Benzer bir görüş için bkz.: Sâbûnî, *Matüridiyye Akâidi*, s. 88.

¹⁹⁶ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 211.

¹⁹⁷ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 213.

¹⁹⁸ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 179.

¹⁹⁹ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 181.

basarı ilim sıfatı içerisinde mütalaa etmektedir. Bahâuddinzâde ise sem' ve basarın ilimden farklı birer sıfat olsalar da bu farkı ortaya koyacak mutlak bir delil olmadığını ifade etmektedir. Bu noktada sem' ve basar, bilinebilir her şeyi kapsamına alan ilme râcî birer sıfat olarak değerlendirilmektedir. Esasında Bahâuddinzâde bu görüşü ile Allah'ın, işittiği ve gördüğü her şeyi mâhiyetleri ile birlikte en iyi bilen olduğunu vurgulayan Kur'an âyetlerine mutâbık bir tavır sergilemektedir.

1.3.2.6. İrâde

İrade, Allah'ın, bir zorunluluk söz konusu olmaksızın mümkün ihtimallere yönelik dilediği zaman, sûret ve şekilde tercihte bulunmasına sebebiyet veren bir sıfattır. Yaratma ve dilediğine dilediği şekilde hükmetme bakımından irâde sıfatı kudret ile yakından ilişkilidir. Zira irâde sıfatı ile tercih edilen mümkün, mevcûdiyetini kudret sıfatı ile kazanmaktadır.

Bahâuddinzâde bu meyanda bilhassa fail-i muhtar kavramına vurgu yapmaktadır. Bu durum O'nun, Allah'ın iradesini görmezden gelmeyecek yaratmayı Allah'ın zâtına bir vücûbiyet olarak atfetmediğini; ilâhi bir lütuf ve tercih olarak kabul ettiğini göstermesi bakımından önem arz eder.

İrâde sıfatı üzerinde yaşanan fikir ayrılıkları diğer sıfatlarda da ön plana çıktığı şekilden farklı değildir. Bu noktada Bahâuddinzâde, Allah'ın zâtına zâid, zât ile kâim ve kadîm bir irade sıfatının kabulünü öne çıkararak bu sıfatın hâdis olduğuna yönelik yaklaşımları reddetmektedir. Zira O'na göre havâdisin Allah'ın zâtına nisbeti ve Allah'ın zâtı ile kâim olması imkansızdır.²⁰⁰

1.3.3. Fiilî Sıfatlar

Ebû Hanîfe'nin, fiile ait sıfatlar olarak tanımladığı fiilî sıfatlar, Allah'ın âlem ile ilişkisini konu edinmektedir.²⁰¹ Bu sıfatlar Allah'a nisbet edilmekle birlikte ilâhî fiillerin kaynağını oluşturmak bakımından farklı mülâhazalara konu olmuştur. Bu noktada Bahâuddinzâde, ehl-i ilim arasında esas ihtilaf noktasının, bu fiillerin müstakim kadîm manalar olup olmadığı üzerinde yoğunlaştığını ifade etmektedir.

Ehl-i Sünnet'in iki kolunu teşkil eden Mâtürîdîyye ile Eş'ariyye arasındaki görüş ayrılığının temelinde tekvin sıfatı olduğunu ifade eden Bahâuddinzâde, Ebû Mansur el-Mâtürîdî ve görüşlerinde kendisini takip edenlere göre tekvin sıfatının, kadîm, müstakil bir sıfat olduğunu ifade etmiştir.²⁰² Nitekim Mâtürîdî ulemâ fiili sıfatları tekvin sıfatı içerisinde mütalaa etmektedir.²⁰³ Buna mukâbil Eş'arîler eşyayı, tekvin ile muttasıf anlamına gelen mükevven; tekvini de mükevven ile aynı telakki etmelerinin bir sonucu olarak tekvin sıfatının kadîm kabul edilmesi halinde kadîm varlıkların çoğalacağını düşünmektedir. Öte yandan Allah'ın zâtında havâdisin söz konusu olmaması da Eş'arîlerin tutunduğu bir diğer bakış açısidir.²⁰⁴ Ancak Bahâuddinzâde, sıfatlara yönelik

²⁰⁰ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 181.

²⁰¹ İlyas Çelebi, "Sıfat" c. XXXVII, s. 100-106.

²⁰² Sâbûnî, *Matürîdiyye Akâidi*, s. 94.

²⁰³ Şerafettin Gölcük-Süleyman Toprak, *Kelâm*, Konya: Tekin Kitabevi, Ekim 2006, s. 238.

²⁰⁴ Ayrıntılı bilgi için bkz.: Sâbûnî, *Matürîdiyye Akâidi*, s. 91-96.

tartışmalarda genel bir tavır olarak taalluklar üzerinden konuya yaklaşımını tekvin sıfatında da ön plana çıkarmaktadır. Dolayısıyla teaddüd-ü kudemâya yönelik iddia tekvin sıfatının müstakil, kadîm bir mana olmasını nakzetmez. Nitekim yaratılanın, yaratma eyleminden farklı; rızık verilenin rızık verme eyleminden farklı olduğu göz önünde bulundurulduğunda Eş'arîlerin de ezeli kabul ettiği tahlîk ve terzîk gibi sıfatlardan hareketle tekvin sıfatının zikri geçen sıfatlardan farkı olmadığı ve tekvinin ezeliğinin mükevvenin ezeliğini gerektirmeyeceği ortaya çıkmaktadır.²⁰⁵

1.3.4. Haberî Sıfatlar

Ebû Hanîfe'nin yaşadığı dönemde haberî sıfatları anlama hususunda birbirinden farklı yorumlar mevcuttur. İmam Ebû Hanîfe'nin bu konudaki tutumu ise, Allah'ın, Kur'ân-ı Kerîm'de kendisinden haber verdiği el, yüz, ayak gibi tüm sıfatların hiçbir te'vile gidilmeksizin doğrudan kabul edilmesi gerektiğidir.²⁰⁶ Buna göre, Allah'ın elinin, O'nun kudreti anlamına geldiğini söylemek sıfatları iptal etmektir. Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhü'l-Ekber*'den iktibas edilen bu görüşünün diğer risâlelerinde de aynı şekilde ele alındığı görülmektedir. Sözgelimi, *el-Fıkhü'l-Ebsat*'ta bu konu şöyle anlatılmaktadır:

Allah mahlûkâtın sıfatları ile tavsif edilmez. O'nun rızası ve gazabı keyfiyetsiz sıfatlardır. Allah gazab eder ve razı olur. Onun gazabı cezalandırması, rızası da sevabıdır, denemez. Biz O'nu kendisini tavsif ettiği gibi tavsif ederiz. Allah birdir, hiçbir şeye muhtaç değildir. O'nun eli kullarının eli üzerindedir, fakat kullarının eli gibi uzuv değildir. O, ellerin yaratıcısıdır. O'nun yüzü yaratıkların yüzü gibi değildir. O, bütün yüzlerin yaratıcısıdır. O'nun nefsi bütün yaratıkların nefsi gibi değildir. Bütün nefislerin yaratıcısı O'dur. O'nun benzeri hiçbir şey yoktur. Duyan ve gören O'dur.²⁰⁷

Bu açıklamalardan, Ebû Hanîfe'nin, haberî sıfatların hakikatlerini kabul ettiği ve bu hususta herhangi bir te'vile gitmeyi doğru bulmadığı anlaşılmaktadır. Bu meyanda Ebû Hanîfe'ye mutâbık bir biçimde Bahâuddinzâde, söz gelimi 'vech' ifadesini, vücûddan; 'yed' ifadesini kudretten mecaz olarak gören yaklaşımları kabul etmemektedir. O'na göre herhangi bir zaruret bulunmadıkça âyetin zâhirine bağlı kalarak bu sıfatların Kur'ân'da bildirildiği şekliyle Allah hakkında keyfiyetsiz bir biçimde sâbit birer sıfat olduğunun kabul edilmesi gerekmektedir.²⁰⁸ Zira, bu sıfatların kudret, vücûd gibi te'villerinin yapılmasından ziyade hakiki manaları doğruya daha yakındır. Sözgelimi Allah, âyet-i kerîmelerde²⁰⁹ öfke ve rıza sıfatlarıyla muttasıf olduğundan rıza ve gazap sıfatlarına da aynı minvalde bakılmalıdır. Bahâuddinzâde bu yaklaşımı Allah hakkında te'vile gidilmeksizin, keyfiyeti sorulmaksızın kabul edilmesi gereken sübut bulmuş sıfatlar olarak belirlemektedir.

Allah'a yakınlık ve Allah'tan uzak kalmak anlamlarına gelen kurbiyet ve bu'diyet kavramları da haberî sıfatlar kapsamında incelenmekte ve Allah'ın cihetten münezze olmasının göz önünde bulundurularak maddî birer yakınlık ve uzaklık şeklinde değil, kul ile Allah arasında yaşanan mânevî haller olarak değerlendirilmektedir. Söz gelimi Kuşeyrî'nin, risalesinde ele aldığı üzere kulun Allah'a yakınlığı ilk olarak O'na iman

²⁰⁵ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 184.

²⁰⁶ Rahman 55/27; Kasas 28/88; Fetih 48/10; Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 277.

²⁰⁷ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-Ebsat*, (çev. Mustafa Öz), İstanbul, 2013, s. 50.

²⁰⁸ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 228.

²⁰⁹ Beyyine 98/8; Fetih 48/6.

etmek ve O'nu tasdik etmek böylelikle ihsan ve tahkikine yakınlaşmak ile açıklanmaktadır.²¹⁰ Ancak Kuşeyrî, Allah'ın zâtı ile yakınlığın söz konusu olamayacağını ifade etmektedir. Esasında burada kastedilen kelâmcıların, havâdis ile nitelenmeyi Allah'ın zâtından tenzih etmesine yakın bir manadır. Söz gelimi kelamcılar cevher, araz ve cisim olmayı Allah'tan nefyettiklerinden haberi sıfatları te'vil etmektedirler. Bu meyanda Kuşeyrî'nin ifadesi ilim, müşâhade, lütuf ve muamele sûretiyle yakınlık olarak ele alınmaktadır.²¹¹

İbn Arabî'nin ifade ettiğine göre Allah'a kurbiyet farklı vecihlerde tahakkuk etmektedir. Bu tahakkuku oluşturan unsurlar teorik gücün kullanılması, bilgi ve amel ile yakınlık kurulmasını ihtiva etmektedir.²¹² Öte yandan kulun yakın bulunduğu ve bu esnada hüküm sahibi olan ilâhî isim, kişinin mutluluğa ulaşmasında temel etken olmaktadır. Bu durumu sûfiler nezdinde amaçlanan yakınlık olarak zikreden İbn Arabî'nin yaklaşımına²¹³ benzer bir şekilde Bahâuddinzâde, kurbiyetin bir boyutunu da ilahî esmâ ve sıfatların oluşturduğunu vurgulamaktadır.²¹⁴ Üstelik İbn Arabî, bu'diyyetin bir manasını itaatler yoluyla Allah'a yakınlığı meydana getirecek ilahî isimlerden uzaklaşmak olarak açıklamaktadır.²¹⁵

Bu meyanda Bahâuddinzâde, Allah'ın kendisini kullarına yakın olmakla nitelediği âyetler²¹⁶ muvâcehesinde sûfî bakış açısı ile görüş beyan etmektedir. Buna göre kurbiyetin takva itibarı ile olduğunu ve hakiki manada yakınlık ve uzaklıktan söz edilemeyeceğini ifade etmek yerinde bir yorum olacaktır.²¹⁷ Ancak bazı hadis-i şeriflerde teşbih ve teciim içeren ifadeler dikkat çekmektedir.²¹⁸ Bu durumda Bahâuddinzâde, cennette Allah'ın huzurunda bulunmak ve O'na komşuluk etmek gibi durumların keyfiyet atfedilmeksizin kabul edilmesi gerektiğini vurgulamaktadır.²¹⁹

1.4. Ef'âlü'l-İbâd

Mezhepleri, ideolojik ve i'tikâdî bağlamda fikir ayrılığına götüren sebeplerin başında nasları farklı okumalara tabi tutmaları gelmektedir. Esasında Kur'ân'ın zû-vücûh olmasının böyle bir ihtilaf yaşanmasındaki haklılığı ortaya koyan bir etken olduğu söylenebilir. Zira insanın, fiillerinde tam bir hürriyete sahip olduğuna işaret eden âyet-i kerîmeler olduğu gibi²²⁰ zımında aksi manayı ihtiva eden ve çağrıştıranlar da mevcuttur.²²¹ Söz konusu âyetler, sistematik tarzda münakaşaya konu olmak bakımından İslam toplumunun hızla gelişmeye başlaması ile değişik fikir gruplarının oluşum

²¹⁰ Kuşeyrî, Ebü'l-Kâsım Zeynülislâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi*, (çev. Süleyman Uludağ), İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014, s. 174.

²¹¹ Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi*, s. 176.

²¹² İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Arabî et-Tâî el-Hâtîmî, *Fütûhât-ı Mekkiyye Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, (çev. Ekrem Demirli), Litera Yayıncılık, 2015, s. 328.

²¹³ İbnü'l-Arabî, *a.g.e.*, s. 327.

²¹⁴ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 419.

²¹⁵ İbnü'l-Arabî, *a.g.e.*, s. 337.

²¹⁶ Bakara 2/186; Kaf 50/16; Mücadele 58/7.

²¹⁷ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 414.; Bakara 2/186; Hûd 11/60; Hucurât 49/13; Necm 53/8-9.

²¹⁸ Buhârî, "Edeb" 60.; Müslim, "İman" 463.

²¹⁹ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 415.

²²⁰ Bakara 2/205; A'râf 7/28; Tevbe 9/82-95; Ahkâf 46/14; Hadîd 57/8.

²²¹ A'râf 7/179; Yunus 10/99-100; Hûd 11/107; Saffât 37/96.

sürecinde derin tahlil ve incelemelere tabi tutulmuştur.²²²

Kelâmın iki önemli ekolünü oluşturan Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile arasında ef'âlü'l-ibâd bağlamında birbirine muhalif görüşler aktarılagelmiştir. Sünni ulemânın geneline göre, ulûhiyyette teklik zât, fiil, sıfat, esmâ ve ahkâm da tek olmayı ihtiva ettiğinden Allah'ın bir ve tek ilâh olması anlamına geldiği gibi halk ve ibda' hususunda da tek olmasını gerektirir.²²³ Dolayısıyla tüm muhdesât, Allah'ın kadîm kudreti ile yaratılmaktadır. Ancak kulların da müdâhil olduğu fiiller söz konusudur. Bu bakımdan her türlü mümkün fiiller için söylenmesi yerinde olacak ifade, Allah'ın hakiki anlamda fâil; kulun ise mecazi anlamda fâil oluşudur. Buna göre fiiller kulun kesbi olmaktadır.²²⁴ Hakiki manada fâilin Allah Teâlâ olduğunu; kulun fiillerinin ise hakikatte bir fiil değil ancak insan iradesinin fiili üzerindeki etkisiyle sorumluluğa neden olan yöneliş/kesb olarak kabul etmek sûretiyle Bahâuddinzâde, fiillere yönelik sünnî temâyüle muvâfıktır.²²⁵

Mu'tezile'nin ise bu konudaki yaklaşımı kulların fiillerinin tamamen kendi hür iradelerine göre gerçekleştiği, bu fiillerde Allah'ın kudretinin herhangi bir dahli olmadığı şeklindedir.²²⁶ İnsanı, fiillere konu değil bilâkis fiillerin öznesi kılan Mu'tezile'nin²²⁷ görüşünü temellendirmek adına sıklıkla atıfta bulunduğu argüman zulüm ve kötülük meselesidir. Bu hususta naklî delillere de tutunan Mu'tezile, Allah'ın, yarattığı her şeyi en güzel şekilde yarattığını ifade eden âyet-i kerîmeden²²⁸ hareketle kendisinde herhangi bir fayda veya zararın def'i bulunmayan, hak edilmeyen ve tahmin yürütülmeyen her türlü zarar anlamına gelen zulüm ve kötülüğü²²⁹ Allah'a izafe etmenin caiz olmadığını iddia etmektedir. Ancak burada, Mu'tezile'nin fiili ızdırârî ve ihtiyârî olarak iki kısımda incelediği ifade edilmelidir. Mezhebin genel kabulüne göre insanın ızdırârî fiillerinin fâili Allah'tır. Ancak ihtiyârî fiillerinin de bir fâili bulunmalıdır. Şâhit âlemde müşâhede edildiği üzere insan, fiillerini kendi irade ve gücü ile yapabilecek istitaat ile donatılarak yaratılması hasebiyle fiilin meydana gelişini mümkün kılan vasıtalarla sahip olduğu takdirde istediği fiili gerçekleştirebilmekte, istemediğini ise terketmektedir.²³⁰

Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile arasında fiillerin yaratılması hususunda yaşanan fikir ayrılığı Saffat Sûresi 96. âyet minvalinde ele alınmaktadır. Buna göre, 'والله خلقكم و ما تعملون' âyetinde 'ما' edatı ihtilâfın merkezi konumundadır. 'ما' edatını mevsûle olarak alan Mu'tezile, âyetin zâhirî manasından hareket ederek ve siyak-sibak ilişkisindeki bütünlüğü dikkate alarak kendi doktrinleri doğrultusunda bir mana çıkarmaktadır. Zira Mu'tezile'nin ele aldığı mana, ortaya konan ürünün/ma'mulün yaratılışıdır. Bilâkis kul kendi fiilini

²²² Mustafa Said Yazıcıoğlu, "İnsan Fiili ve Bir Kur'an-ı Kerim Âyeti", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1986, cilt: XXVIII, s. 327.

²²³ İmam Ebû Ca'fer et-Tahâvî, Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısırî, *Ehl-i Sünnet Akâidi Muhtasar Tahâvî Akâidesi Şerhi*, (haz. Ebubekir Sifil), İstanbul, 2015, s. 19.

²²⁴ Ebu'l-Kâsım en-Nîsâbü'rî, *el-Gunye fi'l-Kelâm*, (haz. Mustafa Abdülhâdî), Kâhire, 1431/2010, c. II, s. 797. Benzer ifadeler için bkz: Eş'arî, *Makâlât*, s. 219-221.

²²⁵ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 144.

²²⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, c. 1, s. 32.-33.

²²⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *a.g.e.*, c. 2, s. 76.

²²⁸ Secde 32/7

²²⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *a.g.e.*, c. 2, s. 78.

²³⁰ Mustafa Said Yazıcıoğlu "Fiil" *DİA*, İstanbul, 1996, c. XIII, s. 59-64.

meydana getirdiğinden, âyetten çıkarılacak mana kulların fiillerinin Allah tarafından yaratıldığı değildir.²³¹ Buna mukâbil Mâtürîdî'ye göre masdariyye manası esas alınmalı ve buradan, fiillerin yaratıcısının Allah olduğu anlaşılmalıdır.²³² Binâenaleyh, âyet-i kerîmede kastedilen, ortaya konan mamûl de olsa mamûlü meydana getiren amelin Allah tarafından yaratıldığı vurgulanmaktadır. Ancak burada, Ehl-i Sünnet'e mensup âlimlerin her birinin aynı görüşte olmadığı ifade edilmelidir.²³³

Bahâuddinzâde ise Vâcip Teâlâ'nın mümkün varlıklar için muayyen bir illet olması düşüncesinden hareketle insan fiillerin, diğer tüm eşyâ gibi bir fâile ihtiyaç duyma hususunda müşterek konumda olmalarına dikkat çekmektedir. Bu durum Vâcibin, fiiller üzerinde kudret-i kadîmesinin tesirini zorunlu kılmaktadır. Zira hâdis kudretin fiiller üzerinde tam bir müessir illet olmadığı malumdur.²³⁴

Öte yandan insanların, hayır ve amel-i salihe ulaşmadaki muvaffakiyet taleplerini Allah'a bildirmeleri ve her türlü kötülükten kendilerini koruması için Allah'a dua etmelerini tüm fiillerin Allah'ın yaratması ile gerçekleştiğine bir delil mesabesinde değerlendiren Bahâuddinzâde, kitap ve sünnette bu taleplere işaret eden ifadeler bulunduğuna dikkat çekmektedir.²³⁵ Bunun yanı sıra gökyüzünde ve yeryüzünde rızık verici olarak Allah'tan başka hiçbir yaratıcının bulunmadığını ifade eden âyet-i kerîme²³⁶ farklı bir vecihle Bahâuddinzâde'nin istidlâlinde yer almaktadır. Buna göre söz konusu âyet Allah'ın kendisinden başka hâlık ve râzık olmasını nefyetmektedir. Zira aksi bir anlayış yağmur yağdırmakla görevli meleklerin bu fiilleri ile nebâtın çıkmasına ve canlıların rızıklanmalarına sebep olmakla hâlık ve râzık diye isimlendirilmesini gerektirmektedir.²³⁷

Allah'ın fiilleri yaratma hususundaki kudret-i kadîmesini ön plana çıkaran Bahâuddinzâde, bir fiile yönelik kudret sahibi olmak bakımından "kâdir" şeklinde isimlendirilen bir varlığın, güç yetirdiği fiillerin tafsilatını bilmesi gerektiğine dikkat çekmektedir. Bu durum, Kâdir'in, mümkün olan ihtimallerden birisini seçmesi açısından da hassas bir öneme sahiptir. Mevcut kapsamına giren tüm durumlar göz önünde bulundurulduğunda bu özellikleri hâiz tek varlığın Allah Teâlâ; makdûrun illet-i tâmmesi olabilecek vasıfta tek kudretin ise Allah'ın kudreti olarak isimlendirilen kudret-i kadîme olduğu ortaya çıkmaktadır.²³⁸ Zira kadîm kudretin tecezzi kabul etmemesi, güçlü veya zayıf diye birbirinden farklı niteliğe sahip olmaması umum ve devam açısından tam olmasına sebebiyet vermektedir. Bu bağlamda düşünüldüğünde hâdis kudretin fiili tek başına meydana getirmek ve umûmu şâmil olmasındaki eksikliği ortaya çıkmaktadır.²³⁹ Dolayısıyla Bahâuddinzâde, i'tikatta, nasları tasdik ve şer'i kanunları takrir etmekte

²³¹ Mu'tezile'nin istidlâl olarak kullandığı diğer âyetler: A'râf 7/117; Şuarâ 26/45.

²³² Mâtürîdî, *Kitâbü't- Tevhîd*, s. 396.

²³³ Örneğin Eş'ari bir âlim olan Fahreddin Razi, tefsirinde Mu'tezile'nin bu husustaki argümanlarının güçlü olduğunu ve sünnî ulemânın da bu hususta pek çok delili olduğunu fade ederek daha doğru olanın bu âyet ile istidlâl edilmemesi gerektiğini ifade etmektedir. Bkz. Fahreddin er-Râzî, *Tefsiri'l-Kebir*, Kâhire, 26/150

²³⁴ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 268.

²³⁵ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 272.

²³⁶ Fâtır 35/3

²³⁷ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 272.

²³⁸ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 268.

²³⁹ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 270.

mükellefe gerekli olan kudret-i kadîmenin kulların fiilleri üzerinde tesirini kabul etmektedir. O'na göre bu tesirin, fiil üzerinde bizzât yahut da vasıtalı olması kabule konu olmak bakımından önem arz etmemekle beraber mükellefin kudretinin de fiil üzerinde etkisinin olduğu göz ardı edilmemelidir. Dolayısıyla burada, hâdis kudretin kesb teorisinde yahut da müstakil olarak ele alındığında ifade ettiği mananın ayrımını zarûrî addetmeyerek kabul noktasında her ikisini de değerlendirmeye tabi tutmaktadır.²⁴⁰

İnsan fiillerinin Allah'ın yaratmasıyla meydana gelmekle beraber insanın bu fiiller üzerindeki rolünü reddetmeyen kesb teorisi karşısında fiilleri takdir, tercih ve yaratma yönüyle tamamen Allah'a isnad etmeyi ifade eden cebr görüşü bulunmaktadır. Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhu'l-Ekber'de* değindiği Allah'ın, kullarını küfre ve imana zorlamaması, kullarını mü'min ya da kâfir diye vasıflandırarak yaratmaması düşüncesinde cebre bir reddiye söz konusudur. Bazı kaynaklarda Cehm b. Safvan'ın kurucusu sayıldığı, mutlak cebri savunan Cebriyye fırkasına göre insan, fiillerinde tıpkı cansız varlık gibi görülmektedir. Bu görüşe göre insanın, müstakil olarak fiil yapma imkânına sahip olmadığı için hür olduğu söylenemez.²⁴¹ Bahâuddinzâde tarafından Cebriyye'nin bir diğer kolu olarak zikredilen ve Cebr-i Mutavassıt olarak isimlendirilen Eş'arîlere göre insanın fiilleri, tesir bakımından Allah'a; kesb bakımından kullara isnad edilir.²⁴² Yani esasında tüm fiiller Allah'a aittir. Ancak Allah bunu, fiilin meydana gelmesini sağlayan irade ve kudreti kullarında yaratmak sûretiyle gerçekleştirmektedir.²⁴³ Bu hususta Bahâuddinzâde'nin, cebr görüşünü reddederek kulun fiile yönelik irâdesinin gerek asıl sûrette, gerek tesir, gerekse kesb bakımından işlevsiz bırakılmasını bâtıl bir görüş olarak değerlendirdiğini söylemek mümkündür. Bahâuddinzâde, iyilik ve kötülüğü Allah'a isnad etmekte ancak Allah'ın bu fiilin kulun yönelim ve tercihinin göre vuku bulduğunu ifade etmektedir.²⁴⁴ Bu yüzden Allah, bazı âyetlerde bu fiili bizzât kendisine isnâd etmiştir.²⁴⁵ Dolayısıyla kul için herhangi bir zorlama ve baskı altında kalmadan söz edilemez. Zira Hz. Peygamber (s.a.s.), kendisi için bir hayır bulanın bu hayır sebebiyle Allah'a hamd etmesi; kendisi için bir şer bulanınsa bu şerri kendisinden bilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Kulun istidâdının da Allah'ın yaratması ile olduğu, bu yüzden de her türlü yaklaşımın cebre götüreceği şeklinde yapılacak itiraza Bahâuddinzâde mâhiyetler ile cevap vermiştir. Söz konusu mâhiyetler, Allah'ın ilminde birbirinden farklı ve çeşit çeşittir. Allah, ezelden her şeyin mâhiyetini, bu mâhiyetin levâzımını ve levâzımın da en son mertebeye ulaştığı levâzımını bildiğinde ezelden ebede kadar her şeyi kader levhine yazar. Ancak Allah'ın Levh-i Mahfuz'a yazması, cebrin sebeplerini kula isnad etmek sûretiyle Allah hakkında zulme sebebiyet vereceğinden hükmen bir yazma değildir.²⁴⁶

Allah'ın insanı fitrat-ı selîme üzerine yaratmasının insan fiilleri üzerine etkisi ayrıca bir değerlendirme konusudur. *el-Fıkhu'l-Ekber'de* bu hususa yer veren Ebû Hanîfe, Allah'ın

²⁴⁰ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 283.

²⁴¹ Alâeddin el-Üsmendî, *Lübâbü'l-Kelâm*, (thk. M. Sait Özervarlı), İstanbul: İSAM Yayınları, 2005, s. 119.

²⁴² Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 260.

²⁴³ İrfan Abdülhamîd Fettâh "Cebriyye" *DİA*, İstanbul, 1993, c. VII, s. 205-208.

²⁴⁴ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 245.

²⁴⁵ Nisa 4/78; Ali İmran 3/26.

²⁴⁶ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 246.

