



**T. C.
RECEP TAYYİP ERDOĞAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI**

İLÂHÎ İRÂDE AÇISINDAN RAHMET VE GAZAP

(Yüksek Lisans Tezi)

Cihan YILDIZ

**Prof. Dr. Salih Sabri YAVUZ
Danışman**

**RİZE
2021**

KABUL VE ONAY

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalında, Cihan Yıldız tarafından hazırlanan *İlâhî İrâde Açısından Rahmet ve Gazap* başlıklı bu çalışma, 10.03.2021 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oy birliği/oy çokluğuyla başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan: Prof. Dr. Salih Sabri YAVUZ

Kabul/Red

Üye: Prof. Dr. Ahmet İshak DEMİR

Kabul/Red

Üye: Dr. Öğr. Üyesi Züleyha BİRİNCİ

Kabul/Red

/03/2021

Doç. Dr. Ahmet YANIK

Enstitü Müdürü

ETİK BEYAN

Temel İslam Bilimleri Programından mezun olmak üzere teslim ettiğim “İlâhî İrâde Açısından Rahmet ve Gazap” konulu tezimi, bilim ve araştırma etiği prensiplerine riayet edilerek tarafımdan yazılmıştır.

Eserimde, başka kaynaklardan aktarılan bütün bilgi ve alıntılar, Enstitünüz Tez Yazım Kılavuzuna uygun olarak açıkça gösterilmiştir. Kaynağı gösterilenler dışında kalan bütün bilgiler uygun araştırma yöntemi kullanılarak tarafımdan edinilmiş ve esere bu şekilde yansıtılmıştır. Şahsıma ait olmayan hiçbir bilgi, kasıt veya kusurlar, şahsıma aitmiş gibi gösterilmemiştir. İnternet kaynakları dahil, sahibine/kaynağına atıf yapılmaksızın hiçbir bilgi kullanılmamıştır.

Aksinin ortaya çıkması halinde doğacak bütün hukuki, idari, akademik ve etik sorumluluk tarafıma ait olacaktır. Eserin tesliminden sonra herhangi bir zamanda, bilim etiğine aykırılık tespit edilmesi ve/veya eserimle ilgili intihal veya intihal şeklinde anlaşılabacak bir durumun ortaya çıkması halinde; Üniversiteniz ve eğitim kadronuzun hiç bir şekilde sorumlu tutulmayacağını hür irademle kabul, beyan ve taahhüt ederim. **10/03/2021**

Cihan YILDIZ

ÖNSÖZ

Bizi, rahmeti ile gözetimi altında tutan Allah’a hamdolsun. O rahmetiyle âlemi yarattı, bütün çocukları sevimli kıldı. Yine O, annelere şefkat ve sevgi verdi. Hakîm bir Kitap, hikmete dönük bir de kalp verdi. Bize imanı süsledi de hidayet yolunu gösterdi.

Rahmet, insanda uyanan ilk duygudur. İnsanın yaşamla bağ kurduğu ilk duygu. İnsan, Allah’ın emanetinde ve muhabbetinde olduğunun hissiyatıyla doğar ve yaşar. Bu annelerin, babaların yüreğiyle anlatılır ona. İnsan, insanlığını sevgiyle tanımlar. İyi günde olduğu gibi kötü günde de eşler yüreklerini birleştirip büyük zorlukları göğüslerler. Hayırla donanmış evlat, yaşlı anne-babasına “öf” bile demeden her an hizmetlerine koşar. Bir anne kendisine hiçbir fayda sağlayamayacağını bildiği halde kötürüm çocuğuna kırk yıl bakar. Rahmet, toplumları huzura kavuşturur. İnsanı işinde, mesleğinde ve görevinde motive eder, diğer insanlarla kaynaşmayı ve hoşgörüyü sağlar. Aileler onunla kurulur.

Rahmet, hayatı matematiksel sığılıktan kurtaran bir derinlik, insanı bencillikten kurtarıp iradesini diğeri için kullanabileceği bir empati, her nimeti bir irade ve rahmetin tecellisi görebilmeyi sağlayan bir duygudur. Rahmet, insanda diğerrinin hakkını hesaba katması için verilmiş bir meleke. Bu melekesine eşlik eden Kitap’ın rahmet olarak indirilmesi ve Nebî’nin âlemlere rahmet olarak gönderilmesidir. Rahmet düşünceyi huzursuzluktan kurtaran bir manadır.

Rahmet kâinatın yaratılışındaki iradeye eşlik eden bir lütuf, adaletin tecellisinde haklıya verilen mükâfatın ezeli manası. Haklıya hakkın verilmesi rahmetin bir eseri. Haksızlığa uğrayana bir rahmet olarak zulmedene gazabın yansıması da hakkın eseri. Çelişiksiz ve kusursuz bir münasebet ilişkisi olan ilâhî sıfatlardan yansıyanlar tevhidin göstergeleridir. Bu sebeple irâdesi duyarsızlık olmadığı gibi, rahmet ve gazâbı da hak, adalet ve irâdesinden bağımsız değildir. Sıfatları birer birer kusursuz olduğu gibi aralarındaki ilişki de kusursuz tevhibi bize anlatmaktadır.

Tez konumu belirleyen ve bu araştırmada rehberlik eden danışman hocam Prof. Dr. Salih Sabri Yavuz'a teşekkür ederim. Her zaman destekçim olan eşim ve çocuklarıma; kaynak konusunda desteğini esirgemeyen iř arkadaşım Ramazan Çetin'e teşekkür ederim. Yine teknik açıdan destek sağlayan iř arkadaşım Hakan Karatař'a ve yazım eksiklerimi gidermede yardımcı olan arkadaşım Murat Cengiz'e teşekkür ederim.



İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY	2
ETİK BEYAN	3
ÖNSÖZ.....	1
İÇİNDEKİLER.....	6
ÖZET	8
ABSTRACT	9
KISALTMALAR	10
GİRİŞ.....	11

BİRİNCİ BÖLÜM

İNSANDA ALLAH TASAVVURU

1. 1. Allah'ın Varlığının Anlaşılması.....	16
1. 2. Allah'ın İsim ve Sıfatları	18
1. 2. 1. Allah'ın İsimleri	18
1. 2. 2. Allah'ın Sıfatları.....	28
1. 2. 3. İlâhî Sıfatların Tasnifi	35

İKİNCİ BÖLÜM

İLÂHÎ BİR SIFAT OLARAK İRÂDE

2. 1. İrâdenin Sözlük Anlamı	45
2. 2. İrâde Konusundaki Tartışmalara Genel Bir Bakış	47
2. 3. 1. Meşîet.....	51
2. 3. 2. İhtiyar	52
2. 3. 3. Rızâ.....	53
2. 4. Kelâmî Açıdan İrâde'nin Nispeti Meselesi.....	54
2. 4. 1. İrâdenin İlâhî Sıfatlar İçerisinde Konumlandırılma Meselesi	55
2. 4. 2. İrâdenin Tasnif Edilmesi	56
2. 4. 2. 1. Tekvînî İrâde ve Teşrîî İrâde	56
2. 4. 2. 2. İlâhî İrâde ve Beşerî İrâde	60

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ALLAH'IN RAHMET VE GAZAP SIFATLARININ İRÂDE SIFATIYLA İLİŞKİLENDİRİLMESİ

3. 1. Kavramsal Açıdan Rahmet ve Gazap	67
--	----

3. 1. 1. Rahmet kavramı	67
3. 1. 2. İlâhî Bir Sıfat Olarak Rahmet.....	68
3. 1. 2. 1. Kur’ân-ı Kerîm’de İlâhî Rahmet Sıfatı.....	73
3. 1. 2. 2. Rahmân ve Rahîm isimleri	74
3. 1. 2. 3. İlâhî Rahmetin Maddî Tezâhürleri	80
3. 1. 2. 4. İlâhî Rahmetin Manevî Tezâhürleri.....	81
3. 1. 3 Gazap Kavramı.....	83
3. 1. 4. İlâhî Bir Sıfat Olarak Gazap.....	84
3. 1. 4. 1. İlâhî Gazâbın Tezâhürleri	86
3. 2. Rahmet ve Gazap Sıfatlarının İlâhî İrâde İle İlişkisi	88
SONUÇ.....	97
KAYNAKÇA	100
ÖZ GEÇMİŞ.....	104

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Ana Bilim Dalı: Temel İslam Bilimleri

Tez Türü: Yüksek Lisans Tezi

Danışman: Prof. Dr. Salih Sabri YAVUZ

Hazırlayan: Cihan YILDIZ

Yıl: 2021

Sayfa Sayısı: 104

ÖZET

İLÂHÎ İRÂDE AÇISINDAN RAHMET VE GAZAP

İlâhî irâde açısından rahmet ve gazap sıfatlarının incelendiği bu çalışmada, kelâm ekollerinin ilâhî isim ve sıfatlara genel yaklaşımları, irâdenin anlamı ve diğer sıfat gruplarındaki yeri, rahmet ve gazap sıfatlarının kavramsal ve kelâmî açıdan incelenmesi, tezahürlerinin ele alınması ve aralarındaki ilişkiler incelenmiştir. Konunun soyut olması hasebiyle hemen her kültürün, her felsefî grubun, her düşünce akımının söz söyleyebildiği bir alan olduğu görülmektedir. Bu soyut genişlik, konuyu belli bir eksende anlatma ihtiyacı doğurmuştur. Bu sebeple Hanefî- Maturîdî kelâm anlayışını merkeze alınmış, diğer kelâmî görüşlere de yeri geldikçe değinilmiştir.

Kelâm ekolleri, sıfatlara yaklaşımlardaki usullerini sıfatların ilişkisinde de korumuşlardır. Selefîler bir sıfatı diğeri ile açıklamayı ta'til kabul ederken, Eş'arîler rahmet ve gazabı ilâhî irâdenin farklı isimleri kabul etmiştir. Bütün fiilî sıfatları ezeli gören Maturîdîler, rahmet ve gazabı da ezeli birer sıfat olarak Allah'a nispet etmişlerdir. İrâdeyi tekvînî ve teşrîî diye ikiye ayırmak Rahmâniyyetin tekvînî irâde ile Rahîmiyyetin ise teşrîî irâde ile doğrudan ilişkisini göstermektedir. Teşrîî irâdeye karşı direnen kişilere Allah'ın gazap etmesi, gazabın tezâhürlerini yaratması açısından tekvînî irâde ile ilişkilidir.

Anahtar Kelimeler: İrâde, tekvin, rahmet, rıza, gazap, teşrîî

Recep Tayyip Erdogan University Graduate School of Social Sciences

Department: Basic Islamic Sciences

Thesis Type: Master Thesis

Supervisor: Prof. Dr. Salih Sabri YAVUZ

Author: Cihan YILDIZ

Year: 2021

Pages: 104

ABSTRACT

RAHMET AND GAZAP IN TERMS OF DIVINE WILL

This study examines the attributes of mercy and wrath in terms of divine will, the general approaches of the schools of kalam to divine names and attributes, the meaning of will and its place in the group of other adjectives, the conceptual and theological examination of the attributes of mercy and wrath, their manifestations and the relationships between them are examined. Since the subject is abstract, it is seen that almost every culture, every philosophical group and every thought movement can speak. However, the approaches of other theological approaches to the subject by focusing the understanding of Hanafi-Maturidi theology have been mentioned from time to time.

The schools of kalam have preserved their approach to adjectives in the context of the relationship between adjectives. While Salafists accepted it as submissive to explain one attribute with another, the Ash'arites accepted mercy and wrath by different names of the divine will. The Mâturîdîs, who regarded all the actual attributes as pre-eternal, attributed mercy and wrath to Allah as separate attributes forever. Dividing the irâde into two as taqwînî and taqrîi shows that the mercy-Rahmaniyyah is directly related to the will of tawînî, and the mercy of Rahîmiyyet is directly related to the will of Tesri. Again, the wrath of God is related to those who resist the divine will with stubbornness and arrogance in terms of creating the manifestations of the wrath of the taekwînî will.

Keywords: will, taekwîn (genesis), rahmet (mercy), gazap (wrath), consent, tesri(dissection)

KISALTMALAR

a.s	Aleyhisselam
b.	bin
bknz:	Bakınız
c.	cilt
çev.	Çeviren
dağ.	Dağıtım
DİB.	Diyanet İşleri Başkanlığı
Doç.	Doçent
Dr.	doktor
ifav	ilahiyat fakültesi vakfı
İSAM	İslam Araştırmaları Merkezi
M.Ü.	Marmara üniversitesi
Neşr.	Neşriyat
Nşr	neşreden
ö.	Ölüm
Prof.	profesör
Sad.	Sadeleştiren
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
Ter.	Tercüme
thk.	Tahkik eden
ts.	Tarihsiz
Tsh.	Tashih eden
v.b	ve benzeri
v.d	ve diğerleri
vs.	vesaire

GİRİŞ

Kavramsal düşünme yeteneğine sahip olan insan, tarih boyunca kendini ve çevresini tanımak, anlamak istemiştir. Hayatını sürdürebilmek için bağlı bulunduğu nedenleri bilmek ihtiyacı duymuştur. Bu birbirini doğuran nedenler silsilesinin nerede son bulacağı problemi insanlık düşünce tarihini en fazla meşgul eden konulardan biri olmuştur.

Yokluktan maddî varlığa geçişin nedeni, bu görünür âlemdeki maddî nedenler âleminin dışında bulunan ve onu var eden “Mutlak bir varlık” olmalıdır.

Bu Müteâl varlığı, sınırlı ve sonlu insan düşüncesi tarih boyunca kavramak istemiştir. Boyutlara maruz kalan insanın, boyutları Yaratan Allah’ı duyu organları ile idrâk etmesi mümkün değildir. Ancak insan, Allah’ın eserlerini duyu organları ile hissedip istidlâlî yollarla ve Yaratıcının kendini anlattığı naklî yollarla O’nun isim ve sıfatları hakkında bilgi sahibi olabilir.

Allah’ın isim ve sıfatlarının neler olduğu, insanın bu sıfatları insanî niteliklere indirgeyerek mi anladığı veya tenzih yoluyla mı anlaması gerektiği Kelâm ekolleri arasında tartışılmıştır. Ayrıca hangi sıfatların vacip hangilerinin câiz olduğu, sıfatların tevil edilip edilemeyeceği konuları tartışılmıştır. Allah’a sıfat isnat etmenin birden fazla kadim varlığın olduğunu iddia etmek anlamına gelebileceği için uygun olmadığı görüşünü ileri sürenler olmuş, bir sıfattan bahsedilecekse “bunlar yaratılmış hâdis sıfatlar olması gerekir” diyenler olmuştur. Sıfatların “Allah ile ne aynı ne de gayri olması” şeklindeki yaklaşım bir taraftan sıfatları ile Allah’ı tanıma çabasına bir taraftan da O’nun sıfatlarına hâdis deme sorununa karşı bir çözüm niteliği taşımıştır.

Allah’ın sıfatları içerisinde, âlemin varlığının yokluğuna tercih edilmesi anlamına da gelen ilâhî irâde sıfatı, Allah-âlem veya Allah-insan ilişkisinin algılanmasında önemli bir yer tutmaktadır. İlâhî irâdenin yaratmayı murâd ettiği mahlûkat içerisinde seçme yeteneği olmayan hayvan ve cansız varlıklar olduğu gibi akıl ve sorumluluk taşıyan insanlar da bulunmaktadır. İnsan; şekli, cinsiyeti gibi konularda seçme yetkisi olmasa bile iyilik-kötülük, doğru-yanlış, hak-batıl,

îman-inkâr gibi konularda seçme yeteneğine sahiptir. Bu da ilâhî irâdenin zorunlu noktalarda yaratma, zorunlu olmayan noktalarda emir ve rızâ gibi iki ayrı durumunu göstermektedir. Ayrıca emre muhatap olanın irâdesi ve sorumluluğu da ortaya çıkmaktadır. Bu durumda irâdenin diğer ilâhî sıfatlar içerisinde konumlandırılması kadar kendi içinde tasnif edilmesi gereği de ortaya çıkmaktadır.

Allah'ın irâdesi konusu, yaratmasından diğer fiilleri ile ilişkili durumdadır. Özellikle iki yönüyle Allah'a nispeti mümkün (câiz) ve daha çok yaratılmışlara yansıyan sıfatlar ile doğrudan ilişkili durumda olduğu düşünülmektedir. Bunlar; diriltme, rızıklandırma, nimet verme, rahmet ve gazap gibi sıfatlar olup bu fiillerin ilâhî zâttan zorunlu olarak çıkıp çıkmadığı konusu, irâde sıfatıyla ilişkilerinin araştırılmasına ihtiyaç doğurmaktadır. Araştırmada kimi kelâm ekollerince vacip bir sıfat olan ilâhî irâdenin kimi ekollerce câiz olan rahmet ve gazap sıfatları ile ilişkisi kurulmaya çalışılmıştır.

Rahmet ve gazap, birbirlerine karşı konumlanabilen sıfatlardır. En temelinde yaratma ve nimetlendirme ile vücuda gelen âlemin, gazaptan ziyade rahmet sıfatının yansısıyla meydana geldiği düşünüldüğünde rahmetin gazabı geçtiği görülmektedir. Bununla birlikte akıl ve şuur taşıyan insana Kur'an ve Peygamber'in (s.a.v.) gönderilmesi emir ve rızâ ile ilişkili bir rahmetin gazabı öncelediğini göstermektedir. Ayrıca tekliften kaçanlara rahmetin verilmemesi de hikmetin yansısı hasebiyle rahmetin kuşatıcılığına engel teşkil etmemektedir. Bütün bunlar bize hem ızdırârî noktalarda hem de ihtiyârî noktalarda ön planda rahmetin olduğunu, ayrıca gazaptansa rahmet eksenli bir anlama girişimini gerekli kılmaktadır.

Rahmet; şefkat, acımak, sevmek, ilgili olmak gibi anlamlara gelen manevî bir ilişkidir. Alıp karşılığında bir şey vermek gibi matematiksel ilişkilerden farklı olarak lütûfta bulunmak, affetmek, sırf erdemin veya kemalin gereği olarak faydadan bağımsız vermeyi içine alabilen daha deruni bağıdır.

Zaman ve mekâna bağlı kalarak yaşamını sürdürebilen insan, üst bir değeri hesaba katmadan düşündüğünde ilişkileri menfaat düzleminde değerlendirmek durumunda kalacaktır. Bu yaklaşım ise insanın, insanlık tarihi boyunca sıkışıp kalmak istemediği bir ilişki biçimidir. Bu durumda zaman ve mekâna muhtaç

olmayan Allah Teâlâ'nın kuluna tek taraflı vermeye, mutlak rahmet ve lütûfta bulunmaya aynı zamanda yarattıklarına da rahmet duygusunu vererek hayatı maddî sığılıktan kurtaran sonsuz rahmet sahibi ile ilişki kurma, insan düşüncesinin bir gereği olmaktadır.

Araştırmanın Amacı Ve Önemi

Görüldüğü kadarıyla özellikle “ilâhî irâde açısından rahmet ve gazap” konusu ele alınıp ayrıntılı olarak tartışılmamıştır. İrâde sıfatının tekvinle, tekvin sıfatının ise câiz sıfatlarla ilişkilerinin mahiyeti kelâm kitaplarımızda yer almış fakat spesifik olarak “ilâhî irâde açısından rahmet ve gazap” konusu ele alınıp kelâm ekolleri arasındaki ilişki ve farklar üzerinde durulmamıştır. Bir şekilde birbirleri ile ilişkili veya zıt olabileceği ilk bakışta düşünülen bu sıfatların ilişkisini bulma amacı bu çalışmaya yön vermiştir.

Yoktan âlemi yaratan irâde sahibi Allah'ın; nimet vermiş olması, yaratma irâdesinin rahmetle ilişkisini anlamada bize ışık tutmaktadır. Ayrıca akıl ve şuur sahibi varlıklara Kur'an ve Peygamberi (s.a.v) pusula olarak göndermesi, yaratmasından farklı şekilde bir rahmetinin de olduğunu göstermektedir. Teklife konu varlıkların hak ve hayır yolunda olmalarının sonucunda rahmetin verilmesi, batıl ve şer yolunda olmaları sonucunda rahmetin verilmemesi (gazaba maruz kalmaları) rahmetin de bir hikmete göre verilmesinin gereğini göstermektedir. Bu da aslî rahmet ve fiilî rahmet gibi iki farklı rahmet türünün(dolayısıyla iki gazap türünün) irâde sıfatının iki yönüyle ilişkisinin olup-olmadığının araştırılması önemini ortaya koymuştur.