Hız. Âdem'in neslini, sulbünden insan sûretiyle çıkarttığını, onlara akıl vererek hitap ettiğini, imanı emredip küfrü yasakladığını belirtmiştir. Böylelikle insanlar Allah'ın rubûbiyyetini ikrar etmiştir ve bu ikrar insanların imanı anlamında gelmektedir. Böyle olmakla beraber insanların, yaratılmış olduğu bu fitratı kendi iradeleriyle küfre saparak değiştirdiklerini; iman edenin ise bu fitratta sebat gösterdiğini belirtmektedir.²⁴⁷

Bahâuddinzâde âyet-i kerîmede işaret edilen sözleşmeyi²⁴⁸ âlem-i ervâh ve ceberûtta meydana gelen, madde ve sûret ile gerçekleşmemiş mânevi bir hâl olarak değerlendirmektedir.²⁴⁹ O'na göre Allah'ın kullarını yaratmadan evvel özel bir muamelede bulunduğu sabittir. Ancak bu durum insanların fiillerinde irâde ve ihtiyâr sahibi olmalarıyla çelişmemektedir. Dolayısıyla hâl dili ile yahut da Allah'ın o esnada kendilerinde yarattığı konuşma organı olan dil ile gerçekleşen ikrardan anlaşılması gereken Allah'ın, kullarına böyle bir şey yaşatarak rubûbiyet ve ulûhiyyetine şahit tutması, kulların da ikrarda bulunması sûretiyle kıyâmet gününde gelebilecek itirazlar ve isyanlara set çekmek ve kulların elinden inkâr salâhiyetini almak gibi hikmetler barındırdığıdır.²⁵⁰

Öte yandan insan fiilleri bağlamında Allah'ın sıfatlarının insan fiillerine olan taalluku bir başka değerlendirme konusudur. Bu hususta erken dönemde önemli ifadeler barındıran *el-Fıkhu'l-Ekber*'de Ebû Hanîfe, tüm vacip taatlara Allah'ın emir, irade, mahabbet, ilim, meşîet, kaza, takdir ve rızasının taalluk ettiğini ifade etmiştir.²⁵¹ Buna mukâbil Allah'ın masiyetlere yönelik mahabbet, rıza ve emri olmamakla birlikte bunlar Allah'ın ilmi, kazası, takdiri ve meşietini ile meydana gelmektedir. Bahâuddinzâde ise Allah'ın sıfatlarının şümûl ve ihata bakımından birbirinden farklı olduğunu; bazı sıfatlarının²⁵² mümkün, vacip ve mümteni tüm eşyayı kapsamaktayken kudret ve iradenin tüm mümkünleri; mahabbet, rıza ve emrin ise bazı mümkünleri kapsadığını ifade etmektedir.²⁵³

Bu meselenin bir uzantısı olarak Allah'ın rıza, sevap ve medhine konu olan şey ve azabın, verme ve cezanın hak edilmesine sebep olan şey olarak tanımlanan hüsün ve kubuh kavramları²⁵⁴, insan fiillerinde haddi zâtında iyilik ve kötülüğün olup olmadığı; fiillerin hasen ve kabîh şeklinde vasıflanıp vasıflandırılmayacağı ve dahî şeriat gelmeden evvel insan aklının hüsün ve kubhun sübutuna dayanak teşkil edip edemeyeceği temelinde Ehl-i Sünnet ve Mu'tezilî ulemâ arasındaki ihtilafli görüşler barındıran bir meseledir. Bu noktada Ehl-i Sünnet'in, kötülükleri yaratmayı bizâtihi kabîh bir fiil olarak görmediklerinden bu fiillerde de failin Allah Teala olduğuna vurgu yaptıkları belirtilmelidir.²⁵⁵ Bahâuddinzâde ise varlığı mahzâ hayır olarak görmekte; kötülük ve şerri varlığın zâtında mevcut olmayıp eşyaya nisbetle aldığı nitelemeler olarak kabul etmektedir. Buna göre Allah'ın yarattığı her şeyin küllî nizâma nisbetle birbirinden farklı

²⁴⁷ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber*, s. 54.

²⁴⁸ A'râf 7/172

²⁴⁹ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 256.

²⁵⁰ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 257.

²⁵¹ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber*, s. 55.

²⁵² Müellif burada örnek olarak ilim sıfatını zikretmektedir.

²⁵³ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 283.

²⁵⁴ Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, s. 193.

²⁵⁵ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 290.

açıdan pek çok fayda ve maslahatı vardır. Kötülüklerin bu nizama hizmet etmekteki rolü ise hiçbir şeyin başı boş ve faydasız yaratılmadığını ifade eden âyetin²⁵⁶ de delaletiyle zımında bir lütuf ve hayrı ihtiva etmesidir. Öte yandan kemâl ve noksanlık, maslahat ve mefsedet manasına binaen hüsün ve kubuh vasfının eşyanın zâtında veya sıfatlarında aklen mevcut ve sabit olduğunu da zikretmektedir. Ancak kişinin bunlar sebebiyle sevabı ya da ikâbı hak etmesi ise naklen sabittir. Zira fiillere yönelik şer'i bir emir ve nehy söz konusudur. Ancak bu emir ve nehy eşyanın zâtında mevcut olan hüsün ve kubha tâbîdir. Üstelik O'na göre bu tâbiyyetin söz konusu olmaması ilâhi hikmeti âtil kılmaktadır. Öte yandan küllî maslahat ve umûmî menfaate yönelik takdir uygun geldiğinde ve deliller, hüsün ve kubhun aklen sabit olduğuna yönelik delilden kasır kaldığında bu hususta şeriatın söylediğine itimad etmek gerekmektedir. Bahâuddinzâde bu noktada Ehl-i Sünnet'ten Hanefiyye'nin²⁵⁷ görüşüne yer vererek bu grubun hüsün ve kubhun bazı meselelerde aklî olduğunu savunduğunu ifade etmektedir. Sözgelimi mârifetullâha götüren nazarın aklen vacip olması, peygamberi tasdik etmenin vücûbiyeti; yalanlamanın ise haram oluşu bu hususlar içerisinde. Ancak bu grubun genel manada fiillerin yaratıcısının Allah olduğunu, aklın, eşyaya yönelik marifette bir âlet hükmünde kabul ettiği de vurgulanmalıdır.

1.5. Hidâyet ve Dalâlet Meselesi

Hidâyet ve dalâlet meselesi erken dönemlerden itibaren kader, insan fiilleri ve sorumluluk bağlamında tartışılan, üzerinde fikir ayrılıkları yaşanan bir konudur. Bu fikir ayrılıkları mezheplerin algısındaki insan fiillerinin nisbet mahalline dair emâreler göstermektedir. Söz gelimi insan fiillerinin fâilinin Allah olduğunu ancak insanın da bu fiillerde kesb yönüyle rolünün bulunduğunu kabul eden Ehl-i Sünnet, hidâyeti Allah'ın insanda doğru yolu bulacak fiili yaratması, kişiyi imana ulaştırması şeklinde tarif etmektedir.²⁵⁸ Buna mukâbil insanı fiillerinin bizzât fâili kılan Mu'tezile ise hidâyeti, Allah'ın doğru yolu beyan etmesi olarak açıklamaktadır. Bu doğrultuda Ehl-i Sünnet tarafından dalâlet, tercih bakımından kula, yaratma bakımından Allah'a atfedilirken Mu'tezile'de dalâletin oluşmasında etkin varlık kuldur ve dalâlet, Allah'ın kulunu 'sapkın' olarak isimlendirmesidir. Bu manada Mu'tezile, dalâleti lütfun terki olarak da yorumlamaktadır.

Bahâuddinzâde ise Ehl-i Sünnet ile aynı minvalde görüşler beyân etmektedir. O'na göre Allah, kulun fiillerini irade etmez ve kul istedikten sonra ancak kulun isteğini irade eder ve kudretini ona yöneltir. Dolayısıyla kul küfre azmederek imandan kendisini berî kıldığında Allah'ın hızlânı ona ulaşır. Kulun küfre olan ihtiyarı neticesinde Allah onda küfür kudreti yaratır. Şeytanın imanı selbetmesi ise kulun kalbini istila ederek iman kuvvetini engelleyecek etkenleri gidermesinden kinaye olarak söylenmiştir. Zira şeytanın ateşten yaratılması insanın da nûrânî olması birbirine zıt iki asıl olduğundan ateş, nur karşısında daima mağlup ve kahr olmaya mahkumdur. Müminin kalbi nur ile münevver olmaya devam ettikçe şeytan bu kalbi istila edememektedir.²⁵⁹ Dolayısıyla dalâlet

²⁵⁶ Sâd 38/27

²⁵⁷ Burada kastedilen hüsün ve kubhun bazı hususlarda aklî olduğunu hususunda Mu'tezile'ye muvâfık olan mütekellim Hanefiler'dir.

²⁵⁸ Gölcük-Toprak, *Kelâm*, s. 275.

²⁵⁹ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 407.

doğrudan şeytana hamledilemez. Allah, insanı âkil bir varlık olarak yaratıp ondan lütfunu, tevfikini esirgemeyerek yol gösterici sebepler var etmiştir. Bu durumda kendi ihtiyârı ile küfre azmeden bizzât kuldur. Allah da adaleti gereği kulunu dalâlete uğratmaktadır. Zira kâmil manada bir adalet ve her şeyi kuşatıcı nitelikte bir lütuf, kişilerin istidâdı ve çabalarına göre karşılık görmelerini gerektirir. Bu anlayışın bir uzantısı olarak istitaat ve imkânını iman yönünde kullanana Allah'ın feyzi, bereketi ve tevfigi de iman yönünde olmaktadır.²⁶⁰

1.6. Teklif

İslâm düşüncesinde dinî ve hukukî yükümlülüğün şartı addedilen teklif, esasında ‘güç yetirilemeyen şey’ olarak ‘mâ lâ yutak’ şeklinde ifade edilen durumlara taalluku noktasında incelenen bir meseledir. Binâenaleyh ‘mâ lâ yutak’ kavramı üç durumu ihtivâ etmektedir.²⁶¹ Bunlardan ilki, aklen ve âdeten mümkün olduğu halde Allah'ın, gerçekleşmeyeceğini bildiği ve aksini irâde ettiği şeylerdir. Kâfirin imanla yükümlü tutulması buna örnek olarak verilebilir. İslâm âlimleri bu hususta teklifin caiz olduğunda icma’ içerisinde. İkincisi, iki zıttın aynı anda aynı şeyde birleşmesi gibi aklen ve âdeten imkânsız olan şeylerdir. Böyle bir durumda teklifin caiz olmadığına da görüş birliği mevcuttur. Üçüncüsü ise aklen imkân dahilinde olmakla birlikte âdeten imkânsız olan şeylerdir. Teklifin, tartışmaya konu olan boyutu da burasıdır. Eş’ariler bu kısımda ele alınan teklifi caiz görürken Mâtürîdî ile Mu’tezilî kelâmcılar aklen de mümkün olmadığını beyan etmişlerdir.²⁶² Sözelimi Kâdî Abdülcebbar’a göre teklif, zorla yaptırım olmaksızın, faydayı elde etme veya zararı def etme bakımından yapması ya da yapmaması gereken hususlarda mükellefin bilgilendirilmesidir.²⁶³ Mükellif-i hakîkinin yalnızca Allah Teâlâ olduğunu vurgulayan Kâdî Abdülcebbar’a göre bir insanın başka bir insana birtakım sorumluluklar yüklemesi maslahat icabı tekliftir. Dolayısıyla burada gerçek manada bir tekliften söz edilemez.²⁶⁴ Mükellef ise, yaratılıştan kendisine donanımlı bir akıl verilmiş, bilgiyi elde edebilecek ve sorumluluğu yerine getirebilecek istitaate sahip, organlarının amel edebilecek şekilde sağlam olma şartı koşulan insandır. Şâyet bu temel niteliklerden bazıları mükellefte bulunmazsa aklî ve şer’î tekliften söz edilemez.²⁶⁵

Kâdî Abdülcebbar, istilâhi manada teklifin gerçekleşebilmesi için mükellif-i hakikide bulunması gereken şartları zikretmektedir. Buna göre mükellif-i hakiki, mükellefin, teklifi yerine getirip getiremeyeceğine dair her hali bilmelidir. Sözelimi eğer bir kimse teklifi yerine getirecek durumda değilse Allah ona teklifte bulunmaz.²⁶⁶ Kâdî’nın ele aldığı bir diğer şart da teklifte bulunanın, mükellefe, teklifi karşısında bir nimet ve sevap verecek

²⁶⁰ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü 'l-Fasl*, s. 406.

²⁶¹ Mustafa Sinanoğlu, “Teklif”, *DİA*, İstanbul, 2011, c. XL, s. 385-387.

²⁶² Sinanoğlu, “Teklif”, c. XL, s. 385-387. Ayrıca bkz.: Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 93.

²⁶³ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, c. II, s. 339.

²⁶⁴ Mustafa Bozkurt, “Kâdî Abdülcebbar’ın Teklif Anlayışı” *Dini Araştırmalar*, c. 9, Eylül-Aralık 2006, s. 4.

²⁶⁵ Bozkurt, *a.g.m.*, s. 19.

²⁶⁶ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, c. XI, *et-Teklîf* (nşr. M. Ali. en-Neccâr-Abdülhalîm en-Neccâr), Matbaatü Dârü'l kütübi'l-Mısırye li't-te'lîf ve't-terceme, 1965, s. 406.

olmasıdır. Ancak bu fayda ve sevap yalnızca mükellefi bağlamaktadır. Zira, mükellifin kendisinin, tekliften bir fayda sağlaması muhaldir.²⁶⁷

Kâdî Abdülcebbâr, bunlara ek olarak, mükellefin, teklif olunan şeyleri yapabilecek güçte olması gerektiğini beyan etmiştir. Mu'tezile'nin kudretin fiilden önce bulunması gerektiğine dair görüşünden hareketle Kâdî, insanın gücünün yetmediği şeyle mükellef kılınmasının caiz olmadığını ifade etmektedir.²⁶⁸ Dolayısıyla burada, teklif ve istitaatin fiilden önce olmasını söylemek yerinde olacaktır.

Eş'ariye göre, Allah, kullarını güç yetiremedikleri şeylerle mükellef kılabilir. Zira, teklifte bulunulması câiz olan şeyler, kulun yapması imkânsız olan veya acziyet içerisinde bulunduğu şeyler değildir. Ancak kul, yükümlü olduğu şeylerin zıttıyla meşgul olduğu için bunlara güç yetirememektedir.²⁶⁹ Esasında Eş'arî'nin, Allah'ın mutlak kudreti muvâcehesinden konuya yaklaştığı söylenebilir. Ancak ilk dönem Eş'ari kelamcılarından İbn Fûrek'e göre, el-Eş'arî'nin kastettiği manada teklifin caiz olan boyutu aklî boyutudur. Buna göre, şeriatte, güç yetirilemeyen şey ile mükellefiyet vaki değildir.²⁷⁰ Bu noktada Bahâuddinzâde ise, Bakara suresi 286. âyete dayanarak güç yetirilemeyen şeyle mükellef kılmanın söz konusu olmadığını düşünmektedir.²⁷¹

2. Nübüvvet Meseleleri

2.1. Peygamberlere İman

Risâlet, Allah ile yarattığı akıl sahipleri arasında bir kulun elçiliğini ifade etmek üzere kullanılan bir kavramdır. Bu elçilik, akıllarının idrak edemediği hususlarda insanların mazeretlerini ortadan kaldırmaya yönelik dünya ve ahiret maslahatlarını ihtivâ etmektedir.²⁷² Meseleye ilişkin olarak rasûl ve nebî kavramları arasında fark gözetilen ulemâ olduğu gibi her rasûlün nebî, her nebînin rasûl olduğunu ifade etmek sûretiyle bu iki kavram arasında fark görmeyen ulemâ da mevcuttur. Ancak İslam ulemâsının çoğunluğu umum-husus ilişkisi doğrultusunda rasûl kavramının nebî kavramından daha hususî olduğunu ifade etmiştir.²⁷³ Öte yandan rasûle yeni bir din ve kitap gönderilmek sûretiyle kendinden önceki peygamberin şeriatını devam ettiren nebîden farklı olduğu vurgusu da bu kelimelerin farklı kullanımlar olduğuna dair delillerdendir. Bu noktada peygamberi, Allah'ın, ahkâmını tebliğ etmek üzere insanlara kendi aralarından seçerek gönderdiği bir elçi olarak tanımlayan Bahâuddinzâde, rasûl ve nebî kavramlarının birbirine müteradif olup aralarında kelimeleri birbirinden farklı kılacak herhangi bir ayırım bulunmadığına dikkat çekmektedir.²⁷⁴ O'na göre vahiy almak üzere kendilerine melek gönderilebileceği gibi kalbe ilka²⁷⁵ yahut da uykuda vahiy alma yoluyla vahye muhatap

²⁶⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. XI, s. 409. Konu hakkında ayrıntılı bir izahat için bkz.: Bozkurt, *a.g.m.*, s. 26.

²⁶⁸ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 264.

²⁶⁹ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 265.

²⁷⁰ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 188.

²⁷¹ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 253.

²⁷² Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 263.

²⁷³ Teftâzânî, *a.g.e.*, s. 94.

²⁷⁴ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 32.

²⁷⁵ Müellif burada "ilka" kelimesi yerine "ilham" kelimesini kullanmıştır.

kılınabilen peygamberlere, bi'set vazifesinin bir uzantısı olarak, kendilerinden önceki şariatleri neshedecek yeni bir şariat gönderilebileceği gibi aynı şariatın tebliğcisi olarak da vazifelendirilebilirler.²⁷⁶

Usûl-i selâsede yer alan nübüvvet ve buna ilişkin bahisler, iman esaslarından sayılmasına sebebiyet verecek önemine binâen kelâm müktesebâtında ayrıntılı bir şekilde ele alınmaktadır. Bu kapsama giren hususlardan birisi de peygamberlerin sayısı ve peygamberliğin şartlarıdır. Bahâuddinzâde, i'tikat sahasında haber-i vahîde ihtiyatlı yaklaştığını ifade ederek sübût ve delâlet açısından kat'ilik barındıran âyette peygamberler için belirli bir sayı zikredilmediği; yalnızca Hz. Peygamber'e (s.a.s.) anlatılan ve anlatılmayan pek çok peygamber olduğunun ifade edilmesi gerekçesiyle peygamberlerin sayısını yüz yirmi binlere ulaştıran hadislerin bu hususta doğrudan kat'î bir delil olarak kabul edilmemesi gerektiğini düşünmektedir.²⁷⁷

İslâm inancının peygambere yüklediği fonksiyon gereğince peygamberlerin sahip olması gereken nitelikler bu meselenin taallukları içerisinde yer alan önemli bir meseledir. Mâtürîdî çizgi erkeklik, aklın kemâli, kıvrak zekâ ve keskin görüşü nübüvvetin şartlarından saymaktadır. Bahâuddinzâde bu hususta Mâtürîdî görüş ile aynı minvalde düşünmektedir. Peygamber göndermedeki hikmete hâlel getireceğinden dolayı insan tabiatına aykırı ve kişide nefret uyandıran hususların peygamberde bulunmaması da bu şartlar içerisinde zikredilmektedir. Esasında bu şart bilhassa Mu'tezile'nin dikkat çektiği bir durumdur.²⁷⁸ Bu görüşün temelinde Mu'tezile'nin aslah teorisi yatmaktadır. Zira kullar için en uygun, en faydalı olan şey anlamında gelen aslah, bi'seti Allah'a vücûbiyet olarak atfeden bir teoridir. Öte yandan bu mesele Ehl-i Sünnet'i -her ne kadar ihtilafın lafzî yaklaşımında olduğu iddia edilse de- Mâtürîdî ve Eş'ari olarak ayrı kategoride değerlendirmeye tabi tutan hususlardan birisidir. Zira Mâtürîdîler peygamber göndermenin Allah Teâlâ tarafından kullarına yönelik bir lütuf ve ihsan olduğunu ifade etmektedir.²⁷⁹ Bahâuddinzâde'ye göre şâyet bir vücûbiyetten söz edilecekse bunun Mu'tezile'den farklı olarak hikmet bakımından bir vücûbiyet olarak ele alınması gerekmektedir.²⁸⁰ Nitekim bi'set, ezeli bir inayettir. Akıl da bunu doğrulayacak bir biçimde Allah'ın, rahmeti gereği insanlara yol gösterici olarak peygamber göndermeyi ihmal etmeyeceğini kabul etmektedir.²⁸¹

Peygamberin gerekliliği hususunda felsefenin bakış açısı farklı bir yaklaşım olarak zikredilmelidir. Buna göre felsefe öğretisinde insanın toplumsal ve medenî bir varlık olması, bir medeniyet ve devlet kurması, devleti çeşitli toplumsal ve ahlâkî kanunlara göre yönetme ve aralarındaki anlaşmazlıklarda içlerinden bir otoriteye ihtiyaç duyması

²⁷⁶ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 32.

²⁷⁷ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 33.

²⁷⁸ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, c. 2, s. 436.

²⁷⁹ Mu'tezile'nin aslah ilkesinden hareketle bi'seti Allah'a vacip kılması söz konusu iken Eş'arilere göre bi'set aklen vacip olmayıp bir lütuf mesabesindedir; Mâtürîdîlere göre ise Allah'ın lütf, fazlı ve keremidir. Mu'tezile ile Mâtürîdî ve Eş'ariler arasında bu husustaki fark vacip olan ilâhî lütuf ve hikmet olan ilâhî lütuf anlayışıdır. Bkz.: Osman Oral, "Mâtürîdî'ye Göre Peygamberlerin Gönderiliş Hikmetleri", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015, s. 10.

²⁸⁰ Mâtürîdî'nin görüşü de bu doğrultudadır. Bkz.: Mâtürîdî, *Kitâbü't- Tevhîd*, s. 271-280.

²⁸¹ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 36.

halk içerisinde bu fonksiyonların her birini üstlenecek tek insan olarak peygamberleri gerekli kılmaktadır.²⁸² Zira Fârâbî'nin *el-Medînetü'l-Fâzıla*'da da ifade ettiği gibi peygamberin Faal Akıl ile olan ittisâli onun ideal devletin yöneticisi olmasını gerektiren bir meşrûiyet ölçüsüdür.²⁸³ Söz gelimi insanların bir arada yaşayarak toplumsal iş bölümünü paylaşımları varlıklarının devamı, mutluluk ve mükemmelliğe ulaşmaları için elzemdir. Dolayısıyla ancak erdemli bir toplumda hakiki ve ebedî mutluluğa ulaşılır. Ezcümle medeniyeti sağlayan bilgileri kanunlar halinde ortaya koyan, uygulayan ve uygulanmasına vesile olan yöneticiler olarak peygamberler erdemli şehrin ilk başkanlarıdır.²⁸⁴

2.1.1. Olağanüstü Hâller

2.1.1.1. Mucize, Kerâmet ve İstidrâc

Peygamberlik bahsinde hususiyet ile ele alınan bir diğer konu mûcizedir. Âdete aykırı bir biçimde meydana gelen, peygamberin peygamberlik davasında doğruluğunu ortaya koyan ve onu peygamberlik iddiasında bulunan sahte peygamberden ayırmada bir mikyas olarak addedilen mucize, Allah'ın peygamberini tasdiği üzere meydana gelmektedir. Bu noktada Bahâuddinzâde, peygamberin doğruluğunu bilmede bir ölçü olarak addedilen mûcizenin Allah katından olmadığını iddia etmede hiçbir uzak ihtimal, bâtil evham ve fâsit hayalleri muteber görmemektedir.²⁸⁵ Dolayısıyla, peygamberlik iddiasından bulunan bir kimseden, kendisini inkâr edenlere meydan okuyarak benzerini getirmekten aciz bırakacak biçimde zuhur eden mûcize, peygamberin getirdiği haberin kesin bilgi ifade etmesi bakımından büyük bir önemi hâizdir. Mûcize gösterdikten sonra peygamberlik davasında bulunan kimsenin doğru söylediğine dair âdeten kesin bilgi hasıl olur.²⁸⁶

Mûcize ve kerâmetleri gerçekleşmesi hak olan hususiyetler olarak telakki eden Bahâuddinzâde, felsefeciler olarak nitelendirdiği grubun Kur'ân-ı Kerîm'de zikredilen mucizeleri te'vile tâbi tuttuklarını ifade etmektedir. Sözelimi Kur'ân'da Hz. İsa'nın ölümleri diriltme mûcizesinden bahsedilen âyette²⁸⁷ kastedilen esas mana, bir ilmin ifadesi ve kalplerden cehaletin ortadan kaldırılmasıdır. Bir başka örnek ise Allah'ın ateşe Hz. İbrahim için soğuk ve selametli olması emrinin²⁸⁸ akabinde Hz. İbrahim'in ateşte yanmama mucizesidir. Hz. İbrahim'in dünya ve dinin âfetlerinden emin kılınması mezkûr mucizeye yönelik teviller arasında yer almaktadır. Ancak Bahâuddinzâde, tüm bu te'villeri şerîatin ve Arap dilinin kâideleri dışında, uzak birer te'viller olarak görmektedir.²⁸⁹ Zira O'na göre âyeti zâhirden sarfedecek nitelikteki te'viller delâleti açık bir karîneyi gerektirir. Filozofların bu meseledeki yaklaşımını uzak kılacak bir diğer

²⁸² Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 35.

²⁸³ Demokan Demirel, 'Fârâbî'nin İdeal Devleti: Erdemli Şehir' *Niğde Üniversitesi İİBF Dergisi*, 2014, c. 7, Sayı: 1, s. 360.

²⁸⁴ Ayşe Sıdika Oktay, 'Fârâbî'nin Sisteminde Din-Felsefe, Peygamber-Filozof İlişkisi ve Karşılıklı İşlevleri' *Muhafazakâr Düşünce*, Yıl: 11, Sayı: 44, Nisan-Mayıs-Haziran 2015, s. 20.

²⁸⁵ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 37.

²⁸⁶ Teftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 265.

²⁸⁷ Âl-i İmrân 3/49.

²⁸⁸ Enbiyâ 21/69.

²⁸⁹ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 358.

durum ise bu mûcizelerin tevâtüren nakledilen ve peygamberlerin yaşadığı kesin ve net sûrette bilinen olaylar olduğuna yönelik icmâin oluşmasıdır.²⁹⁰

Burada, felsefecilerin mûcizeyi temellendirmek yahut da çürütmek için nedensellik kavramından hareket ettikleri zikredilmelidir.²⁹¹ Ancak felsefeciler nezdinde zorunluluk/nedensellik fikri, Tanrı'nın evrene müdahalesini imkânsız kıldığından mûcizenin imkânını tartışmalı hale getirmiştir. Sözelimi, Meşşâî ekolünden gelen Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ (ö. 428/1037), Aristocu katı nedensellik fikrini kabul etmekle beraber Kur'ân-ı Kerim'de zikri geçen mûcize haberlerini de yorumlamak durumunda kalmışlardır.²⁹² Filozoflarca ontolojik olarak doğada var olduğu düşünülen nedensellik ilişkisini zorunlu görmeyen Gazzâlî (ö.505/1111), bu hususta felsefecileri eleştirerek Allah'ın mutlak kudretini ve mûcizelerin imkânını ön plana çıkarmaktadır.²⁹³

Bahâuddinzâde, Hz. Peygamber (s.a.s.) özelinde diğer peygamberler için de söz konusu olan mucize olgusunu peygamberlik makamının barındırdığı hususiyetler üzerinden delillendirerek kabul etmektedir. Buna göre Hz. Peygamber'in (s.a.s.) birtakım gaybî olaylara muttali olması, Cebrail'i müşâhede ve O'ndan vahiy alması uzak görülecek ve inkâr edilecek olgular değildir. Zira insan nefsi uyku halinde başka alemler ile ittisal halindedir ve uyku halinde gerçekleşen bu halleri in'ikas yoluyla hissî sûretlere dönüştürür. Sıradan insanlar için uyku halinde meydana gelen bu ittisalin peygamberlerin zâtında yakaza halinde dahî ortaya çıkması evleviyetle mümkündür.²⁹⁴ Peygamberler, her an ilâhî bir ilham, semavî bir vahiy, rahmânî bir tertip üzere bulunmaları, iç dünyalarının berraklığı, kendilerini küçük görülen ve yerilen her türlü meşgaleden tecrit etmeleri hasebiyle hem bedenlen hem de aklen bu ittisâle hazırlıklı ve kaldıracabilecek güçtedirler.²⁹⁵ Ancak burada Bahâuddinzâde, mucizelerin fâilini Allah olarak görmekle birlikte Allah'ın, âdetini bu fiilleri peygamberlerinin elleriyle gerçekleştirerek cereyan ettirdiğini düşünmektedir. Böylelikle Bahâuddinzâde'nin, mucize meselesine bakış açısını belirleyen bir düşünce olarak kulların fiillerini yaratma bakımından Allah'a isnad etmesi zikredilebilir.

Mucize dışında olağanüstü haller kapsamında değerlendirilen bir kavram da kerâmettir. Kerâmet, Allah'ın sâlih, takva sahibi velî kullarından zuhur eden olağanüstü hâl olarak tanımlanmaktadır.²⁹⁶ Âdetullâha aykırı bir biçimde meydana gelmek bakımından mucize ile benzerlik gösterse de peygamberine tâbî olan velî kullardan sâdır olmak sûretiyle ondan ayrılmaktadır. Bu vecihle kerâmet, tâbî olunan peygamberin mucizesi olarak da

²⁹⁰ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 358.

²⁹¹ Gazzâlî sebep ile sonucun zorunlu bağlantısının Allah'ın yaratmadaki iradesini ortadan kaldırdığını ve mucizenin aklî temellendirmelerini zorlaştırdığını ifade etmektedir. Bkz.: Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî, *Felsefenin Temel İlkeleri (Makâsıdu'l-Felâsife)* (çev. Cemaladdin Erdemci), Ankara: Vadi Yayınları, 1997, s. 13.; Ayrıca bkz.: a.mlf. *Tehâfütü'l-Felâsife (Filozofların Tutarsızlığı)* (çev. Bekir Karlığa), İstanbul, 1981, s. 155; 313.

²⁹² İbrahim Aysu, *Tehâfüt Gelenğinde Mûcize Problemi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005, s. 103.

²⁹³ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 159-168.

²⁹⁴ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 360

²⁹⁵ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 360.

²⁹⁶ Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2015, s. 183.

kabul edilmektedir.²⁹⁷ Öte yandan mucizede nübüvvetin ispatı için öne sürülen tehdî/mezdan okuma şartı kerâmette söz konusu değildir. Ancak mucizenin de kerâmetin de yaratıcısı Allah'tır. Bu sebeple gerek peygamber gerekse velî, Allah'ın bu fiilinin kendileri vâsıtasıyla meydana gelmesi hasebiyle bir aracı konumundadır.²⁹⁸

Bahâuddinzâde veliden sâdır olan kerâmeti hak olarak kabul etmekte ve kurbiyet makamı ile açıklamaktadır. O'na göre velî, Allah'ın kudsiyet ve ünsiyet makamına kendisini yaklaştırdığı, ahlâkını süsleyip güzelleştirdiği, amellerini tezkiye ettiği, ledunnî ilimleri ve velâyet ma'rifetini kendisine öğrettiği kuludur. Bu sebeple velîlerin, Allah'ın izni ile âlemde tasarrufta bulunabilmeleri mümkündür.²⁹⁹ Bu noktada Bahâuddinzâde, velâyeti halktan Hakka bir sefer; nübüvveti ise Haktan halka bir sefer olarak nitelendirmektedir. Velîlerden sorumluluğun ve teklifin kalkması gibi bir iddiayı ise kabul etmemekte, bunu bir fitne olarak değerlendirmektedir. Velîlerde ismeti bir şart olarak görmediğinden günahlarının velîye zarar vereceğini de düşünmektedir. Ancak O'na göre bu hususta ifrada giderek kendilerinden sâdır olan zelleler sebebiyle Ehlullah diye nitelendirdiği velîleri inkâr etmek ise mahza bir hata ve cehalet örneğidir.³⁰⁰

Olağanüstü haller arasında mütalaa edilen bir başka kavram da istidraktır. İstidrâc, kâfir ve günahkâr kişilerden sapkınlıklarını artırmak ve sonunda cezalandırmak için arzu ve isteklerine uygun olarak meydana gelen olağanüstü olaydır.³⁰¹ Şeytanın duasının kabul edilerek kıyâmete kadar kendisine izin verilmesi, Firavun'un yeryüzündeki saltanatıyla kendi istediği tarzda hüküm sürmesi bu meydana zikredilebilecek örneklerdir. Bu noktada Bahâuddinzâde, istidrâcî Allah'tan bir ihânet, kendisinden ve rahmet kapısından kovma, dalâlette bırakma ve hızlâna uğratma olarak nitelemektedir.³⁰²

2.1.1.2. İsrâ ve Miraç

Hiz. Peygamber'e (s.a.s.) has kılınan pek çok mucize vardır. Bu meydana zikredilebilecek bir örnek de isrâ ve miraç hadisesidir. İsrâ, Allah'ın, Hiz. Peygamber'e (s.a.s.) Mescid-i Haram'dan Mescid-i Aksâ'ya yaptırdığı yolculuktur. İsrâ Sûresi 1. ayetin delâleti ile sabit olduğundan İslâm ulemâsı arasında İsrâ hâdisesi sübut ve delâlet bakımından kat'î kabul edilmiş; kabulüne yönelik herhangi bir ihtilaf yaşanmamıştır.³⁰³

Miraç ise Mescid-i Haram'dan Mescid-i Aksâ'ya olan isrânın akabinde yüksek semalara ve sidretü'l-müntehâya varışı ifade etmektedir. İsrâ hadisesinin vukûundaki ittifâkın aksine miraca yönelik tartışma ve ihtilâflı görüşler nakledilmiş; ulemâ arasında görüş birliğine varılamamıştır. Ancak bu noktada yaşanan fikir ayrılıkları temelde miraçtan bahseden hadislerin haber-i vâhid kabul edilerek zannî delillerden sayılması ve miracın gerçekliği ve imkanından ziyade keyfiyetine noktasında yoğunlaşmaktadır.

²⁹⁷ Benzer bir görüş için bkz.: Ali el-Kârî, *Şerhu'l-fikhi'l-ekber*, s. 168.

²⁹⁸ Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, s. 241.

²⁹⁹ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 360.

³⁰⁰ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 366.

³⁰¹ Kılavuz, *a.g.e.*, s. 242.

³⁰² Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 366.

³⁰³ Ali el-Kârî'nin şerhinde âyetle sabit olduğu için İsrâ'yı inkâr edenin küfrüne hükmedileceği geçmektedir. Bkz.: Ali el-Kârî, *Şerhu'l-fikhi'l-ekber*, s. 228.

Bir kısım ulemâ miracı, peygamberde vuku bulan sadık bir rüya olarak yorumlamaktadır. Bahâuddinzâde, İsrâ ve Miraç hadisesine iman edenler ile etmeyenleri birbirinden ayıracak bir imtihan ve fitne niteliğini hâiz olması sebebiyle böyle bir olayın rüyada iken gerçekleşmesinin peygamber ile diğer insanları birbirinden ayıracak herhangi bir olağanüstü durum arz etmediğini ifade ederek miracın bir rüya olarak değerlendirilmesini tamamen bâtil görmektedir.³⁰⁴

Öte yandan ulemânın büyük çoğunluğu miracın yakaza halinde gerçekleştiğini düşünmektedir. ‘İsrâ’ kavramının isti’malde yakaza halindeki yürüyüşü ifade etmesinden hareketle miracın yakaza halinde gerçekleştiğine dikkat çeken Bahâuddinzâde de bu grupta yer almaktadır.³⁰⁵

Ancak miracı konu edinen hadislerde Hz. Peygamber’in (s.a.s.), Cebrâil’in kendisine geldiği sırada uyku halinde olduğundan bahsedilmektedir. Üstelik hadisin son kısmında “Sonra uyandım bir de baktım ki Mescid-i Haram’dayım.”³⁰⁶ şeklinde geçen ifade miracın yakaza halindeyken gerçekleşen bir mucize olduğunu söyleyen bu ulemâ tarafından çeşitli te’villere konu olmuştur. Bahâuddinzâde ise hadis-i şerifi sûfî bir yorum ile Allah’ın, Hz. Peygamber’i (s.a.s.) kutsiyet ve yüce makamının sınırlarına davet etmenin, ünsiyet ve kurbiyet halkasına dahil etmesiyle her türlü evsâf-ı nefsiyye ve ahvâl-i beşeriyyeden tecridinin ve Rabbiyle arasında tabiri mümkün olmayan sırların gerçekleşmesinin vermiş olduğu cezbe ve sekr halinden ayılmak olarak te’vil etmektedir.³⁰⁷

Miracın yakaza halinde gerçekleştiğini ifade eden ulemâ bedenlen mi yoksa ruhen mi gerçekleştiği hususunda fikir ayrılığı yaşamıştır. Bahâuddinzâde, cumhur ulemânın, miracın beden ile gerçekleşerek Mescid-i Aksâ’dan semâya, oradan da sidretü’l-müntehâya geçilerek Allah’ın huzurunda son bulduğu yönündeki görüşüne katılmaktadır.³⁰⁸ Bu noktada miracın bedenlen yaşandığını, Hz. Peygamber’in (s.a.s.) Burak isimli bineğe binmesi, Mescid-i Aksâ’da namaz kılması, peygamberlere imamlık yapması, Burak’ı peygamber halkasının yanında bağlaması, meleklerin Hz. Peygamber’e (s.a.s.) semânın kapılarını açması ve Hz. Peygamber’in (s.a.s.) kalemin gıcırtilarını duymasını içeren tüm hadislerin³⁰⁹ de buna delâlet ettiğini söylemekle beraber bir nüansa dikkat çekmektedir. Bu nüansa göre Bahâuddinzâde, nihâî olarak miracın yakaza halinde iken Mescid-i Haram’dan Mescid-i Aksâ’ya kadar beden ile birlikte vuku bulduğunu; akabinde yüksek semalara ve sidretü’l-müntehâya varıldığını zikretmektedir.³¹⁰ Ancak bu yolculuğun hitâmı mahzâ ruh ile gerçekleşerek imkândan vücûba/yaratılandan yaratana

³⁰⁴ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü’l-Fasl*, s. 427.

³⁰⁵ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü’l-Fasl*, s. 426. Ayrıca bkz.: Ahmet Ağırakça, “Kaynaklar Işığında İsrâ ve Miraç Olayı” *Artuklu Akademi*, 2014/1(2), s. 18.

³⁰⁶ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdu’l-Meâd*, (nşr. Mecmau’l-Fıkhi’l-İslâmî), Cidde, 2018, c. 3, s. 50-51.

³⁰⁷ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü’l-Fasl*, s. 427.

³⁰⁸ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü’l-Fasl*, s. 428. Benzer görüş için bkz.: Ali el-Kârî, *Şerhu’l-fikhi’l-ekber*, s. 227-228.

³⁰⁹ Buhârî, “Menâkıbü’l-Ensâr” 42.; Müslim, “İman” 259.

³¹⁰ Şârihin buradaki ifadesine göre sidre, semâvât-ı unsuriyye ile kürsî ve arşı ihtivâ eden ulvî semâ arasındadır.

varışı ihtiva etmektedir³¹¹ Zira İsrâ ve Miraç hadisesi Allah'ın Hz. Peygamber (s.a.s.) üzerindeki nûrânî ve rûhânî letafet ve tecellisine delalet etmesi bakımından büyük bir önemi hâizdir.³¹² İsrânın akabinde gerçekleşen miraçta Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Allah ile mülâkî olarak kendisinden vahiy alması bu tecelliler arasında yer almaktadır.³¹³

Öte yandan Hz. Âişe ve Hz. Muaviye, tâbiundan Hasan-i Basri ve Muhammed İbn İshak gibi zâtlardan miracın ruhen gerçekleştiğine dair nakiller mevcuttur. Ancak Hz. Âişe'nin, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) miracının ruhen gerçekleştiğine dair rivâyeti³¹⁴ birtakım ihtilafları muhtevîdir. Bir görüşe göre Hz. Âişe'nin buradaki ifadesi miracın beden ve ruh ile birlikte yapıldığı manasına te'vil edilmiştir. Bir başka yoruma göre Miraç hadisesi henüz Hz. Âişe doğmadan, bi'setin ilk yıllarında gerçekleşmiştir.³¹⁵ Yine, miracın birkaç defa vuku bulduğu; bu sebeple Hz. Peygamber'in (s.a.s.) miraçta vardığı son noktalar hakkında rivâyetlerin birbirinden farklı olduğu bu konuya dair getirilen yorumlar arasındadır.³¹⁶ Bahâuddinzâde ise İsrâ hadisesinin hicretten beş sene evvel vuku bulduğunu; Hz. Âişe'nin ise hicret esnasında 8; dolayısıyla İsrâ hadisesinde 3 yaşında olduğunu zikrederek Hz. Âişe'nin bu konuda yaptığı nakillerin tam anlamıyla bir müşâhade ve idrakin kuvvetlendirdiği bir gözleme dayanmadığını ifade etmektedir.³¹⁷

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Miraç gecesinde Allah'ı görüp görmediği de bir diğer tartışmalı meselelerdendir. Bu hususta Hz. Âişe'den Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Allah'ı gördüğünü iddia edenin yalan söylemiş olacağına dair yapılan nakil meşhurdur. Sahâbeden, Hz. Âişe'ye Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Allah'ı görüp görmediğini sorulmuş; Hz. Âişe de "Söylediğin söz tüylerimi ürpertti. Sen şu üç şeyi bilmez misin ki, kim bunların meydana geldiğini sana söylerse yalan söylemiştir. Kim sana "Muhammed (s.a.v) Rabbini gördü." derse şüphesiz ki o yalan söylemiştir." şeklinde mukabelede bulunmuştur. Hz. Âişe, rivâyetin devamında gözlerin Allah'ı idrak edemeyeceğini ifade eden En'am sûresi 103. Âyetten delil getirmiştir.³¹⁸ Bahâuddinzâde ise Hz. Peygamber'in (s.a.s.) özde Allah'ı görmesinin mümkün olduğunu ifade etmekle birlikte bu hususa dair kesin bir nass olmadığını vurgulamaktadır. Ancak Allah'ın bu dünyada kalben; âhirette ise baş gözü ile görülebilmesinin imkân dahilinde görmektedir.³¹⁹

2.1.2. İsmet

Peygamberlerin gûnahtan ve ma'siyetten korunmuşluğunu ifade eden bir terim olarak ismet, bi'set makamına yüklenen farklı anlamlar hasebiyle birtakım görüş ayrılıklarına konu olmuştur. Bu ihtilaflar peygamberin nübüvvet öncesi yaşantısının yanı sıra nübüvvetten sonraki uygulamalarını da baz almaktadır. Bu meyanda küfür, şirk, küçük ve büyük günahlar farklı değerlendirmelere tabi tutulmuş; peygamberlik sıfatından ayrı

³¹¹ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 428.

³¹² Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 432.

³¹³ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 427. Müellif burada miraç hadisesinin kat'i delil ile sabit olduğunu ifade ederek Necm sûresi 10. âyete işaret etmektedir.

³¹⁴ el-Cevziyye, *Zâdu'l-Meâd*, s. 45-47.

³¹⁵ Ali el-Kârî, *a.g.e.*, s. 228.

³¹⁶ Ali el-Kârî, *a.g.e.*, s. 228.

³¹⁷ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 428.

³¹⁸ Buhârî, "Kitâbü't-Tefsîr", 1.

³¹⁹ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 431.

olarak günlük fiilî uygulamaları üzerinde de yoğunlaşmıştır. Bu meyanda Bahâuddinzâde, ilk olarak bi'seti yalnızca peygamberlere ait bir sıfat olarak değerlendiren Ehl-i Sünnet ve Mu'tezilî ulemânın görüşlerine yer vermektedir.³²⁰ Söz gelimi, bi'setten sonra kendilerinden kasıtlı olarak günahın sâdır olması Ehl-i Sünnet'e göre şer'an imkânsız iken Mu'tezile'ye göre aklen imkânsızdır.³²¹ Üstelik Mu'tezili ulemâ peygamberlerin nübüvvetten önce de kasten veya sehven büyük günahtan korunmuş olduklarını ifade etmektedir.³²² Cumhur ulemâ ise bi'setten önce büyük günahı dahî mümkün görebilmektedir.³²³

Öte yandan peygamberlerin tebliğ ettikleri hususlarda yalan söylemekten korunmuş oldukları ulemânın icmaı ile sabittir.³²⁴ Zira yalan söyleme hasleti, nübüvvet ile görevlendirilme hikmet ve gayesine aykırılık arz etmektedir.

Bahâuddinzâde, icmân peygambere ittibâyı gerekli görmesini peygamberlerin ismetine yönelik deliller arasında kabul etmektedir. Bu hususta dayanağı ise peygambere itaatın Allah'ın sevgisini kazanmaya bir vesile kılındığını ifade eden âyet-i kerimedir.³²⁵ Aynı şekilde, peygamberin zâtıyla ilgili olarak zulüm ve fisk ile nitelenen bir kişinin peygamberlik ahdine ulaşamayacağını ifade eden âyet³²⁶ de ismetin gerekliliğini göstermektedir. Bahâuddinzâde, mezkûr âyetle ifade edilen 'ahd' kelimesini peygamberlik ve imâmet şeklinde te'vil etmektedir.³²⁷ Toplumun önde gelen, insanların kendisine ittibâ ettiği kişilerden sâdır olan küçük hatalar, halk adına ve bu kişilere tutunan, ittibâ edenlerce kolaylıkla büyük bir fesâda dönüşebilir. Peygamberlikte bu durum evleviyetle söz konusudur.³²⁸

Peygamberler için ismet sıfatına muhalif görüşlerin genel olarak zâhirleri peygamberlerden hata, isyan çağrıştıran âyetler³²⁹ üzerinde yoğunlaştığı söylenebilir. Bu hususta gelen âhâd haberler Bahâuddinzâde nezdinde delil niteliğinde değilken âyetler ise peygamberlikten önceki döneme; peygamberlikten sonra olduğu kesin olarak bilinenlerin ise hatâen yahut da sehven meydana geldiğine ya da ma'siyetten kastın evlâ olanın terki olduğuna hamledilmelidir.³³⁰ Dolayısıyla Bahâuddinzâde, bu ifadeleri peygamberlerin bulundukları konuma, kurbiyet makamlarına nisbetle evlâ olanın terkedilmesi sûretiyle günah diye isimlendirmektedir.³³¹

³²⁰ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 292.

³²¹ Mu'tezile'nin aslah, hüsn ve kubuh görüşlerinin bu bakış açılarını şekillendirmede etkin olduğunu söylemek mümkündür.

³²² Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, c. XV, s. 309.

³²³ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 292. Benzer bir görüş için bkz.: Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-Hidâye*, s. 207-208.

³²⁴ Mehmet Bulut, "İsmet", *DİA*, İstanbul, 2001, c. XXIII, s. 134-136.

³²⁵ Âl-i İmrân 3/31

³²⁶ Bakara 2/124

³²⁷ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 294.

³²⁸ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 295.

³²⁹ Tâ-Hâ 20/121; Bakara 2/36

³³⁰ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 296.

³³¹ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 308. Ayrıca bkz.: Zeki Yıldırım, "Kur'an'da Peygamberlerin İsmeti", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003, sayı: 19, s. 112.

Bu meyanda Bahâuddinzâde, Hz. Âdem'in cennette şeytanın iğvâsına yenilip de yasak ağaca yaklaşmasını peygamberlikten önce gerçekleşen bir olay olarak yorumlamaktadır.³³² Zira cennette peygamber göndermek gibi ihtiyaç söz konusu değildir.³³³ Öte yandan Hz. İbrahim'in gökyüzüne bakarak Rabbini arayışı, halkıyla beraber bayram eğlencesine çıkmayıp hastalığını sebep olarak ileri sürmesi gibi zâhiri yalanı çağrıştıran ifadeler Bahâuddinzâde tarafından yorumlanmıştır. Buna göre Hz. İbrahim'in hastalığı kavminin şirk ve isyanından duyduğu teessürün sebebiyet verdiği mânevî hastalıktır. Diğer durumlar ise küllî manada bir menfaat içermek ve daha büyük kötülüklerin önünü kesmek şeklinde anlaşılmalıdır.³³⁴ Dolayısıyla âyet-i kerimelerde peygamberlere yönelik istiğfar ve af kavramlarını³³⁵ hata ve unutma sebebiyle kendilerinden sâdır olan küçük zellelere hamletmesinden hareketle Bahâuddinzâde'nin bu âyetlerden hakiki manada büyük günah işledikleri sonucu çıkarmadığı görülmektedir.

2.1.3. Ebeveyn-i Rasûl

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) zâtı dışında aile efradı da Müslümanlar açısından üzerinde hassasiyet ile durulan ve çeşitli araştırmalar ile müstakil eserlere³³⁶ konu olan meseleler arasındadır. Bu araştırmaların konusu dünyevî yaşantıları ile sınırlı kalmamış; inanç ve amelî hükümlerini de kapsayacak şekilde geniş tutulmuştur. Böylelikle Hz. Peygamber'in (s.a.s.) ebeveyni özelinde tüm atalarının dinî durumlarının sorgulanması ve merak konusu olması tarihi süreç içerisinde bir ebeveyn-i rasûl risaleleri külliyyatının oluşmasına sebebiyet vermiştir.³³⁷ Esasında ebeveyn-i rasûlün nübüvvet öncesi döneme tekabül eden fetret ehlinden oldukları tarihî bir realitedir. Ancak fetret kavramı bu durumdaki insanların dini ve uhrevî sorumluluklarının kaynağı ve hüsün-kubuh meselesi de dahil olmak üzere farklı ve geniş taallukları barındırmaktadır.³³⁸

Ebeveyn-i rasûlün dînî ve uhrevî durumu hususundaki görüşler değerlendirmeye tâbi tutulduğunda onların fetret ehlinden ve hanîflerden olmaları, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) tüm atalarının şirk ve küfürden korunmuşluğu, diriltilerek iman etmiş oldukları, Hz. Peygamber (s.a.s.) üzerindeki haklarının onları kurtaracağı gibi farklı argümanların dayanak oluşturduğu ehl-i necât vurgusu ile ebeveynin müşriklerden olması ve küfür üzere ölmelerinin hikmeti iddialarının temellendirdiği ehl-i necât olmadıkları ve bu hususta susmak gerektiği şeklinde ayrı başlıklar halinde sıralanabilir.³³⁹

³³² Ayrıca bkz.: Yıldırım, *a.g.m.*, s. 104.

³³³ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 296.

³³⁴ Karşılaştırma için bkz.: İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, *el-Fasl*, (çev. Halil İbrahim Bulut), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2017, c. II, s. 952-962.

³³⁵ Mü'min 40/55; Tevbe 9/43; Fetih 48/2

³³⁶ Teferruatlı bilgi için bkz.: Mustafa Akçay, *Hz. Peygamber'in Anne ve Babasının Dinî Konumu*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2012.

³³⁷ Bu külliyyâtın oluşmasında ebeveyn-i rasûlün ehl-i necat ve mü'min oldukları vurgusunda karar kılan Suyûtî'nin etkisi yadsınamayacak şekilde büyüktür. Zira Suyûtî bu hususta altı müstakil risale telif etmiştir. Bu risaleler hususunda ayrıntılı bilgi için bkz.: Akçay, *Hz. Peygamber'in Anne ve Babasının Dinî Konumu*, s. 187-196.

³³⁸ Kadir Gömbeyaz, "Vânî Mehmed Efendi'nin Hz. İbrahim'in Babası ve Ebeveny-i Rasûl Hakkındaki Görüşleri", *Ulusal Vâni Mehmed Efendi Sempozyumu*, Bursa, 2011, s. 211.

³³⁹ Gömbeyaz, *a.g.m.*, s. 216-222.

Öte yandan meselenin önemine binâen hangi ilim dalının tasnifi altına gireceği yahut da hangi hususlar ile birlikte değerlendirilmesi gerektiği tartışmalarında Ali el-Kârî³⁴⁰ gibi temel bir akâid meselesi olarak kabul edenler olduğu gibi konuya imânî-ahlâkî bir nitelik kazandırarak akâidden ziyade Hz. Peygamber'e (s.a.s.) karşı ahlâkî bir sorumluluk olduğunu iddia edenler de bulunmaktadır. Benzer bir sebeple Hanbelî ulemâsından İbn Kudâme (ö. 620/1223) meselenin fikhî yönünden de hareketle Hz. Peygamber'i (s.a.s.) tahfif etme ve hakaret kastı ile küfre yönelik serdedilen sözleri sebb-i nebî hükmünde değerlendirmekte ve bu kimsenin öldürüleceğine hükmetmektedir.³⁴¹ Kezâ Kâdî 'İyaz (ö. 544/1149), Hz. Peygamber'i (s.a.s.) ayıplayan, ta'riz eden, O'nu küçük düşürmek maksadıyla şânına hâlel getirecek şeylerle niteleyen kişinin hükmünün tevbesinin kabul edilmemesi ve öldürülmesi olduğunu ifade etmiştir.³⁴²

Meselenin bir akâid konusu haline gelmesinde erken dönem eserlerinden *el-Fıkhu'l-Ekber*'de ele alınmasının etkisi olmuştur. Her ne kadar Ebû Hanîfe'nin bu hususu neden gündemine aldığı ve ebeveyn-i rasûlün küfür üzere vefat ettiğine dair beyan ettiği görüşüne nasıl bir dayanak sunduğu kesin sûrette bilinmiyor ise de meselenin henüz kelâm literatürünün oluşmadığı böylesine erken bir dönemde temel bir akâid kitabında yer almasının, konunun İslâm toplumunda başlangıçtan itibaren gündemde yer edindiğini göstermekle birlikte sonraki dönemlerde ulemâ tarafından bir i'tikat meselesi olarak anlaşılmasında da etkili olduğu söylenebilir.³⁴³ Ne var ki Şîî gruplar içerisinde ebeveyn-i rasûlün iman üzere öldüğüne yönelik i'tikata bir reddiye olarak Ebû Hanîfe tarafından küfür hükmünün serdedilmiş olabileceği ihtimali *el-Fıkhu'l-Ekber* şârihlerinden Bahâuddinzâde ve Ali el-Kârî'nin³⁴⁴ de dayanakları arasında yer almaktadır. Zira Şia'nın önemli isimlerinden Şeyh Müfid (ö. 413/1032), İmâmiyye'nin, nas ve tayin ile belirlenen masum imam anlayışlarına bir dayanak ve temellendirme gayesiyle Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Hz. Âdem'den itibaren ataları ve ebeveyni ile amcası Ebû Tâlib'in muvahhid mü'minler olduklarına dair ittifak içerisinde olduğunu nakletmektedir.³⁴⁵ İmamiyye Şia'sının bu ifradına mukâbil sünîlerin bir kısmının mutlak küfür hükmü vermeleri ebeveyn-i rasûlün iman durumu hakkında ifrat ve tefride varan yorumlar yapılageldiğine dair bir delil mesabesindedir.