İnsandaki merak duygusu ve kendini tanıma ihtiyacı Mutlak Varlığı tanıma çabasını zorunlu hale getirmeye devam etmektedir. Bu da İlâhî sıfatlar konusunun kelâm ilmindeki önemini ve gereğini korumaktadır. Fakat birçok çalışmada sıfatlar ele alınmasına rağmen iki ilâhî sıfat arasındaki bağı bulmak, ya okuyucuya bırakılmakta veya ilgili bölümler üzerine çalışmalar yapılması ihtiyacı doğmaktadır.

Araştırmada Kullanılan Yöntem

İslâmî bir bakış açısında problemler incelenecekse bu Kur'an ve Sünnet yörüngesinde cereyan etmelidir. Buna ek olarak insanın aklî ve istidlâlî yaklaşımı da bir o kadar önem arz etmektedir. Çünkü İslâm düşüncesi vahiy ve aklın dairesel ilişkisi üzerine kuruludur. Bu ilişki konu bağlamında metin analizi yöntemi kullanarak kurulmaya çalışılmıştır. Konu ile ilgili âyet ve hadislerle gidilmiş ancak konuyu açıklayacak kadarıyla yetinilmiş, konuyla ilgili diğer varyantlara gidilmemiştir.

Konumuzun kapsamı gereği öncelikle Allah-insan ilişkisi ortaya konuldu. Çünkü irâde, rahmet ve gazap gibi üç ilâhî sıfat ve ilişkileri incelenecektir. Araştırmada ilâhî isim ve sıfatların ayrıntılı ele alınması sıfatların sınıfları ve ilişkilerini göstermeyi kolaylaştırmıştır. İkinci bölümde İlâhî bir sıfat olarak irâde konusu incelenmiştir. Irâde konusu ele alınırken ıstılâhlara temel teşkil etmesi açısından kelime anlamları da göz ardı edilmemiş, ilk önce kavramsal açıdan incelenmiştir. Irâde ile ilişkili meşîet, ihtiyar, rızâ gibi kavramların anlam ilişkileri İslâm Kelâmında geniş yer tutması hasebiyle incelenmiştir. Kelâmî açıdan irâde ele alınarak, diğer ilâhî sıfatlar içerisindeki konumu tartışılmıştır. Ayrıca akıl-şuur sahibi insanı teklife tabi tutmak anlamındaki irâdenin, yaratma irâdesinden farklı bir yönünün de olduğu ortaya konulmuştur. Bu tasnif, rahmet ve gazapla irâde sıfatının iki yönlü ilişkisini kurmaya yardımcı olacaktır. Irâde sıfatı ayrıntılı incelendikten sonra kavramsal ve kelâmî açıdan rahmet ve gazap sıfatları ele alınıp ilâhî irâde ile ilişkileri gösterilmiştir.

Araştırmada Kullanılan Kaynaklar

Araştırmada *el-Mu'cemü'l-vesît*, İbn Manzur'un *Lisânu'l-Arab*'i, Rağîb el-İsfahânî'nin *el-Müfredât*'ı, Cürçânî'nin *Kitâbu't-Târifât*'ı, Askerî'nin *Furuku* gibi sözlüklerden istifade edilmiştir. Kelâm eserlerinden Ebû'l-Muîn en-Nesefî'nin *Bahrü'l-Kelâm* ve *Kitâbu't-Temhîd*, Mâturîdî'nin *Kitâbu't-Tevhîd*, Sâbûnî'nin *el-Bidâye*, İmam Eşârî'nin *el-İbâne* ve *Makalatu'l-İslâmiyyin*, Cüveynî'nin *el-İrşâd*, Kadı Abdulcebbar'ın, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, İmam Ebû Hanîfe'nin görüşleri Beyâzîzâde'nin *el-Usûlü'l-münîfe* (eseri yardımıyla), Aliyyü'l-Kârî'nin *Fıkh*'ı

Ekber Şerhi gibi eserlerle birlikte pek çok temel kelâm kaynaklarından istifade edilmiştir. Ayrıca Gazzalî'nin *el-Maksadu'l Esna* ve *el-İktisâd*, Fârâbî'nin *el-Medînetü'l Fâzıla* , Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-Nihal*, İbn Teymiyye'nin *Tevhîdü esma ves'sıfa* gibi eserlerden faydalanılmıştır.

Temel eserlerden farklı olarak A. Sami Kılavuz'un *İslâm Akaidi ve Kelâm'a Giriş* Emrullah Yüksel'in *Sistematik Kelâm*, Şerafeddin Gölcük ve Süleyman Toprak'ın *Kelam* gibi eserlerinden de istifade edilmiştir. Yine T.D.V *İslâm Ansiklopedisi*'ne müracaat edilmiştir.

Araştırmanın Kapsamı

Kelâm ilmi konusunun odak noktasını da “ilâhîyyat” oluşturmaktadır. Bu da sıfatlar konusunun hem soyut hem de çok geniş olduğunu göstermektedir. Bir veya iki İlâhî sıfatı ele almak diğer İlâhî sıfatlardan bağımsız olamamaktadır. Her ne kadar “ilâhî irâde açısından rahmet ve gazap” konusu özellikli olarak ele alınıp incelenebilse bile Kelâm ilminin bütün ekolleri ve bütün konularıyla ilişkili olması nedeniyle bir odak noktasından hareket etme ihtiyacı hissedilmiştir.

İrâde, rahmet ve gazap konularının çift yönlü olarak ele alınabilmesi, araştırma yapmaya ve konuyla ilgili iki farklı düşünce biçimlerine temas etmeye fırsat verecektir. Örneğin irâde sıfatının bir yönüyle Allah'a bir yönüyle de kula nispet edilebilmesi Ehl-i Sünnet mezheplerinden Matûrîdîlikte görülmektedir.¹ Bu da kulun irâdesinin olmadığı düşüncesi ve kulun fiillerini bile yaratma irâdesine sahip olduğu düşüncelerinin her ikisini de incelemenin odak noktasının Mâtûridilik olmasına imkân vermektedir.

¹ A. Saim Kılavuz, *Anahatlarıyla İslam Akaidi ve Kelâma Giriş* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2006), 153.

BİRİNCİ BÖLÜM

İNSANDA ALLAH TASAVVURU

İnsanın Allah tasavvuru, yaratılmış olduğundan hareketle varlığı kendinden ve kusursuz niteliklere sahip olanı aramasıdır. “Kendini bilen Rabbin bilir” şeklindeki meşhur söz, bir taraftan insanın kendi özelliklerini bilmesi bir taraftan da sınırlı varlık olduğunu bilmesi gibi iki yönden anlaşılabilir. Allah’ın tanınma aşamasında insanın bu iki algısı da önemlidir. Zira kendine indirilmiş kelâm-ı ilâhî insan boyutundaki kelimelerdir. Bir taraftan kendi özellikleri ile anlamsal bir bağ kuracak bir taraftan da sınırlılığını fark edip mutlak güç, kudret ve irâde sahibini tanıyabilecektir.

Çalışmada irâde, rahmet ve gazap sıfatlarını ve birbirleri açısından değerlendirmelerini inceleyeceğiz. Bu sebeple birinci bölümde Allah’ın isimleri ve sıfatları açısından varlığının anlaşılması şeklinde bir bölüme ihtiyaç duyulmuştur. İlgili sıfatların hangi tasnife tabi oldukları, düşünce ve kelim ekollerinin bu konudaki usulleri bilinmeden irade, rahmet ve gazap sıfatlarının ne anlama geldikleri ve ilişkilerini görmek zordur.

1. 1. Allah’ın Varlığının Anlaşılması

Allah’ın zâtı konusu Kelâm ilminin merkezini teşkil etmektedir. Nübüvvet ve mead gibi konular bu merkezden hareketle anlaşılmaktadır. Ayrıca Kelâm ilmi ile birlikte, Pozivitizm dışındaki bütün felsefe ekolleri Tanrı’nın varlığının anlaşılması problemine yer vermişlerdir.² Kâinatta görülen hakîkatlerin tümü müteâl bir hakîkâti işâret etmektedir. Bu hakîkatlerin hakîkâti Allah’ın Zâtı’dır. Allah’ın Zâtına îman, diğer îman esaslarına temel teşkil etmesi açısından “aslu’l-usûl” diye isimlendirilmiştir.³

² Emrullah Yüksel, *Sistematik Kelâm* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2005), 25.

³ Selim Özarlan, *İslam İnanç Esasları* (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2013), 25.

İnsan basit bir mantıkla dahi kendini yaratamayacağını, âlemlerin bir yaratıcısı olduğunu kesinlikle bilir. Tanrı tanımazlık anlamına gelen ateizm bu basit ihtiyaca cevap verememiştir.⁴ İlk insan Hz. Âdem ve eşi Havvâ anamız da Allah'a inanmış, birlikte dua ve yakarıшта bulunmuşlardır. Onların soyu olan insan nesli doğal özelliklerini kaybetmediği sürece Allah'a inanacaktır.⁵ İmam Gazzalî (ö. 505/1111) ve Şehristânî'nin (ö. 548/1153) görüşlerine göre insandaki Allah inancı zarûrî ve fitrîdir. Allah'ın varlığını ve birliğini ispatlamak için öncüller dizip, aklî ve mantıkî deliller getirmeye ihtiyaç yoktur. Sağlam fitrata sahip insanlar, Allah'ın varlığını gösteren şeylere bakarak îman edebilecek şekilde yaratılmışlardır. Onlara göre insanın kendi fitratı da Allah'ın varlığına delildir.⁶ Bu sâde yollarla bile Allah'a inanmak mümkün iken, kimi insanlar özünden uzaklaşabilmiş, sonra da kendilerine ve Rabbine yabancılaşmış; öyle ki kimisi Allah'a inanmamıştır.⁷

Kur'ân bir taraftan yerde ve gökte olan her şeyin; düşünen,⁸ akleden,⁹ inanan¹⁰ için bir delil olacağını bildirirken bir taraftan da îman edenin bir delil üzere inanmasını, inkâr edenin de bir delil üzere inkâr etmesini belirtmiştir.¹¹ Buradan hareketle yerde ve gökte olan her şeyin düşünmeye bağlı olarak Allah'ın varlığının birer delili olduğunu söyleyebiliriz. İnkâr edenlerden delil istenmesi¹² sağlıklı düşünenlerin Allah'a îman etmekten başka yollarının olamayacağı, delil hüviyetinde ortaya bir şey koyamayacakları anlamlarına gelebilir. Yine Hz. İbrahim'in (a.s) güneş ve ayın bir zaman sonra batmalarını delil göstererek tapılacak şeyler olmadığını açıklaması inkârcılara karşı aklî delillerle mücâdele edileceğini göstermektedir. Bu ve benzeri âyetler îman edenlerin aklî delillerle îmanlarını taklitten kurtarabileceklerini ve inkârcılara karşı delillerle mücâdele

⁴ Muhammed Hamîdullah, *İslam'a Giriş*, çev. Cemal Aydın (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), 81.

⁵ Bekir Topaloğlu - Y. Şevki Yavuz - İlyas Çelebi, *İslam'da İnanç Esasları* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018), 70.

⁶ Kılavuz, *Anahatlarıyla İslam Akaidi ve Kelâma Giriş*, 80.

⁷ Topaloğlu - Yavuz – Çelebi, *İnanç Esasları*, 71.

⁸ Casiye, 45/13.

⁹ Bakara, 2/164.

¹⁰ Casiye, 45/3.

¹¹ Enfal, 8/42.

¹² Bakara, 2/111.

edebileceklerini göstermektedir.¹³ Bu anlamda kelâmcılar ve filozoflar çeşitli akli delillerle Allah'ın varlığını, birliğini ve sıfatlarını ispatlamaya çalışmışlardır.

1. 2. Allah'ın İsim ve Sıfatları

Yaratıcının Zâtı itibariyle varlığı anlaşıldıktan sonra O'nu nasıl isimlendireceğimiz ve niteleyeceğimiz konusu Yaratıcının genelde âlemle, özelde ise insanla ilişkisini anlama çabasının bir sonucudur. Ayrıca yaratıcının yaratma niteliğinin yaratılmış olan hâdislere nasıl taalluk ettiği kelâm ekollerince tartışılmalıdır. Allah'ın varlığını ispat için kulların kullandığı ispat yöntemleri ezelî sıfatları anlamaya yardımcı olmaktadır. Ne var ki hudûs delilinde bulunan varlıkla yokluk arasından varlık seçeneğinin tercih edilmesi ilâhî irâdeyi, âlemin o irâdeye göre yaratılması ise ilâhî kudreti göstermektedir. Yine âlemi yaratanın âlemdeki hâdislerden farklı olması muhâlefetün li'l-havâdis sıfatını göstermektedir. İmkân delilindeki “farklı mümkünât arasından var olan âlemin tercih edilmesi” ilâhî irâdeye matuftur. Kâinattaki nizam üzerinden bir ispat yöntemi olan gâye-nizam delilinin tek bir yaratıcının vahdâniyet sıfatını işaret etmektedir.

Aklî delillerde olduğu gibi naklî deliller de O'nu nasıl isimlendireceğimiz ve niteleyeceğimiz konusunda bize bilgi vermektedir. Allah Teâlâ, kul için soyut nitelik taşıdığından Esmâ-i Hüsnâ, insanda Allah tasavvurunun anlaşılmasında önemli yer tutmaktadır.

1. 2. 1. Allah'ın İsimleri

İnsanın yaratıcısını tanıma ve O'nun sahip olduğu sıfatları bilme ihtiyacı, O'nu nasıl isimlendirip, niteleyeceği sorusunu ortaya çıkarmaktadır. Allah'ın isim ve sıfatları konusu kelâm ilminin en fazla meşgul olduğu konulardandır. Müşebbihe ve Mücessime adlarıyla anılan aşırı fırkaların dışında Allah-ü Teâlâ'yı yaratılmışlara âit sıfatlardan münezzehtir olduğunun kabulünde ihtilâf bulunmamaktadır. Bununla birlikte bazı filozoflar ve kelâm ekolleri teşbih veya

¹³ En'am, 6/74-82.

teaddüd-i kudemâ'nın oluşabileceği endişesiyle Allah Teâlâ'ya isim ve sıfat isnat etmekten geri durmuşlardır.¹⁴

Özellikle Allah Teâlâ'ya isim nispet etmekten çekinenler için Kur'ân ve Sünnette Esmâ-i Hüsnâ'nın yer aldığını göstermek suretiyle konuyu kapatmanın kolay olmadığını görmek önem arz etmektedir. Bir şeyin isminin bizzât kendisi (müsemma) olup olmadığı¹⁵ veya isimlendirmenin (tesmiye) isimle aynı olup olmadığı gibi arka planlar gözlemlendiğinde farklı tevillere kapı aralanabileceği görülmektedir. Bizim naslardan öğrendiğimiz isimler duyulur âlemde kullanılan, ses ve yazı formatında boyutlara indirgenmiş isimlerdir. Bir lütûf olarak insanın dilinde indirilen Allah kelâmının özel bir formatıdır. Bu dil ile indirilen kelâm yoluyla isimlendirilen Allah Teâlâ'nın, bizzat ismin kendisiyle aynı olup-olamaması veya her ikisinin ortasında ara bir anlama yoluyla isimlendirilme imkânı arayışları farklı tevilleri doğurabilmektedir.

Ebû Mansur el-Mâtürîdî (ö. 333/944); bir grubun, Allah'ın niteleneceği Zâtî sıfatlarının ve isimlerinin bulunmadığını iddia ettiklerini aktarmıştır. Bu gruba göre, Allah Teâlâ'nın isimlerinin olması, diğer varlıklar gibi isme sahip olması anlamına gelecektir ki bu da O'nun yaratılmışlara benzemesi anlamına gelmektedir. Onlara göre Allah Teâlâ'ya mekân nispet etmek nasıl sınırlılık ve benzerlik oluşturuyorsa¹⁶ isim nispet etmek veya nitelemek de benzerlik meydana getirmektedir. Bu durumda Allah Teâlâ'yı herhangi bir Zâtî isim veya sıfatla nitelendirmek, tanıtmak doğru değildir.¹⁷

Örnek verecek olursak, Müteahhir Maturîdîlerden Ebu'l- Mu'in Neseî (ö. 508/1115); Müşebbihe, Cehm b. Safvan, ileri gelen filozofların ve Karmatîlerin teşbih endişesiyle Allah için “şey” ismini kullanmaktan kaçındıklarını söyler. Ona göre “şey” sâdece “mevcut olan” anlamında isimdir. Mesele varlık açısından değerlendirilirse kadîm ve hâdis arasında eşitlik söz konusu değildir. Çünkü

¹⁴ Kılıç Aslan Mavil, *Mâtürîdî Kelâmında Tevil* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2017), 165.

¹⁵ Nureddin Sâbunî, *El- Bidâye fî Usulî 'd-din*, thk. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İFAV Yay., 2016), 70.

¹⁶ Burada dolaylı bir itiraz hissedilmektedir. “Nasıl ki, haberi sıfatlardan istiva, nüzül gibi hususlar tevil ediliyorsa bu isimler de tevil edilebilir” şeklinde bir itiraz ve gerekçelendirme hissedilmektedir.

¹⁷ Ebû Mansur el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, tah. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruci (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 175-176.

kadîm zorunlu olarak var olanı, hadîs ise varlığı mümkün olanı karşılamaktadır. Mümkün varlık, Vâcip varlığın yerine geçemez. Bu durumda Vâcip ve câiz varlıklar arasında eşitlik ve benzerlikten bahsedilemez.¹⁸

Ebû Mansur el-Mâtürîdî (ö. 333/944)'nin Kitâbü't-Tevhîd'in de ifade ettiği "Allah'ın niteleneceği Zâtî sıfatlarının olmasını veya kendisinin tanınacağı Zâtî isimlerle isimlendirilemeyeceğini iddia eden grubun" daha sonra Ebu'l-Mu'în Neseî tarafından "Müşebbihe, Cehm b. Safvan ve bazı filozoflar" olarak açıklandığı görülmektedir.

Müslüman bir filozof olan Ebu Nasr el-Fârâbî (ö. 339/950), "İlk Olan"ın adlandırılması gereken isimlerin, bizim en mükemmel gördüğümüz varlıkların varlık ve mükemmellik üstünlüğünü karşılayan isimler olduğunu söylemiştir. Ona göre, bu isimlerin hiçbirisi "İlk Olan"la ilgili olarak bizim dünyamızdaki varlıklar için kullanıldıklarında genellikle O'na işaret etmezler. O isimler ilk Olan'a özgü mükemmelliği gösterirler. Fârâbî'ye göre birçok farklı isimle işaret edilen mükemmellik özellikleri çok sayıdadır. Ancak İlk Olan'da kendilerine işaret edilen bu isimlerin O'nda birçok farklı mükemmellik çeşidinin olduğunu göstermez. Çünkü İlk Olan'ın tözü birçok farklı mükemmelliklerin toplamı olmadığı için onlara bölünemez. Ona göre bütün isimler tek bir töze yani tek bir varlığa işaret etmelidir.¹⁹

Fârâbî'ye (ö. 339/950) göre İlk Olan'ın dünyamızda "var olan", "diri olan" ve "bir olan" isimleri olduğu gibi başka şeylerle ilişkisinden dolayı değil bizatihi kendi özünden olan isimleri vardır. Bunlardan farklı olarak "adil olan", "cömert olan" isimleri olduğu gibi bir şeyin başka şeylerle olan ilişkisinden dolayı olan isimleri de bulunmaktadır. O'na göre bu ilişki ismin işaret ettiği bir parçayı barındırır. Bu ikinci grup isimlerin İlk Olan'a verilmesi İlk Olan'dan taşan varlıktan ötürü diğer şeylerle ilişkiye işaret etmeyi amaçlar. Fârâbî, bu ilişkinin, İlk Olan'ın mükemmelliğinin bir parçası olarak ele alınmasının ve sözü edilen isimle (örneğin "adil olan" , "cömert olan") kendisine işaret edilen mükemmelliğin bu ilişkiden kaynaklandığı anlamında değil de bu isimle işaret

¹⁸ Ebû'l-Mu'în Neseî, *et-Tevhîd li-kavâ'idî t-tevhîd*, çev. Hülya Alper (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007), 37.