Esasında bu mesele, *el-Fıkhu'l-Ekber*'in İmam Ebû Hanîfe'ye aidiyetinin sorgulanıp

³⁴⁰ Ali el-Kârî, ebeveyn-i rasûlün ehl-i necat ve mü'min olarak vefat etmediklerini ısrarla savunmaktadır. Bu hususa dair *Edilletü'l-mu'tekadi Ebî Hanîfe fî ebeveyni'r-Rasûl* isimli müstakil bir eseri mevcuttur. Bkz.: Süleymaniye Ktp., Yahya Tevfik, 1736/444, vr. 13a-36a.; Süleymaniye Ktp., Fatih, 5332-18, vr. 80a-92b.; Ayrıca Ali el-Kârî, *el-Fıkhu'l-Ekber* şerhinde Ebû Hanîfe'nin, Hz. Peygamber'in iman üzere irtihal ettiğinin yer aldığı nüshasını tercih etmiştir. Ancak mezkûr ifade Bahâuddinzâde'nin şerhinde yer almamaktadır. Bkz.: Ali el-Kârî, *Şerhu'l-fıkhi'l-ekber*, s. 221.; Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 422-425.

³⁴¹ Kâtip Çelebi, *a.g.e.*, s. 23-24.

³⁴² Kâdî 'İyaz, *eş-Şifâ bi-ta'rîfi hukukî'l-Mustafâ*, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, c. 2, s. 214.

³⁴³ Akçay, *Hz. Peygamber'in Anne ve Babasının Dinî Konumu*, s. 24.

³⁴⁴ Ali el-Kârî, Ebû Hanîfe'nin, bu meseleyi küfre ve imana yönelik kesin hüküm vermek sûretiyle ifrat ve tefride varan ifadelere bir reddiye kabilinden ele aldığını zikretmektedir. Bkz.: Ali el-Kârî, *Şerhu'l-fıkhi'l-ekber*, s. 220.

³⁴⁵ Şeyh Müfid, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârisî el-Ukberî, *Evâilü'l-Makâlât*, (thk. İbrahim el-Ensârî), el-Mu'temerü'l-Alemi li elfiyyeti's-Şeyh el-Müfid Baskısı, Beyrut, 1413/1993, s. 45.

yeniden değerlendirilmesine sebebiyet veren konular arasındadır. Ebeveyn-i rasûlün ehl-i necât olduğunu savunanlar³⁴⁶ *el-Fıkhu'l-Ekber*'in İmam'a aidiyeti, ibarenin³⁴⁷ Ebû Hanîfe'ye nisbeti ve ne anlam ifade ettiği üzerinde değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Cahiliyye zamanında ölmek, mecâzî küfür üzere ölmek ve küfür döneminde ölmek gibi değerlendirmeler ibareye yüklenen anlamlar arasında yer almaktadır. Buna göre *el-Fıkhu'l-Ekber*'in İmam'a aidiyeti kabul edildiği taktirde ibarenin esere sonradan eklenmiş olabileceği, böyle bir ibare varsa yorumlanması gerektiği yahut da ibarenin tahrife uğradığı ihtimalleri ortaya çıkmaktadır.³⁴⁸ Ehl-i necât olmadığını savunanlar ise doğrudan Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhu'l-Ekber*'de yer alan ifadesini kendileri için bir dayanak addetmişlerdir.

Burada mezkûr ibâreyi küfr-ü hükmî ve küfr-ü hakiki ayırımına göre açıklayarak özgün bir görüş ortaya koyan Bahâuddinzâde'ye dikkat çekilmelidir.³⁴⁹ Zira Bahâuddinzâde'ye göre hakikî ve hükmî olmak üzere ele alınan iman ve küfür, bâtinî iki durumu ifade etmesinden dolayı gayba muttalî tek varlık olarak Allah'ın dışında hiçbir varlığın, bir başkasının imanı yahut da küfrüne hükmedemeyeceği ortadadır. Ancak şer'i hükümlerin üzerine bina edildiği, zâhirde iman ve küfre delalet eden birtakım emâreler mevcuttur. Bu sebeptendir ki şeriat, iman üzere yaşadığını iddia eden bir kimseye mümin muamelesi yapar. Hakikat bağlamında küfre hükmetmek sübut ve delâleti kat'i bir nassın dayanağını gerektireceğinden ancak ebeveyn-i rasûl hakkında böyle bir nas mevcut olmadığından³⁵⁰ Ebû Hanîfe'nin ifadesi, ebeveyn-i rasûlün hükmî küfür üzere öldüklerine hamledilir.³⁵¹

Bahâuddinzâde, şerhte böyle bir faslı ele almadaki asıl gayesinin ebeveyn-i rasûlün imanına hükmetmek ve bunu isbata çabalamak olmadığını zikretmektedir. Zira O'na göre imana ya da küfre hükmedebilmenin tek yolu buna delâlet eden sarih bir nassın mevcûdiyetidir. Dolayısıyla bu hususa dair edeben takınılması gereken tavır hakiki küfür

³⁴⁶ Bu hususta zikredilmesi gereken önemli bir isim Suyûtî'dir. Mezkûr görüşünden dolayı Ali el-Kârî'nin ebeveyn-i rasûlün küfür üzere öldüklerine dair kaleme aldığı *Edilletü'l-mu'tekad* isimli eserinde Suyûtî'yi ve aynı doğrultuda görüşler serdeden Kemalpaşazâde'yi eleştirdiği görülmektedir. Bkz.: Ali el-Kârî, *Edilletü'l-mu'tekadi Ebî Hanîfe fi ebeveyni'r-Rasûl*, Süleymaniye Ktp., Damat İbrahim Paşa, 298/4, vr. 18b; 31a-31b.

³⁴⁷ “ve vâlidâ Rasûlillâhi mâtâ ale'l-küfri” Bkz.: Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber*, Süleymaniye Ktp., Kasıdecizâde, 682/2, vr. 19b.

³⁴⁸ Ebû Hanîfe'ye yönelik bu ifadelerin detaylı bir tahlili için bkz.: Akçay, *Hz. Peygamber'in Anne-Babasının Dinî Konumu*, s. 140.

³⁴⁹ Bu görüşü kâil başka ulemâ var ise de bu isimlerin Bahâuddinzâde'den sonraki ulemâ olduğu dikkat çekmektedir. Detaylı bilgi için bkz.: Akçay, *Hz. Peygamber'in Anne ve Babasının Dinî Konumu*, s. 146-147.

³⁵⁰ Şerhte zikri geçen bir hadiste Hz. Peygamber'in (s.a.s.) yanına gelerek babasının iman durumu hakkında soru soran kişiye Hz. Peygamber'in (s.a.s.) “Baban cehennemdedir.” dediğinden bahsedilir. Bu duruma öfkelenen kişi oradan uzaklaşınca Hz. Peygamber (s.a.s.) onu yanına çağırması ve kalbini yumuşatıp öfkelerini gidermek için “Babam ve baban cehennemdedir” buyurmuştur. Müellif bu hadise yönelik birtakım te'vilatta bulunmuştur. Bir ifadesine göre burada kastedilen tehassür ateşidir yahut da cehennemde olması küfür üzere öldüğünü kat'i olarak göstermemektedir. Bkz. Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 424.; Bir başka hadiste Hz. Peygamber'in (s.a.s.) annesinin mezarına giderek ağladığı; bir başka hadiste ise Allah'tan anne ve babasını diriltmesini istediği geçmektedir. Bahâuddinzâde bu durumun Hz. Peygamber'in (s.a.s.) şahsına has olarak söz konusu olabileceğini ifade ediyor. Bkz.: Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 425.

³⁵¹ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 423.

üzere ölmediklerini ortaya koymaktır.³⁵²

Diğer taraftan Kasas sûresi 56. âyetin Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Ebû Talib'i tevhide davetinde çok ısrarcı olması, şirk inancı besleyen amcasının durumundan dolayı çok üzülmeye üzerine nazil olduğu düşünülmektedir.³⁵³ Ancak Bahâuddinzâde'ye göre bu âyete dair getirilen açıklamanın bir yorumlamadan ibaret olduğu göz önünde bulundurulduğunda Ebû Tâlib'in küfür üzere öldüğüne dair sübût ve delâlet açısından kat'i bir nassın olmadığını söylemek mümkündür.³⁵⁴ Diğer taraftan cumhur ulemâ Ahzab sûresi 33. âyetindeki 'rics' ifadesini küfre; 'ehli beyt' ifadesini ise Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Haşimoğulları'ndan kendilerine zekat verilmesini haram kıldığı akrabalarına hamletmiştir.³⁵⁵ Ancak Bahâuddinzâde bu âyete dair getirilen açıklamanın bir yorumlamadan ibaret olduğunu; bu sebeple de ebeveyn-i rasûlün ve Ebû Tâlib'in küfürden selim bir şekilde öldüğüne dair sübût ve delâlet açısından kat'î bir nas mesabesinde olmadığını ifade etmektedir.³⁵⁶

2.1.4. Evlâd-ı Rasûl

Bahâuddinzâde, Kasım, Tâhir ve İbrahim'in Hz. Peygamber'in (s.a.s.) oğulları; Fâtıma, Rukiyye, Zeynep ve Ümmü Gülsüm'ün de kızları olduğunu ifade etmektedir. O'na göre zikri geçen evlad-ı rasûlden İbrahim hariç her birinin annesi Hz. Hatice'dir ve yalnızca Hz. Fâtıma, Hz. Peygamber'den (s.a.s.) sonra irtihal etmiştir.³⁵⁷ Öte yandan Hz. Peygamber'in (s.a.s.) kız çocuklarının isimleri ve sayıları hususunda ittifak halinde olan kaynakların erkek çocukları hususunda ihtilafa düştüğü zikredilmiştir. Kaynakların çoğuna göre, Kasım ve İbrahim dışında Hz. Peygamber'in (s.a.s.) çocukları arasında zikredilen Tayyib ve Tahir'in, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Abdullah adlı çocuğunun sıfatları olduğu ve bu sıfatların Abdullah'ın İslâmiyet'ten sonra doğması hasebiyle kendisine verildiği ifade edilmektedir.³⁵⁸

3. Sem'îyyât Meseleleri

3.1. Kabir Hayatı

Ölüm ile tekrar diriliş arasında yaşanacak olan; dünya ile ahiretteki ebedî hayatı ayırması hasebiyle 'berzah hayatı'³⁵⁹ da denen kabir hayatı, İslam inancının mutlak sûrette kabul ettiği bir olgudur. Buna göre ölüm ile birlikte başlayan berzah hayatı, kişinin toprağa gömülmesi yahut da buna imkân vermeyecek şekilde başka bir âkıbete uğrayarak yok olması istisna edilmeksizin yaşanacaktır.³⁶⁰

³⁵² Bahâuddinzâde, el-Kavlü'l-Fasl, s. 425.

³⁵³ Bahâuddinzâde, el-Kavlü'l-Fasl, s. 423.

³⁵⁴ Bahâuddinzâde, el-Kavlü'l-Fasl, s. 423.

³⁵⁵ Bahâuddinzâde, el-Kavlü'l-Fasl, s. 423.

³⁵⁶ Bahâuddinzâde, el-Kavlü'l-Fasl, s. 423.

³⁵⁷ Bahâuddinzâde, el-Kavlü'l-Fasl, s. 425.

³⁵⁸ Ali el-Kâri, *Şerhu'l-fikhi'l-ekber*, s. 223.; Ayrıca bkz.: Ahmet Güzel, "Hz. Hatice'nin Hz. Peygamber (s.a.s.) ile Evliliği, Çocukları ve Aile Hayatı Üzerine Bir Değerlendirme" *İstem*, Yıl: 10, Sayı: 9, 2012, s. 83.

³⁵⁹ Bahâuddinzâde berzahı alem-i ecsâm (maddi âlem) ve alem-i ervâh (manevi âlem) arasında bulunan bir âlem olarak açıklamaktadır.

³⁶⁰ Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, s. 318

Bu mesele kabirde nimet ve azap ile kabirde sorgu gibi taalluklar barındırmaktadır. Bahâuddinzâde, kabirde ruhun cesede iâde edilerek muameleye tâbi tutulacağını, azabın tüm kafirleri şâmil olmakla birlikte günahkar mü'minlerin durumunun Allah'ın meşîetine kaldığını düşünmektedir.³⁶¹ Kabir azabı ve bununla ilgili ahiret ahvaline yönelik kitap ve sünnette pek çok delilin yer aldığına dikkat çeken Bahâuddinzâde, Allah'ın iman edenleri şehadet kelimesi üzerine sabit kılarak tevhid inancına bağladığı ifade edilen âyetin³⁶² yanı sıra Firavun ailesine sabah akşam ateşe sunulmaları ve kıyamette de ateşli azaba çağrılmalarından söz eden âyet-i kerimenin³⁶³ kabir azabına delalet ettiğini vurgulamaktadır.³⁶⁴ Zira O'na göre bu âyet-i kerîmeden kıyametten önce de bir azabın tatbik edilmesi ve bunun kabirde vuku bulması anlaşılmaktadır. Öte yandan Mü'min sûresi 11. âyette zikredilen iki ölüm ve iki diriliş de Bahâuddinzâde nezdinde kabir azabına yönelik nakli deliller arasındadır. Buna göre birinci diriltme kabirde gerçekleşecekken ikincisi ise haşr manasını ihtivâ etmektedir.³⁶⁵

Ancak kabir hayatına yönelik Kur'ân'dan delil getirilen âyetler sübut açısından kat'îlik ifade etmekle birlikte delâlet bakımından zannîdir. Bu durum söz konusu âyetlerin, mezhepler tarafından farklı yorumlanmasına sebebiyet vermiştir. Binâenaleyh, bu hususa yer veren hadis-i şerifler de âhâd seviyesinde olduğundan yakîn ifade etmemektedir. Söz gelimi kabrin cennet bahçesi veya cehennem çukuruna benzetilmesi³⁶⁶ Hz. Peygamber'in (s.a.s.) kabir azabından sığınmak maksadıyla dua etmesi ve münker-nekir meleklerinin kabirde soru sorması³⁶⁷ bu kabildendir. Bu meyanda Bahâuddinzâde, her ne kadar âhâd yolla rivâyet edilse de mana bakımından mütevatir derecesine ulaşarak i'tikat sahasında muteber kat'i deliller arasında yer aldığını dolayısıyla mecaz anlama hamledecek herhangi bir karîne veya zaruri bir durum olmadıkça hakikat ifade eden zahiri manalarının kabul edilerek bunlarla amel edilmesi gerektiğini ifade etmektedir.³⁶⁸

Âyetlerin farklı yorumlanması neticesinde kabir azabının reddini konu alan görüşler de bulunmaktadır. Söz gelimi ölüde hayat bulunmamasından dolayı cansız bir varlığa dönüşmesinin kabir azabını imkânsız kıldığı düşünülerek ancak tek bir ölümün olacağından söz eden Duhân sûresi 56. âyet bu noktada delil olarak gösterilmektedir.³⁶⁹ Ancak Bahâuddinzâde, Ehl-i Sünnet ulemâsında hakim kanaat olarak berzah aleminde nimet ve elemi hissedecek şekilde ölünün bazı cüzlerine bir nev'î hayat verileceğini ifade ederek muârizların görüşüne itibar etmemektedir.³⁷⁰ Böylelikle Bahâuddinzâde'nin kabir hayatını cismânî bir hayat olarak addetmek sûretiyle kabirdeki muâmeleyi hak olarak telakki etmesiyle Ehl-i Sünnet'e muvafık bir tutum sergilediği söylenebilir.

³⁶¹ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 412.

³⁶² İbrahim 14/27

³⁶³ Mü'min 40/46

³⁶⁴ Buhârî, "Cenâiz" 86.

³⁶⁵ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 407.

³⁶⁶ Tirmizî, "Kıyamet", 26.

³⁶⁷ Tirmizî, "Cenaze", 70.

³⁶⁸ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 408.

³⁶⁹ Bunun yanı sıra Bakara 2/28; Fâtır 35/22

³⁷⁰ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 409.

3.2. Kıyâmet Alâmetleri

Kıyâmet, ölümden sonra tekrar diriltilip Allah'ın huzurunda bulunmanın başlangıcını teşkil eden kozmolojik değişikliğin yaşanması olarak tanımlanmaktadır.³⁷¹ Kur'ân-ı Kerim'de kıyâmeti ifade etmek üzere farklı kelimeler kullanılmıştır. Vâkıa, sâat, sâhha bu kullanımlar arasında yer almaktadır.

Âyet ve hadislerde kıyâmetin mutlaka vuku bulacağına vurgu vardır.³⁷² Dolayısıyla sübut ve delâlet bakımından kat'îlik ifade eden bu naslar kıyâmeti bir inanç esası haline getirmiştir. Bu durum vahyin devam edegeldiği ashâb döneminde de ilgi odağı olmuş ve kıyâmetin ne zaman kopacağına yönelik sorgulayıcı ifadeler zikredilmiştir. Kıyâmet vakti Allah'ın hikmetine binâen insanlara bildirilmese de Hz. Peygamber (s.a.s.) vasıtasıyla kıyâmete dair birtakım alametler zikredilmiştir. Neticede İslam ulemâsı arasında kıyâmet alametlerinin olduğu gibi kabul edilerek hak telakki edilmesi yönünde yaygın bir kanaat oluşmuştur. Bu kanaatin temsilcilerinden birisi olarak Ebû Hanîfe, bu alametler arasında Deccal, Ye'cüc ve Me'cüc'ün ortaya çıkması, güneşin batıdan doğması, Hz. İsa'nın nüzulünü zikrederek kıyâmet alâmetlerinin her birinin sahîh haberlerde bildirildiği şekliyle kabul edilmesi gerektiğini vurgulamaktadır.³⁷³

Bahâuddinzâde bu hususta Deccâl'in şaşı ve alnının ortasında ك ف ر harflerinin yazılı olması, kırk gün yeryüzünde dolaşıp Mekke ve Medine hariç her yere gireceği, bir gününün bir sene, bir gününün bir ay, bir gününün bir hafta ve diğer günlerinin insanların günleri gibi olacağı, önüne bulutu katan rüzgâr gibi hızlı olacağına dair gelen rivâyeti³⁷⁴ kıyâmet alametlerine dair naklî delillerden kabul etmektedir. Ayrıca, güneş batıdan doğmadıkça kıyâmetin kopmayacağına dair gelen rivâyette bu olaya şahitlik eden insanların o esnada hep birden iman edeceği ancak bu imanlarının kendilerine fayda vermeyeceğinden söz edilmektedir.³⁷⁵ Binâenaleyh bir hadiste, gerçekleştiği esnada daha önceden iman etmeyenlerin yahut da imanına hayır adına bir katkıda bulunmayanların şahitlik edince gerçekleştirecek imanlarının kendilerine hiçbir fayda vermeyeceğinden bahsedilen üç durumdan söz edilmektedir. Hadiste zikredilen bu üç şey güneşin batıdan doğması, Ye'cüc ve Me'cüc'ün çıkması ve dabbetü'l-arz'dır.³⁷⁶ Bunlara ek olarak duhan, nüzûl-ü İsa, doğuda, batıda ve Arap yarımadasında yerin batması ve Yemen tarafından çıkacak, insanları mahşerlerine toplayacak olan ateş; bir başka rivâyette ise Mehdi'den bahsedilmektedir. Buna göre dünyanın ömründen bir gün bile kalsa Allah bu günü uzatıp mutlaka bir mehdî gönderecektir.³⁷⁷ Hz. Hasan veya Hüseyin'in neslinden gelecek olan bu kurtarıcının adı Rasûl-i Ekrem'in adına, babasının adı da O'nun babasının adına (Muhammed b. Abdullah) uygun olacak ve zulümle dolu olan dünyayı adaletle

³⁷¹ Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 187.

³⁷² Enbiya 21 /96; Neml 27/82; En'am 6/159; Duhân 44/11-12; Kamer 54/ 1.; Ayrıca Ali el-Kârî şerhinde Zuhurf 43/61 âyeti nüzûl-ü İsa için delil olarak gösterilmektedir. Bkz.: Ali el-Kârî, *Şerhu'l-fikhi'l-ekber*, s. 229.

³⁷³ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber*, s. 58.

³⁷⁴ Buhârî, "Tevhîd" 17; "Fiten" 25-26.; Ebû Dâvud, "Melâhim" 14.

³⁷⁵ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 436.

³⁷⁶ Müslim, "İman", 249.

³⁷⁷ Ebû Dâvud, "Mehdî", 35/4

dolduracaktır.³⁷⁸ Beş, yedi veya dokuz yıl hüküm sürüp bütün müslümanları hâkimiyeti altına alacak, iktidarı sona erince de kıyâmet kopacaktır.³⁷⁹ Bir başka rivâyette de Hz. Peygamber'in (s.a.s.) "Mehdî bendendir; açık alınlı ve doğan burunludur; yeryüzünü, zulüm ve haksızlıkla dolduğu gibi, adâlet ve eşitlikle dolduracaktır." buyurduğu ifade edilmektedir. Bahâuddinzâde, eserinde yer verdiği mezkûr nakilleri doğrudan kabul etmekte ve ilmin azalması, bilgisizliğin çoğalması, zinânın alenî yapılması, zâhirî ve bâtinî ilimlerde atıp tutan yalancı kişilerin zuhûru, emanetin zâyî edilmesi ve işin ehline bırakılmaması gibi kıyâmet alametlerinin pek çoğunun hâlihazırda gerçekleşmekte olduğunu ifade etmektedir.³⁸⁰ Ayrıca Bahâuddinzâde'nin ifadesine göre tüm bu alametlerin hadislerde geçtiği şekliyle zâhirî manada alınması; bu ifadelerin te'vil edilmemesi gerekmektedir. Dolayısıyla deccalin çıkması şer ve fesadın yayılmasına; Hz. İsa'nın nüzûlü yaygınlaşmakta olan şer ve fesadın sonradan sulh ve salâha dönüşeceğine ve Yemen tarafından çıkacak ateş, halkın başına gelip onların helâkına sebep olacak fitne ve melâhime hamledilemez.³⁸¹

Bunun yanı sıra ümmeti yağmura benzeten ve bu misalden hareketle ümmetin başının mu sonunun mu daha hayırlı olduğunun bilinmeyeceğini ifade eden hadiste³⁸² zikri geçen 'ümmet' kavramı Bahâuddinzâde'de şeriatı ikâme eden, emir ve yasaklara riâyet eden, sünnet-i seniyyeye uygun yaşayan kişiler olarak telakki edilmektedir. Dolayısıyla bu hadis sahâbe ile sonradan gelerek onu takip eden nesilleri tesviye etmektedir. Bahâuddinzâde'ye göre sahâbenin, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sohbetinde bulunma cihetinden fazilet sahibi oldukları müsellemler olmakla birlikte hadiste yapılan asıl vurgu ahir zamanda yaşanacak fîsk-ı fücûr, günah ve şerhlerin ortasında, dinin hükümlerini uygulayacak kimselerin hayır cihetinde sahâbelere benzemesi ve ümmetin sonunun, baş tarafına fazilet ve bereket açısından yakınlığıdır.³⁸³

3.3. Cismânî ve Rûhânî Haşr

İman esaslarından birisi de ahiret gününe imandır. Her şeyin nihâyete ermesiyle başlayan âhiret hayatı yeniden dirilmeyi, hesabı, suâlî, mizânî, sırat köprüsünden geçişi ve cennet ile cehennem hayatını ihtivâ eden geniş bir kavramdır. Bu aşamalardan birisi olarak ba's, ölümden sonraki hayat ve ölüm anında ruhun bedenden ayrılmasının akabinde bedene iâde edilmesidir.³⁸⁴

Âhiret inancı, naklî delillerin yanı sıra aklın ve vicdanın gerekli gördüğü bir durumdur. Bu sebeple semâvî dinler arasında haşr meselesinde herhangi bir ihtilaf yaşanmamıştır.³⁸⁵ Buna mukâbil haşrın keyfiyeti üzerinde aynı ittifak sağlanmamaktadır. Cismânî, rûhânî, hem cismânî hem rûhânî yaşanacağı ve gerek cismânî gerekse rûhânî boyutuyla haşrın hiçbir şekilde gerçekleşmeyeceği hususu bu ihtilafın merkezi konumundadır.

³⁷⁸ Ebû Dâvud, "Mehdî", 35/7

³⁷⁹ Yusuf Şevki Yavuz, "Mehdî" *DİA*, Ankara, 2003, c. XXVIII, s. 371-374.; Ebû Dâvûd, "Sünen", 35.

³⁸⁰ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 439.

³⁸¹ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 440.

³⁸² Tirmizî, "Emsâl", 81.

³⁸³ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 441.

³⁸⁴ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 44.

³⁸⁵ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 45.

Allah'ın yaratmadaki kudretine dikkat çeken, kıyâmeti ve dirilişi tasvir eden naslarda insanların baş, ayak, yüz, göz gibi organlarından, cennet ve cehennem hayatıyla ilgili olarak ancak bedenle yerine getirilebilecek fonksiyonlardan söz eden naslar³⁸⁶ haşrın cismânî olarak gerçekleşeceğine ilişkin açık deliller arasında sayılmaktadır.³⁸⁷ Ancak bu deliller bazı grupları çeşitli sebeplerle yeniden dirilişin bedensiz gerçekleşeceği, bir diğer ifade ile rûhânî meâdî kabul etmekten geri koymamıştır. İnsanın mâhiyetine müteallık görüşler doğrultusunda ilâhiyatçı filozoflar bu grup içerisinde yer almaktadır. Buna göre insan hakikati, bedene ilişik, mücerred, nâtıkâ bir nefsten ibarettir. Zira beden, cevherini ikmâl etmede kullanılan bir âlet hükmündedir.³⁸⁸ Dolayısıyla rûhânî haşr görüşünün temelinde bedenden tecrîd edilmiş, yokluğu kabul etmeyen nâtika nefsin ispatı vardır.³⁸⁹ Bir diğer deyişle haşr, nefsin kemâle ererek maddenin etkisinden kurtulmasıyla gerçekleşecektir. Mutluluğu aklî lezzete ulaşma, azabı ve ıstırapı da bu lezzetten yoksun kalma şeklinde açıklayan İbn Sînâ bu görüşün taraftarlarındanıdır.³⁹⁰ Ona göre ölüm, nefsin bedenin âletlerini kullanmayı terk etmesidir. Böylelikle nefis ve beden birlikteliği ölümle sona ermekte, bu aşamadan sonra beden yok olmakta, ruh ise bu âkıbete maruz kalmamaktadır. Ruhun ölümsüzlüğünün sebebi onun maddi olmayan, bozulmayan ve yok olmayan mânevî/nûrânî bir cevher olmasından kaynaklanmaktadır.³⁹¹ Bununla bağlantılı olarak beden, nefsin ittisalini tamamlayarak kemâle erdiği noktada aldığı hazzı hiçbir zaman alamaz. Çünkü beden, madde ile ilinti halindedir. Bedenden tam anlamıyla ayrılış ruhun yetkinlik lezzetini almasına bir sebeptir. Bu noktada nazarî kuvvet vasıtasıyla elde edilen haz ve elemeler yok olmayacaktır. Lezzet ebedî bir kazanç ve nimet; elem ise bâkî bir azap olarak varlığını sürdürecektir.³⁹²

Bahâuddinzâde'nin ifadesine göre mutasavvıflar, Gazzâlî, Halîmî, Râgıp el-İsfahânî, ed-Debûsî, Şia, Kerrâmiyye ve Hristiyanların geneli şeklinde sıraladığı gruplar rûhânî haşr ile birlikte cismânî haşrı da kabul etmektedir. Müslümanların geneli ise cismânî haşrı kabul ederek mahzâ rûhânî haşrı nefyetmektedir.³⁹³ Bu noktada tabiatçı filozoflar ise meâdın rûhânî-cismânî hiçbir boyutunu kabul etmemektedir. Bu görüşün temelinde yatan düşünce insanın, mizaç, kuvvet, kas ve sinir sistemi ve arazlar barındıran heykel-i mahsûsadan ibaret görülmesidir. Mizaç bozulup beden fesâda uğrayarak tüm uzuvlar dağıldığında bir insan hüviyetine bürünmüş sûret ve hey'et bir daha hiçbir varoluşsal sistemi kabul etmeyecek şekilde büsbütün ortadan kaybolacaktır.³⁹⁴ Öte yandan haşrın isbâtına veya nefyine yönelik herhangi bir şey söylenemeyeceğini ifade ederek bu hususta tevakkuf eden Calinus, Bahâuddinzâde'nin dikkat çektiği bir isimdir. Nitekim Seyyid Şerif Cürânî'nin ifade ettiğine göre Calinus, nefsin mizaç mı yoksa beden bozuluşundan sonra varlığını sürdüren bir cevher mi olduğuna yönelik bir karara

³⁸⁶ Rahman 55/41, Kalem 68/43, Tâhâ 20/102, Abese 80/38-39.