¹⁹ Ebu Nasr el-Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, çev. Ahmet Arslan (Ankara: Divan Kitap, 2013), 4.

edilen tözün zorunlu sonucu²⁰ olduğu anlamında ele alınması gerektiğini düşünmektedir.²¹ Buradan Fârâbî'nin kelâm ilminde fiilî sıfatlar olarak ele alınabilecek Allah'ın isimlerini, Allah'la kâim olarak ele almadığını ve bu tür isimlerin Allah için ayrı mânâlar ifade eden Zâtî isimler olmadığını düşündüğü sonucuna varılabilir.

Fârâbî ve onun gibi düşünenler için Allah Teâlâ'dan zorunlu olarak sudur eden âlemin Allah'la ilişkisi determinist bir görüntü arz etmektedir. Bu da bizi, İlk Evvel'den sudur eden noktalarla olan ilişkisi bağlamındaki isimlerin Zâtıyla kâim olmadığı gibi bir bakış açısına götürmektedir. Bu durumda âlemle irâdî bir ilişkiye giremeyen veya “el- Cebbâr” gibi “dilediğini yapan” anlamındaki isimlerin ve aynı anlamı niteleyen “irâde” sıfatının aslı itibariyle Zâtî olmadığı anlamını çağrıştırmaktadır. Ayrıca Fârâbî'nin bu isimleri Zâtî olarak ele almayıp subûti veya fiilî olarak ele alması kabul edilse dahi yine de bu isimlerin asıl mânâlarını ezelde olmayan, sâdece dünyevî çıkarsamalar olarak ele aldığı izlenimi oluşmaktadır.

Eşârîlerden Cüveynî (ö. 478/1085) ise isimlerin sıfatlar gibi olduğunu, bir ismin olumsuzunu getirmeksizin kullanıldığında gerçekleşmiş olan varlığa işâret ettiğini iddia etmektedir. O'na göre “Kâdir” ismi Allah'ın kudretinin olmadığı düşünülemeyeceği için ezelî bir isim niteliği taşımaktadır. “El-Hâlik” isminin ise gerçek bir fiile delâlet ettiği bunun da yaratma fiilî olduğu görülmektedir. Bu durumda Allah'ın yaratma fiilinin ezelde gerçekleşmediği için ve ezelde yaratmaması düşünülebildiği için yaratılanların yaratma fiilî ile birlikte var olmasıdır. Cüveynî'ye göre “El-Hâlik” ismi ezelî bir nitelik taşımayıp fiilî bir isim özelliği taşımaktadır.²² Burada Cüveynî Eş'arî kelâmının “tekvin ve mükevvenin aynı olduğu” fikrinin tutarlılığını göstermeye çalışmaktadır. Ayrıca Cüveynî, tekvini (halkı) “kudret” gibi ezelî bir mânâyı taalluk ettirmesi açısından da Fârâbî'den farklı düşünmektedir.²³

²⁰ Sudûr nazariyesi bağlamında ele aldığı görülmektedir.

²¹ Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 49.

²² İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, çev. Adnan Bülent Baloğlu ve diğerleri (Ankara: TDV Yayınevi, 2012), 128.

²³ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 168.

Bunlara karşılık Hanefî-Matürîdî düşüncesi, ilâhî isim ve sıfatların hepsinin ezeli nitelik taşıdığını savunmaktadır. Ebû Hanîfe'ye göre; Allah Teâlâ'nın isim ve sıfatları vardır. Bütün isimleri ve sıfatları ezeldir.²⁴ Ebû Mansur el-Mâtürîdî (ö/944) ilâhî isimleri üç kısma ayırarak her bir kısmın da ezeli olduğunu açıklamıştır. Ona göre birinci kısımdaki isimler, birbirinden farklı olarak Allah Teâlâ'yı isimlendirmeye yöneliktir. Örneğin; bizim "Âlîm" değişimiz "Kâdir" değişimizden farklıdır. Ona göre "Allah şu rahmeti yarattı" demek, "Allah o rahmet vesilesini yarattığı için er-Rahîm oldu" demek değildir. Böyle bir yaklaşım, 'o rahmet unsurunu yaratmadan önce er-Rahîm değildi' anlamına gelir. Ayrıca rahmeti yaratıp onu yaratıklar seviyesine indirmesi de mümkün değildir. Matürîdî'ye göre söz konusu rahmet unsuru olan şey Allah Teâlâ'nın (ezeli) rahmeti sayesinde var olmuştur. O'na göre rahmet, ilim ve kudretin yeryüzündeki yansımaları ile "ilmine, kudretine, rahmetine bak" demek, rahmet sıfatının sonucu olarak verilene, ma'lûma ve makdûre bak anlamına gelmektedir.²⁵

Ebû Mansur el-Mâtürîdî'ye (ö/944) göre ikinci grup Allah'ın isimleri, mânâları Zâtına rucû eden isimlerden oluşmaktadır. Allah her ne kadar kendini anlatan harflere muhtaç değilse de Kendisi bildirmeden Zâtından ne anlaşılacağına bilinemeyeceği isimleri vardır. Mâtürîdî'ye göre bu isimler "el-Vâhid, Allah, er-Rahmân, el-Mevcûd, el-Kadîm, El-Ma'bûd" gibi isimlerdir. Yine üçüncü kısım olarak ifade ettiği isimler, "el-Âlim" "el-Kâdir" gibi sıfatlardan türemiş isimlerdir. Bu isimler gerçek mânâda Allah'tan gayri olsaydı Allah'ın (her ma'lum ve makdurla birlikte) değişime ihtimâli olurdu. Ayrıca bu isimler mânâsız isimlerden ibaret olsaydı Allah Teâlâ'yı kendisi dışındakilerin bütün isimleriyle de isimlendirmek câiz olurdu.²⁶

İmam Matürîdî'ye göre; Allah Teâlâ'nın "Allah", "Rahmân" gibi isimleri, "şeyleri bilmesi" (ilim) ve "şeylere güç yetirmesi" (kudret) gibi Zâtî sıfatları vardır. Ancak O'nu isimlendirmemiz ve nitelememiz gücümüzün yettiği ve ifadelerimizin ulaştığı ölçüde olmak zorundadır. Zîrâ insanların isimlendirme ve

²⁴ Beyazîzâde Ahmet Efendi, *el-Usulü'l-Münife li'l İmam Ebi Hanîfe*, tah. İlyas Çelebi (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016), 95.

²⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 146.

²⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 147.

sıfat vermeleri görünür âlemde gerçekleşmektedir. Bu da söz cihetinden benzeşmeyi gerektirir. O hâlde bu benzerliğin ortadan kalkması için (isim ve niteliklerden) anlaşılan mânânın görünür âlemden nefyedilmesi zarûreti söz konusudur. Matürîdî'ye göre benzerlik ihtimâlinin ortadan kalkması için bu şekilde isimlendirmekten başka çare de bulunmamaktadır. Bütün bunlarla birlikte görünür âlem, Allah Teâlâ'nın delili olduğundan ve görünür âlemi bilmekle O'nun marifetine ulaşmak gerekeceğinden, O her ne kadar dengi ve benzerinden münezzeh olsa da muradına uygun olarak isimleri de bu âlemden takdir edilmiştir. Matürîdî'ye göre Allah'ın “el-Âlim” ve “el-Kâdir” diye isimlendirilmesi farklı dillerde bile fikir ayrılığı meydana getirmemektedir. Bütün bunlara bağlı olarak Matürîdî'nin çıkarımına göre isimler, hakiki mânâda Allah'ın isimleri olmayıp, mânâları anlayışlara yaklaştırmaktan ibarettirler. Burada ispat çerçevesinde nefiy, nefiy çerçevesinde ispatın gerekliliği ortadadır.²⁷

Burada Allah isminin mânâsını bilmek önem arz etmektedir. Nitekim bütün isim ve sıfatların nispet edildiği Zâtî isim olma özelliği taşımakta ve yaygın kanaate göre niteliksel bir özelliği bulunmamaktadır. Allah kelimesinin etimolojisi hakkında Arap dil uzmanları, İslâm bilginleri ve müsteşrikler farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Kelimenin herhangi bir kökten türemeyip gerçek mabudun adı olduğunu iddia edenler olmuştur. Bununla birlikte “el-ilâh” isminin kolaylıkla ifade edilir hâle gelmesiyle, gizlemek, duyu idrâkinin fevkinde olmak anlamındaki “lâhe-yelâhu” fiilinden mef’ul olarak, eski Arap cahiliyesinin tapındığı “lat” putunun isminin marifeli hali el-lât’tan veya Ârâmice “elâhe”den “Allah” lafzının yapılandığı iddia edilmiştir.²⁸

Ebu'l-Berakât en-Nesefî Fatiha Sûresindeki Allah Lâfza-ı Celâlini tefsir ederken “el-İlâh” kelimesinden türemiş olduğunu iddia etmiştir. Ona göre ilâh lafzı, hak ve batıl mabudların hepsine kullanılabilmektedir. El-ilâh şeklinde marife takısı almasıyla belirli mabud için kullanılmaya başlanmıştır. Daha sonraları “el-ilâh” ibaresindeki hemzesinin hazfıyle “Allah” şeklinde kullanılmıştır. Bundan böyle sâdece ve sâdece Hak Mabud olan yüce Rabbimize âit bir isim olmuştur. Bu isim Allah'tan başka diğer mabudlara verilemez.

²⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 167.

²⁸ Bekir Topaloğlu, “Esmâ-i Hüsnâ” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11: 471.

Nesefîye göre “elehe-ye’lehü” gibi diğer iştikaklar zayıf olup Allah lafzının “el-ilâh”tan gelmiş olması cumhurun görüşüdür.²⁹

Allah lafza-ı celâlinden başka³⁰ Rahmân ismi de dâhil olmak üzere sıfatı bir özelliği -İmam Maturîdî’nin de ifadesiyle isimle müsemma arasında manevî bir ilişki ile insan zihnine yakınlaştırma- durumu söz konusudur. Ne var ki müteahhir Matürîdîler’den Nureddin Sâbunî(ö. 1067/1657) ismin, müsemma ile aynı, tesmiye ile farklı şeyler olduğunu ve bunun Ehl’i Sünnetin görüşü olduğunu iddia etmiştir. O’na göre “Allah” diyen bir kimse için “Allah’ın adını andı” denilebileceği gibi “Allah’ı andı” da denilebilir. İsim ve müsemma aynı olmasaydı böyle denilemezdi. “Rabbinin o yüce adını tesbih et”(Vakıa, 56/96.) âyetinde adının tesbih edilmesi istenirken rükûda “Yüce Rabbimi tesbih ederim” demektedir. Zeynep adındaki eşi için “Zeynep boştur” diyen bir erkeğin eşinin şahsı boş olmuştur. Yine Sâbunî bazen ismin tesmiye mânâsında kullanıldığını söylemektedir. Örneğin birine “adın ne” diye sorulur da “adın kim” diye sorulmaz.³¹ Sâbunî, Ehli Sünnet olmayan muarızlarının “ismin müsemma ile hiç ilişkisi yoktur” şeklindeki iddiaya “isimle müsemma aynıdır” şeklinde cevap verirken, İmam Matürîdî’nin daha derinlikli yaklaşımını yansıtmaya retoriğinin tam olarak fırsat vermediği görülebilmektedir.

İmam Matürîdî’nin “ilâhî isimler, hakiki mânâda Allah’ın isimleri olmayıp, mânâları anlayışlara yaklaştırmaktan ibarettirler” ifadesi son derece iddialı görünmektedir. Öyle ki eleştirdiği filozof ve Bâtınîlerle aynı sonuca vardığı düşünülse de isimlerin ezeldeki mânâları itibarıyla varlıklarını kabul etmiş olması önemli bir fark oluşturmaktadır. İmam Matürîdî, isimlerin insan boyutunda ifade edilebilmesinin en iyi formunun vahyin insan diliyle hitabı olduğunu söylemektedir. Bunun teşbihi doğurmayacağını ancak asıl mânânın ezelî olan bir derinliği olduğu fikrini savunmaktadır.

İmam Matürîdî, Allah hakkında nasıl konuşulabileceğinin esaslarını ortaya koymaya çalışırken isim ve mânâ terimlerini kullanmak suretiyle dil ve varlık

²⁹Ebu’l-Berakât en-Nesefî, *Medâriku’t-tenzîl ve Hakaiku’t-e’vîl*, nşr. Yusuf Ali Bedyuy-Muhyiddin Dîbmetu, (Beyrut: Dâr İbn Kesîr, 2013), 1:28.

³⁰ Kaldı ki bu ismin bile insanî kullanım açısından manaları olabileceğini ifade ettik.

³¹ Sâbunî, *el-Bidaye*, 70.

arasındaki doğal ayrımı göstermiştir. Bu ayrımında mânâ, hakiki aşkın varlığa; isim ise bu varlığa bizim dünyamızdan işaret edilen itibarî yapıya denk gelmektedir.³²

Yüce Allah'ın isimlerinin nereden öğrenileceği ve bu isimlerin neler olduğu konusu gözetilmesi gereken yöntemler açısından ihtilâflıdır. İslâm kelâmında bu konuya “İlâhî isimlerin tevkîfiliği veya kıyâsiliği” meselesi adı verilir. Daha açık ifade etmek gerekirse “Allah'ın isimleri Kur'ân ve Sünnetten mi öğrenilmeli, yoksa aklen isimlendirme yapılabilir mi?” sorusunun cevâbı tartışmalıdır.³³

Kur'ân-ı Kerim'de, en güzel isimlerin (esma-ı hüsnâ) O'na âit olduğu, O'na bu isimlerle dua edilmesi gerektiği ve isimler konusunda doğru yoldan sapanların cezasını Allah Teâlâ vereceği için onlara aldırış edilmemesi gerektiği ifade edilmiştir.³⁴

Ebû Mansur el-Mâtürîdî'ye (ö. 333/944) göre Allah Teâlâ'nın isimlendirilmesi nassa dayanmalıdır. Öyle ki Allah'ın naslarda yer alan isimlerle aynı anlamdaki naslarda geçmeyen isimlerle isimlendirilmesini bile doğru bulmamaktadır. Kur'ân'da “el-Kuddûs” ismi “kendisinden her türlü hayrın geldiği Zât” anlamındadır. Bazıları “el-Mübârek” kelimesinin de “kendisinden her türlü hayrın geldiği Zât” anlamına geldiğini iddia ederek aynı anlamda kullanılabileceğini, Allah'ın bu isimle isimlendirileceğini söylemişlerdir. Ancak İmam Mâtürîdî “el-Mübârek” diye isimlendirmektense susmanın daha hayırlı olduğu görüşündedir.³⁵

Ayrıca isimler konusunda yoldan sapanların Allah tarafından cezalandırılacağı ile ilgili âyeti, müteahhir Matürîdîlerden Ebu'l-Berakât en-Nesefî (ö. 710/1310), Allah'ın kendini isimlendirdiği isimler dışında, “esma-i hüsnâ”da yer almayan isimlerle isimlendirmek şeklinde tefsir etmiştir” ki bu meselenin ehemmiyetini ortaya koymaktadır. Örneğin “refîk”, “akıl”, “cevher”, “illet (neden)” gibi isimlerle isimlendirilemez.³⁶ Bu tefsirde verilen örnek

³² Mavil, *Mâtürîdî Kelâmında Tevil*, 171.

³³ Kılavuz, *Anahatlarıyla İslam Akaidi ve Kelâma Giriş*, 105.

³⁴ Âraf, 7/180.

³⁵ Ebû Mansur Mâtürîdî. *Te'vilât'ül-Kur'an Tercümesi*, çeviri editörü Y. Şevki Yavuz çev. Bekir Topaloğlu vd. (İstanbul: Ensar Yayınları, 2019), 15:102

³⁶ Nesefî, *Medâriku't-tenzîl*, 1:260.

adlandırmaların, felsefecilerin ve batınîlerin kullandığı adlandırmalar olduğu dikkat çekmektedir.

İmam Matürîdî Allah'ın birden çok isminin olmasının birden çok Zâtı gerektirmediğini düşünmektedir. Bunu bir rivâyetle de desteklemektedir. Bir adamın namazında “ya Allâh, ya Rahmân,” diye dua eden bir adamı gören bir müşrik, “Muhammed ve arkadaşları tek bir ilâha taptıklarını iddia etmiyorlar mı? Bu adama ne oluyor da iki ilâha dua ediyor” demesi üzerine “en güzel isimler Allah'ındır” âyetinin indiğini ifade etmiştir.³⁷

İmam Matürîdî ile Neseî'nin odak noktaları farklılık arz etmektedir. İmam Matürîdî naslarda olmayan fakat nasların anlamına uygun isimlerle isimlendirmeyi doğru bulmamakla birlikte bunu Allah'ın isimleri hususunda tam bir haktan sapma olarak ele almamıştır. Susmanın konuşmaktan hayırlı olduğunu vurgulamıştır. Bazı müteahhir Matürîdîlerin ise bunu daha mezhebî retoriğe doğru çevirdikleri söylenebilir.

Burada naslarda geçen esma-i hüsnâ'nın neler olduğu konusunun önemi ortaya çıkmaktadır. İsmi çoğulu olan esma ile “güzel ve en güzel” anlamındaki hüsnâ kelimelerinden oluşan esmâ-i hüsnâ tamlaması Kur'ân ve Sünnette Allah'a nispet edilen isimleri ifade eder. Kur'ân'da Allah'a nispet edilen yüzden fazla ilâhî isim bulunmaktadır. Hadislerde bulunan farklı ilâhî isimler de Kur'ân'da bulunanlara eklendiğinde sayı daha da artmaktadır. Esmâ-i hüsnâ terkihi kelime anlamı cihetinden Kur'ân ve Sünnetteki bütün isimleri, terim anlamı itibariyle ise Allah'ın doksan dokuz ismini karşılamaktadır.³⁸

“Allah'ın doksan dokuz ismi” ifadesi hadis kaynaklarında geçmektedir. Nitekim Ebu Hureyre'den rivâyet edilen Buhari'nin naklettiği “Allah'ın doksan dokuz ismi, yüzden bir noksan ismi vardır. Kim onları sayarsa cennete girer.” *Buharî*, “Kitâbü't-Tevhîd”, 7392. Bu hadis'i şerif Allah'ın 99 isminin olduğunu göstermektedir. Ne var ki bu hadis Sahîh'i Buhari'de ve Sahîh'i Müslim'de yer almasına rağmen, isimlerin teker teker sayıldığı bir liste bulunmamıştır. Süneni Tirmizi' ve Sünen'i İbn Mace'de liste halinde ilâhî isimler sıralanmıştır. Ancak bu

³⁷ Mâtürîdî, *Te'vilât'ü'l-Kur'an*, 6:136.

³⁸ Topaloğlu, “Esmâ-i Hüsnâ”, 404.

hadislerdeki ek listeler birbirini karşılamamıştır. Ayrıca listenin ek kısımlarının sıhhati tartışmalarla doludur.³⁹

Bu durumda 99 sayısının anlamının farklı yorumlarının olması ihtimâlî bulunmaktadır. Bu sayının çokluktan kinâye olabileceği konusunda neredeyse bir ittifak bulunmaktadır.⁴⁰

Tevâtür niteliği taşıyan rivâyetlerin kelâm ilminde itikadî bir önemi hâiz olduğu bilinmektedir. Bu hadislerdeki isim listelerinin tevâtür özelliği olmadığı ortadadır. Bu durumda, özellikle Kur’ân’da yer almayan ilâhî isimlerin kullanılması farklı bir tartışmayı beraberinde getirmektedir.

Kelâmcılar Kur’ân ve sahih sünnette yer almadığı hâlde Allah’a, vâcib, kadîm ve mevcûd gibi isimler vermişlerdir.⁴¹ İmam Matürîdî, aynı anlama gelse bile Allah’ın isimlerinden “el-Kuddûs” isminin yerine aynı anlamda olan ve naslarda yer almayan “el- Mübarek” şeklinde isimlendirme yapılamayacağını söylemesine rağmen kadîm vb. isimleri çokça kullanmıştır.

Burada dikkat edilirse, Kur’ân ve Sünnette yer almadığı hâlde kelâmcıların kullandığı bu tür isimlendirmeler Allah Teâlâ’nın varlığı ile ilgilidir. Hanefî düşüncesine bir insan göre Allah Teâlâ’nın varlığı ile ilgili olarak hangi dille konuşursa konuşsun Allah’ı bilmemekte mazur değildir. Allah’ın bu isimlerini duymamış birinin aklıyla isimleri bulması değil, mânâyı bulması beklenir. Bu da Allah’ın varlığını ifade eden diğer kelimelerle de olur. Vacib, kadîm ve mevcûd gibi ifadeleri bu bağlamda ele alabiliriz. Ayrıca İlâhî isimlerin listelendiği İbn Mace hadisinde “kadîm”in bir ilâhî isim olduğu da rivâyet edilmiştir.⁴² Buradaki rivâyet edilen listenin zayıf olması ele alınsa bile Matürîdî açısından isimlerde mânânın asıl olması dikkate alınırsa kadîm ismi için tevatür niteliği aranmamış olabilir.⁴³

³⁹ Topaloğlu, “Esmâ-i Hüsnâ”, 408-411.

⁴⁰ Topaloğlu, “Esmâ-i Hüsnâ”, 407.

⁴¹ Kılavuz, *Anahatlarıyla İslam Akaidi ve Kelâma Giriş*, 106.

⁴² *İbn Mâce*, “Fazlı’d-Dua”, 3861.

⁴³ Bu kısmın, matürîdilik için bir çelişki doğurup, doğurmayacağı veya bu konuda takip ettikleri yöntemler başlı başına bir araştırma konusunu oluşturmaktadır.

1. 2. 2. Allah'ın Sıfatları

Sıfat; bir şeyin üzerinde bulunduğu hal, şekil ve nitelik anlamına gelmektedir. Vasıf ise bir şeyin halini, şeklini ve niteliğini anlatmaya çalışmayı ifade etmektedir. Sıfat ile vasıf arasındaki fark birinde aslî olarak bulunan anlamında sıfat, birinde ise aslî olarak bulunup-bulunmaması değil insanın oradan çıkarımını ifade eder. Bu anlamda, birini ya da bir şeyi “vasf etmek” onun hakiki sıfatının o şey olduğu anlamına gelmeyebilir. Nitekim Âyet’i- Kerîme de “dillerinizin yalan vasf etmesi sebebiyle bu helâldir, şu haramdır demeyin”⁴⁴, yine başka bir Âyet’i- Kerîme’de, “Allah o (inanmayanların) vasf ettiklerinden Sübhandır (münezzektir)”⁴⁵ buyrulmak suretiyle vasf etmenin, “yakıştırma” anlamına da gelebileceği ve asıl sıfata mutâbık olmayabileceği görülmektedir.⁴⁶ Ayrıca yine Kur’ân’ı Kerîm’de Sübhan isimi ile münezzeh olması vurgulanırken “Allah, onların şirk koştuklarından Sübhandır (münezzektir)”(Nahl 16/1) buyrulmak suretiyle nassa ve akla muvâfık olmayan vasf etmenin şirk niteliği taşıdığı ifade edilmiştir.

Kelâm ilminin bir terimi olarak “sıfat” kavramı, “Allah’ın Zâtı’na nispet edilen mânâ” şeklinde tanımlanabilir. Burada yer alan mânâyı (mefhumu), ifade eden naslardaki kelimelerin; isim, sıfat, masdar, zarf ve fiil formatlarından biriyle ifade edilmiş olması sıfat olmasına engel değildir. Kur’ân-ı Kerîm’de “sıfat” kavramı Allah’a nispet edilen mânâlar için kullanılmamış, bunun yerine ismin çoğul hali olan “esma” kelimesi kullanılmıştır. Kelâm eserlerindeki naslarda Allah’a izâfe edilen mânâların hepsi sıfat hükmünde ele alınmıştır.⁴⁷

Bazı gruplar Allah’a isim isnad etmeyi uygun bulmadıkları gibi İbn Hazm gibi meseleye daha literal yaklaşanların Allah’ın niteliklerinin sıfat kelimesi ile

⁴⁴ Nahl, 16/116.

⁴⁵ Saffat, 37/180.

⁴⁶ Rağıp el-İsfahânî, *Müfredât*, çev. Abdülbaki Güneş-Mehmet Yolcu (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2012), 1161.

⁴⁷ Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 300.

açıklanamayacağı iddia ettikleri görülmektedir.⁴⁸ İmam Matürîdî ise “esma-i hüsnâ”nın aslında “en güzel sıfatlar” anlamına geldiğini düşünmektedir.⁴⁹

İsimler konusunda olduğu gibi ezeli olan Allah Teâlâ’ya sıfat isnad etme hususunda da farklı yaklaşımlar söz konusu olmuştur. Selefler naslarda Allah Teâlâ’ya nispet edilen kudret, hayat, irâde, sem’, basar, kelâm, celâl, ikrâm, cûd, in’am, izzet, azâmet gibi sıfatların yanında eller, ayaklar, vech gibi sıfatları da kabul etmişlerdir. Onlar, aklî olarak Allah Teâlâ’nın hiçbir şeyin dengi olmadığını ve yaratılmışlara benzemediğini bildiklerini, bundan dolayı da te’vile yanaşmadıklarını, Allah’ın da sıfatların tefsirini bilme hususunda kendilerini sorumlu tutmadığını düşünmüşlerdir. Allah’ın sıfatlarının hepsini kabul etmeleri ve sıfatların nispet edilirliliği açısından bir fark görmemeleri sebebiyle bu gruba Sıfâtîyye de denilmiştir. Sıfatiyye ifadesi Allah’a sıfat isnad edilemeyeceğini söyleyen Muattıla’nın⁵⁰ zıt anlamlısı olarak da kullanılmaya başlanmış olabilir.⁵¹ Selefiyenin bu yaklaşımı, mânâları itibariyle zihinlerde canlanan ilâhî sıfatlara sınır çizmek istememek anlamında ele alınabilir. Yine Allah’ın sıfatlarını kulların sıfatlarına benzetme prensibiyle meseleye yaklaşanlar da olmuştur. Bu şekilde yaklaşan gruplar, te’vilden kurtulma amacıyla teşbihe düşmüşlerdir. Bunlara ‘Müşebbihe’ adı verilmektedir.⁵²

Mutezile mezhebine göre istidlâlî olarak Allah’ın ilk bilinen kadîm sıfatı onun Kâdir olmasıdır. Bu sıfatın dışındakiler ondan oluşmaktadır. Bu sıfat ise Allah’ın vâsıtasız bir şekilde güç yetirebilmesi anlamındadır. Allah Teâlâ’dan sıhhat-i fiil (asıl ve özürsüz fiil) meydana gelmiştir. Bu cisim ve arazların sağlıklı bir şekilde varlık sahasına çıkarılmasıdır.⁵³ Ayrıca o yok olmamış ve yok olmayacak bir kâdirdir. O’nun Kâdir olması makdur olanların cins ve sayılarında değişiklikler meydana getirir ama kendisi değişmez. Örneğin, onları artırır ama

⁴⁸ İlyas Çelebi, “Sıfat”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37:100.

⁴⁹ Mâtürîdî, *Te’vilât’ü’l-Kur’an*, 15:105.

⁵⁰ Şehristânî bu grubun mu’tezile olduğunu söylemektedir.

⁵¹ Ebi’l Feth Muhammed bin Abdilkerim Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, tsh. Muhammed Fehmi (Beyrût: Dar’ü’l Kütübî’l İlmiyye, 1992), 79.

⁵² Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, 80.

⁵³ Kadı Abdulcabbar bin Ahmed, *Şerhu usul’i’l-Hamse*, Thk. Abdülkerim Osman (Kahira: Mektebetü Vehbe Yayınları, 1996), 151.

kendisi azalmaz.⁵⁴ Mutezile'ye göre Kâdir olma sıfatı Müdrik olma sıfatından farklıdır. Çünkü Müdrik olabilmesi için müdreke ihtiyaç vardır. Müdreke ise hâdis olduğu için müdrik sıfatı ezelî değil, hâdis bir sıfattır. Mutezile'ye göre Kâdir olması, âlemin varlığının değişemeyen bir sebebi olduğu için ezelî nitelik taşımaktadır. Onlara göre bu sıfat Allah'ın nefsi (Zâtî) bir sıfatıdır.⁵⁵ Mu'tezile Kâdir sıfatı haricinde Allah'ın Âlim sıfatının olduğunu söylemiştir. Çünkü Allah Teâlâ'dan tam bir hikmet ortaya çıkmıştır. O dikkat çekici şekilde canlıları yaratmış, düzenli bir şekilde yıldızları idare etmekte, rüzgarı emrine amade kılmış, kış ve yazı belli bir ölçüye bağlamıştır. Bütün bu güzel ve sağlam şeyler O'nun âlim oluşuna delalet etmektedir.⁵⁶ Mutezile yine bu sıfatın Allah Teâlâ için cehil sıfatı muhal olacağı için Zâtî bir sıfat olduğunu düşünmektedir.⁵⁷ Mu'tezile'ye göre Kâdir ve Âlim olanın Hayy olmaması düşünülemez. Bu sebeple Hayy olması da Zâtî bir sıfattır. Mevcut olması da aynı şekilde ele alınmıştır.⁵⁸

Mu'tezile'ye göre Allah'ın Kâdir, Âlim Hayy ve Mevcût şeklinde kadim sıfatları vardır. Ancak bu sıfatların Zâtı ile aynı olduğunu, bunların Zâtıyla kâim mânâlara geldiğini düşünmektedirler. Bu sebeple 'kudreti olmayan Kadir'dir, ilmi olmayan Âlimdir' gibi bir mânâ çıkmaktadır. O'nlara kadim sıfatı haricinde bir sıfat vermeyi birden fazla kadimin bulunduğunu iddia etmek anlamına geleceği ve böylece tevhide aykırı olacağını düşünmektedirler.⁵⁹ Burada "Zâtla kaim mânâlar"ın varlığını kabul edip sıfat isnad etmemek ve taaddudi kudemayı sâdece "sıfatlar" kelimesinin oluşturduğu, "mânâlar" kelimesinin oluşturmadığı gibi bir iddianın mezhebî tutarlılığı korumak şeklinde olduğu düşünülebilir.

Mu'tezile "idrâk" gibi bazı sıfatların Zâtıyla kaim olmadığını, şartlara(müdreklere) bağlı olarak gerçekleştiğini kabul etmektedir.⁶⁰ İrâde, sem', basar gibi sıfatların Allah'ın Zâtı ile kaim olmadığı husunda bütün mutezile fırkaları ittifak halindedir.⁶¹

⁵⁴ Kadı Abdulcabbar, *Şerhu usul'i'l-Hamse*, 155.

⁵⁵ Kadı Abdulcabbar, *Şerhu usul'i'l-Hamse*, 155.

⁵⁶ Kadı Abdulcabbar, *Şerhu usul'i'l-Hamse*, 157.

⁵⁷ Kadı Abdulcabbar, *Şerhu usul'i'l-Hamse*, 160.

⁵⁸ Kadı Abdulcabbar, *Şerhu usul'i'l-Hamse*, 162.

⁵⁹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 38; Şerafettin Gölcük-Süleyman Toprak, *Kelâm* (Konya: Tekin Yayınlar, 2016), 210.

⁶⁰ Kadı Abdulcabbar, *Şerhu usul'i'l-Hamse* 155.

⁶¹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 39.

Eş'arîlere göre insan; yaratılışının başlangıcını, evreden evreye geçişini ve yaratılışın kemale nasıl ulaştığını düşününce yaratılışın ve düzenlemenin kendisinden kaynaklanmadığını anlayacaktır. Bütün bunların muhkem surette kendiliğinden olmadığını da anlayınca inkârın mümkün olmadığı ortaya çıkar. Bu güzel yaratılış ve ahengin irâde, kudret ve ilim sıfatlarına delâlet ettiği ortadadır. Eş'arîler, Mu'tezileden farklı olarak ilmi olmayan âlimin, kudreti olmayan kâdirin, irâdesi olmayan müridin bir mânâ ifade etmediğini düşünmektedirler.⁶² Eş'arîler bu sıfatların kadîm olduğunu düşünmektedir. Eş'arîler için Mu'tezilenin hâdis irâde anlayışına tepki olarak ezeli ve Zâtî irâde anlayışını ortaya koymak son derece önem arz etmektedir.⁶³ İmam Gazzali kudretin makdûrla (güç yetirilenle) olan ilişki biçiminin irâde sıfatı ile gerçekleştiğini düşünmektedir. O'na göre makdûr, mümkün varlık anlamına gelmektedir.⁶⁴ İmam Gazzali mümkün olan âlemin vücuda gelmesinde irâde sıfatının âleme yönelmesini şart koşturmaktadır.⁶⁵ Buradan görülüyor ki Mu'tezile âlemin yaratılmasındaki temel sâikin kudret sıfatı olmasını vurgularken Eş'arîler irâde sıfatını öne çıkarmaktadır.

Eş'arîler Zât-sıfat ilişkisi açısından sıfatları Mu'tezile gibi Zâtla aynı görmeyip Zât üzerine zâit görmektedirler. Mu'tezile, 'Âlimiyet ve Kâdiriyyet gibi sıfatları Zâtla aynı görerek taaddudi kudemadan kaçınmaya çalışırken, Zâta ilâve olan ve mahalli olmayan bir irâde ile mürîd olmak ve bir cisim niteliğindeki kelâm sıfatı ile konuşan' gibi bir iddia ile çelişkiye düşmüşlerdir. Eş'arîler "Âlim" sözünden anlaşılan şeyin "Mevcûd" sözünden anlaşılan şeyden farkını kabul etmenin vücûd ve ilim gibi ayrı sıfatları kabul etmek anlamına geldiğini düşünmektedir. Eş'arîler filozoflardan da farklı olarak "Kâdir" sözü ile "Âlim" sözünün aynı anlamda olduğunu düşünmenin iki ayrı kelimeye ihtiyaç hissettirmeyeceğini ve tekrardan başka bir sonuç doğurmayacağını düşünmektedirler.⁶⁶ Bütün bunlarla birlikte Eş'arîler tekvin sıfatını ezeli görmeyerek kudretin bir taalluku şeklinde ele alınması gerektiğini söylemişler ve

⁶² Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 81-82.

⁶³ Gölcük-Toprak, *Kelâm*, 243.

⁶⁴ Muhammed bin Muhammed bin Muhammed bin Ahmed Tûsî Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikât*, çev. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 80.

⁶⁵ Gazzâlî, *el-İktisâd*, 82.

⁶⁶ Gazzâlî, *el-İktisâd*, 117.

“Allah’ın ezelde yaratmaya Kâdir olması” şeklindeki yaklaşımı ise mecaz olarak yorumlamışlardır.⁶⁷

Ebû Hanîfe’ye göre Allah birdir ancak bu sayı bakımından değil, ortağı olmaması bakımındandır. Doğurmamış ve doğurulmamıştır. Eşi ve benzeri yoktur. Ne O hâdislere benzer ne de hâdisler O’na. O mevcut anlamındaki “şey”dir ama diğer şeyler gibi değildir. Ebû Hanîfe’ye göre; Allah Teâlâ’nın isim ve sıfatları ezeli ve ebedidir. O’nun isim ve sıfatlarının hiçbirisi hâdis değildir. O’nun sıfatları, hâdislerin sıfatlarından farklıdır. Bu sıfatlar; hayat, ilim, irâde, kudret, sem’, basar ve kelâmdır. Sıfatlar Zâtın ne aynı ne de gayrıdır. Allah’ın sıfatları sonradan olmadığı için hâlden hâle girmez ve değişkenlik göstermez. Bu hususta duraklama veya şüphe duymak, Ebû Hanîfe’ye göre dinden çıkmaktır. Ebû Hanîfe’ye göre, kişilerin kendi görüşlerine göre Allah’ın Zâtı ile ilgili söz söylemesi doğru değildir. Allah Teâlâ kendini nasıl vafetti ise öylece vafedilebilir.⁶⁸ Ebu Hanîfe’ye göre bu sıfatlar haricinde fiilî sıfatlar vardır ve bunlar; tahlik (yaratmak), terzik (rızk vermek), inşa (meydana getirmek), ibda (yoktan var etmek), sun’ (yapmak) ve diğerleridir. O’na göre Allah Teâlâ ezelde de Hâlik’dir. Yaratma O’nun ezeli sıfatıdır. Allah’ın fiilleri mahlûk değil yapılan iş mahlûktur.⁶⁹

İmam Maturîdî de Ebû Hanîfe’nin sıfat anlayışını sürdürmüştür. İmam Maturîdî, Allah’ı; Kâdir, Âlim, Hayy, Kerîm Cevâd⁷⁰ olmakla isimlendirip vafetmenin aklen ve naklen hak olduğunu düşünmektedir. Naklî olarak; Kur’ânda ve Allah’ın diğer kitaplarında böyle isimlendirilmiştir. Peygamberler ve diğer insanlar bu isimleri kullanmışlardır. Aynı kavramlarla nitelenmesi mümkün olan diğer yaratılmışlar arasında benzerlik olacağı endişesiyle Allah’a isim ve sıfat isnad etmemenin ta’til meydana getireceğini düşünmektedir. O’na göre nitelememek “var” ve “yok” kavramlarını eşitlemek gibi sonuçlar doğuracaktır. Aklî olarak bakıldığında, Allah Teâlâ’nın cevher ve arazları farklı farklı yarattığı ortaya çıkınca O’nun fiilinin tabî değil ihtiyârî olduğu görülmektedir. Yine aynı şekilde var etme-yok etme, fesâd-nizâm, geceyi ve gündüzü birbirinin yerine

⁶⁷ Cüveynî, *Kitâbü’l-İrşâd*, 28.

⁶⁸ Beyazîzâde, *el-Usulü’l-Münîfe*, 95.

⁶⁹ Beyazîzâde, *el-Usulü’l-Münîfe*, 105.

⁷⁰ Bu sıfatları (isimleri) örnek olarak vermektedir.

getirme, fiillerin ahenkli ve düzenli meydana gelmesi, âlemin yoktan var edilmesi gibi hususlara bakıldığında bunların tab'an değil ihtiyaren olduğu görülür.⁷¹ Mu'tezile'nin Kâdiriyyet vurgulu istidlâlî çıkarımlarından farklı olarak İmam Mâtürîdî, Allah'ın irâde sıfatına atıf yapmak suretiyle sıfatlara aklî zemin göstermektedir.

İmam Mâtürîdî'ye göre Allah'ın sıfatları birbiriyle çelişmez. Âlimdir, O'nda cehâlet yoktur. Kâdir'dir, O'nda güçsüzlük yoktur. Mutlak Gâliptir, asla mağlup olmaz. O yaratılmışlar gibi değildir. Yaratılmışlar bir açıdan ilim, kudret, galip olmak gibi sıfatlarla nitelenseler de bir diğer açıdan tam zıtları olan cehalet, güçsüzlük ve boyun eğme gibi sıfatlarla da nitelenirler. Ayrıca yaratılmışların sıfatları başka sebeplere bağlı iken O, Zâtından dolayı bu sıfatlarla nitelenmektedir.⁷²

Hanefî-Mâtürîdî kelâm anlayışı Eşârîlerin aksine tekvin sıfatını da ezeli görmektedir. İmam Mâtürîdî'ye göre "Allah vardı yaratılanlar yoktu, sonra tekvin sıfatı olmaksızın yaratılmışlar oldu" demek, yaratmayı tabiat ve gıdâlara nispet etmekten daha mantıksızdır. Çünkü bu iddia en azından yaratmayı başka bir şeye bağlamaktadır.⁷³ Allah'ın ezelde tekvinle sıfatlandığı hâlde mükevvenin ezelde bulunmaması, tekvinle nitelenmesine engel teşkil etmemektedir. Eşyanın (yaratılmışların) olması gerektiği şekliyle var olması için Allah Teâlâ ezeli bir tekvin sıfatıyla nitelendirilmiştir. Bu tıpkı Allah'ın kudret, irâde ve ilim sıfatlarının eşyanın vücut bulmasına taallukuna benzemektedir.⁷⁴ İmam Mâtürîdî'ye göre mükevven olmadan ezeli bir tekvin sıfatını Allah Teâlâ'ya nispet etmek acz nispet etmek anlamına gelmez. Acz, olması gereken zamanda yaratmamakta söz konusudur. Bu iddiaya göre, (ezeli kabul ettikleri) ilim ve irâde sıfatlarında da malum ve murad edilen gerçekleşmeden cehl ve cebr meydana gelmesi gerekirdi. Ne var ki olması gereken zamanda ve olması gereken şekliyle eşyayı gerçekleştiren Allah Teâlâ için bilgisizlik ve cehaletten söz edilemediği gibi acizlikten de söz edilemez.⁷⁵

⁷¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 126-127.