³⁸⁷ Süleyman Toprak, "Haşr", *DİA*, İstanbul, c. 16, s. 416-417.

³⁸⁸ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 45.

³⁸⁹ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 51.

³⁹⁰ Bkz.: Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 318-321.

³⁹¹ Hasan Özalp, "Nefs-Mead İlişkisi Bağlamında Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Görüşlerinin Karşılaştırılması" *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012, Cilt: XVI, Sayı: 1, s. 273.

³⁹² Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 75

³⁹³ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 45.; Ayrıca bkz.: Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 317.

³⁹⁴ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 45.

varamamış; mizaç olması halinde haşrı imkânsız görürken cevherin haşrı mümkün kılabileceği yönünde bir değerlendirmede bulunmuştur.³⁹⁵

Mu'tezile aslah görüşünün dayanağı ile cismânî haşrı aklen vâcib görmüştür.³⁹⁶ Zira, mü'mini, imanı ve dünya hayatında işlediği güzel ameller karşısında ödüllendirmek; kâfiri cezalandırmak ve mazlumin hakkını zâlimden almak Allah hakkında vücûbiyet ifade eder. Bu da ancak ölüm anında bedenden ayrılan ruhun ölümden sonra bedene iâdesi ile mümkündür.³⁹⁷

Bahâuddinzâde ise cismânî haşrı reddetmek ve dahî sübûtunda şüphe içerisinde olmayı ilâhî kitapları, gönderilmiş peygamberleri sarîh delil ve sahîh haberlerinde yalanlamak ve küfre düşmeye sebep olarak görmektedir. Zira O'na göre Hz. Âdem'den bu yana enbiyâdan, etkîyâdan tevârûs eden görüş de cismânî haşrı kabule yöneliktir.³⁹⁸ Dolayısıyla cismanî tasvirlerin mahza sembolik ifadeler olarak algılanması ve âyetlerin zâhirlerini mecaza hamletmek vahyin amacı ile bağdaşmayan aşırı bir tevil olmaktadır.³⁹⁹

3.4. Hesap ve Mizan

Mahşerde hesabın görülmesi, adalet terazilerinin kurulması, amel defterlerinin verilmesi gibi hususlar sem'îyyat bahisleri bağlamında mezhepler arasında ihtilafa konu olan ve kelâm kitaplarında ayrıca zikredilen meselelerdendir. Bu noktada hesap kavramı mizan ile birlikte ele alınarak naslarda mizanın imkânı ve hakikatine yönelik ifadeler çeşitli te'villere tabi tutulmuştur. Söz gelimi mizanı, iki kefesi, bir dili ve iki bacağı bulunan bir alet olarak tamamen zâhiri manada ele alan zâhiri görüşe ilâveten amellerin birer araz olması hasebiyle tartılmalarının söz konusu olmadığını dolayısıyla mizanı ihtivâ eden nasların, mutlak bir adaleti ifade eder şekilde te'vil edilmesi gerektiğini ifade eden Mu'tezilî yorum mevcuttur. Ancak burada, Mu'tezilî ulemâ arasında mizan yahut da ahirete taalluk eden diğer halleri bilindiği sûretleri ile inkâr edenler olmakla birlikte kabul edenlerin de olduğunun; dolayısıyla bu fırka arasında âlimlerin birbirinden farklı görüşlere kâil olduklarının vurgulanması gerekir. Nitekim Mu'tezile'nin önemli isimlerinden Kâdî Abdülcebâr, zaruret olmadıkça âyet-i kerîmelerde mizanı ihtiva eden ifadelerin 'adl' manasına hamledilmemesi gerektiğini, mü'minin sevincini, kafirin de kederini gerçekleştirme amacına ithâfen dünyada bilinen haliyle ahirette hak olarak gerçekleşeceğini ifade etmektedir.⁴⁰⁰

Bahâuddinzâde ise meseleye, kulların amelleri ve sözlerinden hesaba çekileceğini, bazılarının kolay bir hesaba çekileceği⁴⁰¹ bazılarının mahşer yerinde durdurularak hesaptan geçeceği⁴⁰² şeklinde ifadeler içeren naklî deliller üzerinden değinerek kişinin ahiretteki hesaplaşmadan önce kendisini hesaba çekmesi gerektiğini belirtmektedir. Konu bağlamında delil olarak öne sürdüğü âyetlerin bir kısmında yalnızca hesaptan

³⁹⁵ Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. III, s. 562.

³⁹⁶ Yusuf Şevki Yavuz, "Ba's", *DİA*, İstanbul, 1992, c. V, s. 98-100.

³⁹⁷ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 47.

³⁹⁸ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 46.

³⁹⁹ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 47.

⁴⁰⁰ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, c. II, s. 670.

⁴⁰¹ İnşikâk 84/8

⁴⁰² Saffât 37/24

bahsedilirken⁴⁰³ bir kısmında amel defterlerinden⁴⁰⁴ bir kısmında da organların amellere yönelik şahitliği konu edinilerek hesaplaşma olgusuna vurgu yapılmıştır.⁴⁰⁵

O'na göre amellerin tartılmasında Allah'a kullarının fiillerini bildirmek değil bilâkis kulda amellerine yönelik bir bağlayıcılık oluşturmak ve ameline göre kula hak ettiği âkıbeti yaşatmak şeklinde algılanıp yorumlanabilecek bir hikmete binâen her mükellef için adalet terazisi konulacak ve ameller mâhiyeti bilinemeyecek bir şekilde tartılacaktır.⁴⁰⁶ Bu noktada kulun hesaba çekilmesi, amel defterlerinin verilmesi ve amellerin tartılması kişide karşı konulamaz bir hüccet oluşturmaktadır.⁴⁰⁷

3.5. Hasımlar Arası Kisas

Hasımlar arası kisas, Müslüman zihinlerde her türlü zulüm ve kötülükten uzak durulması, hakkın gasb edilmesi durumunda dünyada iken hesaplaşıp helalleşilmesi bilinci uyandırması kabilinden önemli bir meseledir. Hz. Peygamber (s.a.s.) kıyâmet gününden evvel insanlar arasında helalleşmenin yapılmasına teşvik ederek aksi taktirde ahirette karşı karşıya kalınıp hasımlaşacağını ihtivâ eden müflis hadisinde⁴⁰⁸ bu durumun ehemmiyetine dikkat çekmektedir.

Bahâuddinzâde, ahiret ahvalinden addedilen kisaslaşmanın hikmet gereği aklen mümkün olduğunu ifade etmektedir. Zira O'na göre mazlûmun hakkının zâlimden alınmaması, hakların ihmal edilmesi Hakîm ve Kâdir olan Allah hakkında hasen kabul edilmemektedir.

3.6. Şefaât

Terim olarak 'suçun bağışlanması yahut da dileğinin yerine getirilmesi için birine aracılık etmek'⁴⁰⁹ anlamına gelen şefaât ıstılâhî manada kıyâmette peygamberlerin ve salih kulların iman edenlerin bağışlanmasına yönelik Allah'tan niyazda bulunmalarını ifade etmektedir.⁴¹⁰ Bu meyanda meselenin tartışmaya konu olan boyutu, ahirette ve dünyada şefaatin imkanı, derecelerinin yükseltilmesi ve mükafatlarının artırılması açısından itaatkâr ve tövbekâr kullara mı yoksa azabın kaldırılması yahut da hafifletilmesi açısından günahkar ve fasık kullara mı yönelik olduğudur.⁴¹¹

Büyük günah meselesinin bir taalluku olarak şefaât, mezheplerin ideolojik algıları bağlamında tartışmaya konu olmuştur. Sözelimi Mu'tezile, va'd ve vaîd anlayışları gereği zâhirleri şefaatin reddini çağırıştıran âyetlerden⁴¹² hareketle ehl-i kebâire yönelik

⁴⁰³ İnşikak 84/8; Saffât 37/24, Hicr 15/92, Enbiyâ 21/47.

⁴⁰⁴ İnşikâk 84/7-10; Hâkka 69/25.

⁴⁰⁵ Nûr 24/24; Fussilet 41/20; Kâf 50/21.

⁴⁰⁶ Müellifin buradaki görüşü, mizanın mâhiyetinin aklen bilinemeyeceğini, bu hususta nakle tabi olmayı gerekli gören İmam Mâtürîdî ile örtüşmektedir. bkz.: Sâbûnî, *Matürîdiyye Akâidi*, s. 186.

⁴⁰⁷ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü 'l-Fasl*, s. 125.

⁴⁰⁸ Buhârî, "Mezâlim" 10.

⁴⁰⁹ İbn Manzûr, *Lisânü 'l-Arab*, s. 2289.

⁴¹⁰ Yusuf Şevki Yavuz, "Şefaât", *DİA*, İstanbul, 2010, c. XXXVIII, s. 412-415.

⁴¹¹ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü 'l-Fasl*, s. 398.

⁴¹² Bakara 2/48; 123; 254.

şefaati reddetmiş⁴¹³ yalnızca cennette müminlerin derecelerini artırma manasına gelen dikey geçişli bir şefaati anlayışını kabul etmiştir.⁴¹⁴ Buna mukabil Ehl-i Sünnet, umuma yönelik şefaati kabul etmektedir. Bu, itaatkâr kulların derecelerinin yükseltilmesi; günahkâr kulların ise azaplarının hafifletilmesi yahut da kaldırılması anlamına gelmektedir.⁴¹⁵ Zira Hz. Peygamber (s.a.s.), şefaatinin, ümmetinden büyük günah sahipleri için beklettiğini, kıyâmet günü şefaati ile en çok mutlu olacak kulların hâlis niyet ile kalbinden kelime-i tevhîdi zikreden kullar olduğunu ifade etmektedir.⁴¹⁶

Bahâuddinzâde bu hususta Ehl-i Sünnet'e muvafık olarak şefaatin büyük günah sahiplerini de kapsayacak şekilde umûmî olduğunu düşünmekte; bu noktada büyük günah sahipleri için tövbe etmiş olmaları kaydını koşmamaktadır.⁴¹⁷

3.7. Havz ve Kevser

İslam akâidinin ahirete müteallık meseleleri arasında havz ve kevser, Hz. Peygamber'e (s.a.s.) verilen hususiyetlerden birisidir. Bu noktada İslam ümmeti arasında kıyâmette Hz. Peygamber'in (s.a.s.) havz-ı kevserinin hak olduğu yönünde bir inanç oluşmuştur.

Havz ve kevser kavramlarının birbirleriyle olan ilişkileri ve hangi manayı ihtivâ ettikleri hususunda fikir ayrılıkları mevcuttur. Bir görüşe göre havz ile kevser birbirlerinden farklı kavramlardır. Zira kevser cennette mevcut iken havz mahşer duraklarından bir durakta bulunacaktır.⁴¹⁸ Bahâuddinzâde böyle bir ayrımı gözetmeyerek havz ve kevseri yönelik genel ifadeler kullanmakta ve bu i'tikata delil kabîlinden Kevser sûresinin 1. âyetini zikretmektedir. Bahâuddinzâde'nin görüşüne temel teşkil eden bir diğer nas da Hz. Peygamber'in (s.a.s.), havz-ı kevserinin bir aylık yürüyüş mesafesinde, köşelerinin birbirine eşit, suyunun süttten beyaz, kokusunun miskten tatlı olduğunu, ondan bir yudum içenin bir daha asla susamayacağına haber verdiği hadisidir.⁴¹⁹ Dolayısıyla Bahâuddinzâde'nin havz ve kevseri herhangi bir te'vile tabi tutmaksızın naslarda geldiği şekilde kabul ettiği söylenebilir.

3.8. Ru'yetullah

Allah'ın cennette mü'minler tarafından baş gözü ile görülmesi anlamına gelmektedir. Kur'ân-ı Kerim ve hadislerde delâleti bulunan ru'yetullah, imkânı ve keyfiyeti hususunda farklı görüşlere mahal olmuştur. Söz gelimi Ehl-i Sünnet ulemâsı ru'yeti aklen mümkün görmekle beraber naklen vâcib olduğunu ifade etmiştir.⁴²⁰ Ehl-i Sünnet'in ru'yeti aklen mümkün görmesi vücûd deliline dayanmaktadır. Bu delile göre bir şeyin var olması onun

⁴¹³ Mu'tezilî ulemâdan Zemahşeri'nin mezkûr âyet-i kerîmelere yönelik tefsiri için bkz: Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Cârullâh, *el-Keşşâf 'an hakâiku gavâmidü't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fî vucûhi't-te'vîl*, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2016, c. I, s. 372. Ayrıca bkz.: Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, s. 606.

⁴¹⁴ Ayrıntılı bilgi için bkz.: Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, c. 2, s. 606-613.

⁴¹⁵ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 400. Ayrıca bkz.: Sâbûnî, *Matüridiyye Akâidi*, s. 171.

⁴¹⁶ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 401.; Tirmizî, "Kıyâmet", 11.

⁴¹⁷ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 401.

⁴¹⁸ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 402. Benzer görüş için bkz.: Ali el-Kârî, *Şerhu'l-fikhi'l-ekber*, s. 202.

⁴¹⁹ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 402. Ayrıca bkz.: Buhârî, "Rikak" 53.; Müslim, "Fezâil", 2627.

⁴²⁰ el-Üsmendî, *Lübâbü'l-Kelâm*, s. 90.

görülebilmesinde yeter sebeptir. Allah Teâlâ var olduğuna göre görülmesi de mümkündür.⁴²¹

Ancak burada Ehl-i Sünnet'in, ru'yetin keyfiyetine yönelik beyanına yer verilmelidir. Zira bu beyân, Ehl-i Sünnet'i, Allah'ı bir cisim olarak addeden Mücessime ve O'nu yarattıklarına benzeten Müşebbihe'den ayırmaktadır. Buna göre Allah, bir mekân ve yön, kulları ile aralarında bir mesafe ve ışık ittisâli olmaksızın görülecektir.⁴²²

Ru'yetullahın mümkün olmadığını ifade ederek Ehl-i Sünnet'e muhâlif görüşler ileri süren Mu'tezile⁴²³ gözlerin Allah'ı idrak edemeyeceği fakat Allah'ın tüm gözleri idrak ettiğine dair gelen En'am Sûresi 103. âyete tutunmuştur. Zira Mu'tezile'ye göre gözler, sınırlı bir görme kapasitesine sahiptir ve maddî formdaki varlıkları görebilir. Ru'yetullahın gerçekleşeceğini söylemek Allah adına teşbih ve tecsîme yol açabilir. Öte yandan Hz. Musa'nın Allah'tan kendisini görmesine yönelik talebine âyet-i kerîmede⁴²⁴ 'لَنْ' edatı ile mukâbelede bulunulmuştur. Arap dili kâidesi gereği bu edat ebedî sûrette bir reddedişi ifade eder. Ancak Bahâuddinzâde, âyet-i kerîmede nefyedilen ru'yetin, mekân edinme ve görüş açısında bulunma manalarını çağrıştıracak formdaki ve dünyada iken gerçekleşme manası yüklenen ru'yet olduğunu söyleyerek Mu'tezile'nin bu görüşünü nakzetmektedir.⁴²⁵ O'na göre bir peygamber olarak Hz. Musa'nın Allah'tan ru'yeti talep etmesi de ru'yetin imkânına delâlet eder. Zira bir peygamberin Allah'tan, muhal olan bir şeyi istemeyeceği malumdur.⁴²⁶ Âyet-i kerîmenin devamında ru'yeti, mümkün olan bir şarta bağlaması da yine onun imkânına delâlet etmektedir. Allah'ın dağa tecelli etmesinin akabinde dağın parçalanmayıp yerinde durabilmesi haddi zâtında mümkün bir durum olduğundan, bu şarta bağlanan ru'yet de haddi zâtında mümkün olabilmektedir.⁴²⁷

Öte yandan Bahâuddinzâde, insan için birbirinden farklı idrak biçimlerinin mevcut olduğunu ifade ederek ru'yetin aklî isbâtına yönelik bir görüş beyan etmektedir. Söz gelimi, idrakin meydana getirdiği mertebeler hiss-i zâhir ve hiss-i bâtın yoluyla meydana gelen duyuların verileridir. Hiss-i zâhir beş duyuyu kapsamaktadır. Hissi bâtın ise hiss-i müşterek veya hayal diyebileceğimiz kısımdır. Bilhassa gözün idraki demek olan hiss-i zâhirin verileri hayale göre çok daha net ve belîğdir. Böyle bir aklî istidlâl ru'yetullahın hiss-i zâhir ile gerçekleşeceğini ve bunun vasıtasız, şâibesiz tam bir idrak olacağını ortaya koymaktadır.⁴²⁸

⁴²¹ Nesefî, *Tebziratü'l-edille fî usûlî'd-dîn*, (thk. Hüseyin Atay), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1994, c. 1, s. 544.

⁴²² Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, s. 152.

⁴²³ Mu'tezile'ye ek olarak Hariciyye, Neccariyye ve Zeydiyye de bu gruba dahil edilmiştir: bkz. Nesefî, Ebü'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed, *Tebziratü'l-edille*, (nşr. Claude Salame), Dimaşk: Institut Français de Damas, 1990-1993, c. I, s. 387.

⁴²⁴ A'raf 7/143.

⁴²⁵ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 376.

⁴²⁶ Teftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 197.

⁴²⁷ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 377.

⁴²⁸ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 369.

Bir başka açıdan Bahâuddinzâde'ye göre Kıyâme Sûresi 22-23. âyette yer alan kıyâmet gününde birtakım yüzlerin Rabblerine bakıp parlayacağı ifadesinde nazar fiilinin 'الى' harf-i ceri ile müteaddî olması ru'yetin baş gözüyle gerçekleşeceğine işaret etmektedir.⁴²⁹ Ancak bir kısım ulemâ âyetteki "nazar" lafzını "intizar/bekleme" anlamına hamletmiştir. Buna mukâbil Bahâuddinzâde, ru'yetin, ahirette mü'min kullara bahşedilen bir nimet, dünyadaki elem ve ıstıraplarına karşı gösterdikleri sabrın bir mükâfatı olacağını vurgulayarak Allah'ın cemâlini görmeyi beklemenin heyecanı ve sevinci değil; azabı artıracaklarını söylemiştir. Zira beklemenin ateşten daha yakıcı olduğu şiirlere, darb-ı mesellere konu olmuştur. Bu durumda Bahâuddinzâde'ye göre 'beklemek' şeklinde yapılan te'vil doğru değildir.⁴³⁰

Bu hususta tartışma konusu olan bir mesele de Hz. Peygamber'in (s.a.s.) miraç gecesinde Allah'ı görüp görmediğidir. "O bir nurdur nasıl göreyim?" ve "Yalnızca bir nur gördüm." şeklinde iki okumaya tabi tutulan hadis-i şerif çeşitli yorumlar ve tartışmaları hâizdir. Zira hadisin devamında Hz. Âişe'nin, Miraç gecesi Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Allah'ı görmediğine dair yaptığı beyan yer almaktadır. Cumhur, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) kalp gözü ile Allah'ı gördüğünü zikrederken İbn Abbas'tan ru'yetin baş gözü ile gerçekleştiğine dair rivâyet nakledilmiştir. Bahâuddinzâde'ye göre Miraç gecesinde ru'yetin baş gözü ile gerçekleşmesi kuvvetle muhtemeldir. Zira Hz. Peygamber'den (s.a.s.), ruhânî letâfet halinde bedeninin –dolayısıyla maddenin- kesâfetinin kaldırılması neticesinde arkadan görmesi ve gölgesinin yere düşmemesi gibi birtakım olağan dışı durumlar sâdir olmuştur.⁴³¹ Buradan hareketle Bahâuddinzâde'nin bu görüşünü mutasavvıf kişiliğinin belirlemiş olduğu bakış açısı ile açıkladığını söylemek mümkündür.

4. İman ve İmana Müteallık Meseleler

4.1. İman Esasları

4.1.1. Meleklerle İman

Kelâm, varlıkları kategorize etmiştir. Bu kategoriden ilkinin vâcip/zorunlu/kadîm varlık oluştururken ikincisini mümkün/hâdis varlıklar oluşturmaktadır. Vâcibü'l-vücûd tek varlık yalnızca Allah iken mümkünü'l-vücûd olan varlıklar 'mâsivâ' diye adlandırılan, mâhiyeti ve keyfiyeti sorgulanabilen varlıklardır. Söz konusu kategorizde mümkün varlıklar olarak melekler, duyular ötesi âlemi oluşturan latîf ve ulvî varlıklar içerisinde mütalaa edilmektedir. Duyular ile algılanabilecek maddî bir yapıda olmadıklarından gaybî bilgi alanına giren meleklerin varlık ve fonksiyonlarından ancak nassın bildirmesi ile haberdar olunabilmektedir. Bu meyanda nasslar bir varlık türü olarak meleğe işaret etmenin ve

⁴²⁹ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 380.

⁴³⁰ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 381. Bu noktada Ali el-Kârî, ru'yetullâhî ve Allah'ın kelâmını işitmeyi cennet nimetlerinin en üstünü olarak yorumlamakta bu sebeple ru'yetullahın inkârının aynı zamanda cennetin, mü'min şuurunda oluşan ruhunu inkâr etmek mesabesinde olduğunu vurgulamaktadır. Bkz.: Ali el-Kârî, *Şerhu'l-fikhi'l-ekber*, s. 85.

⁴³¹ Bu hususlarda detaylı bilgi için bkz.: Mehmet Yaşar Kandemir, *Şifa-i Şerif Şerhi*, İstanbul: Tahlil Yayınları, 2019, c. I, s. 67-68.

meleklerle imanı, inanç esasları arasında zikretmenin⁴³² yanı sıra onların insanlardan önce yaratıldığı⁴³³, güçlü ve kuvvetli oldukları⁴³⁴, kanatları olduğu⁴³⁵, Allah ile konuştukları⁴³⁶, Hz. İbrahim, Hz. Lût, Hz. Meryem ve Hz. Zekeriya'ya göründüklerine⁴³⁷ dikkat çekmektedir.

Bir inanç esası olması meleklerin varlıklarının yanı sıra mahiyetlerinin de ayrıca bir araştırma konusu olmasını beraberinde getirmiştir. Bu noktada melekler, filozoflarca beşeri nefsin hakikatinden farklı olarak mücerred cevherler olarak nitelenmiştir.⁴³⁸ Bahâuddînzâde nezdinde ise melekler, haklarında dişilik veya erkeklik gibi cinsiyetin söz konusu olmadığı, birbirlerinden farklı şekillerde ve farklı vaziyetlerle görevlendirilerek yaratılmış, meşakkatli işlere güç yetirebilen, latîf varlıklardır.⁴³⁹ Bununla birlikte melekler, varlıklarından haberdar eden Kur'ân âyetlerinin de delâletiyle, kendilerine imanın, peygamberlere iman mesabesinde olduğu varlıklar olarak ilâhiyyât, nübüvvât ve sem'îyyât bahislerinden müteşekkil olan usûl-i selâse içerisinde yer almaktadır.⁴⁴⁰

Öte yandan Bahâuddînzâde, meleklerle iman bahsinde meleklerin ismeti meselesini redde ve kabule konu olan yönleriyle ele almaktadır. Buna göre meleklerin Allah'ın emrinden bir an bile çıkmayıp kibirlenmeyerek O'na ibadet ve itaat etmekten geri durmadıklarını ifade eden âyetlerin⁴⁴¹ delâletiyle günah, isyan ve kötülükten masum olduğunu düşüncesi ismetin kabulünü ortaya koymaktayken İblis'in, Hz. Âdem'e secde ile me'mur melekler grubunda yer aldığı halde Allah'ın emrine karşı gelerek itaatsizlik göstermesi ve meleklerin, Hz. Âdem'in yaratılmasına karşı getirdiği itiraz ismetin reddinde serdedilen argümanlardır.⁴⁴² Bu görüşün dayanağını ise Allah Teâlâ'nın yeryüzünde kendisine halife olacak bir varlık yaratacağını söylediğinde meleklerin "Yeryüzünde kan döküp fesat çıkaracak bir varlık mı yaratacaksın? Oysa biz seni sürekli tesbih ve takdis ediyoruz."⁴⁴³ şeklinde mukabelede bulunarak kendilerini tezkiye etmeleri oluşturmaktadır. Bu noktada Bahâuddînzâde, meleklerin maksadına yönelik mezkûr âyette geçen ifadenin, hâli hazırda faziletli bir varlık bulunduğu halde mefdûlün seçilmesindeki gizli hikmeti araştırmak şeklinde anlaşılabilirliğini ifade ederek masum oldukları yönündeki argümanları desteklemiştir. Ancak Bahâuddînzâde'nin, şeytanın, meleklerden mi yoksa cinlerden mi sayıldığı tartışmasına girmeyerek ve râcih görüş olan cin taifesinden kabul edilmesine değinmeyerek meseleyi ele aldığına dikkat çekmek gerekmektedir.

Meleklerin ismeti bağlamında Hârût-Mârût kıssası ele alınmalıdır.⁴⁴⁴ Kur'ân'da muhkem bir şekilde ifade edildiği üzere bu iki meleğin insanoğluna bir imtihan için gönderildiği,

⁴³² Bakara 2/177.

⁴³³ A'râf 7/11; İsrâ 17/61; Bakara 2/30-34; Kehf 18/50.

⁴³⁴ Necm 53/5; Tekvir 81/20.

⁴³⁵ Fâtır 35/1

⁴³⁶ Bakara 2/30; A'râf 7/11; İsrâ 17/61

⁴³⁷ Âl-i İmrân 3/39, 42; Hicr 15/59-69; Hûd 11/77-82.

⁴³⁸ Gazzâlî, *Makâsıdu'l-Felâsife*, s. 197.

⁴³⁹ Bahâuddînzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 27.

⁴⁴⁰ Bahâuddînzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 27.

⁴⁴¹ Nahl 16/5, Enbiya 21/19-20; 26-27.

⁴⁴² Bahâuddînzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 27.

⁴⁴³ Bakara 2/30.