⁷² Mâtürîdî, *Te'vilât*, 11:212.

⁷³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 127.

⁷⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 128.

⁷⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 129.

Ebu'l-Muin Nesefî'ye göre Mu'tezile'nin çoğunluğu, Neccariye'nin hepsi ve Eş'arîler; tekvin sıfatının, ezelfi olduğunu kabul etmemektedirler. Onlar tekvin ve mükevvenin aynı şey olduğu yargısına varmışlardır. Hâlbuki tekvin ile mükevven aynı olsaydı vurma ile vurulan, kırma ile kırılan, yeme fiilî ile yiyeceğin aynı şey olması gerekirdi. Yine Nesefî'ye göre tekvin ve mükevven aynı olup da mükevven tekvin ile oluşsaydı o zaman mükevven Allah Teâlâ ile değil kendiliğinden oluşmuş olacaktı. Bu durumda yaratıcının Allah Teâlâ olduğu düşünülemezdi. Nesefî'ye göre Matürîdîler ve Eş'arîler, Mutezile'nin "Allah Teâlâ kelâmı bir mahâlde yarattı bu şekilde mütekellim oldu" görüşünü kabul etmemekte ittifak halindedir. Matürîdîler ve Eş'arîler'e göre eğer Allah Teâlâ kelâmını bir mahâlde yaratıp da öyle mütekellim olsaydı –hâşâ- O değil de o mahal mütekellim olurdu. Burada Eş'arîler açık bir çelişkiye düşmektedir. Bir taraftan "kelâmı bir mahâlde yaratıp öylece mütekellim oldu" demeyi doğru bulmayıp, bir taraftan da "tekvini mükevvenle yarattı" demek gibi bir mantık hatasına düşmektedir. Bir de Allah Teâlâ'nın yarattığı zaman Hâlik olduğu düşünülüp de, o zaman diliminde tekvinle mükevven aynı görülürse Allah'ın yarattıkları ile vasf edilmesi gerekirdi. Örneğin siyah-beyaz, birleşmiş- ayrılmış, tatlı- acı gibi vasıflarla Allah Teâlâ'nın nitelenmesi gerekirdi ki böyle olması durumunda inkâr meydana gelmiş olurdu.⁷⁶ Tekvin ile mükevvenin aynılığı meselesinde İbnü'r-Ravendi (ö. 301/913) her ikisinin de hâdis ve Allah'ın Zâtı ile kâim olduklarını ileri sürmüştür.⁷⁷

Eş'arî düşünceye yakınlığı ile bilinen İmam Gazalî bu konudaki tartışmanın lafzi olduğunu düşünmekle birlikte Allah'ın ezelde Hâlik diye isimlendirileceğini de söylemiştir. O, bunu kılıcın keskinlik niteliği ile açıklar. Keskin kılıç hem kınında iken hem de kestiği zaman "keskin" diye adlandırılır. Burada kılıç iki durumu da içine alacak şekilde "keskin" diye adlandırılmıştır. Aslında kınındaki kılıcın keskin olarak adlandırılması "bilkuvve keskin" olması anlamındadır, kestiğinde "keskin" olarak adlandırılması ise "bilfiil keskin" olması anlamındadır. Allah Teâlâ'ya ezelde Hâlik diyen de, fiilînin gerçekleştiği zaman

⁷⁶ Nesefî, *et-Temhîd*, 52-53. Burada Eş'arîlerin önerme çizelgesinde okuma yapılırsa kudretin taalluku olarak Allah Teâlâ'nın yaratma kudretine sahip olduğu anlayışında oldukları görülebilir. Bu sebeple bu konu çelişkili görülmüş, ancak ehl'i kible tekfir edilmemiştir.

⁷⁷ Sâbunî, *el-Bidaye*, 82. İbnü'r-Ravendi başlarda mutezile kelâmcılarından olup sonra irtidat etmiştir.

O'na Hâlik diyen de İmam Gazzali'ye göre haklı olmaktadır.⁷⁸ İmâm Gazzali'nin burada uzlaşmacı bir yol izlediği ve bu konuda Matürîdîlere oldukça yakın düşündüğü görülmektedir.

Matürîdîlerin Zâtî sıfatların ezelîliği hususunda selefilere oldukça yakın oldukları görülmektedir. Matürîdîler, ilâhî isim ve sıfatların aklen ve naklen sabit olduğunu, teşbih doğuracağı endişesiyle farklı kelimelerle Allah'ın isimlendirilmesi ve nitelendirilmesinden kaçınmanın anlamsız olduğunu, bunun ta'tili doğurduğunu düşünmektedir. Eşyanın varlık sahasına çıkması, birbirinden farklı ve düzenli olarak âlemde yer almasının (bi't-tab' değil) ezelî bir irâde sıfatının gereği olarak gerçekleştiğini, Ebû Hanîfe'nin yolunu sürdürerek bütün Zâtî sıfatların ve tekvin sıfatının da ezelî olduğunu kanaatindedir. Tekvinin en kolay anlatımının "ol" emriyle âlemin yaratılması şeklinde olduğunu, beşer anlayışının buradan daha fazlasını algılamayacağını vurgulamaktadır.⁷⁹

1. 2. 3. İlâhî Sıfatların Tasnifi

Allah Teâlâ'nın sıfatları kelâm ekollerinin sıfatlara yaklaşımı, istidlâlî olarak sıfatları ifade etme biçimleri, ilâhî sıfatların anlamlarındaki ortak noktalar ve farklılıklar ve te'vile konu oluş biçimleri gibi noktalar dikkate alınarak tasnif edilmiştir. Ayrıca ilâhî sıfatları sınıflandırarak sıfatlar konusunu izah edebilmek ve eğitim- öğretimde kolaylık sağlanması amaçlanmıştır. Bunu yapanların başında Ebû Hanîfe gelmektedir. Ebû Hanîfe, Allah'ın bir olduğunu eşi ve benzeri olmadığını, yarattıklarına benzemediğini ifade ettikten sonra Zâtî ve fiilî olmak üzere sıfatları ikiye ayırmaktadır. Daha önce de geçtiği üzere Zâtî sıfatlar; hayat, ilim, irâde, kudret, sem', basar ve kelâmdır. Fiilî sıfatlar ise; ; tahlik (yaratmak), terzik (rızk vermek), inşa (meydana getirmek), ibda (yoktan var etmek), sun' (yapmak) ve diğerleridir. İmam Matürîdî de Zâtî ve fiilî olmak üzere ikili tasnif yapmıştır.⁸⁰ Burada Ebû Hanîfe ve İmam Matürîdî her ne kadar ikili tasnif yapsalar da gizil olarak Zâtın varlığına delalet eden ve selbî (tenzihî) dediğimiz Allah'ın neler olamayacağını ifade ettikleri sıfatları da ifade ettikleri ortadadır.

⁷⁸ Gazzâlî, *el-İktisâd*, 135-136.

⁷⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 130.

⁸⁰ Çelebi, "Sıfat", 103; Ayrıca bkz: Beyazizâde, *el-Usulü'l-Münife*, 95-105.

Örneğin; bir olması, yaratıklara benzememesi... gibi tenzihi özelliklerle Zât tanıtılmış, sonra zâtî ve fiilî sıfatlardan söz edilmiştir.

Bu durumda ilâhî sıfatların farklı şekillerde gruplandığını görüyoruz. “Zâtî-sübûtî, Zâtî-selbî, selbî-sübûtî, Zâtî(selbî)-sübûtî-fiilî, Zâtî(selbî)-sübûtî-haberî, Zâtî(selbî)-sübûtî-fiilî-haberî gibi ikili, üçlü, dörtlü tasnifler yapılabilmektedir. Bu sınıflandırmalar bir kelâmcının sıfat kabul ettiğini diğerinin sıfat kabul etmemesinin açıklanmasından ziyade, belli sıfatların ayrıca tasnif ihtiyacı olup-olmadığı ile ilgilidir. Örneğin Matürîdî kelâmcıları fiilî sıfatları subûtî sıfatlardan tekvin sıfatının içinde ele almışlardır. Haberî sıfatları ise tenzihe konu oldukları için selbî sıfatlar içerisinde ele alabilmişlerdir.⁸¹

Eş’arîlerden Cüveynî sıfatları Zâtî ve manevî sıfat şeklinde ikiye ayırmıştır.” Zâtî sıfatları mevsufla kâim olan bir illete dayanmayan, Zât var oldukça var olan sıfatlar olarak değerlendirmiştir. Manevî sıfatlar ise mevsufta var olan bir illete dayanmaktadır.” Cüveynî, Allah’ın kıdemi gibi sıfatlara Zâtî, ilmi gibi sıfatlara ise mânevî sıfat demektedir. Mânevî sıfatlar içerisinde tekvin sıfatını zikretmemiştir. Ayrıca “vücud” sıfatını Zâtın aynı gördüğü için Zâtî sıfatlar içerisinde zikretmemiştir.⁸²

Mutezileler Kadı Abdulcabbar, Allah’ın Kadir gibi bütün sıfatların terettüp ettiği sıfatı bulunmakla birlikte, cehli düşünilemeyen Âlim sıfatının olduğu ve bunların hayat sahibine âit olması anlamında mevcûd ve hay olduğu gibi dört temel sıfatın kadîm olduğu görüşündedir. Bunların haricindeki müdrik gibi sıfatların bir mahâlde bulunmayan hâdis bir fiilî sıfat olan irâde sıfatıyla ilişkili olduğunu düşünmektedir. Bu şekilde ikili bir tasnif yaptığı düşünülebilir.⁸³

Bütün bu sınıflandırmaları kapsayıcı şekilde beşli bir tasnif yapabiliriz:

1) *Sıfatı Nefsiyye*: Vücûd sıfatı demektir. Sünnî kelâmcıların çoğunluğuna göre vücûd, Zât’ı Bârî üzerine zaid, ezeli ve bağımsız bir sıfattır.⁸⁴

2) *Selbî Sıfatlar*: Tenzîhi sıfatlar da denilen bu sıfatlar Allah Teâlâ’nın Zâtına uygun olmayan anlamları nefyettiği için selbî olarak isimlendirilmiştir. Bunlar; vahdaniyet (bir olması), kıdem, araz ve cevher olmaması, cisim olmaması,

⁸¹ Kılavuz, *Anahatlarıyla İslam Akaidi ve Kelâma Giriş*, 117.

⁸² Cüveynî, *Kitâbü’l-İrşâd*, 46-47.

⁸³ Kadı Abdulcabbar, *Şerhu usul’i’l-Hamse*, 169-172.

⁸⁴ Kılavuz, *Anahatlarıyla İslam Akaidi ve Kelâma Giriş*, 119.

mahlûkata teşbih edilememesi (muhafeftün li'l-havadis), mekân nispet edilememesidir.

Allah Teâlâ birdir. Eğer birden fazla yaratıcı olsaydı birbirlerine kimi konularda engel olurlardı. Bu da engellenenin aciz ve yaratılmış olduğuna delil teşkil ederdi. Allah Teâlâ kadîmdir, âlemin hâdis olması kadîm bir yaratıcının delilidir. Varlığının başlangıcı yoktur. Allah Teâlâ, Hristiyanların dediği gibi bir cevher (töz) değildir. Cevher bölünebilen birleşik ve asıl anlamındadır. Âraz da (ilinti) değildir, zira arazlar var olmak için mekâna ihtiyaç duymaktadırlar. Oysa O'nun varlığı kendindendir (kıyam bi-nefsihi). Cisim de değildir, zira cisimler de bölünebilir. Kadim yaratıcı hâdis olanlara benzemez. Mekâna nispet edilemez, zîrâ bu durumda mekân da O'nunla kadîm olması gerekirdi.⁸⁵ Bütün bu sıfatlar Allah Teâlâ'nın tenzih edilmesi gereken selbî sıfatlarıdır.

3) *Sübûtî sıfatlar*: Selbî sıfatlar Allah'ın ne olmadığını göstermek için O'ndan olumsuzlukları selb etmek (algıdan gidermek) için kullanılan sıfatlardır. Sübûtî sıfatlar ise Allah'ın ne olduğunu göstermesi açısından müspet anlamındaki sübut kavramı ile tasnif edilen sıfatlardır. Bu sıfatlarla Allah Teâlâ'yı nitelemek vaciptir. Bu sıfatlar Zât üzerine zâid mânâlar içerirler, ezeli ve ebedidirler. Allah Teâlâ bu sıfatlarla âlem ve âlemdaki yaratılmışlarla ilişki kurar (taalluk), bu taallukun sonucunda da âleme nitelikleri yansıtmaktadır (tecelli).⁸⁶ Ebû Hanîfe'nin Zâtî sıfat olarak sıraladığı sıfatlar bu sınıfa girmektedir. Çünkü O, selbî şeklinde ayrı bir başlık açmamıştır. Cüveynî'nin "mânevî sıfatlar" şeklinde tasnif ettiği ama içine tekvini almadığı bölüm de bu sıfat grubudur. Mu'tezile'nin ilâhî isimlerin sıfatlardan türediği iddiasını reddederek Âlim, Kâdir, Hayy, ve Mevcûd gibi sıfat formatı dışındaki diğer isimlerin kelime kökleriyle sıfat isnad etmeyi taaddüd'i kudema doğurur endişesiyle doğru bulmadığı kısım da burasıdır.

Mu'tezile, Eşariyye ve Matürîdiyye arasında Allah'ın varlığı, birliği, kıdemi, vücudu, yaratılmışlara benzememesi gibi konularda ihtilâf yoktur. Kısacası tartışma ispât'ı vacipte değil Vâcib'ül Vücûd'un âlemle ilişki kurma sıfatlarındadır ki bu sıfatlara da sübûtî veya manevî sıfatlar denmektedir.

⁸⁵ Nesefî, *et-Temhîd li-ğavâ'idî't-tevhîd*, 30-42.

⁸⁶ Kılavuz, *Anahatlarıyla İslam Akaidi ve Kelâma Giriş*, 125-126.

Matürîdî kelâmcıları subûti sıfatları hayat, ilim, irâde, kudret, sem', basar, kelâm, tekvin şeklinde sıralamışlardır. Bu sıfatların hepsini kâmil, kadîm ve Zât ile kâim görmektedirler. Şia ve Filozoflar bu sıfatların Zât üzerine zâit mânâlar olmadığını, Zât'la aynı olduğunu kabul ederler. Mu'tezileye göre bu mânâların kök masdar biçiminde nispet edilmesi doğru değildir.⁸⁷ Daha önce de ifade ettiğimiz üzere Eş'arîler tekvin sıfatını ezeli bir sıfat olarak görmemektedir. Aslı itibarıyla onlar kudret, ilim ve irâde sıfatlar gibi müstakil bir sıfat görmemeleri itibârî bir anlam yüklemeleri sebebiyledir. Matürîdîlerin tekvinle kastettikleri ezeli mânânın kudret ve irâde sıfatlarına mündemiç olduğu görüşlerinden kaynaklanabilir.⁸⁸ Bu durumda Matürîdilere göre subûti sıfatlar sınıfında ele alınacak sekiz ilâhî sıfat bulunmakta, Eş'arîlere göre yedi ilâhî sıfat bulunmaktadır.

4) *Fiilî Sıfatlar*: “Allah-kâinat ve Allah-insan ilişkisini ifade eden sıfatlardır.” Sıfatları bizim yaptığımız gibi beşli tasnif değil de Zâtî-fiilî şeklinde ikili tasnife tabi tutarsak; Zâtî olanlar zıtlarıyla nitelenmesi câiz olmayan ilâhî sıfatları, fiilî olanlarsa zıtları ile nitelenmesi câiz olan ilâhî sıfatları” ifade etmiş olacaktır.⁸⁹ Bu sıfatlar aslında tekvin sıfatı cinsinden sıfatlardır.

Mu'tezile'ye göre Allah Teâlâ için olumlu veya olumsuz mânâda kullanılabilen sıfatlar fiilî sıfatlardır. Örneğin Allah falancaya çocuk yarattı, filancaya çocuk yaratmadı; Allah falancaya rızık verdi, filancaya vermedi gibi. Onlara göre olumsuz kullanılamıyorsa Zâtî sıfattır, âlimiyet, kâdiriyyet gibi. Ne var ki onlara göre irâde etmek ve irâde etmemek⁹⁰ “kelâm etmesi veya etmemesi”⁹¹ Allah için kullanılabildiğine göre “irâde” ve “kelâm” Zâtî bir sıfat olmayıp fiilî bir sıfat olmaktadır. Eş'arîlere göre ise olumsuz kullanıldığında zıddında zorunlu bir sıfat sabit oluyorsa bu sıfatlar Zâtîdir. Örneğin, kudret (gücünün yetmesi) sıfatını olumsuzlarsak “gücünün yetmemesi” gibi bir acz sıfatı zorunlu olarak ortaya çıkar. Olumsuzlama hâlinde zıddında zorunlu bir sıfat meydana gelmiyorsa bu sıfatlar fiilî sıfatlardır. Örneğin, yarattı- yaratmadı, rızık

⁸⁷ Yüksel, *Sistematik Kelâm*, 43-44.

⁸⁸ Kılavuz, *Anahatlarıyla İslam Akaidi ve Kelâma Giriş*, 138.

⁸⁹ Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 301.

⁹⁰ “Allah sizin için kolaylık irâde eder, zorluk irâde etmez.” (Bakara 2/185)

⁹¹ “Allah kıyamet gününde onlarla konuşmaz.” (Bakara 2/174)

verdi- vermedi gibi. Dikkat edilirse yaratmamak ifadesi “yaratamamak” anlamına gelmemektedir. İşte bu tür sıfatlar fiilî sıfatlardır.⁹²

İmam Matürîdî’ye göre Zâtî olduğunda ittifak olunan sıfatların bile bazı durumlarda kullanılıp bazı durumlarda kullanılmaması suretiyle (âleme bakan tarafla mahlûkât açısından) değişik kullanımlara konu olabilmektedir. Örneğin “Allah falancanın duasını işitti, filancanın duasını işitmedi” veya “Allah falan vakitte benden bildi, filan vakitte benden bilmedi” denilmesi Allah Teâlâ’nın sem’ ve ilim gibi iki sıfatını Zâtî olmaktan çıkarmamaktadır. Dolayısıyla Mu’tezile’nin fiilî sıfatlara yaklaşımını doğru bulmamaktadır. İmam Mâtürîdî’ye göre “Allah kıyâmet gününde onlarla konuşmaz.”(Bakara 2/174) gibi ifadeler ise Allah Teâlâ’nın kelâmını nefyederek onlardan iyiliğini, ikramını nefyettiğini göstermektedir. Dolayısıyla İmam Matürîdî, fiilî sıfatların da Zâta nispeti ve ezeli olması açısından diğer Zâtî sıfatlardan bir farkının olmadığını vurgulamıştır.⁹³

Aliyyü’l Kârî fiilî sıfatları “hem kendisi hem de zıddı ile Allah’ı nitelemenin câiz olduğu sıfatlar” şeklinde tanımlamıştır. Örnek olarak; şefkat (re’fet), rahmet, gazap, sahat gibi sıfatları zikretmiştir. Aliyyü’l Kârî, Hanefî düşüncesi çerçevesinde tekvin sıfatını hakikî ezeli bir sıfat kabul etmiştir. O’na göre fiilî sıfatların mercii tekvin sıfatıdır. Tekvin sıfatı hayata taalluk ederse diriltme olur (ihya), ölüme taalluk ederse öldürme (imâte) olur, şekil vermeye taalluk ederse tasvîr olur. İnşa, ibda’, tahlik, sun’... gibi fiilî sıfatlar arasında umum-husus gibi anlam farklılıkları olsa da, tekvin sıfatına râcî olmaları cihetinden yakın anlamlıdır.⁹⁴

Fiilî sıfatlar, Allah Teâlâ’nın yaratması anlamındaki ilâhî sıfatlar sınıfını oluşturmaktadır. Boyutlara maruz kalan insanın kendi kullandığı kelimelerle boyutları yaratan Allah Teâlâ’yı tam olarak tanıması mümkün değildir. Belki işâret niteliğinde olması açısından ve birbirine zıt olan şeylerin bile eşitlenmemesi için farklı şeylere farklı isim-sıfat verilmesi gerekliliğinden hareketle isim ve sıfatlardaki mânâları görebilir. Ne var ki ilâhî sıfatları anlamak için her yönüyle olmasa bile bir yönüyle tenzihe bakan bir bakış açısının insan düzeyinde bir

⁹² Aliyyü’l Kârî, *Şerhu Fıkhı’l Ekber*, çev. Yunus Vehbi Yavuz (İstanbul: Çağrı Yay., 1981), 68-69.