⁴⁴⁴ Bu hususta detaylı izahat için bkz.: Kandemir, *Şifa-i Şerif Şerhi*, c. 3, s.184-192.

insanları sihir yapmaktan nehyettikleri yönündeki ifadeler⁴⁴⁵ bu iki meleğin, Allah tarafından zemm edilen bir fiil olan sihir ile iştigal etmelerinin azaba uğratılmalarına sebebiyet verdiğiine yönelik iddiayı nakzedici niteliktedir. Bu noktada Bahâuddinzâde, şer, fesat ve kötülük gibi olguların nefis ve tabiatın tereküb eden ve nefsin mertebeleri ile donatılmış varlıklar için söz konusu olduğunu; dolayısıyla nefis, tabiat ve mizâc-ı unsurîden tecrit edilmiş, her an itaat, teslimiyet ve ibadet etmek üzere yaratılmış melekler için ateşle azaba uğratılmanın mümkün olmadığını ifade etmektedir.⁴⁴⁶ Buna göre, Hârût-Mârût kıssasının ele alındığı Bakara Sûresi 102. âyette asıl vurgulanan kötülüğün kaynağının peygamberler ve melekler olmayıp şeytanlar veya şeytan tabiatlı cinler ya da insanlar olduğu, meleklerin insanlara telkin edeceği bilgilerin birer imkân ve dolayısıyla imtihan sebebi addedilip bunları hayırlı konularda değerlendirmek gerektiğini anlatmak ve müminleri yanlış inanç ve uygulamalardan korumaktır.⁴⁴⁷

Bu meyanda melek ile insan arasında efdaliyyet tartışmaları da önem arz etmektedir. Söz gelimi Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Cebrâil'den vahiy ve ilim almasından⁴⁴⁸ hareketle öğretme makamının öğrenme makamından daha üstün olduğu düşünülebilmektedir. Bahâuddinzâde ise mutlak olarak meleğin insan üzerindeki efdaliyyetini kabul etmemektedir. Zira O'na göre Hz. Peygamber (s.a.s.) rabbânî ve ledunnî ilmin hakikatlerini en iyi bilendir.⁴⁴⁹ Öte yandan efdaliyyet sıralamasında Ehl-i Sünnet ve Şia'nın ekseriyetinin genel kanaati insanların peygamberlerinin meleklerden; müminlerin âvâmının meleklerin âvâmından; insanların havâssının meleklerin havâssından üstün olduğudur.⁴⁵⁰ Bahâuddinzâde'ye göre küllî manada kemâlâtı, yalnızca taat ve ibadetin oluşturduğu iddiasına karşı Ehl-i Sünnet ulemâsının efdaliyyet anlayışının altında yatan sebep insanın nefsiyle olan mücâdele ve mücâhededir. Zira insanı dalâlete sürükleyecek pek çok etken bulunmaktadır. Bilinç ve şuur sahibi mükellef varlık olarak insan, tüm bu etkenlerden kendisini tecrit ederek kulluğunu ortaya koymakta, Allah'ın celâl ve cemâl sıfatları ile ahlâkını tamamlama mücâdelesini içerisinde ömrünü geçirmektedir.⁴⁵¹ Dolayısıyla kemâl insan için, şeref melek içindir ve kemâl makamı şeref ve rûhâniyet makamından üstündür. Zira kemâlin şerefe nisbeti, küllün cüz'e nisbetine yakınlık arz eder.⁴⁵² Bu yaklaşımından hareketle Bahâuddinzâde'nin bakış açısını şekillendiren bir etmen olarak mutasavvıf kişiliğini göz ardı etmemek gerekmektedir.

4.1.2. Kitaplara İman

İnsanoğlunun bireysel ve toplumsal hayatında tutunması gereken ilkeler ve bu ilkelere göre hayatını tanzim ederek idâme ettirmesi gerekmektedir. Bu noktada kişiye rehberlik

⁴⁴⁵ Bakara 2/102-103

⁴⁴⁶ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 28.

⁴⁴⁷ Hayrettin Karaman, vd., *Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012, c. I, s. 166-174.

⁴⁴⁸ Necm 53/5.

⁴⁴⁹ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 30.

⁴⁵⁰ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 30; İmâmiyye Şiası'nın peygamberlerin meleklerden üstün olduğu hususunda icmâi mevcuttur. bkz.: Şeyh Müfid, *Evâilü'l-Makâlât*, s. 49-50.

⁴⁵¹ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 30.

⁴⁵² Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 30.

ederek iman ve amel ölçülerini belirleyen kaynak olarak ilâhî kitaplar İslâm inanç esasları arasında yer almaktadır.

Kitaplara iman meselesi doğrudan peygamberlere iman ile ilişkilidir. Zira ilâhî kitaplar, Allah katından peygamberlere, tebliğ etmeleri üzere indirilmiştir. Peygamberlere iman, onların Allah katından getirip tebliğ ettiklerini tasdik etmeyi gerektirdiğinden peygambere imanın zorunlu bir sonucu olarak kitaplara iman devreye girmektedir.

Kur'ân'da her ümmete bir peygamber gönderildiği zikredilmektedir.⁴⁵³ Buna mukâbil her peygambere kitap verilmemiştir. Kendisine kitap verilmeyen peygamberler kendilerinden önceki kitaplara tâbî olmuşlar ve önceki şeriatı devam ettirmişlerdir.⁴⁵⁴

Bu meyanda Bahâuddinzâde, Allah katından hak olarak indirildiğine inanılan Tevrat, Zebur, İncil ve Furkan'ın yanı sıra Hz. İbrahim, Hz. Nuh, Hz. Şît ve Hz. Âdem'e verilen sahîfelerin her birine tafsîlî olarak iman edilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Ancak tafsîlî imana güç yetirilemediği durumda Allah tarafından peygamberlerine kitap indirildiğine yönelik icmâlî imanın oluşmasını yeterli görmektedir.⁴⁵⁵

4.1.3. Kadere, Hayrın ve Şerrin Allah'tan Olduğuna İman

Bilhassa Hz. Peygamber'in (s.a.s.) irtihalinden sonra odak noktasını kader anlayışının oluşturduğu birtakım siyasi olaylar vukua gelmiştir. Bu dönemde kader ile ilgili tartışmalar meselenin metafizik boyutundan ziyade siyasi görüş farklılıkları etrafında gelişme göstermiştir. Tarafların kendi siyasi görüşlerine dayanak oluşturacak nitelikteki nasslardan destek almaları, idari işlerde dinsel argümanların yaygınlaşarak kullanılmasına sebebiyet vermiştir.⁴⁵⁶ Bunun yanı sıra kader ve kaza meselesindeki tartışmalar zamanla metafizik bir boyut kazanmaya başlamıştır.

Bahâuddinzâde, yeryüzünde ve gökyüzünde hareket halinde olan her şeyden, mü'minin imanı, kâfirin küfrüne kadar ne varsa her şeyin, Allah'ın eşyayı kendine has bir sistem, belirli bir sûret içerisinde zâtına ve ahvâline uygun olarak yaratması anlamına gelen kaderine göre tayin edildiğine kâildir. Buna mukâbil kazâ, Allah'ın eşyaya yönelik ezeli iradesi ve eşyaya ârız olacak hallerin miktar, vakit, değişim, dönüşüm ve meşîete göre takdir edilmesidir.⁴⁵⁷ Ayrıca Allah'ın şânına uygun düşmeyeceği anlayışından dolayı kötülüğü yaratmayı Allah'a isnâd etmeyen Mu'tezile'nin görüşünü de karşıt bir görüş olarak nakletmektedir. Buna göre Mu'tezile'nin tenkide uğrayan noktası, şerrin irade edilmesini dahî şer olarak nitelendirmesi ve şer olarak nitelendirilen pek çok şeyin zımında hayırlar barındırdığını göz ardı etmesidir.⁴⁵⁸

Bu bağlamda Bahâuddinzâde, İran topraklarından gelerek Hz. Peygamber (s.a.s.) ile görüşen kişinin haberine dikkat çekmektedir. Rivâyette bildirildiğine göre, Hz. Peygamber (s.a.s.) bu kişiye kendisini bu zamana kadar en çok şaşırtan şeyin ne olduğunu

⁴⁵³ Fâtır 35/24; Yunus 10/47; İsrâ 17/15

⁴⁵⁴ Gölcük-Toprak, *Kelâm*, s. 350

⁴⁵⁵ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 32.

⁴⁵⁶ Abdülhamit Sinanoğlu, "İslâm'ın İlk Siyasallaştırılma Sürecinde Kader İnancı", *AÜİFD*, Cilt: XLIII, Sayı: 2, 2002, s. 250.

⁴⁵⁷ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 98.

⁴⁵⁸ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 98.

sormuştur. Bu kimse, anneleriyle ve kızlarıyla nikahlanan; Allah'ın kaza ve kaderinin bu davranışlarının temel sebebi olduğunu zikreden insan topluluğuna rastladığını söylemiştir. Hz. Peygamber (s.a.s.) ilerleyen zamanlarda ümmetinden böyle toplulukların çoğalacağını söylemiş ve bu insanları 'ümmetimin mecûsîleri' şeklinde tanımlamıştır.⁴⁵⁹ Bahâuddinzâde'ye göre bu hadiste kaza ve kader ile kastedilen mananın mahzâ hayırların Allah'a isnâdı ve küllî manada ihtiyârın kuldân selbedilmesi manasında alınması mümkündür.⁴⁶⁰

Bir başka hadiste Allah'tan başka ilâh olmadığı, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) O'nun kulu ve elçisi olduğu ve O'nu hak ile gönderdiği, ölümden sonra dirilişin olduğu ve hayır ile şerrin Allah'tan gelmesinden oluşan iman esaslarına iman edilmedikçe gerçek manada mümin olunamayacağı zikredilmektedir. Bu hadis muvâcehesinde Bahâuddinzâde, hayır ve şerrin Allah'tan geldiğine inanmamanın kişiyi Ehl-i Sünnet çizgisinden çıkarttığını ifade etmektedir. Her varlığın Allah'ın kudreti ve meşîeti ile meydana geldiği hususunda tartışma olmadığından, kulların fiillerinin de Allah'ın kudreti ve meşîeti ile yaratılmış olduğu bu konuda delil addedilmektedir.⁴⁶¹ Zira mümkünât kabîlinden bir şeyin meydana gelmesinin Allah'ın kudret ve meşîetine isnâd edilmemesi Allah'ın kudret, irade ve tasarrufunda noksanlık ve kusur ifade eder.⁴⁶² Oysaki Allah'ın sıfatları her türlü noksan ve kusurdan berîdir.

Öte yandan Hz. Peygamber'den (s.a.s.) rivâyet edilen Hz. Musa ve Hz. Âdem arasında geçen diyalog da kader meselesinde önemli bir örnektir. Bu rivâyette Hz. Musa'nın, Hz. Âdem'e insanoğlunun cennetten çıkarılmasına sebep olduğu için çıkıştığı, Hz. Âdem'in ise Hz. Musa'ya, kendisine Tevrat verilmiş bir kişi olarak Allah'ın Hz. Âdem hakkında yazmış olduğu kaderinden dolayı çıkışmaması gerektiğini, bunun Allah'ın bir kaderi ve imtihanı olduğunu zikretmiştir. Hz. Peygamber (s.a.s.) hadisin son kısmında Hz. Âdem'in Hz. Musa'ya delille galebe çaldığını ifade etmiştir.⁴⁶³ Şerhte bu rivâyetler dışında da sahâbeden her şeyin Allah'ın kaza ve kaderi ile meydana geldiğine dair hadislere yer verilmiştir.⁴⁶⁴ Kelâm tarihinde bu görüşe karşı çıkan ve antitezler ileri süren fırka olarak Mu'tezile'nin beyânâtı yekûn tutmaktadır. Ancak Bahâuddinzâde'ye göre Mu'tezile, her ne kadar kötülüklerin Allah'ın murâdı olmadığını; burada kötülüğe yaklaştıran esas sebebin kulun iradesi olduğunu söylese de kulun kudret ve iradesinin, kötülüğe götüren esas dürtünün ve diğer etkenlerin, kötülüğün meydana gelmesindeki tüm bağlayıcı unsurların ihtiyâr yoluyla Allah'ın yaratmasıyla gerçekleştiğini inkâr edemez.⁴⁶⁵ Dolayısıyla Allah'ın eşyayı maddesi, sûreti ve miktarıyla yarattığı; her şeyin O'nun ilmi, iradesi, meşîeti, kaza ve kaderiyle gerçekleştiği Bahâuddinzâde tarafından bir i'tikad esası addedilmektedir.

⁴⁵⁹ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 98.

⁴⁶⁰ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 98.

⁴⁶¹ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 100.

⁴⁶² Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 100.

⁴⁶³ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 101.

⁴⁶⁴ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 101.

⁴⁶⁵ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 108.

4.2. İman ve İslam

İman, mutlak manada naslarda zikredilen esasları tasdik etmektir. İslâm ise emir ve nehiylere yönelik bir inkiyâd ve boyun eğme hâlidir.⁴⁶⁶ Dolayısıyla İslâm daha çok ibadetler ile ilgili kısmı oluşturmaktadır. Böyle olmakla birlikte iman ile İslam kavramlarının birbirleri ile aynı olup olmadığı tartışılmalıdır. Bu meyanda Ebû Hanîfe, lügavi bağlamda iman ve İslâm kavramlarının birbirinden farklı olduğunu zikretse de mâhiyet itibariyle birbirinden ayrılmayacak şekilde aynı manaya geldiğini, İslamsız iman, imansız İslam olmayacağını ifade etmektedir.⁴⁶⁷

Böyle bir görüşün temelinde ayrı ve farklı olmayı ifade eden muğâyerat kavramı üzerinden yapılan tahliller belirleyici olmuştur. Söz gelimi muğâyerat, birinin yokluğu halinde diğerinin varlığı düşünülebilen iki kavram hakkında söz konusudur. Bahâuddinzâde'ye göre iman ve İslâm kavramları arasındaki ilişki birbirlerinden farklı olduklarını öngören bu olguyu reddetmektedir. Bir başka açıdan insanların iman bakımından mümin-münâfık-kâfir şeklinde kısımlara ayrılması da iman ve İslâm'ın aynı olduğunu gösterir. Görüldüğü üzere bu taksimde dördüncü bir kısım olarak Müslüman zikredilmemektedir. Bu durum Bahâuddinzâde'nin görüşüne delil kabilinden dikkat çektiği bir durumdur.⁴⁶⁸ Her iki kavramın da mercîî, şuur ve bilinç halindeki iz'an ve kabuldür. Dolayısıyla isimlendirmede bir farklılık olsa da mâhiyet itibari ile bu iki kavram birbirleri ile aynı addedilmektedir.

Ancak iman ve İslâm'ın aralarında mülâzemet ilişkisi bulunsu da kendi içlerinde ayrı manalar ihtiva etmeleri bu meselenin bir başka taalluku olan imanın unsurları, artıp azalma meselesine yönelik yaklaşımları barındırmaktadır. Bu hususta mezhepler arasında önemli fikir ayrılıkları mevcuttur. Bu sebeple imanın ıstılâhî tanımı bağlamında amel ile iman arasındaki ilişki kelâmın belli başlı meseleleri arasında yer almıştır.

Döneminde sosyokültürel yaşantı ve siyâsî tartışmaların boyutlarına ışık tutması bakımından önemli tesbitlerden görebilebileceğimiz imanı dilin ikrarı ve kalbin tasdiği şeklinde yorumlayan ve ameli imandan bir cüz addetmeyerek bu nokta-i nazardan artıp eksilmeyeceğini kabul eden Ebû Hanîfe, bu görüşü ile günahına karşı mü'minin, yaptığını helal saymadıkça iman dairesinden çıkmadığını ifade ederek bütüncül bir bakış açısı sergilemektedir.⁴⁶⁹

Öte yandan Ebû Hanîfe'nin imanın artıp eksilmeyeceğine dair beyânı Bahâuddinzâde tarafından bir hadis-i şerifle desteklenerek zikredilmektedir. Bu hadiste Hz. Peygamber'e (s.a.s.) imanın artması ve eksilmesinden sorulmuş Hz. Peygamber (s.a.s.) Hz. Ebubekir'in imanını ümmetin tamamının imanı ile kıyaslayarak artıp eksilmesinin söz konusu olacağını ifade etmiştir.⁴⁷⁰ Ancak Ebû Hanîfe ve ashâbının görüşüne göre bu hadiste

⁴⁶⁶ el-Üsmendî, *Lübâbü'l-Kelâm*, s. 160.

⁴⁶⁷ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 388; Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber*, s. 56.

⁴⁶⁸ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 388.

⁴⁶⁹ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber*, s. 55.

⁴⁷⁰ Müttakî el-Hindî, *Kenzü'l-Ummâl*, Halep: Mektebetü't-Türâsî'l-İslâmî, 35614.

kastedilen amellerde artma, eksilme ve farklılıktan söz edilebileceğidir.⁴⁷¹ Zira imanın artması küfrün noksanlaşması ile imanın noksanlaşması ise küfrün artmasıyla ifade edilebilir. Mü'min gerçek manada mü'mindir ve imanında şüphe kabul edilemez.⁴⁷²

Amellerin imana dahil olduğunu iddia eden Mu'tezile ve Havâric'in, imanın artıp eksilebileceğini ortaya koymak üzere amelin terkinin musaddik mü'minden imanı selbeden bir durum olarak görmesine karşılık Bahâuddinzâde de imanın artıp eksilebileceğini söylemektedir.⁴⁷³ Ancak bu durum ömrün artıp eksilmesi ve maddi imkânlar bakımından yeterli olan kişilerin hac ve zekât ibadetlerini yerine getirmesi gibi birtakım farzları belirli kişilerin daha iyi yerine getirmesi ve nafil ibadetlerin yerine getirilmesi ile açıklanabilir.⁴⁷⁴ Esasında bu görüş imanın niteliksel olarak artıp eksilmesi ile aynı minvalde değerlendirilebilir. Zira Bahâuddinzâde imanın niceliksel olarak artacağına ya da eksileceğine dair açık bir beyanda bulunmamıştır. Dolayısıyla Bahâuddinzâde'nin burada sâlih amel ve ibadetler ile desteklenen imanın kuvvetleneceğini ifade etmesi muhtemeldir.

4.3. Mukallidin İmanı

İmanın unsurları, amel-iman ilişkisi bağlamında mukallidin imanı meselesi de kelâmın önemli konuları arasında yer almaktadır. Bu noktada Ehl-i Sünnet ulemâsının genel kanaatine göre, mukallidin, Allah'a ve rasûlüne dair işittikleriyle yetinerek nazar ve istidlâli terketmek sûretiyle sahip olduğu ilmi tahkik seviyesine çıkaramaması sebebiyle günahkâr olduğu sâbit ise de iman dairesinden çıkmadığı malumdur.⁴⁷⁵ Zira Bahâuddinzâde'nin ifadesine göre mücerred bir iman kişiyi cennete girdirir ve ebedî olarak cehennemde kalmamasını sağlar. Diğer taraftan mukallid, muhakkikin imanını, tasavvur ve tasdiğini sağlamlaştırma adına nazarı kuvvetini yorarak sarf ettiği aklî çaba neticesinde ulaştığı sevaba ulaşamamaktadır.⁴⁷⁶ Müteahhir dönem Mâtürîdî ulemâ taklît yoluyla iman eden kimsenin bu imanının muteber olduğunu ancak imanını temellendirememesi ve tahkik seviyesine çıkaramaması sebebiyle büyük günah işlediğine kâil olarak Bahâuddinzâde ile benzer bir görüş serdetmektedir.⁴⁷⁷ Buna göre imanın hakikatinden sayılan tasdik ve tasdik ile mutâbık ikrârın bulunmasından dolayı mukallidin imanının sahih olduğunu ifade etmektedir.⁴⁷⁸ Ancak imana yönelik muhtelif meselelerin tafsilatına güç yetirememesi ve imanı tehlikeye düşürebilecek şüphe ve bâtil görüşlere karşı koyamama ihtimali taklîdî imanın geçerliliği üzerinde düşündürerek birtakım görüş ayrılıklarına sebebiyet vermiştir.⁴⁷⁹

⁴⁷¹ Ebû Hanîfe bu görüşünü *el-Vasiyye*'de de zikretmektedir. Bkz.: Ebû Hanîfe, *el-Vasiyye* (çev. Mustafa Öz), s. 64.

⁴⁷² Ebû Hanîfe, *a.g.e.*, s. 64.

⁴⁷³ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 385.

⁴⁷⁴ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 385.

⁴⁷⁵ Sâbûnî, *Matürîdiyye Akâidi*, s.181.; Nesefî, *Tebisratü'l-edille*, c. 1, s. 42.

⁴⁷⁶ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 18.

⁴⁷⁷ Sönmez Kutlu, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdilik -Tarihî Arka Plan, Hayatı, Eserleri, Fikirleri ve Mâtürîdilik Mezhebi-*, Ankara: OTTO Yayınları, 2003, s. 58.

⁴⁷⁸ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 17.

⁴⁷⁹ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 17.

Bahâuddinzâde, İmam Eş'arî'nin mukallidin imanını sahih kabul etmediğini ancak Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin bu yaklaşımı te'vile tabi tuttuğunu nakletmektedir.⁴⁸⁰ Buna göre İmam Eş'arî mukallidi tekfir etmemekle birlikte sahih ve makbul bir iman için taklidden kurtulma yolu olan nazar ve istidlâlî terk ettiğinden durumunun Allah'a kaldığını; kâmil manada bir iman olmaması hasebiyle redde konu olabileceğini ifade etmektedir.⁴⁸¹

Öte yandan Mu'tezile'nin, mukallidin imanına yönelik esas eleştiri noktası mârifetullâha götüren nazarı ihlâl üzerinde yoğunlaşmaktadır. Zira taklit, aklî tefekkür ve deliller üzerine binâ edilecek sağlam temelli bir imana muarız olduğundan mukallid büyük günah sahibi kabul edilmekte ve kendisine mürtekib-i kebîre ahkâmı uygulanmaktadır.⁴⁸²

Nihâî olarak İmam Mâtürîdî'nin görüşünün nakledilmesinde fayda vardır. Mâtürîdî'ye göre taklit, insanı şüpheyi düşüren sebeplerden biridir.⁴⁸³ Kat'î delillere dayanması gereken dini bilgi ve dahî imana ulaştıracak nazar ve istidlâl akıl bâliğ herkes için bir gerekliliktir. Esasında bizâtihi akıl, başlı başına bir delildir ve mârifetullâha götüren bir sebep olarak insana yaradılıştan verilmiştir. Sentez ve analiz yapabilme melekesi anlamına gelen akıl, imanın muhtevâsına vahiy ile varabilmektedir. Bu bağlamda akıl ve nakil birbirini desteklemekte ve imanın sağlam temeller üzerine kurulmasında aktif bir rol oynamaktadır. Mâtürîdî'ye göre kulun çektiği zahmet ve sıkıntı karşılığında sevabı hak etmesi, gayret ve emek olmadan imandan elde edilecek herhangi bir faydadan söz edilememesi gerekçesi ile mukallidin imanını hakiki bir iman kapsamına alınmayıp azap ve ümitsizlik anında iman edenin imanını gibi faydasız addedilmektedir.⁴⁸⁴

4.4. Mürtekib-i Kebîrenin Durumu

İslam'da ilk i'tikâdî görüş ayrılıkları ekseriyetle büyük günah minvalinde gelişme göstermiştir. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) irtihâlini takip eden dönemde Müslümanlar arasında yaşanan siyâsî olaylar ve dahî tarafların birbirleri ile savaşarak katil olaylarına sebebiyet vermeleri 'büyük günah' kavramının gündeme gelmesi ile sonuçlanmıştır. Binâenaleyh 'büyük günah işleyeninin iman durumu nedir?' ile gündeme gelen ve 'iman ile amel arasında nasıl bir ilişki vardır?' sorusu ile kendisine geniş bir yayılma alanı bulan bu meselenin büründüğü i'tikâdî kisve ile mezheplerin önemli ölçüde fikir ayrılıkları yaşadığı bir mesele olarak sonraki dönemlerde de güncelliğini koruduğunu söylemek mümkündür.

Bu hususta mezhepler arasındaki fikir ayrılıkları ve temel görüşler imanın amelden bir cüz oluşu, böylelikle büyük günah işleyeninin mutlak sûrette küfre girdiği; iman ile amelin farklı değerlendirilmesi gerektiği, bu hususta nihâî kararın Allah'a ait olduğu; iman ile amelin birlikte değerlendirilmesi gerektiği ancak büyük günah işleyeninin iman ile küfür

⁴⁸⁰ Bağdâdî, *Usûlü 'd-dîn*, s. 254-255.

⁴⁸¹ İmam Eş'arî'nin mukallidin imanına dair görüşü için bkz.: Sa'deddin et-Teftazânî, *Şerhu 'l-Makâsîd*, (thk. Abdurrahman Umeyra), Beyrut, 1419/1998, c. V, s. 218-219.

⁴⁸² Bahâuddinzâde, *el-Kavlü 'l-Fasl*, s. 18.; Nesefî, *Tebziratü 'l-edille*, c. 1, s. 29.; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu 'l-Usûli 'L-Hamse*, c. 2, s. 478.

⁴⁸³ Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, İstanbul: İFAV Yayınları, 2015, s. 169.

⁴⁸⁴ Nesefî, *Tebziratü 'l-edille*, c. 1, s. 39.

arasında bir menzilede yer aldığı, dünyada mü'min muamelesi gördüğü halde tövbe etmeden öldüğü takdirde âhirette kâfir hükmü göreceği ve iman, özünde tasdik olduğundan büyük günah işleyen kişinin kalbinde tasdik olmaya devam ettikçe iman dairesinden çıkmayacağı için iman ile ameli birbirinin cüz'ü addetmemek şeklinde sıralanabilir.

Bu hususta erken dönemlerde söz söyleyen bir isim olarak Ebû Hanîfe, büyük günah sahibi mü'mini tekfir etmeyerek günahkâr mü'min olarak isimlendirmiştir.⁴⁸⁵ Bunun temelinde imanın kalbî bir durum arzemesi yatmaktadır. Ancak kişinin küçük dahî olsa işlediği günahı helal sayması nehiylerinde Şâri'i yalanlamak anlamına geldiğinden ve kalpteki tasdiğe hâlel getireceğinden küfür olarak addedilmektedir.⁴⁸⁶

Mâtürîdî ve Eş'arî ulemânın icmâına⁴⁸⁷ muvâfık bir biçimde Bahâuddinzâde, amellerin imana dahil edilmemesi gerektiğini temellendirmektedir. Sözelimi ye'is halinde imanın kabul edilmemesi⁴⁸⁸ iman edenlerin birtakım emir ve nehyler ile mükellef olması, âyet-i kerîmelerde amel kelimesinin iman kelimesine atfedilmesi⁴⁸⁹ Allah Teâlâ'nın âyet-i kerîmelerde iman edenlere yönelik hitabında iman ile günah kavramını birlikte kullanması⁴⁹⁰ ve tüm bunlara ilaveten peygamber, sahâbe ve ulemânın imanın kapsamına amelin vücûbiyetini dahil etmemesi Bahâuddinzâde tarafından amelin imanın bir cüz'ünü oluşturmadığına birer örnektir.⁴⁹¹ Öte yandan Bahâuddinzâde, zâhirleri amelin imana dahil olduğunu çağrıştıran âyet ve hadislerde ise birtakım te'villere gitmektedir. Örneğin, namazı kasten terkedenin küfre düşeceğini, haccetmeden vefat edenin Yahudi ve Hristiyan gibi vefat ettiğini bildiren hadislerde bu keskin ifadelerin bir haramı helal saymak yahut da Allah'ın emrini hafife alarak bunu yerine getirmemeyi helal saymak şeklinde yorumlanması gerektiğini ifade etmiştir. Zira O'na göre hadislerde, bu fiillerin kasıtlı yapılmasına vurgu vardır.⁴⁹²

4.5. İmanda Tevakkuf

Bahâuddinzâde, sağlam i'tikatı ihlal ederek imana aykırı düşen şüphe ve inkâr durumlarına sebebiyet vermesi hasebiyle tevhid ilminin dakik meselelerinde ihtiyatlı olunması gerektiğini vurgulamaktadır.⁴⁹³ Buna göre imanın doğru bir şekilde muhafazası için usûl-i selâsede zikredilen tüm iman esaslarının icmâlî olarak benimsenmesi gerekmekte, icmâlî imandan sonra imkân mertebesinde tevhide yönelik tafsîlî ve müşkil meseleler araştırılmalıdır. Zira inanç esaslarını ihtivâ eden meseleler, şariat ve ahkâm

⁴⁸⁵ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber*, s. 55.