⁹³ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhid*, 131.

⁹⁴ Aliyyü’l Kârî, *Şerhu Fıkhı’l Ekber*, 69- 70.

mecburiyet olduğu ortadadır. İlâhî kudret, ilâhî ilim ve ilâhî irâde gibi sıfatları bizim mutlak güç, mutlak ilim ve mutlak irâde olarak anlayabilmemiz; hâdis olan varlıkların mukayyet güç, ilim ve irâdelerini müşahade edebilmemizle ilişkilidir. Buradan hareketle, hâdis olan âlemdeki kudret, bize ezeli ve mutlak kudreti işâret ediyorsa; O'nun mutlak ve ezeli yaratıcılığına da hâdisler (mükevvenler) işâret etmektedir. Bu durumda kudret, ilim ve irâde sıfatları ile yaratma sıfatı arasında ezellik ve mutlak olmaları açısından bir fark görülememektedir. O hâlde, Matürîdîlerin ezeli tekvin sıfatı anlayışlarında ve bu kapsama giren ezeli fiili sıfatlar anlayışlarında bir tutarlılık olduğunu söyleyebiliriz.

5) *Haberî Sıfatlar*: Allah'ın selbî ve sübûtî sıfatları aklî-istidlalî noktalardan hareketle bilinebilir. Öyle ki kendisine kitap ve rasûl gönderilmeyenlerden dahî aklî olarak Allah'ın varlığı, birliği ve kıdemi gibi sıfatlarını bilenler olabilir. Ancak Kur'ân ve Sünnette Allah'ın yedi (eli), vechi (yüzü), istivası...gibi kimi ifadeler vardır ki bunlar aklen değil sâdece naklen bilgi sahibi olunabilecek sıfatlardır.

Kur'ân ve sünnette bildirilerek haber yoluyla sâbit olan sıfatlara haberî sıfatlar denir. Bu ifâdelerin sâdece zâhiri anlamları düşünülürse insanı teşbihe ve tecsime götürebilir.⁹⁵ Sözlük anlamları itibariyle yaratılmışlara âit özellikler taşıdıkları için selbî sıfatlar içine dâhil edilmeleri gerekirken, naslarda sabit olmaları yönünden sübutî sıfatlarda değerlendirmek de mümkündür. Bu sıfatların bazıları Kur'ân'da, bazıları âhâd rivâyetlerde yer almaktadır. “Yed, vech, ayn, istiva, nüzûl, ısbâ', kadem, sâk, dıhk, mecii, cenb, nûr, istihya, suret, keff, rahmet, gazap ve ityan” bu sıfatlardan bazılarıdır.⁹⁶

Bu ifadelerin zahiri mânâları alınınca insanı teşbih ve tecsime götürdüğüne göre te'vil edilip edilmeyeceği tartışmalı hale gelmektedir. Selefler Kur'ân ve sünnetteki bu gibi ifadeler hususunda tecsim ve teşbihi doğru bulmadıkları gibi teveli de doğru bulmazlar. Bu ifadelere olduğu gibi inandıklarını, Allah Teâla'nın hiçbir mahlûka benzemediğini ve akıllarına gelen her türlü şeyin bile yaratıcısı olduğunu kabul ettikten sonra te'vile de yanaşmamışlardır. Te'vilin zan ifade ettiğini, Allah'ın sıfatlarının zahirinin Rablerinden geldiğini söyleyip, batınına

⁹⁵ Gölcük–Toprak, *Kelâm*, 237.

⁹⁶ Çelebi, “Sıfat”, 103; ayrıca bkz. Yüksel, *Sistematik Kelâm*, 56-60.

inandıklarını ve batınlarını bilmenin îmanın rükunlarından olmadığını, dolayısıyla bilmekle de mükellef olmadıklarını düşünmektedirler. Böylesi bir te’vilden uzak durmanın, doğal olarak teşbihi doğuracağı endişesinin de önüne geçmektedirler. Öyle ki “ iki elimle yarattım”(Sa’d 38/75) ifadesini okurken ellerini hareket ettiren kişinin ellerinin kesilmesinin müstehak olduğunu ifade etmişlerdir.⁹⁷

Müşebbihe, Mücessime ve Haşeviyye’ye göre bu ifadeler zahirleri ile düşünülmelidir. Bu sebeple Allah’ın sıfatlarını yaratılmışların sıfatlarına benzetmişler ve Allah’ı cisim görmüşlerdir. Fakat onlara göre Allah, etten ve kandan cisim olmayıp, bütün yaratılmış olanların niteliklerine sahip bir cisimdir.⁹⁸

Mu’tezile’nin, “âlim ve kâdir olanın hay olması gerektiği” görüşlerini daha önce ifade etmiştik. Mu’tezile yaptığı bu önerme silsilesini “cisim” olması hususunda sıralamamış, bu hususta te’vil yolunu seçmiştir. Onlara göre, Allah Teâlâ alim ve kadirse “hay”dır, denildiği gibi, alim ve kadirse “cisim”dir denilemez, çünkü cisim eni, boyu, derinliği ve yüksekliği” olan şeydir. Mu’tezile “âlimdir, diğer alimler gibi değil” mantığının “cisimdir diğer cisimler gibi değildir” önermesine uyarlanamayacağını düşünmektedirler. Bu durumda “eni, boyu, derinliği uzunluğu vardır ama diğerlerinin eni, boyu, derinliği, uzunluğu gibi değil” demek gibi bir çelişki meydana gelmektedir. Dolayısıyla Mu’tezile’ye göre Allah’a cisim denilmez.⁹⁹

Mutezile, haberi sıfatlar kapsamına giren ifadeleri genel itibariyle Allah’ın “cisim” olmaması bağlamında ele alıp te’vil etmişlerdir. Buradan hareketle Allah’ı cisim kabul edenlerin gösterdiği delilleri tevil ederek açıklamışlardır. Allah’a cisim diyenler “Rahmân arşa istiva etti” (Taha 20/5) âyetini “oturma” anlamında ele almışlar buradan cisim olduğunu ispat yoluna gitmişlerdir. Mutezile ise bu âyetteki “istiva” kelimesinin “istila”, “galebe” gibi mânâlara geldiğini ifade etmiştir. Yine Kur’ân’da geçen “gözümün önünde yetiştirilmen için”(Taha 20/39) âyetindeki “göz” ifadesini “ilim” anlamında tevil etmişlerdir. Yine “O’nun vechi dışında her şey helak olacaktır”(Kasas 28/88) âyetindeki “vech” kelimesi sözlük anlamıyla düşünülürse “yüz” anlamına gelecektir. “O’nun vechi varsa O cisimdir”

⁹⁷ Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, 1:92-93.

⁹⁸ Abdullatif Harputî, *Kelâm Tarihi*, sad. Muhammed Esen (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2014), 84.

⁹⁹ Kadı Abdulcabbar, *Şerhu usul’i’l-Hamse*, 207.

gibi teccimi yaklaşıma karşı Mutezile, “vech”den maksadın “Zât” olduğunu iddia etmiştir. Yine âyetteki “ iki yedimle (elimle) yarattım”(Sa’d 38/75) ifadesindeki “yed” kelimesini “nimet” olarak tevil etmişlerdir. Mu’tezile ru’yetullah meselesini de nefyedilmesi gereken sıfatlar içinde değerlendirmektedir. Allah’ın görülebilmesini cisim olmasına bağlayan mücessimeye karşı cisim olmadığı için görülemeyeceği ile yanıt vermişlerdir.¹⁰⁰

İmam Eş’arî (ö. 324/935)’ye göre Allah Teâlâ’nın vechi, iki aynı ve iki eli vardır. Bunları Allah Teâlâ haber vermiştir, keyfiyetsiz olarak varlığı kabul edilir, nefyedilemez. Örneğin O’na göre Allah’ın iki eli meselesinde “yed”in “nimet” şeklinde te’vil edilmesi doğru değildir. İmam Eş’arî, Mu’tezile’nin nimet anlamındaki tevilinin icmaya ve dilsel anlamda kıyasa aykırı olduğunu iddia etmektedir. İmam Eş’arî’ye göre “iki elimle yarattığım için” ifadesine, “kudretimle” anlamı verilmesi durumunda Hz. Âdem ile İblis arasında bir fark olmazdı. Çünkü Allah, Hz. Âdem’e secde etmeyen İblis’e “Kendi ellerimle yarattığım şu varlığın önünde secde etmekten seni alıkoyan nedir? Büyüklük mü taşıyorsun yoksa ululardan mısın?”(Sa’d 38/75) buyurarak, kudretle yaratmanın “iki yedle yaratma” sıfatından farklı olduğunu ifade etmektedir. O’na göre “şunu iki elimle yaptım” denilebilirken, “şunu iki nimetimle yaptım” denilemeyeceği için dilsel olarak bu tevilin doğru olmadığını düşünmektedir. Bu gibi sıfatların mecâzî olabileceği söylemine karşı da, kelâm-ı ilâhî’nin hükmünün zâhir ve hakîkâte göre olduğunu, kesin bir delil olmaksızın zahirinden çıkılamayacağını iddia etmektedir. Fakat bu gibi sıfatlar, uzuvlar gibi olmayıp yaratılmışlara benzemediğine göre kesin delil ortaya çıkmamakta dolayısıyla hakiki mânâdan mecaza geçmeye ve dilsel kıyasa aykırı olduğu için te’vile de ihtiyaç kalmamıştır.¹⁰¹

İmam Eş’arî haberi sıfatlar hususunda genel itibariyle selefi bir tutum sergilemiştir. Fakat sonraki bazı Eş’arî kelâmcıları “yedeyn” ifadesini kudretle, “ayn” ifadesini görmeyle, “vech” ifadesini ise Zâtla te’vil etmişlerdir.¹⁰²

¹⁰⁰ Kadı Abdülcabbar, *Şerhu usul’i l-Hamse*, 232.

¹⁰¹ Ebu’l-Hasen b. İsmail Eş’arî, *el-İbâne ‘an Usûli ‘d-Diyâne*, tah. Fevkih Hüseyin Mahmud (Kahira: y.y., 1979), 1:121-132-133.

¹⁰² Cüveynî, *Kitâbü l-İrşâd*, 138.

Haberî sıfatlar hususunda, Hanefî- Matürîdî kelâm çizgisinde de benzer bir değişim görülmektedir. Ebû Hanîfe'ye göre Allah'ın vech, yed ve nefis gibi Kur'ân'da yer alan keyfiyetsiz sıfatları vardır. Allah'ın yedi; kudreti veya nimeti şeklinde tevil edilemez. O'na göre bu yaklaşım, sıfatlardaki mânâyı iptal etmek olup, kaderiyye ve Mu'tezilenin yoluna sapmaktır. O'na göre Allah'ın gazabı, Rızâsı, kaza ve kader sıfatları vardır. Gazabı azabıdır, Rızâsı da sevabıdır şeklinde tevil edilemez.¹⁰³

İmam Matürîdî bu gibi sıfatların “hiçbir şey O'nun benzeri değildir”(Şura 42/11) âyetinin ışığında teşbihten uzak durmak suretiyle ele alınması gerektiğini düşünmektedir. Bu konular te'vil edilse bile hiçbir te'vile kesin gözüyle bakılamayacağını, Allah Teâlâ bu sıfatlarla neyi murad etti ise O'na aynen îman edilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Örneğin Allah'ın arşa istiva etmesi ile ilgili olarak O'na göre bu gibi sıfatlar dinleyenin algısını aşmaktadır ve dinleyenlerin yaratılmışlara âit özelliklerle bu sıfatları algılamaya çalışması doğru değildir. O'na göre Allah Teâlâ, istiva (yed, ayn vb.) gibi sıfatları kendine nispet etmektedir. Allah'u Teâlâ'ya âit bu gibi sıfatlar, insanlar var edilmeden ve bu kelimeleri öğrenmeden de vardır. Dolayısıyla İmam Matürîdî bu sıfatların Allah'a âit olduğunu, asıl muradını Allah'ın bildiğini ve teşbihe düşmeden te'vil yapılabileceğini ama bu konuda hiçbir te'vilin mutlak olmadığını düşünmektedir.¹⁰⁴ İmâm Matürîdî, Mücessime ve Mu'tezile'nin “ya cisimdir bu sıfatlar cisme âit olabilir” , “ya da cisim değildir, o hâlde bu sıfatlar asıl mânâsında yoktur” gibi iki önermenin orta yolunun olabileceğini göstermeye çalışmaktadır. Bununla birlikte bu tür ifadelerde te'viller yapmış ama bu konulardaki hiçbir te'vili mutlak görmemiştir.

Aliyyü'l Kari istiva, vech, gazap, rızâ gibi sıfatların te'vil edilemeyeceğini söylemiştir. O'na göre Allah özellikle “yed, ayn ve istiva kelimelerini kullanmış bu kelimelerin yerine, kudret, nimet, görme ve istila gibi kelimeler kullanmamıştır. Kulun varlığının yerine yokluk gelebilirken, Allah'ın varlığının yerine yokluk gelememektedir. Dolayısıyla kulda olan niteliğin Allah'ta da olması gerektiği gibi bir teşbih veya kulda yaratılmış olarak var olan niteliğin adının

¹⁰³ Beyazizâde, *el-Usulü'l-Münife*, 100.

¹⁰⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 155.

Allah’a nispetinin imkânı arasında durmuştur. O’na göre bu yol Allah’ın kendi şanına yakışır bir şekilde, sıfatların nefyedilmemesi ve teşbihe düşülmeden kabulüdür.¹⁰⁵

Aliyyü’l Kârî her ne kadar Ebû Hanîfe çizgisinde te’vile başvurmaktan kaçınsa bile hem Ebû Hanîfe’nin hem de kendisinin sıfat kelimesini kullanmak suretiyle bir tür tevil yaptığını söyleyebiliriz. Çünkü hem Kur’ân hem de sünnete Allah’a izafe edilen isim ve sıfatlar bir bağlam içerisinde ele alınmaktadır. Bu ifadeleri kullanıldığı nassın dışında müstakil olarak değerlendirmek veya farklı önermeler içerisinde anlam katmak veya kök anlamları ile sıfat halinde bir tasnif içerisinde sıralamak da bir tür tevil özelliği taşımaktadır. Hatta bir adım öteye gidilecek olursa bu ifadelerin Kur’ân’ın indiği zamanın dışında, zihinde evrilen mânâları ile okumak bile bir yönüyle te’vil olmaktadır. Ne var ki teşbihten ve nefyden uzak bir te’vilin Matürîdî düşüncesiyle örtüştüğünü söyleyebiliriz.

Allah Teâlâ, insanın dilinde kitabı indirmiş ve kendini tanıtmak istemiştir. Ancak insanın dili Allah’ı tam olarak kuşatamamış, “O’nun benzerinin olmadığı”(Şura 42/11) îmanına insanı davet etmiştir. Bir yönüyle benzeri yok derken bir yönüyle de insan özelliklerine (ismen) benzeyen sıfatlarla kendini anlatmıştır. Buradaki ismen benzerlik; kelimelerin şahitteki anlamlarının gaibte delil olmaması değil, varlığı vacip olanla varlığı câiz olanların farklılığı anlamındadır. Bütün bunlar Allah’ın kelimelerinin acizliği değil, kulun acizliği olup, Allah’ın hitap ettiği kullarına lütfetmesidir. Lütûf olan Âyetleri insan algısının altına indirme çabaları, ya O’nu cisim görmeye veya özelliksiz görmeye götürebilir. Bu anlamda, hakiki mânâyı Allah’a havale ederek te’vil etmek iyi bir anlama için bir yöntem olabilir.

¹⁰⁵ Aliyyü’l Kârî, *Şerh Fıkhi’l Ekber*, 105-109.

İKİNCİ BÖLÜM

İLÂHÎ BİR SIFAT OLARAK İRÂDE

İrâde konusu kelim ilmini en fazla meşgul eden konulardan biridir. Mu'tezile, Cebriyye ve Ehl-i Sünnetin temel ayrım noktasının irâde olduğu dâhi söylenebilir. Bu sebeple çalışmanın bu bölümünde kavramsal açıdan irâde ele alınmış, nispeti problemi ve tasnif edilmesi ayrıntılı olarak incelenmiştir.

2. 1. İrâdenin Sözlük Anlamı

İrâde, sözlükte r,v,d kökünden if'al vezninde bir masdardır. “Revd” Arapçada öncü, başkan, yağmur yağabilecek yerleri kavmine gösteren ve otlak kâşifi anlamındaki “râid” ifadesinin kök masdarıdır. “Râid” kelimesinin çoğulu “rûvvad” olup sahabenin sıfatı olarak da kullanılabilmektedir. Sahabeler bir ortama “rûvvad” olarak girenlerdir, yani hilme yapıştıkları hâlde ilmi isteyenler olarak bir ortama girmeleri anlamında sıfatlarıdır. “Revd” bir şeyi istemek ve bir şeye çağırmak anlamına gelmektedir. Yine bazı izafet terkipleri ile birlikte “kararsızlık” anlamı da içerebilmektedir.¹⁰⁶

Yine “revd” “kibarca tekrar tekrar istemek” anlamına gelmektedir. Bu kelimenin (kibarlık içermesi açısından) yumuşaklık anlamından hareketle “kadının teenni ile yavaş yavaş yürümesi” anlamında da kullanılabilmektedir. Aynı zamanda “göze çekilen sürme” anlamında “mirved” ve “yavaş” anlamındaki “ruveyden” ifâdeleri de bu yumuşaklık anlamından kaynaklanabilir. Bir şeyin ardından koşturmak anlamındaki “râde” fiilinin if'al veznindeki masdarı “irâde”dir. Asıl anlamı itibariyle “irâde” kelimesi şehvet, dilek ve temenniden kaynaklanan gücü ifade etmektedir.¹⁰⁷ Burada irâde kelimesinin if'al veznine

¹⁰⁶ Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali İbn Manzur el-Ensârî, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 3: 187-188.

¹⁰⁷ İsfahanî, *Müfredât*, 448.

dönüşmesiyle daha kuvvetli istemek anlamına dönüştüğü de söylenebilir.

“Bir şeyi irâde etti” demek “onu istedi” (şâehû) anlamına gelmektedir. Bu sevgi ile de olur sevgisiz de olabilir.¹⁰⁸ Sözlükler, asıl anlam veya birinci anlam olarak bilinenin dışında, yan anlam veya ikinci- üçüncü... anlamları da içerebilmektedir. Bu da “irâdeye” -ikinci anlam olarak da olsa- “sevmek” anlamının kök ve esas anlamında değil de kullanım açısından verildiği izlenimini vermektedir.¹⁰⁹ “İrade”, yapılması veya yapılmaması gerekli görülen şeylere nefsin karar vermesi anlamında isim olarak kullanılmaktadır. Bu kelime bazen “bir şeye nefsin meyletmesi (özlemi)” anlamında işin başı için, bazen de “yapılması veya yapılmaması gerekli görülen şeylere karar vermek” anlamında işin sonu için kullanılır.¹¹⁰ Allah için özlem duymak gibi bir anlam söz konusu olmayıp, işin sonu için karar verme anlamı kastedilir. Allah şunu murâd etti denildiğinde “Allah başka türlü değil şöyle olmasına karar verdi” anlamında sonuç kastedilir. Örneğin; “Şunu da söyle: "Allah sizin için bir kötülük irâde etse (dilese) Allah’a karşı sizi kim koruyabilecektir? Veya hakkınızda bir rahmet irâde etse (kim engelleyecektir)?"(Ahzap 33/17) âyetinde Allah’ın kararını kim engelleyebilir anlamı bulunmaktadır. Bazen de irâde ifade edilir fakat bundan emir kastedilebilir. “Senden şunu istiyorum (irâde ediyorum)” derken “sana şunu emrediyorum” anlamı bulunmaktadır. Bu konuda âyeti kerimede “Allah size kolaylık irâde ediyor, zorluk irâde etmiyor”(Bakara 2/185) buyurmuş ve kolaylığın emredilip, zorluğun emredilmediği kastedilmiştir. Bazen de seçme gücünden değil zorlama ve duygu mânâsı kastedildiği için cansız ve hayvanlara da kullanılabilir. Örneğin; “yıkılmak isteyen(irâde eden) bir duvar”(Kehf 18/77), “atım saman istiyor (irâde ediyor)” ifadelerinde olduğu gibi. “Mürâvede” vezninde ise irâde konusunda başkasıyla çekişme mânâsı vardır. Örneğin, “o beni kendisine istedi (mürâvede etti)”¹¹¹ âyetinde “irâde konusunda çekişme” kastedilmiştir.¹¹²

¹⁰⁸ İbn Manzur, Lisânu'l-Arab, 3:188

¹⁰⁹ Muhammed Ali Neccar-ve diğerleri, *el-Mu'cemu'l-Vasit* (Kahira: el-İdârâtî'l-âmmeti li'l-müctemeât ve ihyât'türâs trs.), 361.