⁴⁸⁶ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 328.

⁴⁸⁷ Sâbûnî, *Matürîdiyye Akâidi*, s. 480.

⁴⁸⁸ Bu hususta görüş ayrılıkları vardır. Bkz.: Yunus Şevki Yavuz, "Be's", *DİA*, İstanbul, 1992, c. V, s. 526-527.

⁴⁸⁹ Hûd 11/23.

⁴⁹⁰ Hucurât 49/9.

⁴⁹¹ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 329.

⁴⁹² Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 332.

⁴⁹³ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 426.

meselelerinden farklı olarak hataya düşülmesi halinde imanı tehlikeye sokan durumlardır.⁴⁹⁴ Dolayısıyla şer'i bir özür olmadıkça tevhid inancının doğru bir şekilde öğrenilebilmesi için bir ilim insanını araştırmak ve bu talebin tehir edilmemesi gerekmektedir. Bahâuddinzâde'nin ifadesiyle inançtaki şüphenin giderilmesinde tevakkuf edip beklemek cehalete rıza göstermek olduğundan mazur görülmemektedir.⁴⁹⁵

5. Müteferrik Meseleler

5.1. Mestler Üzerine Mesh ve Terâvih

Esasında fikhî meseleler arasında yer alan bu konular, Ehl-i Sünnet ve Ehl-i Bid'at fırkalar arasında ihtilafa konu olması bakımından Ehl-i Sünnet i'tikatının kapsamına alınarak kelâm ulemâsı tarafından akâid kitaplarının münderecâtına dahil edilmiştir. Bahâuddinzâde, bu meselenin sünnî ulemâ tarafından mestler üzerine meshi kabul etmeyen Râfızî ve Hâricîlere bir reddiye olarak i'tikat esaslarından sayıldığını ve bunu kabul etmeyenlerin ehl-i bid'at olarak nitelendirildiğini zikretmektedir.⁴⁹⁶ O'na göre Şîî düşünceye bir reddiye olarak sünnî akâidin sahih bir şekilde kurulabilmesi gayesinde yer alması gereken meseleler olarak mestler üzerine meshetmek ve terâvih, Hz. Peygamber'den (s.a.s.) sahâbeye; sahâbeden tâbiûna; tâbiundan da sonraki nesillere aktarılagelen bir mirastır.⁴⁹⁷ Öte yandan mestler üzerine meshetmenin Hz. Peygamber (s.a.s.) ve ashâbın uygulamaları olması yanı sıra terâvih ile Ramazan gecelerini ihyâ etmenin sünnet olması⁴⁹⁸ Bahâuddinzâde'de bu hususta nakledilen haberlerin amelî mütevâtir seviyesinde olduğunu göstermek bakımından birer emâre olarak değerlendirilmektedir.⁴⁹⁹

Bunun yanı sıra fastığın arkasında namaz kılınabilme ibâresi özellikle Ebû Hanîfe döneminde önemli tartışmalar arasında yer alan iman-amel ilişkisi göz önüne alındığında Ebû Hanîfe'nin Müslümanlar arasında tekfirin yol açacağı tefrika ve kutuplaşmaların önünü kapamaya yönelik algısını kavrayabilmek hususunda önemli bir ifadedir. Zira ehl-i kiblenin tekfir olamayacağı İmam Ebû Hanîfe tarafından hususiyetle vurgulanmıştır. Aynı zamanda ehl-i iman olan kimselerin günahları sebebiyle İslâm dairesinden çıkmayacağının ortaya koyulduğu bu hususta hadislerin mevcûdiyetinin yanı sıra sahâbe ve tâbiûn uygulaması da aynı minvaldedir. Tarih boyunca zâlim hükümdarların arkasında namaz kılınmıştır. Amellerin imandan sayılmayacağına dayanak oluşturması bakımından bu durum önemlidir. Bu görüşe mutâbık bir şekilde Bahâuddinzâde yalnızca mümin bir imama iktidânın söz konusu olmasından hareketle amellerin imana dahil olması ve büyük

⁴⁹⁴ Ali el-Kârî, *Şerhu'l-fikhi'l-ekber*, s. 227.

⁴⁹⁵ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 426.

⁴⁹⁶ Eş'arî, *Makâlât*, s. 337., Ayrıca bkz.: Mevlüt Özler, "İki Akâid Metni; el-Fikhü'l-Ekber ile en-Nesefî Akâidi'nin Muhtevâ Açısından Mukayeseli Bir Tahlili", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1999, sayı: 14, s. 62.

⁴⁹⁷ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 333.

⁴⁹⁸ Buhârî, "İman", 25.

⁴⁹⁹ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 333.

günah sebebiyle iman dairesinden çıkılması görüşünü kabul etmemektedir.⁵⁰⁰

5.2. İmâmet ve Efdaliyyet

Lügatte, “kendisine uyulan kimse”⁵⁰¹ manasına gelen imam kavramı, Mezhepler Tarihi ve Kelâm ilminde siyasi ve hukuki bir veche kazanarak Hz. Peygamber’in (s.a.s.) irtihalinden sonra İslâm toplumunun idare ve yönetimini elinde bulunduran yetkili kişi anlamında kullanılmaktadır.⁵⁰²

Hz. Peygamber’in (s.a.s.) irtihalinden sonra Müslümanların karşılaştığı en önemli ihtilaf imâmet hususunda olmuştur. Aynı zamanda bu mesele, Müslümanların icmâ ile bir sonuca bağlamaları ve neticede Hz. Ebûbekir’i halife seçmelerinde de görüldüğü gibi Müslümanlar nezdinde konunun ehemmiyetini ve gerekliliğini ortaya koymak bakımından önem arz etmektedir. İmâmetin gerekliliğine dair düşünce imâmete nasıl nasb olunacağı sorusunu da beraberinde getirmiş ve yeni bir ihtilaf zuhura gelmiştir. Bu noktada Ehl-i Sünnet’in temsilcisi olduğu ilk görüş imâmetin ittifak ve seçim ile gerçekleşeceği iken ikinci görüş ise nass ve tayin ile gerçekleşeceğidir. Şia, ikinci görüşün temsilcilerindendir.⁵⁰³

İmâmetin şartı ve keyfiyetinin yanı sıra efdaliyyet de bu meselenin uzantılarından biridir. Bu hususa bir erken dönem eseri olarak *el-Fıkhu’l-Ekber*’de yer veren Ebû Hanîfe, Hz. Peygamber’den (s.a.s.) sonra yönetimi devralan ashabın gerek siyâsî gerek beşerî şahsiyetleri üzerinden bir fazilet sıralaması serdetmektedir. Buna göre Hz. Ebûbekir’i Hz. Ömer takip etmekte sonrasında ise Hz. Osman ve Hz. Ali’nin isimleri zikredilmektedir.⁵⁰⁴ Bahâuddinzâde bu tertibin Ebû Hanîfe’nin zikrettiği şekilde değerlendirilmesini şer’an münasip görmektedir. Zira imâmet ehliyetinin şartları olan İslâm, hürriyet, akıl, buluş, erkeklik, içtihad ve adalet bu isimlerde bir araya gelmiş şekildedir.⁵⁰⁵ Buna mukabil Bahâuddinzâde, halifenin imâmet ve hilâfetinin kabul edilme yolları arasında ehl-i riyâset ve ehl-i ilmin biatı, halifenin hilâfet makamını kendisinden sonra bırakacağı kişiyi zikretmesi (istihlaf) ve zorbalık ve zulümle ele almayı ihtiva eden durumları sıralamakta, Şia’nın imamet hususunda öne sürdüğü şartları ise imamın Hâşimî, masum ve efdal olması şeklinde belirlediğini vurgulamaktadır.⁵⁰⁶ Ancak Şia, nass ile tayin olma koşulu ile bu şartları geçerli kılmaktadır. Bu görüşün bir uzantısı olarak imâmet şartlarının tamamını Hz. Ali’nin taşıdığı ve Hz. Ali’nin imâmetine dair pek çok nas olduğu iddia edilerek⁵⁰⁷ ilk üç halifenin hilafeti Şia tarafından kabul edilmemekte ve Hz. Ali’nin

⁵⁰⁰ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü’l-Fasl*, s. 334.

⁵⁰¹ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, s. 133.

⁵⁰² Mustafa Öz-Avni İlhan, ‘İmâmet’ *DİA*, İstanbul, 2000, c. XII, s. 203-207.

⁵⁰³ Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, s. 38.

⁵⁰⁴ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu’l-Ekber*, s. 55.

⁵⁰⁵ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü’l-Fasl*, s. 310.; Ebû Mansur el-Bağdâdî’den yapılan bir nakilde Ehl-i Sünnet âlimlerinin sahâbenin efdaliyet sıralamasında da aynı tertibi izledikleri zikredilmektedir.

⁵⁰⁶ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü’l-Fasl*, s. 312.

⁵⁰⁷ Şia nazariyesinin temellerinden olan bu görüşün İbn Sebe ile yerleştiği ifade edilmektedir. Üstelik İbn Sebe’nin, Hz. Ali’nin bir ilâh olduğunu iddia edecek kadar aşırıya varan görüşleri bulunmaktadır. Bkz.:

hakkının gasp edildiği öne sürülmektedir. Eş'arî, Şia isminin kendilerine, Hz. Ali'yi dost edinmeleri ve O'nu Hz. Peygamber'in (s.a.s.) diğer ashabından üstün saydıkları için verildiğini ifade etmektedir.⁵⁰⁸ Bahâuddinzâde'nin ifadesine göre bu durum tarih boyunca Ehl-i Sünnet ile Şia arasında efdaliyyet tartışmalarının temel kaynağını oluşturmaktadır.⁵⁰⁹

Bilhassa hilafeti bir i'tikad esası sayan Şia'nın İmamiyye kolu, Hz. Ali ve aile efrâdını dışarıda bırakarak sahâbenin çoğuna yönelik tekfire kadar giden ifadeler kullanmışlardır.⁵¹⁰ Bunun dışında Hz. Ali'yi ashâba tafdîl etmesine rağmen Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer'i dost kabul eden Zeyd b. Ali'nin, kendisine biat edenlere Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer'i sebbetmelerini yasaklaması üzerine taraftarlarınca terk edilmiştir. Bunun üzerine Zeyd b. Ali'nin biatını bozan grup 'terkedenler' manasına gelen "Rafıza/Revâfız" olarak isimlendirilmiştir.⁵¹¹ Bu grup Hz. Peygamber'in (s.a.s.), Hz. Ali'nin ismini vererek onu açıkça halife tayin ettiğine dair taraftarlarınca ittifak içerisindeydi. Bu görüşlerinden mütevellit, sahâbenin çoğunu Hz. Ali'nin imâmetini elinden almak, Hz. Ali'ye uymayı terk etmek ve Hz. Ali'ye haksızlık etmek sûretiyle sapıklığa düşmek ile itham etmişlerdir.⁵¹²

Esasında bu husus Şia tarafından usûlû'd-din anlayışları tevhid, nübüvvet, imâmet, meâd ve adaletten müteşekkil olsa da "imâmet" kavramını, imanın mütemmim bir cüz'ü olarak kabul etmelerinden⁵¹³ dolayı ısrarla savunulmaktadır. Binâenaleyh Şia'nın bir kolunu oluşturan İmâmiyye, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) irtihâlinden sonra Hz. Ali'nin imâmetine yönelik açık nas ve hakiki anlamda bir tayin olduğunu iddia etmektedir. Bu fırkaya göre imam tayini, İslâm'da sarf-ı nazar edilmeyecek bir rükün hükmündedir.⁵¹⁴ Çünkü insanlığın, Allah tarafından kendisine rehberlik tevdi edilmiş, din konusunda en yetkili ve en üstün bir kimseye daima muhtaç olması imamın, toplumun yönetimi yanında mensuplarını vahyin bâtinî anlamına yöneltecek bir güç ve yeteneğe sahip, her türlü hata ve günden uzak olduğu gibi bilgisinin de insan zihninin ulaşacağı türden kesbî bilgi olmayıp Allah tarafından ihsan edilen ledunnî ilim olmasını gerektirmekte binâenaleyh tesbîtinin de tamamen ilâhî bir mesele olması, böyle bir tesbitte insanların herhangi bir rolünün bulunmaması ve dahi onlar tarafından azledilememesi lâzım gelmektedir.

Müminlerin dostunun yalnızca Allah, O'nun Rasûlü ve namaz kılan, rükû etmiş haldeyken zekat veren mü'minler olduğunu haber veren âyetin nass ile tayin hususunda Şia tarafından delil olarak öne sürüldüğü ifade edilmelidir. Şia'ya göre müfessirler âyet-i kerîmede işaret edilen kişinin, ümmetin işlerinde tasarruf sahibi olan Hz. Ali olduğunda

Bağdâdî, *el-Fark*, s. 169. Ayrıca Hz. Ali'nin imametini dair nas olduğunu öne sürenlerin delilleri için bkz.: Şaban Öz, "Hilâfette Nass Teorisi", *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2009, s. 82-103.

⁵⁰⁸ Eş'arî, *Makâlât*, s. 35.

⁵⁰⁹ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 312.

⁵¹⁰ Bağdâdî, *el-Fark*, s. 54.

⁵¹¹ Eş'arî, *Makâlât*, s. 83.

⁵¹² Eş'arî, *a.g.e.*, s. 48.

⁵¹³ Ayrıntılı bilgi için bkz.: Hasan Onat, Şii imâmet nazariyesi (Kuleyni, Kummî ve Tûsi'nin Görüşleri Çerçevesinde), *AÜİFD.*, 1992, cilt.: XXXII, s. 93.

⁵¹⁴ Şehristânî, *el-Milel*, s. 147.

ittifak halindedir. Müminlerin işlerinin Hz. Ali'ye sorulmasını tavsiye eden, Hz. Peygamber'in (s.a.s.), Hz. Ali'yi işaret ederek kendisinin halifesi olduğunu, O'na itaat ve iktidâ edilmesini emreden rivâyetler Şia'nın meseleye dayanak kıldığı deliller arasındadır.⁵¹⁵

Bir görüşe göre âyet-i kerimedeki “rükû etmiş haldeyken zekât veren mü'minlerdir.” kısmı ile örtüştüğü için âyetin, Hz. Ali hakkında nâzil olduğu; rükû halindeyken yanına gelip de sadaka isteyen bir fakire, parmağındaki yüzüğü almasını işaret ettiği ve rükû halinde bile tasaddukta bulunduğu rivâyet edilmektedir.⁵¹⁶ Bahâuddinzâde ise ‘rükû ettiği halde’ ifadesini, “namazlarında rükû vardır, onların namazları Yahudilerinki gibi rükûsuz değildir.” şeklinde tefsir etmiştir. Buradan anlaşılıyor ki Hz. Ali de diğer bütün mü'minler gibi tasaddukta bulunmayı sevmesi hasebiyle bu âyet-i kerîmenin hükmüne evleviyyetle dahildir. Dolayısıyla mezkûr rivâyet, sebebi husûsileştirmekle birlikte âyetin, bütün mü'minleri kapsamına aldığı gözardı edilmemelidir.

Şia'nın imâmet nazariyesine delil şeklinde sıralanan bir diğer husus da Hz. Ali'nin imâmetine dair açık bir nas hükmünde addedilen kırtas hadisesidir. Buna göre Hz. Peygamber (s.a.s.), irtihâline sebep olan hastalığı şiddetlenince ümmet arasında ihtilaf ve tefrikanın meydana gelmesini istemediğinden ashâbından yanında bulunanlara vasiyette bulunmak istemiştir. Ancak sonrasında Hz. Peygamber (s.a.s.), Allah'ın ve müminlerin yalnızca Hz. Ebûbekir'e razı olacaklarını ifade ederek bundan vazgeçmiştir.⁵¹⁷ Bir başka ifadeye göre, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hastalığının şiddetinden endişe ederek ashâbın, talebin yerine getirilmesine yönelik aralarında görüş ayrılığı yaşandığı, tartışmanın uzaması neticesinde Hz. Peygamber'in (s.a.s.) bu duruma son verilerek yalnız kalmak istediği nakledilmiştir. Çeşitli sebeplerle Hz. Peygamber'in (s.a.s.) vasiyetini yazdırma talebinin gerçekleşmemesi ilerleyen dönemlerde Şia tarafından imâmetin nas ve tayin ile vuku bulduğu nazariyesine sünnetten istidlâlde bulunmayı ihtivâ eden siyasi bir malzeme olarak kullanılmasına sebebiyet vermiştir.

Bahâuddinzâde ise imâmetin nas ve icmâ ile sabit olduğunu ifade etmektedir. İmâmetin 30 yıl süreceğini, bu süreden sonraki yönetimlerin yokedici ve zorba bir saltanat olacağını ifade eden hadis⁵¹⁸ bu hususa dayanak teşkil etmektedir. Ancak O'na göre imâmetin nasla sabit olan kısmı belirli bir şahsın imâmeti değil; Hz. Peygamber'den (s.a.s.) sonra ümmetin işlerini ikâme edecek bir imâmet olgusunun varlığıdır. Zira O'na göre imâmetin Hz. Ali'ye aidiyeti hususunda sarîh bir nassın mevcudiyeti halinde tevakkuf edilip sessiz

⁵¹⁵ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 324.

⁵¹⁶ Zemahşerî, *Keşşâf*, c. II, s. 478

⁵¹⁷ Müslim, “Fezâilü's-sahâbe”, 2387. Bu rivâyet ayrıca Ali el-Kârî Şerhi'nde geçmektedir. Bkz. Ali el-Kârî, *Şerhu'l-fikhi'l-ekber*, s. 140. Hadisin tamamı şu şekildedir: “Hz. Peygamber (s.a.s.) hasta olunca ‘Ebubekir'i ve kardeşini bana çağır ki Ebûbekir için bir yazı yazdıracağım. Zira ben bir kişinin hilâfeti temenni ederek ben ‘Ebubekir'den daha liyakatliyim’ demesinden korkuyorum. Allah da Müslümanlar da Ebubekir'den başkasını kabul etmez.” Bkz.: Müttakî el-Hindî, *Kenzü'l-Ummâl*, 11/32561-35661.

⁵¹⁸ Ahmed b. Hanbel, 4/273

kalinması mümkün görülmemektedir.⁵¹⁹

Öte yandan imâmet bahsinde mütalaa edilen bir diğer husus ise imamın masumiyetidir. İmamiyye Şiası'nda hâkim olan görüşe göre imamın, insanların en üstünü olması şartının zorunlu bir sonucu olarak bütün işlerinde doğruya isabet etmesi ve dini konuların hiçbirinde hata etmemesi gerekmektedir.⁵²⁰ Buradan hareketle Bahâuddinzâde, Şia nezdinde ismet sıfatının peygamberler ile halîfe arasında ortak bir sıfat olarak kabul edildiğini belirtmektedir. Ayrıca mefdûlün fâdıla takdim edilmesi Şia'ya göre kabîh olduğundan caiz görülmemektedir. Malumdur ki Şia'da imametın şartlarını oluşturan ismet ve efdaliyyet ancak nas ile tayin edilebilecek bir durumdur. Tüm bunlar göz önüne alındığında imam tayininin insanların tercihiine bırakılması Şia nezdinde fitneye sebep olmaktadır.⁵²¹ Oysaki imâmet, fitne ve fesadı ortadan kaldırmak içindir.⁵²² İmam, Allah'ın ve rasûlünün halîfesi olduğundan tayinini de ancak Allah ve rasûlü belirler.⁵²³

Bahâuddinzâde, Şia'nın imâmette ismeti şart koşmaları meselesine cevap vermektedir. Zira Şia'ya göre, hayatı boyunca şirke bulaşmaması, âkil ve bâliğ olduğundan itibaren Müslüman olup Hz. Peygamber'e (s.a.s.) tabi olmasından hareketle Hz. Ali'nin ismeti hususunda ittifak vardır. Bunun yanı sıra Hz. Ebûbekir'in, İslâmiyet'ten önce müşrik olması delil gösterilerek şirkin büyük bir zulüm olduğundan zulümle nitelenen bir kimsenin imâmete ehliyetinin söz konusu olmayacağı anlayışıyla imâmeti kabul edilmemektedir. Buna mukâbil Bahâuddinzâde gerek Hz. Ali'nin ismetine gerekse Hz. Ebûbekir'in imamet ehliyeti olmadığına dair Şia'nın öne sürdüğü argümanları eleştirmektedir. Söz gelimi Hz. Ali'ye dair zikri geçen şartlar ismet hususunda yeterli şartlar değildir. Zira ashâb arasında Hz. Ali'nin durumunda olan, hiçbir zaman şirke bulaşmamış olan pek çok sahabe vardır. Üstelik aşere-i mübeşşere ve Bedir ashâbına yönelik müjdeleyici pek çok hadis bulunmaktadır.⁵²⁴ Ayrıca İslâm'ın kendisinden önceki her şeyi silmesi Hz. Ebubekir'i temiz kılmak için yeterli bir sebeptir. Dolayısıyla Bahâuddinzâde, Ehl-i Sünnet ulemâsınca kabul edilen Hz. Ebûbekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali şeklindeki imamet sıralamasını doğrudan kabul etmekte ve bu tertibin dışına çıkmamaktadır.⁵²⁵

Böyle olmakla beraber Hz. Peygamber'i (s.a.s.) mümin olarak gören ve Müslüman olarak

⁵¹⁹ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 324.

⁵²⁰ Şeyh Müfid, *Evâilü'l-Makâlât*, s. 10.

⁵²¹ Seyfuddîn Âmidî, Ebû'l-Hasen Seyfuddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî, *el-İmâmetu min Ebbkârî'l-Efkâr fî Usûlu'd-Dîn*, (thk. Muhammed Zübeydî), Beyrut, 1992, s. 95

⁵²² Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 315.

⁵²³ Şia'nın bu husustaki delillerinden bir diğeri de Şâri'in, maslahat ve mefsedetler hususunda insanoğluna lazım gelen her şeyi beyan etmesi sebebiyle imâmet gibi ümmet için bağlayıcı olan ve büyük önem arz eden bir meselede de tayininin olması gerektiğidir. Bkz.: Âmidî, *a.g.e.*, s. 96.

⁵²⁴ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 316., Ayrıca bkz.: Ebû Dâvûd, "Sünne" 8; Tirmizi, "Menâkıb" 25; Ahmet b. Hanbel, 1/193.

⁵²⁵ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 313. Ayrıca bkz.: İbn Hazm, *el-Fasl*, c. III, s. 228. Bu eserde Hâricilerin tamamı ve Mu'tezile ile Mürcie'nin bir kısmının Ehl-i Sünnet gibi düşündüğü nakledilmektedir.

vefat eden şekilde tanımlanan sahabenin⁵²⁶ tümünü sevmek, hayırla yâd etmek ayrıca vurgulanan bir meseledir. Bu hususta ashâba yönelik övgü ifadeleri içeren naslar bulunmaktadır. Söz gelimi Hz. Peygamber (s.a.s.), Uhud Dağı kadar altın infak edilse sahâbenin bir ölçeklik yahut da yarım ölçeklik sadakasına ulaşamayacağını ifade ederek sahâbeye sebb etmekten men etmiştir.⁵²⁷ En hayırlı neslin Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sahâbesi; sonraki hayırlı neslin ise onları takip edenler olduğuna dair yapılan nakil sahâbe ve tâbiûn hakkında Hz. Peygamber'den (s.a.s.) nakledilen meşhur haberler arasındadır.⁵²⁸ Kur'ân-ı Kerîm'de ve Hz. Peygamber'den (s.a.s.) sahâbeye dair nakledilen hadislerin bir kısmında hususiyetle bir grubun zikredildiği de olmuştur.⁵²⁹ Bedir ashâbı, Ensâr, Muhâcir ve Akabe ashâbı bunlar arasında zikredilebilir. Ensarı sevmenin iman alameti; ensara buğzetmenin ise nifak alameti olduğu; Allah'a ve ahiret gününe iman eden bir kimsenin ensara buğzetmesinin asla düşünülemeyeceğine yönelik hadisler⁵³⁰ de bu kapsamdadır. Dolayısıyla esasında imâmete yönelik olan tafdil sıralamasının ashâbın tümüne yönelik olan mânevî fazilet ile birlikte değerlendirilmemesi, ashâbın, vahyin herhangi bir tahrife uğramadan sonraki nesle intikal etmesinde en büyük etken olmaları sebebiyle tümünün faziletinin kabullenilmesi ve sevilmesi gerekmektedir. Bu sebeple Bahâuddinzâde, ashâbı sevmek, onlara yönelik herhangi bir art niyet ve sû-i zan beslememek, onları her daim hayırla yâd etmenin önemini ve gerekliliğine vurgu yapmaktadır. Ashâb arasında birtakım fikrî ihtilaf ve münâzaalar yaşanması ve dahî bu ihtilafların fiilliyata dökülerek birbirleriyle savaşıma noktasına kadar gidilmesi hususunda da takınılacak tek tavrın, haklarında hüküm koyucu herhangi bir kelâm etmeyerek işi Allah'a havale etmek olduğuna dikkat çekmektedir.⁵³¹

⁵²⁶ Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 270.

⁵²⁷ Ebû Dâvud, "Sünnet", 10

⁵²⁸ Buhârî, "Şehâdât" 9.; "Rikâk" 7.; Müslim, "Fezâilü's-sahâbe", 210.

⁵²⁹ Fetih 48/29, Haşr 59/7-9, Nûr 24/11-15

⁵³⁰ Buhârî, "İman" 10.; "Menâkibu'l-ensâr" 4.

⁵³¹ Bahâuddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 327.

SONUÇ

Hız. Peygamber'in (s.a.s.) irtihâlini takip eden dönemde gelişen ve değışen bir takım siyasi olaylar başlangıçta bir fikir ve düşüncenin ürünü olarak değerdendirilebilecek nitelikte idi. İlerleyen süreçte yönetimin aynı zamanda vahiyde desteklenen bir peygamberin zâtında mevcut olan şehir devleti yöneticisi kimliğinden fikriyyât ve amelin ismet sıfatı ile koruma altında olmadığı bir sonraki nesle intikal etmiştir. Bunun doğal bir sonucu olarak vahyin kaynağı Hız. Peygamber'in (s.a.s.) zamanında meselelerin doğrudan çözüme kavuşturulması noktasından ashâb arasında yaşanan siyasi olaylar ve fikir ayrılıklarının bir kimlik kazanarak somut bir hal almasına doğru evrilen bir sürecin başlangıcından söz edilebilir.