¹¹⁰ Isfahanî, *Müfredât*, 448.

¹¹¹ Yusuf Sûresi 12/26.

¹¹² Isfahanî, *Müfredât*, 448.

İrâde kavramını köken itibariyle incelediğimizde “dilemek”, “emretmek” ve “karar vermek” gibi anlamları ihtivâ ettiği görülmektedir. Bu da dileğin, karara dönüşmesi veya emre dönüşmesi gibi bir bağlamının olabileceği izlenimini uyandırmaktadır. Bu bağlamın güçle ilişkili olduğu düşünülebilir. Buradan hareketle kısaca tanımlayacak olursak “irâde bir şeyi yapıp yapmamakta karar verebilme gücü” şeklinde tanımlanabilir.¹¹³

2. 2. İrâde Konusundaki Tartışmalara Genel Bir Bakış

Bir kelime bir disiplin içerisinde ıstılâhî anlamı ile kullanılacağı zaman, hem kelime anlamı hem de ilgili disiplinin ana kaynaklarındaki kullanımları göz ardı edilmemesi gerekmektedir. İlgili disiplinin ana kaynaklarındaki kelimelere, tarihî ve siyasî olaylara bağlı olarak farklı anlamlar verilebildiği de görülebilmektedir. Her ne kadar kullanılan kaynaklar ve kelimeler aynı olsa da birbirinden farklı algılar terim anlamlarının farklılaşmasına sebep olabilmektedir.

İrade kelimesi kelâmî bir terim olarak kullanılacağı zaman, kelâm ilmini doğuran iç ve dış sebeplerin her birinin aynı zamanda irâde kavramına yüklenen farklı yaklaşımlara sebep olduğunu dahi söyleyebiliriz. Örneğin; Hz Osman’ın (ö.35/656) şehit edilmesi ve daha sonra Cemel ve Sıffin savaşlarının çıkması Müslümanlar arasında büyük etkiler bırakmış ve siyâsî farklılıklar, itikâdî farklılıklara zemin oluşturmuştur. Bu savaşlara katılan Müslümanların kendi irâdeleri ile mi yoksa cebir altında mı bu savaşlara katıldıkları sorusuna verilmeye çalışılan her cevap, kaynaklardaki irâde ile ilgili kelimelere yaklaşım tarzlarına metot açısından bir zemin oluşturabilmektedir. Örneğin, Cebriyye adı verilen bir grup suçu tamamen kadere yüklerken, insanın hür ve sorumlu olduğunu düşünen Kaderiyye adındaki bir grup kaderi inkâr etmekteydi. Mürcie adı verilen başka bir grup ise bu iki görüşü de kabul etmeyip hükmü Allah’a havale etmekteydi.¹¹⁴ Bütün bunlarla birlikte sonraki olaylardaki farklılıkların amelî ve ictihâdî farklılık olabileceği ve kaynakların kendi bütünselliğinde ele alınabileceği objektivitesinin de varlığından bahsedebiliriz. Bu da hem Allah’ın irâdesini hem de kulun sorumluluğu (cüzî irâdesi) gibi iki yönlü anlama girişimine fırsat verebilir.

¹¹³ Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 172.

¹¹⁴ Gölcük-Toprak, *Kelâm*, 27.

Bir kelâm terimi olarak irâde sıfatı, genel olarak tanımlanacak olursa; “bir zorunluluk olmaksızın yapılması veya yapılmaması mümkün olan bir hususta iki taraftan birini yapmayı gerektiren nitelik” şeklinde tanımlanabilir. Alternatiflerden birini belirleme özelliği sebebiyle irâde sıfatına “sıfat’ı muhassısa” da denilmiştir.¹¹⁵ Irâde, canlı varlık için bir hal gerektirip ondan belli bir fiilin vâki olmasını sağlayan bir niteliktir. Hakikat açısından bakılırsa irâde ancak yok olana ilişkin bir sıfattır. Çünkü bir işin (diğerlerinden farklı olarak) ortaya çıkması için seçer. Nitekim Allah Teâlâ Yasin Sûresi’nde; “(Allah) bir şeyi dilediği zaman (irâde ettiği zaman), O’nun emri o şeye ancak "Ol!" demektir. O da hemen olur” (Yasin 36/82) şeklinde buyurmak suretiyle var olmayı tahsis etmek anlamındaki irâdesini ortaya koymuştur.¹¹⁶

Mu’tezile’den Kâdî Abdulcabbar istidlâli olarak sıraladığı Kadiriyyet, Alimiyyet ve bu ikisinin gerektirdiği Hay ve Mevcut olma hallerinin aynı anda zıtlarının olamayacağı iddiasından hareket ederek, Allah’ın kadîm bir şekilde Mürîd olamayacağı iddiasında bulunur. O’na göre kadîm bir kadiriyyet vacip olduğundan Allah için acz düşünülemez, kadim alimiyyet vacip olduğundan O’nun için cehl için düşünülemez. Fakat kadim bir şekilde Mürîd olması böyle değildir. Kadim bir şekilde mürid olursa âlemin varlığını hem mürid olur hem de kârih olur ki bu muhaldir. O’na göre irâde fiil cinsindendir ve muhdestir. Kâdî Abdulcabbar, Allah’ın hâdis bir şekilde Mürîd olmasını, lizâtihi sıfatlardan farklı olması görüşlerinden hareketle açıklama yoluna gitmiştir.¹¹⁷

İmam Eş’arî Mu’tezile’nin ilim sıfatı konusundaki söylemlerinin irâde hususunda da söz konusunu olduğunu, kulların irâdesine bağlı olarak Allah’ın irâdesinin hadîs olamayacağı şeklinde cevap vermektedir. O’na göre Allah’ın ezelde ilmi olmasıyla ezelde irâdesi olması arasında bir fark yoktur.¹¹⁸ Cüveynî’ye göre; Allah kadîm bir irâde ile müriddir. Allah’ın kadîm bir irâdesi olmasaydı başka bir irâdenin taallukuna ihtiyaç duyulurdu. O’na göre bir şeyi yapanın, belli bir zaman ve belli bir özellikte olacağı ilmiyle yaptığı işi kastetmiş olması gerekir. Hakkında sahip olunan ilme rağmen bir fiil meydana

¹¹⁵ Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 301.

¹¹⁶ Seyyid Şerif Cürcanî, *Kitabüt-Ta’rifât* (Beyrut: Dârü’l-Kütüb’il-İlmiyye, Lübnan, 1983), 16.

¹¹⁷ Kâdî Abdulcabbar, *Şerhu usul’i’l-Hamse*, 187-188-189.

¹¹⁸ Eş’arî, *el-İbâne*, 161-162.

gelmesindeki kasdı yok saymak bütün fiillerin hâsıl olmasındaki kasdı yok saymaya götürür. Kaldı ki O'na göre ilim sıfatına da hâdis diyen Cehm Bin Saffan'ın görüşleri Basra Mu'tezilelerinin görüşlerinden daha tutarlıdır.¹¹⁹ İmam Gazzâlî bu konuda tabi olduğu Eş'arîlikle benzer düşünmektedir. O, Allah Teâla'nın fiillerinin irâde edicisi olduğunu iddia etmektedir. Bunun kesin delilinin ise Allah'tan meydana gelen fiillerin ancak bir tercihin sonucunda farklı imkân türlerine ayrılabilmesidir. Bu tercihin O'nun Zâtından kaynaklandığı düşüncesini yeterli görmemektedir. Çünkü Zâtın iki zıt şeye nisbetinin durumu aynıdır. Bu durumda iki zıt olan şeyin meydana gelmesinin sebebi irâde olmaktadır. İmam Gazzâlî, kudret sıfatının da Zât sıfatında olduğu gibi iki zıt şeye taallukunun aynı olduğunu düşünmektedir. Yine O, Kâbî'nin ilim sıfatının da iki zıt şeye nispetinin aynı olmayacağı iddiasını da doğru bulmaz. Çünkü ilim ma'aluma tabi olup, maluma bulunduğu hal üzere yönelmektedir, Ancak irâde sıfatı gibi tesir ve değiştirme özelliği bulunmamaktadır.¹²⁰ Bu durumda Gazzâlî'ye göre kudretin makdûra tasarrufta bulunması anlamındaki irâde sıfatı, hâdis varlıkların yokluktan varlık sahasına getirilmelerini ve farklı yaratılmalarını sağlayan tercihi ifade etmektedir.¹²¹

Ebu Hanîfe'ye göre ilâhî irâdenin Allah'ın ezelî sıfatlarından olması anlamındaki görüşünü daha önce ifade etmiştik. O'na göre Allah Teâlâ irâdesi ile dileyendir ve ilâhî irâde, keynûnet emri (oluş emri) anlamındadır.¹²² İmam Matürîdî'ye göre Allah'ın ezelî bir irâde sıfatıyla nitelenmesi, bir şeyi vaktinde var etme seçimini göstermektedir. O'na göre bu irâdenin delili, yaratılmışların farklı mahiyetlerle varlık sahasına çıkmaları, bir hikmete bağlı olmaları ve Allah'ın birliğine delâlet etmeleridir. İşte bütün bunlar her şeyin hür bir seçimle (irâde ile) oluştuğunu göstermektedir.¹²³

Ebu'l Muin Nesefî'ye göre Allah Teâlâ âlemi kendi hür seçimi ile yaratmıştır. Çünkü fiillerinde seçme özgürlüğü olmayana mecbur denilir ki böylesi acizdir. Bu durumda Allah Teâlâ'nın irâde sahibi olduğu anlaşılmış

¹¹⁹ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 93.

¹²⁰ Gazzâlî, *El- İktisâd*, 95.

¹²¹ Gazzâlî, *El- İktisâd*, 100.

¹²² Beyazîzâde, *el-Usulü'l-Münîfe*, 90.

¹²³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 140.

olmaktadır. O'na göre bu açıklama Mu'tezile'nin görüşünü çürütmektedir. Neseî irâde'yi; "yaratılacak şeyi diğer şekilde değil de özellikle belli şekilde olmasını gerektiren mânâ" olarak tanımlamaktadır.¹²⁴

Nureddin es Sâbûnî de Mutezilenin "Allah, hâdis olan ve bir mahâlde bulunmayan bir irâde ile müriddir" şeklindeki görüşünün temelinde yanlış olduğunu savunmuştur. Çünkü böylesi bir durumda irâde, ya Allah'ın onu yaratması ile vücut bulacak yahut da kendi kendine var olmuş olacağı sonucu ortaya çıkmaktadır. O'na göre Ehl-i sünnet mezhebi mutezilenin "kendi kendine var olmuştur" demesi durumunda bunun Yüce Yaratıcıyı inkâr anlamına geleceğini düşünmektedir. Mu'tezilenin "Allah'ın yaratmasıyla vücut bulmuştur" şeklindeki savunmasının ise iki soruyla karşı karşıya kalmakla sonuçlanacağını ifade etmiştir. "Onu kendi irâdesiyle mi yaratmıştır yoksa irâdesiz mi?" Mutezile'nin buradaki vereceği "irâdesiz bir şekilde" cevabının Allah'ı cebir altına almak anlamına geldiğini, eğer "irâdeyle yaratmıştır" diyorlarsa bu irâdenin hâdis ya da kadîm olması sonucunu doğuracağını düşünmektedir. Ehl'i-sünnete göre tekrar "hâdis bir irâdeyle yaratmıştır" şeklinde cevap vermek sonsuza kadar devam eden teselsülün kapısını açmaktır. Teselsül ise bâtıldır.¹²⁵

Bir kelâm terimi olarak ilâhî irâde sıfatının, farklı şekil ve zamanlara bağlı olarak hür bir tercihle yaratılmışları var etmeyi sağlayan nitelik olduğunu söyleyebiliriz. Dikkatlice incelediğimizde ispat-ı vâcib konusundaki hudûs, imkân ve gaye-nizam delillerinin; irâde sıfatı ile ilişkili olduklarını görüyoruz. Hudûs delili; varlıktan yokluğa geçişi sağlayan tercihi, imkân delili ise olabilecek diğer mümkünler arasından tercih edilen mümkünün var edilmesini içermektedir. Kâinattaki birçok değişimin farklı zamanlarda farklı yaratılmaya konu olan sebep ve gayelerinin olmasını ihtivâ eden gâye ve nizam delilinde ise malumlara tâbi olan ilim sıfatı kadar, malumların belli bir gaye ile değişimini tesis eden bir irâde sıfatından söz edebiliriz.

¹²⁴ Neseî, *et-Temhîd*, 58.

¹²⁵ Sâbûnî, *el-Bidaye*, 95.

2. 3. İrâde İle Benzer Anlama Gelebilecek Kelimeler

Özellikle Ehli Sünnet mezhebi açısından irâde sıfatının daha çok yaratma ile ilişkili olduğunu ifade etmiştik. Bu anlamda iki zıt şeylere karşı aynı durumda olan Zât, kudret ve ilim sıfatlarından farklı olarak iki zıt şeye tesir edebilecek sıfatın irâde sıfatı olduğu sonucuna ulaşılabilmişti. Bütün bu sıfatların tekvin sıfatıyla birlikte farklı özellik ve şekillerle yaratılmışların varlık sahasına gelmesini sağlayan özellikler olduğunu söyleyebiliriz.

Allah’a nispet edilen sıfatların her biri bir yönüyle diğer sıfatlarla ilişkilidir. Ancak Kur’ân ve sünnette kullanılan bazı sıfatların aynı anlama gelip gelmediği veya bir diğerinin yerine kullanılma durumları, irâde ile ilişkili kavramlardan farklı olarak benzer anlamlı kavramlar konusunu gündeme getirmektedir. Biz burada fonksiyon açısından ilişkili olanları değil, irâde sıfatıyla benzer anlamlı olduğu düşünülen bazı kavramları inceleyeceğiz.

2. 3. 1. Meşîet

Sözlüklerde “Bir şeyi irâde etti” demek “onu istedi” (şâehû) anlamına gelmektedir. İrâde kelimesinin sözlüklerde bir kelime ile karşılanması gerektiğinde genel itibariyle “meşîet” kelimesiyle olmaktadır.¹²⁶ Ne var ki bir kelimenin anlamını karşılayan en iyi kelime yine aynı kelime olabilir. Her ne kadar aynı anlama geldiği düşünülen kavramlar yüklem olarak değerlendirilse de belli nüanslardan vareste olamamaktadır. Bu durum, irâde ile meşîet kelimesinin aynılığı için de söz konusu olabilmıştır.

Kelâmcıların çoğu da dilciler gibi irâde ile meşîetin aynı olduğunu söylemişlerdir. Bazı kelâmcılar ise meşîet her ne kadar örfî olarak irâde yerine kullanılıyorsa da onun asıl anlamı bir şeyi “icad etmek” ve “elde etmek” anlamlarına geldiğini düşünmektedirler. Bu durumda Allah için olursa “icad etmek”, insanlar için olursa “elde etmek” anlamına gelmektedir. Allah’tan olan meşîet, istenen şeyin vücuda gelmesini gerektirirken, irâde kaçınılmaz olarak vücuda gelmeyi gerektirmeyebilir. Örneğin “ De ki, ben kendi kendime Allah’ın meşîet etmesinden (dilediğinden) başka ne bir menfaat elde etmeye, ne de bir

¹²⁶ İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, 3:18.

zararı önlemeye malik değilim”(Âraf 7/188) âyetindeki meşîet (dileme) karşı konulamaz bir dileme iken, “Allah sizin için kolaylık irâde eder zorluk irâde etmez.”(Bakara 2/185) âyetindeki irâde etme (dileme) kolaylığın emredilmesini ifade etmektedir.¹²⁷ Fakat irâde sıfatı da “O irâde ettiğini (dilediğini) yapandır.”(Hud 11/107) şeklinde dilediğini yaratma anlamında da kullanılmaktadır. Buradan bakıldığında irâdenin meşîetten daha kapsamlı olduğu düşünülebilir.

Seyyid Şerif Cürcânî ise ilâhî meşîetin irâdeden daha umumî mânâyâ geldiğini düşünmektedir. O’na göre ilâhî irâde, (daha çok) ma’dumun îcâdına yönelik bir sıfat iken ilâhî meşîet ise hem ma’dumun îcâdına hem de mevcudun yok edilmesine yönelik mânâyâ sahiptir. O’na göre dil açısından bir farkları bulunmamaktadır.¹²⁸ Ne var ki bu farkların genel ve özel farkları ile ilişkili olduğunu görüyoruz. Bu sebeple dil açısından birbiri yerine kullanılabilen bu ifadelerin kelâm açısından da “dilediğini yapma” anlamında Allah’a izâfe edilerek aynı anlamda kullanıldıklarını söyleyebiliriz.

Ebû Hanîfe, meşîet ve irâdeyi aynı anlamda kullanmıştır.¹²⁹ Sâbûnî’ye göre Ehl-i Sünnet ve’l-cemaate göre meşîet ve irâde aynı şeydir. O’na göre Kerramiye, meşîeti ezelfî, irâdeyi ise hâdis kabul ederek selefin yolundan ve icmadan ayrılmışlardır.¹³⁰ Mutezileden Ebû Hilâl el-Askerî (ö.400/1009) meşîeti henüz vakti gelmemiş şeyler için kullanılabılır görürken irâdeyi vakti gelen veya gelmeyen şeyler için kullanılabileceğini söylemektedir.¹³¹

2. 3. 2. İhtiyar

İhtiyar “hayr” kökünden gelmekte olup daha iyi olanı istemek ve yapmak demektir. Bazen insanların hayır olarak gördükleri hayır olmasa bile hayır olarak isimlendirilmiştir. Allah Teâlâ’nın “biz onları bilerek âlemlere karşı üstün kıldık (onları ihtiyar eyledik)”(Duhan 44/32) sözü, ya onları hayırlı olarak yaratması

¹²⁷ Isfahanî, *Müfredât*, 572.

¹²⁸ Cürcânî, *Kitabüt-Ta’rîfât*, 16-216.

¹²⁹ Beyazîzâde, *el-Usulü’l-Münîfe*, 47. Arapça kısımda yer almıştır.

¹³⁰ Sâbûnî, *el-Bidaye*, 95.

¹³¹ Ebû Hilâl el-Askerî-Hasan b. Abdullah b. Sehl, *Mu’cemu’l-Furûki’l-Luğaviyye*, thk., Muhammed İbrahim Selim (Kahire: Dâru’l-İlm, ts.), 124.

veya onları diğerlerinden daha öne çıkarması anlamındadır.¹³² İrâde, iki şeyden ya hakikâtte hayırlı olanı ya da isteyenin kendine göre hayırlı olanı seçmesidir. İhtiyar'ın zıddı ıztıradır (zorlanmadır). İradenin zorlanmasından söz edilebilirken ihtiyarın zorlanmasından söz edilemez.¹³³ Bu açılardan bakıldığında ihtiyarın irâdeden daha özel anlamlı olduğu söylenebilir.¹³⁴

İmam Matürîdî, Ka'bi'nin ilâhî fiillerin ihtiyari olması görüşünün kendi ifadesiyle tevhid ehlinin mezhebine uyduğunu fakat Ka'bi'nin mezhebine (uymadığını) söylemiştir. Allah'ın yaratıkları kendi ihtiyarıyla yaratıp da fiillerinin ihtiyarıyla olmadığını söylemenin mantıksızlığını dile getirir. Matürîdî'ye göre Allah'ı ezeli bir irâde ile vâsfe edene yakışan kabulün, bir şeyi vakti geldiğinde var etmesine âit seçimini (ihtiyârını) kabul etmiş olmasıdır. Matürîdî, ilâhî fiillerin ilâhî bir ihtiyarla olduğunu bunun da ezeli irâde ile açıklanabileceğini ortaya koymuştur.¹³⁵

2. 3. 3. Rızâ

Rızâ, kalbin verilen hükümden hoşnut olmasıdır.¹³⁶ Kulun Allah'tan razı olması ilâhî takdirin gerçekleşme şekline hoşnutsuzluk göstermemektir. Allah Teâlâ'nın kuldan razı olması ise kulun ilâhî emir ve yasakları yerine getirdiğini görmesidir.¹³⁷ Allah Teâlâ "Allah onlardan razı olmuştur, onlar da Allah'tan razı olmuştur"(Maide 5/119) şeklindeki âyette iki yönlü razı olmayı buyurmuştur.

Ebû Hilâl el-Askerî (ö. 400/1009)'ye göre irâde ile rızâ aynı anlamda değildir. İrâde bir taatın başında, rızâ ise sonunda meydana gelmektedir. O'na göre rızâ'nın zıttı suht'tur. Suht ise cezalandırma irâdesi olması sebebiyle rızâ da sevap verme irâdesi veya hükmü olmaktadır.¹³⁸ Ebû Hilal Askerî'nin irâdeyi işin başına ve rızâyı işin sonuna alması Mu'tezilenin kulun irâdesiyle kendi fiilini yaratması fikrini desteklemek mahiyetinde olduğu izlenimini vermektedir. İmam Maturîdî bu görüşten farklı olarak irâdenin fiille beraber olduğunu rızâ, gazap,

¹³² İsfahânî, *Müfredât*, 366.

¹³³ el-Askerî, *Mu'cemu'l-Furûki'l-Luğaviyye*, 124.

¹³⁴ Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 173.

¹³⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 140.

¹³⁶ Cürcanî, *Kitabü't-Ta'rîfât*, 111.

¹³⁷ İsfahânî, *Müfredât*, 430.

¹³⁸ el-Askerî, *Mu'cemu'l-Furûki'l-Luğaviyye*, 123.

muhabbet v.b kavramların ise genel görüşe göre fiilden sonra olduğu düşüncesindedir.¹³⁹

Ebû Hanîfe'ye göre rızâ, müteşabih sıfatlar denilen, haberî sıfatlar içerisinde yer almaktadır. Haberi sıfatlar konusunda ifade ettiğimiz üzere Ebû Hanîfe'ye göre “rızâsı sevabıdır” şeklinde te'vil edilemez. Ebû Hanîfe'ye göre kim Allah'ın meşietini ile Allah'a itaat eder ve emrettiği işi yaparsa; O'nun rızâsına ve adâletine uygun iş yapmış olur. Kim de O'nun meşietini ile O'nun emrinin dışında bir iş yaparsa Allah'ın rızâsına uygun iş yapmış olmaz. Buradan bakılırsa Ebû Hanîfe'ye göre fiiller iyi olsa da kötü olsa da O'nun meşietini ile meydana gelirken kötü fiiller O'nun rızâsına muvafık düşmemektedir. Ne var ki Ebû Hanîfe'nin “Allah'ın yaratmaya razı olması” gibi ifadeler kullanması da emr-i keynûnet anlamındaki irâde anlayışını çağrıştırmaktadır. Dolayısıyla O'na göre yaratmanın başındaki irâdede rızâ bulunmakta olup, kulların işlemiş olduğu kötülüklerde ilâhî irâde bulunmakla birlikte ilâhî rızâ bulunmamaktadır.¹⁴⁰

2. 4. Kelâmî Açıdan İrâde'nin Nispeti Meselesi

Mutlak irâdenin Allah'a âit olduğunu hem aklî delillerle hem de naklî delillerle ispatlamak mümkündür. Aklî deliller olarak, âlemi yoktan var etme tercihi anlamında ve mümkünler arasından bu mümkünü seçme hürriyeti ifade edilebilir. Naklî delillere olarak; “O dilediğini yapandır”(Hud 11/7) ve “Allah fayda veya zarar vermeyi irâde ettiğinde O'na kimsenin engel olamaz”(Fetih 48/11) şeklindeki ayetler örnek verilebilir.

Ne var ki irâdeyi; istemek, dilemek ve karar vermek gibi mânâlarla ele aldığımız zaman kulların da istemesi, dilemesi ve karar vermesi gibi ifadelerin kendileri için kullanılabildiğini görüyoruz. Bu durumda Allah'ın irâdesi yaratmak ile sonuçlandığı ve kulların fiillerini dahi Allah'ın yaratması düşünüldüğünde kulların yapıp ettiklerinden sorumlu bulunma meselesi ortaya çıkacaktır. Kul kendi fiillerini yaparsa, Allah'ın fiilleri yaratma irâdesi veya karşı konulamaz meşietinin fiillere etkisi kelâm ilmini belki en fazla meşgul eden konudur. Ayrıca tekvin- mükevven meselesinde olduğu gibi irâde eden ile irâde edilenin kıdem ve

¹³⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 399.

¹⁴⁰ Beyazizâde, *el-Usulü'l-Münife*, 97.

hâdis olarak ayrılmalarının imkânı veya her ikisinin de hâdis olup-olmadığı konuları tartışmalı hâle gelmektedir. Bu durumda ilâhî irâdenin diğer ilâhî sıfatlar içerisinde konumlanması ve kullara bakan tarafıyla tasnif edilmesi önem arz etmektedir.

2. 4. 1. İrâdenin İlâhî Sıfatlar İçerisinde Konumlandırılma Meselesi

Sıfatlar bölümünde de ifade ettiğimiz üzere Selefîn büyük bir kısmını oluşturan grup sıfatları tasnif etmemiştir. Allah'ın irâde sıfatı da dâhil olmak üzere bütün sıfatlar ezeldir.¹⁴¹ Eş'arîlerden Cüveynî de irâde sıfatını meânî sıfatlar içerisinde ele almış ve ezeli kabul etmiştir.¹⁴² Daha önce de ifade ettiğimiz üzere Ebû Hanîfe ve İmam Matürîdî için irâde ezeli bir sıfat olup subutî sıfatlar içerisinde yer almaktadır.

Cebriyyeden Cehm b. Saffan Allah'ın, ilim, kudret ve irâde ile nitelenmesi kaçınılmaz olarak teşbihi gerektireceği için bu sıfatlarla Allah'ı nitelendirmemektedir.¹⁴³ Basralı bazı Mutezilîlere göre Allah, hâdisleri bir mahâlde bulunmayan hâdis bir irâde ile dileyendir. Onlar O'nun her hadis fiilîni yine kendinde bulunan hâdis bir fiilî ile yarattığını düşünmektedir.¹⁴⁴ Haddi zâtında Allah'a Zâtından ayrı sıfat isnad etmeyi doğru bulmayan Mutezilenin irâde konusunda da aynı hassasiyeti korudukları ve öyle ki hâdis bir irâdeden bahsettikleri görülmektedir.

Allah Teâlâ “Bir ülkeyi helak etmek istediğimizde (irâde ettiğimizde) onun, zenginlik sebebiyle şırmamış elebaşlarına (itaati) emrederiz; buna rağmen onlar o ülkede kötülük işlerler. Böylece o memleket hakkındaki hükmümüz gerçekleşir ve oranın altını üstüne getiririz”(İsra 17/16) buyurmuştur. İmam Maturîdî bu âyette irâde ile irâde olunanın farklılığına işaret edildiğini iddia etmektedir. Çünkü Allah Teâlâ helâk etme anından önce haber vermiştir. Bu da irâdenin murâd edilenden başka bir şey olduğunu göstermektedir. Çünkü Allah'ın, onların hangi yolu seçeceklerine dair ezeli ilmi sayesinde helak olmalarına sebep olan inkâr ve inatçılıklarını onlar fiilleri işleyip de helak olmadan önce

¹⁴¹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 79.

¹⁴² Topaloğlu-Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 183.

¹⁴³ Abdullatif Harputî, *Kelâm Tarihi*, 84.

¹⁴⁴ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 71.

bilmektedir. Murad dışında ilâhî bir irâdeyi kabul etmeyen Mu'tezile, inkâr ve inat fiillerinin öncesinde bir ilâhî irâdenin olmasını kabul etmez. İmam Maturîdî ise helak olmalarına sebep olan şeylerin bilgisi dışında helak etmeyi murad etmesinin zulüm anlamına geleceğini düşünmektedir.¹⁴⁵ Dolayısıyla İmam Maturîdî'ye göre irâde, ilim sıfatının ezelî olması gibi ezelîdir.

2. 4. 2. İrâdenin Tasnif Edilmesi

Allah Teâlâ kitap göndermek suretiyle kullarının fiillerini iyiye yönlendirmek, kötü olanlardan uzaklaşmasını istemiştir (rızâ). İnsanlardan hangilerinin daha iyi işler yapacağını imtihan etmek için ölümü ve hayatı yaratmış,¹⁴⁶ hayır ve şer olarak yaptıklarının karşılıklarını göreceklerini ifâde etmiştir.¹⁴⁷ Bu durumda Allah'ın yaratma irâdesinden farklı bir irâdesi vardır. Ayrıca hitap edilen ve sorumlu tutulan kulların kendi fiillerine etkileri de kulların irâdesi konusunu akla getirmektedir.

Çalışmanın bu bölümünde ilâhî irâdenin; tekvînî irâde ve teşrîî irâde şeklinde ikili tasnifini inceleyeceğiz. Daha sonra teşrîî irâde bağlamında beşerî irâdenin imkânını ve neliğini ortaya koyabilmek için “ilâhî irâde ve beşerî irâde” gibi bir tasnif yapacağız.

2. 4. 2. 1. Tekvînî İrâde ve Teşrîî İrâde

İlâhî irâde “ol dediğinde her şeyin var olması “ şeklinde hep var etmekle ilgili olursa daha önce de dilcilerden aktardığımız üzere “Allah sizin için kolaylık ister ve zorluk istemez(murad etmez)” şeklindeki emir anlamına gelen ifadelerin durumunun araştırılmasının önemi ortaya çıkmaktadır.

Hanefî Matûrîdî kelâm çizgisinde irâdenin yaratmayı tahsisle ilgisi kabul edilince ilâhî emrin iki anlamı şeklinde bir tasnife gidilmiştir. Ebû Hanîfe emrin iki kısma ayrıldığı bunların ise emri-keynûnet ve emr-i vahy olduğunu ifade etmiştir. Daha öncede ifade ettiğimiz üzere emr-i keynûnet, ilâhî irâde anlamında olup bir şeye ol demesi ve o şeyin oluvermesidir. Emr-i vahy ise irâdeden

¹⁴⁵ Mâtûrîdî, *Te'vilât*, 8:272.

¹⁴⁶ Mülk 67/2.

¹⁴⁷ Zilzal 7-8.

kaynaklanmış değildir. Hz İbrahim'in oğluna söylediği söz buna işaret etmektedir: "Rüyada seni boğazladığımı görüyorum; bir düşün ne dersin? Dedi. O da cevaben: Babacığım emrolunduğun şeyi yap. İnşallah beni sabredenlerden bulursun, dedi."¹⁴⁸ İnşallah demeden (Allah'ın meşietini olmadan) "beni sabredenlerden bulursun" demedi. Allah'ın emri oğlunu boğazlama şeklinde olmasına rağmen meşietini bu yönde olmadı.¹⁴⁹

İmam Matûrîdî de ilâhî irâdenin, Allah'ın yaratması açısından sahip olduğu bir nitelik olduğu görüşündedir. O'na göre irâde ile emir, temenni, davet ve rızâ kastedilirse durum değişecektir. Mu'tezile emir, temenni v.b ifadeleri irâdeden istisna etmek sûretiyle anlamak istemişlerdir. Eğer ki ilâhî irâde her şeyde geçerli görülürse bu fiillerin yaratılmışlığını benimseme yoluna götürecektir. İmam Matûrîdî emir, temenni v.b irâde alanında görülen kavramlar üzerinde delil getirmenin (asıl) irâdenin anlaşılmasını pekiştireceğini düşünmektedir. Allah Teâlâ; "Allah kimi doğru yola iletmek isterse(irâde ederse) onun kalbini İslâm'a açar; kimi de saptırmak isterse(irâde ederse), göğçe çıkıyormuş gibi kalbine darlık ve sıkıntı verir. Allah inanmayanları işte böyle cezalandırır."(En'am 6/125) buyurmuştur. İmam Matûrîdî usulünü koruyarak bu âyetin mânâsını yaratma irâdesi bağlamında ele almıştır. O'na göre Allah Teâlâ bazı insanları doğru yola iletmeyi irâde ettiği zaman onlara hidâyete götüren fiilleri yarattığını, saptırmak istediklerini de gönüllerini daraltmak suretiyle hak yoldan saptırdığını ifâde etmiştir. Yine Allah Teâlâ "Allah dilediğini saptırır dilediğini doğru yola iletir"(En'am 6/39) buyurmuştur. İmam Mâtûrîdî, Allah'ın bu beyanıyla iki grup insanı birbirinden ayırdığını ve Allah'ın ileride hidâyete ve delalet ereceğini bildikleri kişilerin durumuna göre irâde ettiğini bu iki âyetin gösterdiği düşüncesindedir. O'na göre bu âyetlerde geçen irâde'nin emir ve rızâ ile bir ilişkisi bulunmamaktadır.¹⁵⁰

Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: "Biz dileydik elbette herkese hidâyeti verirdik"(Secde 32/13), "Allah dileydi sizleri tek bir ümmet yapardı"(Maide 5/48), "Allah dileydi elbette hepinizi doğru yola iletirdi"(En'am 6/149) şeklinde buyurduğu âyetlerdeki "irâde" lafızlarının da İmam Matûrîdî'ye göre emir ve rızâ

¹⁴⁸ Saffat 37/102.

¹⁴⁹ Beyazîzâde, *el-Usulü'l-Münife*, 97.

¹⁵⁰ Mâtûrîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 389.

anlamları bulunmamaktadır. İmam Maturîdî'ye göre bu âyetlerde geçen meşietlerin mevcut olması hallerinde fiillerin mutlaka gerçekleşeceği vurgulanmıştır.¹⁵¹

Hem Ebû Hanîfe'nin hem de İmam Matûrîdî'nin ilâhî irâdeyi sınıflandırma yaklaşımını ele aldığımızda irâdenin yaratmayı tahsis gibi bir mânâdan emir mânâsına daraltmak istemedikleri göze çarpmaktadır. Bu sebeple irâdeden ziyâde emri sınıflandırdıklarını görüyoruz. Ebû Hanîfe'nin emri keynûnet ve emri vahy tasnifi İmam Matûrîdî için hüccet niteliği taşımış olacak ki irâdeyi yaratmaya matuf bir meşiiyeti ilâhî'nin dışında emir, rızâ, temenni gibi mânâlara daraltmayı doğru bulmamaktadır.¹⁵² Fakat burada emri keynunette “kûn” emrinin bulunması da izahtan varestedir. Burada “var ediş” ve “emr”in bir araya gelmesinin ezeli irâde sıfatını karşıladığı düşünülebilir. İmam Maturîdî Ka'bi'nin, Allah'ın emrinin her hal için geçerli olup geri çevrilmesinin imkân dışında olması fikrine karşı da geri çevrilmeyen emrin tekvin emri olduğunu söylemiştir. Fiilîn sâdece emrin bulunmasıyla oluşmayacağını yaratmayı tahsis özelliği olan irâdenin, fiilî emirle birlikte meydana getireceğini ifade etmektedir. Ona göre fiilî yapmakta ihtiyarı olan her varlığın irâde ile vasedildiğini ancak her muhtarın ilgili fiilî yapmakla emredildiği iddia edilemez. Zira faili muhtarlardan biri de Allah Teâlâ'dır ki O'na me'mur denilemez.¹⁵³

İrâde'nin kelime anlamı ile ilgili bölümlerde ve oraya atfettiğimiz diğer bölümlerde âyetin bir kısmını ifade ettiğimiz üzere “Sizden ramazan ayını idrâk eden kimse onu oruçlu geçirsin. Hasta veya yolcu olan tutamadığı günler sayısınca diğer günlerde kaza eder. Allah sizin için kolaylık ister(irâde eder) zorluk istemez (irâde etmez)”(Bakara 285) âyetinde İmam Matûrîdî'nin yine usulünü koruduğunu görüyoruz. Burada irâdeyi, emir mânâsından daha umumî olarak yine yaratmayı belli şekillerde tahsis mânâsıyla ilişkisinin olduğunu ifade etmiştir. Mu'tezile'ye göre yolculuk ve hastalık esnasında oruç tutan kimse Allah'ın dilemesine (irâdesine) aykırı şey yapabilmiş olmaktadır. Onlara göre yolculuk ve hastalık sırasında oruç tutan kimse zorluğu tercih (irâde) edebilmiştir. Mu'tezile'ye göre Allah Teâlâ ise bunu dilememiştir. İmam Matûrîdî ise bu âyetin

¹⁵¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 389.

¹⁵² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 396.

¹⁵³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 397.

yolculuk esnasında oruç tutmamayı müsaade etmesi anlamında Allah Teâlâ'nın kolaylığı irâde ettiğini ifade etmiştir. O'na göre Allah Teâlâ oruç tutmamayı isteyene kolaylığı, tutmak isteyene de güçlüğü dilemiştir (irâde etmiştir). O'nun irâdesinin bir yönde geçerli diğer yönde geçersiz olma gibi bir durumu olamaz.¹⁵⁴

İmam Matûrîdî'ye göre fiiller ya irâde ile ya sehven ya da baskı altında vuku bulacaktır. Baskı ve gaflet Allah için söz konusu olamayacağı için âlemdeki bütün fiiller Allah'ın irâdesi ile gerçekleşmektedir.¹⁵⁵

Bütün bunlarla birlikte irâde kelimesinin Kur'ân'da istemek, emretmek gibi anlamları bulunmaktadır. Buradan hareketle tekvini irâde ve teşrîi irâde gibi ikili bir tasnif mümkündür. Bu tasnif İbn Teymiye'ye göre selefin de tasnifidir.¹⁵⁶ Aynı tasnif İmam Eş'arî ve Aliyyü'l Kârî'nin ifadesiyle Ehli-Sünnetin araştırmacı âlimlerinin tasnifidir.¹⁵⁷ Yeni ilmî kelâmcılardan İzmirli İsmail Hakkı da aynı tasnifi yapmıştır.¹⁵⁸

Tekvînî irâde kaderle ilgilidir ki hılkî (tabî) irâdedir. Bu irâde türünün sembolü meşietir.¹⁵⁹ Bu bütün yaratıkları kapsamına alan yaratma ile ilgili ilâhî irâdedir. Tekvîni irâdenin meydana gelmemesi düşünülemez.¹⁶⁰ Bu irâde türü Ebû Hanîfe'nin emri keynûnet şeklindeki ayırımına denk gelmektedir.

Teşrîi Irâde ise din, şariat ve emirlerle ilgilidir. Bu tür bir irâde rızâ ve sevgiyi gerektirir.¹⁶¹ Bu dînî irâde, Ebû Hanîfe'nin ilâhî emirleri tasnifindeki "emr'i vahy" anlayışına denk gelmektedir. Tekvînî irâde daha genel olup hayra, şerre taate ve ma'siyete yani her şeye taalluk eder. Teşrîi irâde ise yalnız hayra ve taate taalluk eder. Teşrîi irâdenin gerçekleşmesinde insanın seçimi ve özgürlüğünün de etkisi vardır.¹⁶²

¹⁵⁴ Mâtûrîdî, *Te'vilât'ü'l-Kur'an*, 1:392-393.

¹⁵⁵ Mâtûrîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 401.

¹⁵⁶ Ahmed bin Abdu'l-Halim b. ibn Teymiyye el Haranî, *Mecmû'l Fetva* tah. Muhammed bin Kasım (Medineyi Münevvere: Mecmeu'l-mülk Yay., Suudî Arabistan, 1995), 8:441-442.

¹⁵⁷ Aliyyü'l Kârî, *Şerhu Fıkhı'l Ekber*, 69-70.

¹⁵⁸ İzmirli İsmail Hakkı, *Muhassal Yeni Kelâm İlmine Giriş*, sad. Refik Ergin (İstanbul: Ötüken yay., 2014), 270.

¹⁵⁹ Aliyyü'l Kârî, *