Tebeu't-tâbiîn dönemine geldiğimizde ise Ebû Hanîfe'nin sünnî akâid ve nakle bağılılığının karşısında bu sünnî çizgiyi aşan bir takım fikir hareketlerinin yavaş yavaş bir mezhep kisvesinde zuhûr ettiğini görmekteyiz. Bu durum Ebû Hanîfe'nin muâırz görüşler karşısında sahih akîdenin sınırlarını çizen, muhtevâ bakımından Kur'ân ve Hadis metnine bağılı ancak aklî birtakım argümanlar ile de desteklenmiş bir akâid risâlesini tek bir kaynaktan özlü bir şekilde kaleme alması ile sonuçlanmıştır. Akâidin önemine dikkat çekmek hasebiyle *el-Fıkhu'l-Ekber* olarak isimlendirdiği ve daha sonraları Ehl-i sünnet olarak teşekkül edip şöhet bulacak mezhebin esaslarını ihtivâ eden bu risâle pek çok şerh, hâşiyeye ve tercüme faaliyetlerine konu olmuştur. Bu durum, *el-Fıkhu'l-Ekber*'in akâid alanına yaptığı hizmetin yanı sıra kelâmın dakîk meselelerine rağmen felsefik ve akademik tartışmalardan uzak, sade ve anlaşılır bir üslûb ile pragmatik neticeyi gerçekleştirmedeki başarısını ortaya koymak bakımından önem arz etmektedir. Ancak *el-Fıkhu'l-Ekber*'in başlangıç dönemi eseri olmasından mütevellit belirli bir sisteme bağılı olarak düzenlenmediği malumdur. Söz gelimi mütekâmil eserler bağlamında değerdendirilebilecek Kelâm kitaplarında bilgiyi konu alan giriş kısmını ulûhiyyet, nübüvvât ve sem'îyyât bahisleri takip etmektedir. *el-Fıkhu'l-Ekber*'in bu tertibi sistematik bir biçimde ele almadığı görülmektedir.

Şerh ve hâşiyelere geldiğimizde ise bu metinlerin muhtevâ bakımından *el-Fıkhu'l-Ekber*'e bağılı kalsa da aynı metotta ilerleme kaydetmediğini söyleyebiliriz. Söz gelimi Ebû Hanîfe aklın fonksiyonunu reddetmeyerek rasyonel düşünciyi desteklese de özünde nakle bağılılığı ve akıl karşısında nakli itibarsız kılmadığı malumdur. Ancak *el-Fıkhu'l-Ekber*'in bazı şerhlerinde aklî argümanlar ön plana çıkarılıp dakik bir şekilde işlenerek konuyla ilgili görüşler tartışılmış, meseleler teferruatlı bir şekilde ele alınmış, itiraz ve bu itirazlara verilen cevaplar incelenmiş; dolayısıyla Ebû Hanîfe'nin ifadeleri tek bir cümle ile te'yid edilmekle sınırlı kalınmamıştır. Esasında *el-Fıkhu'l-Ekber*'de yer alan iman-amel ilişkisi, mürtekib-i kebîrenin hükmü, kıyamet alametleri, haberi sıfatların tevili ve ebeveyn-i rasûlün durumu gibi hassas meselelerin şerh ve hâşiyelere konu olması Ebû Hanîfe'den yüzyıllar sonra yaşayan ulemânın zihninde değışen şartlar ve ihtiyaçların şekillendirdiği bilinç ve düşünce dünyasının Ebû Hanîfe'nin görüşlerini yorumlamada ve kritiğe tabi tutmada nasıl bir yöntem izlediğini ortaya koymak bakımından önem arz etmektedir. Bu durum aynı zamanda Ebû Hanîfe'de tam bir şekilde gözlemlenemeyen

sistematik işleyişin şerh ve haşiye döneminde vücut bulduğunu ortaya koymaktadır. Bu bağlamda çalışmamızın konusunu teşkil eden *el-Kavlü'l-Fasl*, *el-Fıkhu'l-Ekber*'in yeniden bir inşâsı olarak nitelendirilebilir. Zira *el-Kavlü'l-Fasl*'ı telif ederken mutasavvıf kişiliği Bahâuddinzâde'yi Felsefe ve Kelâm'ın argümanlarını kullanmaktan geri bırakmamış, *el-Fıkhu'l-Ekber*'i bu ilimlerden her birinin kendisine kattığı bakış açıları muvâcehesinde yorumlamasına sebebiyet vermiştir.

Bahâuddinzâde'nin *el-Fıkhu'l-Ekber*'i şerh ederken kullandığı yönteme değinilecek olursak bu durum Ebû Hanîfe'nin her bir görüşünü destekler nitelikteki ibarelerine ek olarak birtakım lafızlarını yorumlamaya tabi tutması şeklinde gelişme göstermiştir. Sözgelimi ebeveyn-i rasulün durumu hakkında Ebû Hanîfe'nin eserinde küfür hükmü geçmektedir. Bahâuddinzâde, küfür hükmünü Müslümanların Hz. Peygamber'in (s.a.s.) şahsına edep ve saygıdan ileri gelen hassasiyetlerini göz önünde bulundurarak iki farklı açıdan değerlendirmekte ve fetret ehli olmaları hasebiyle küfr-ü hükmîye yormaktadır. Dolayısıyla bu açıklamaya göre ebeveyn-i rasûl hakiki manada küfürle itham edilemez. Bu görüşü ile Bahâuddinzâde oldukça ilmî bir tavır sergilemekte ve özgün bir görüş ortaya koymaktadır.

Bunun yanı sıra Bahâuddinzâde'nin, mezhepler arasında tartışmalı konulardan olan ve bazı mezhepleri bu husustaki tutumları sebebiyle Allah'ı cisim olarak niteleme ve yarattıklarına benzetmeye kadar götüren haberi sıfatlar hususunda da Ebû Hanîfe çizgisini takip ettiğini söylemeliyiz. Bu çizgi haberi sıfatları herhangi bir te'vile tabi tutmayıp naslarda zikredildiği şekilde kabul etmek olarak belirlenmiştir. Bahâuddinzâde, bu görüşün aynı zamanda Ehl-i Sünnet ulemâsının genel görüşü olduğunu da zikretmektedir. Ancak Ehl-i Sünnet'in bu görüşüne bir kayıt düşerek te'vile sebebiyet verecek herhangi bir zaruret bulunmadıkça âyetin zâhirine bağlı kalmayı uygun gördüğünü, aksi taktirde bu sıfatların Kur'ân'da bildirildiği şekliyle Allah hakkında keyfiyetsiz bir biçimde sâbit birer sıfat olarak alınması gerektiğini vurgulamıştır.

Diğer taraftan, kıyamet alametleri bahsinde Kur'an ve hadislerde bulunan nakillere yer vererek bu alametlerden bir kısmının hâli hazırda gerçekleştiğini ifade etmektedir. Buna ek olarak haberi sıfatları algılamadaki yöntemini devam ettirerek kıyamet alametlerine dair nasların mecaza hamledilmeden ve te'vile gidilmeden doğrudan alınması gerektiğini zikretmektedir.

Bir dönemin siyasi ve i'tikâdî bağlamda kırılma noktasını oluşturan imamet ve efdaliyyet meselesinde ise Bahâuddinzâde, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sahabeyi sevmeye teşvik eden hadislerinde de ön plana çıktığı şekilde sahabeye saygıyı vurgulayarak imâmet sıralamasını sünnî akâid kitaplarında geçtiği şekliyle ele almıştır. Bu ifade Hz. Ali dışındaki sahabenin hilafetini kabul etmeyen ve Hz. Peygamber'in (s.a.s.) en yakınları da dahil olmak üzere sahabeyi tekfir eden Şia'ya bir reddiye mesabesindedir. Aynı gayeye matuf olarak esasında fikhî konulardan sayılan mestler üzerine meshetmek ve teravih namazı kılmak gibi meseleleri de eserinde Ebû Hanîfe çizgisi ile ele almıştır. Bu tutum, zikri geçen amel ve ibadeti Hz. Peygamber'e (s.a.s.) ittibâi gerektiren bir sünnet addetmek sûretiyle zuhur etmiştir.

Mürcie'nin imanla beraber günahların zarar vermeyeceği düşüncesini nakzeden Bahâuddinzâde, ameli imanın bir cüz'ü görmemekle birlikte iman-amel bütünlüğünün Allah'ın rızasını kazanmak bakımından önemine dikkat çekmektedir. Büyük günah sahibi bir kişiyi işlediği günahı helal saymadıkça iman dairesinden çıkarmamayı zımında barındıran bu ifade Ebu Hanîfe'nin kible ehlinin tekfir edilemeyeceği düşüncesini de destekler niteliktedir. Aynı zamanda yüzyıllar boyunca zalim hükümdarların arkalarında namaz kılındığından, bunun fiilî olarak meşru görülen bir uygulama olması örneğinden hareketle iyi-kötü herkesin arkasında namaz kılınabileceğini vurgulaması da amelin imandan bir parça olmadığına dair düşüncesini teyit etmektedir.

Ezcümle zâhirî ve bâtinî ilimlere vukûfiyeti ile tanınan bir âlimin kaleminden çıkan *el-Kavlü'l-Fasl*, Ebû Hanîfe'nin ilm-i kelâm özelinde tüm İslâm ilim mirasına değerli katkılar bırakan *el-Fıkhu'l-Ekber*'ini farklı bir bakış açısı ve yaklaşım ile yorumlayarak taliplerinin istifadesine sunan önemli bir eser olarak İslâm ilim geleneğinde yerini almıştır.

KAYNAKÇA

- Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, (nşr. M. Muhyiddîn Abdülhamîd), Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1986.
- Ağırakça, Ahmet, "Kaynaklar Işığında İsrâ ve Miraç Olayı" *Artuklu Akademi*, 2014/1(2).
- Akçay, Mustafa, *H. Peygamber'in Anne ve Babasının Dinî Konumu*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2012.
- Ali el-Kârî, *Edilletü'l-mu'tekadi Ebî Hanîfe fî ebeveyni'r-Rasûl*, Süleymaniye Ktp., Damat İbrahim Paşa, 298/4.
- _____, *Şerhu'l-fikhi'l-ekber li Ebî Hanîfe en-Nu'man*, (thk. eş-Şeyh Mervân Muhammed eş-Şiâr), Beyrut: Dâru'n-Nefes, 1437/2016.
- Atâî, Nev'izâde, *Hadâiku'l-hakâik fî tekmileti's-Şekâik*, (nşr. Abdülkadir Özcan), İstanbul, 1989.
- Aysu, İbrahim, *Tehâfüt Geleneginde Mûcize Problemi*, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Aytekin, Arif, "Fıkhu'l-Ekber Risâleleri", *C.Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XIV/1-2010, ss. 209-211.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkahir b. Tâhir. b. Muhammed et-Temîmî, *Usûlü'd-dîn*, (nşr. Dâru'l-Fünûn), İstanbul, 1928.
- Bahâuddinzâde, Muhyiddin Mehmed b. Bahâuddin b. Lütfullah, *el-Kavlü'l-Fasl ale'l-Fikhi'l-Ekber*, İstanbul: İhlas Vakfı Yayınları, 1399/1979.
- Bayramoğlu, F. ve N. Azamat, "Bayramiyye", *DİA*, İstanbul, 1992, c. 5, s. 269-273.
- Beyâzîzâde, Kemâleddin Ahmed, *İşâratu'l-Merâm min İbâratı'l-İmam*, (nşr. Ahmed Ferid el-Mezidi), Lübnan, 2007.
- Bozkurt, Mustafa, "Kâdî Abdülcebbâr'ın Teklif Anlayışı", *Dini Araştırmalar*, Eylül-Aralık 2006, c. 9., ss. 211-231.
- Buhari, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî, *Sahîhu'l-Buhârî*, (nşr. Dâru's-Selâm), Riyad, 1999.
- Bulut, Mehmet, "İsmet", *DİA*, İstanbul, 2001, c. 23, s. 134-136.
- Bursalı, Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, (haz. A. Fikri Yavuz, İsmail Özen), İstanbul, 1333/1915, cilt: 1.
- Ceyhan, S. ve K. Şahin, "Şeyh Yavsî", *DİA*, İstanbul, 2010, c. 39, s. 75-77.
- Ceyhan, Semih, "Bayramiye Meşayihinden Bahaeddinzade Muhyiddin Mehmed Efendi ve Vahdet-i Vücut Risalesi", *Hacı Bayrâm-ı Velî Uluslararası Sempozyum*, Aralık 2012, Ankara, ss. 283-304.
- Cürcânî, Ebû'l Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali, *Şerhu'l-Mevâkıf*, (çev. Ömer Türker), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2015.
- Çelebi, İlyas, "Ebû Hanîfe'nin Kelamcılığı, İtikada Dair Risaleleri ve Bunların Otantik Olup Olmadıkları Meselesi", *İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi Sempozyumu*, Kur'an Araştırmaları Vakfı Yayınları, Bursa, 2003.
- _____, "Risâleleri ve İtikadî Görüşleri ile İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe", *İslamî Araştırmalar Dergisi (Ebû Hanîfe Özel Sayısı)*, Cilt:15, Sayı: 1-2, Ankara, 2000.
- _____, "Sıfat", *DİA*, İstanbul, 2009, c. 37, s. 100-106.

- Çelebi, Kâtip, *Keşfü'z-Zunûn 'an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, (çev. Rüştü Balcı), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1971-1972.
- _____, *Mizânü'l-Hakk fî İhtiyâri'l-ehak*, T.B.M.M. Ktp. Eserler, nr. 1009, vr. 1-139.
- Çıkman, Z., R. Ayvalılı, E. Levent vd., *İslâm Âlimleri Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Gazetesi, 1985-1986, c. 13.
- Demir, Abdullah, “Osmanlı Âlimlerinin Ebû Hanîfe’nin Âkâid Risâlelerini Konu Edinen Eserleri”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, cilt: 14, sayı: 28, 2016, ss. 169-226
- Demir, Osman, “Teselsül”, *DİA*, İstanbul, 2011, c. 40, s. 536-538.
- Demirel, Demokaan, “Fârâbi’nin İdeal Devleti: Erdemli Şehir”, *Niğde Üniversitesi İİBF Dergisi*, 2014, Cilt: 7, Sayı: 1, ss. 358-369
- Demirer, Zeynep Önder, *H. IV-IX./M. X-XV. Yüzyıl Mâturîdî Ve Eş’arî Akâid Metinlerinde Ebû Hanîfe’nin Etkisi*, Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş’as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *es-Sünen*, (nşr. Beytû'l-Efkârî'd-Devliyye).
- Ebû Hanîfe, Nu'man b. Sâbit, *el-Fıkhu'l-Ebsat*, Süleymaniye Ktp., Kasıdecizâde, 682/2.
- _____, *el-Fıkhu'l-Ekber*, (çev. Mustafa Öz), İstanbul, 2013.
- _____, *el-Vasiyye*, (çev. Mustafa Öz), İstanbul, 2013.
- _____, *er-Risâle*, (çev. Mustafa Öz), İstanbul, 2013.
- _____, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, (çev. Mustafa Öz), İstanbul, 2013.
- Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *Câmiu't-Tirmizî*, (nşr. Dârüsselâm), Riyad.
- Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Sahih-i Müslim*, (nşr. Dâru't-Tîbe), Riyad, 1426.
- Erdem, Hüsametdin “Allah’ın Varlığının Delillerinin Kur’ânî Temelleri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1999, cilt: 40, sayı: 1.
- Eş’arî, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-musallîn*, I-II (tek cilt hâlinde) (nşr. Helmut Ritter), Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1980/1400.
- Fettâh, İrfan Abdülhamîd, “Cebriyye”, *DİA*, İstanbul, 1993, c. 7, s. 205-208.
- Fığlalı, Ethem Ruhi, *Günümüz İslam Mezhepleri*, İzmir: İlâhiyat Vakfı Yayınları, 2014.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî, *Felsefenin Temel İlkeleri (Makâsıdu'l-Felâsife)*, (çev. Cemaleddin Erdemci), Ankara: Vadi Yayınları, 1997.
- _____, *Tehâfütü'l-Felâsife (Filozofların Tutarsızlığı)*, (çev. Bekir Karlığa), İstanbul, 1981.
- Gölcük, Ş. ve A. Bebek, “el-Fıkhu'l-Ekber” *DİA*, 1995, c. 12, s. 544-547.
- Gölcük, Ş. ve S. Toprak, *Kelâm*, Konya: Tekin Kitabevi, Ekim 2006.
- Gömbeyaz, Kadir, “Sinop’tan Bursa’ya Bir Osmanlı Âlimi: İlyas b. İbrahim es-Sinobî (ö.891/1486)”, *Sinop İli Değerleri Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Ankara, 2015, ss. 81-89.
- _____, “Vânî Mehmed Efendi’nin Hz. İbrahim’in Babası ve Ebeveyn-i Rasûl Hakkındaki Görüşleri”, *Ulusal Vânî Mehmed Efendi Sempozyumu*, Bursa, 2011, ss. 205-230.
- Güzel, Ahmet, “Hz. Hatice’nin Hz. Peygamber (s.a.s.) ile Evliliği, Çocukları ve Aile Hayatı Üzerine Bir Değerlendirme” *İstem*, 2012, Yıl: 10, Sayı: 9, ss. 57-100.

- Güzelhisârî, Mustafa b. Muhammed, *Tuhfetü'n-Nebî ve Hidâyetü'r-Rasûl*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih Bölümü 2914, vr. 1-161.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, *el-Fasl*, (çev. Halil İbrahim Bulut), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2017.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dimaşkî el-Hanbelî, *Zâdu'l-Meâd*, (nşr. Mecmau'l-Fıkhi'l-İslâmî), Cidde, 2018.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem el-Ensârî, *Lisânü'l-'Arab*, I-V, (nşr. A. Ali el-Kebîr – M. Ahmed Hasbullah – H. Muhammed eş-Şâzelî), Kahire: Dârü'l-ma'ârif, 1119.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Arabî et-Tâî el-Hâtîmî, *Fütûhât-ı Mekkiyye Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, (çev. Ekrem Demirli), Litera Yayıncılık, 2015.
- İbnü'n-Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kub İshak b. Muhammed b. İshak, *el-Fihrist*, (thk. Rıza Teceddüd), Tahran, 1971.
- İnanır, Ahmet, “İbn Bahâeddin'in Risâle alâ Risâle Ali Çelebi fi'd-Deverân ve'r-Raks Adlı Risalesinin Tahkik, Tercüme ve Değerlendirilmesi”, *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013, cilt: 1, sayı: 2.
- İsfahânî, Râgıb, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal, *el-Müfredât*, (çev. Abdülbaki Güneş, Mehmet Yolcu), İstanbul, 2010.
- Kâdî, Abdülcebbâr Ebû'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, c. XI, et-Teklîf (nşr. M. Ali. en-Neccâr – Abdülhalîm en-Neccâr), Matbaatü Dârü'l-kütübî'l-Mısriyye li't-te'lif ve't-terceme, 1965.
- _____, *Şerhu'l-Usulî'l-Hamse*, (çev. İlyas Çelebi), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2013.
- Kâdî 'İyaz, eş-Şifâ bi-ta'rîfî hukukî'l-Mustafâ, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye.
- Kalaycı, Mehmet, “Hanefî-Mâtürîdî Aidiyetin Osmanlı'daki İzdüşümleri”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Aralık 2016.
- _____, *Osmanlı Sünniliği Tarihsel-Sosyolojik Bir Tahlil Denemesi*, Ankara: Otorite Yayınları, 2015.
- Kandemir, Mehmet Yaşar, *Şifa-i Şerif Şerhi*, İstanbul: Tahlil Yayınları, 2012.
- Karadaş, Çağfer, “Semerkand Hanefî Kelâm Okulu Matürîdîlik -Oluşum Zemini ve Gelişim Süreci-”, *Usûl İslâm Araştırmaları*, 2006, cilt: 6, sayı: 6, ss. 57-100.
- Karaman, H., M. Çağırıcı, İ. K. Dönmez ve S. Gümüş, *Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012.
- Kılavuz, Ahmet Saim, *Ana Hatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, İstanbul: Ensar Yayınları, 2014.
- Kuşeyrî, Ebû'l-Kâsım Zeynülsîlâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi*, (çev. Süleyman Uludağ), İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.
- Kutlu, Sönmez, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik -Tarihî Arka Plan, Hayatı, Eserleri, Fikirleri ve Matürîdîlik Mezhebi-*, Ankara: OTTO Yayınları, 2003.
- Kutluer, İlhan, “Şey”, *DİA*, İstanbul, 2010, c. 39, s. 34-36.
- Maraş, İbrahim, “İbn Sînâ Felsefesinde Bir (Vahid) ve Birlik (Vahde) Anlayışı”, *Dini Araştırmalar*, Eylül-Aralık 2007, Cilt: 10, Sayı: 30, ss. 41-54.

- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî, *Kitâbü't- Tevhîd*, (nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi), Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2003.
- Müttakî el-Hindî, *Kenzü'l-Ummâl*, Halep: Mektebetü't-Türâsi'l-İslâmî, 11/32561-35661.
- Nesefî, Ebû'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed, *Tebsiratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, (nşr. Claude Salame), Dimaşk: Institut Français de Damas, 1990-1993, I-II.
- _____, *Tebsiratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, (thk. Hüseyin Atay), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1994.
- Neşşâr, Ali Sâmî, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu-I*, (çev. Osman Tunç), İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.
- Nîsâbü'rî, Ebu'l-Kâsım, *el-Gunye fî'l-Kelâm*, (haz. Mustafa Abdülhâdî), Kâhire, 1431/2010.
- Oktay, Ayşe Sıdika “Fârâbî'nin Sisteminde Din-Felsefe, Peygamber-Filozof İlişkisi ve Karşılıklı İşlevleri”, *Muhafazakâr Düşünce*, Yıl:11, Sayı:44, Nisan-Mayıs-Haziran 2015.
- Onat, Hasan, “Şii İmâmet Nazariyesi (Kuleyni, Kummî ve Tûsi'nin Görüşleri Çerçevesinde)”, *AÜİFD.*, 1992, cilt.: XXXII, ss. 89-110.
- Oral, Osman, “Mâtürîdî'ye Göre Peygamberlerin Gönderiliş Hikmetleri”, *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015.
- Öngören, Reşat, *Osmanlılar'da Tasavvuf -Anadolu'da Sûfîler, Devlet ve Ulemâ (XVI. Yüzyıl)-*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
- Öz, M. ve A. İlhan, “İmâmet”, *DİA*, İstanbul, 2000, c. 12, s. 203-207.
- Öz, Şaban, “Hilâfette Nass Teorisi”, *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2009, ss. 67-121.
- Özalp, Hasan, “Nefs-Mead İlişkisi Bağlamında Fârâbî ve İbn Sina'nın Görüşlerinin Karşılaştırılması”, *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012, Cilt: XVI, Sayı: 1.
- Özcan, Hanifi, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, İstanbul: İFAV Yayınları, 2015.
- Özervarlı, M. Sait, “Osmanlı Döneminde Kelâm İlmi: Muhtevâ ve Yönelişler”, *Osmanlı'da İlm-i Kelâm Âlimler, Eserler, Meseleler*, İstanbul: İSAR Yayınları, 2016.
- Özler, Mevlüt, “İki Akâid Metni; el-Fıkhü'l-Ekber ile en-Nesefî Akâidi'nin Muhteva Açısından Mukayeseli Bir Tahlili”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1999, sayı: 14.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *Tefsirü'l-Kebir*, Kâhire, 26/150.
- Sa'deddin et-Teftazânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, (thk. Abdurrahman Umeyra), Beyrut, 1419/1998.
- Sâbûnî, Ebû Muhammed Nûruddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr es-Sâbûnî el-Buhârî, *el-Kifâye fî'l-Hidâye*, (thk. Muhammed Aruçi), Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, İstanbul.
- _____, *Matüridiyye Akâidi*, (çev. Bekir Topaloğlu), İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1978.
- Sarıbulak, Zekerya, *Ebû Hanîfe'den Mâtürîdî'ye Hanefî İtikadının Gelişim Süreci*, Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, 2019.
- Seyfuddîn Âmidî, Ebû'l-Hasen Seyfuddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî, *el-İmâmetu min Ebkârî'l-Efkâr fî Usûlu'd-Dîn*, (thk. Muhammed Zübeydî), Beyrut, 1992.
- Sinanoğlu, Abdülhamit, “İslâm'ın İlk Siyasallaştırılma Sürecinde Kader İnancı”, *AÜİFD*, Cilt: XLIII, Sayı: 2, 2002.

- _____, İmâm Ebû Mansûr Muhammed Mâtürîdî'nin Allah Anlayışı ve Yanlış Tanrı Tasavvurlarını Eleştiri Biçimi, *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2016.
- Sinanoğlu, Mustafa, "Teklif", *DİA*, İstanbul, 2011, c. 40, s. 385-387.
- Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed, *el-Milel ve'n-Nihal*, (çev. Mustafa Öz), İstanbul, 2008.
- Şeyh Müfid, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârisî el-Ukberî, *Evâilü'l-Makâlât*, (thk. İbrahim el-Ensârî), el-Mu'temerü'l-Alemi li Elfiyyeti's-Şeyh el-Müfid Baskısı, Beyrut, 1413/1993.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısırî, *Ehl-i Sünnet Akâidi Muhtasar Tahâvî Akidesi Şerhi*, (haz. Ebubekir Sifil), İstanbul, 2015.
- Taşköprizâde, Ahmed Efendi, *Miftâhu's-Saâde ve Misbâhü's-Siyâde fî Mevzûâtı'l-Ulûm*, (thk. Kâmil Bekrî-Abdülvâhid Ebü'n-Nûr), Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Hadise, 1968.
- _____, *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmaniyye*, (çev. Muharrem Tan), İstanbul: İz Yayıncılık, 2019.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horasânî, *Şerhu'l-Akâid*, (çev. Talha Hakan Alp), İstanbul, 2011.
- Topaloğlu, B. ve İ. Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.
- Toprak, Süleyman "Haşr", *DİA*, İstanbul, 1997, c. 16, s. 416-417.
- Üsmendî, Alâeddin, *Lübâbü'l-Kelâm*, (thk. M. Sait Özervarlı), İstanbul: İSAM Yayınları, 2005.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "el-Âlim ve'l-Müteallim", *DİA*, İstanbul, 1989, c. 2, s. 461-463.
- _____, "Ba's", *DİA*, İstanbul, 1992, c. 5, s. 98-100.
- _____, "Ebû Hanîfe", *DİA*, İstanbul, 1994, c. 10, s. 138-143.
- _____, "Hulûl", *DİA*, İstanbul, 1998, c. 18, s. 341-344.
- _____, "İlim", *DİA*, İstanbul, 2000, c. 22, s. 108-109.
- _____, "Mehdî", *DİA*, Ankara, 2003, c. 28, s. 371-374.
- _____, "Şefaat", *DİA*, İstanbul, 2010, c. 38, s. 412-415.
- _____, Be's, İstanbul, 1992, c. 5, s. 526-527.
- Yazıcıoğlu, Mustafa Said, "Fiil", *DİA*, İstanbul, 1996, c. 13, s. 59-64.
- _____, "İnsan Fiili ve Bir Kur'ân-ı Kerim Âyeti", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1986, cilt: XXVIII, s. 327-334.
- Yıldırım, Zeki, "Kur'ân'da Peygamberlerin İsmi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003, sayı: 19.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Cârullâh, Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî, *el-Keşşâf 'an hakâiku gavâmidü't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vucûhi't-te'vîl*, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2016.

ÖZGEÇMİŞ

1993'te Bursa'da doğdu. 2011 yılında İnegöl Yunus Emre Lisesi'nden, 2017 yılında Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. Aynı yıl Yalova Üniversitesi İslâmi İlimler Fakültesi'nde Kelâm Anabilimdalı'nda başladığı yüksek lisansını 2019'da tamamladı.

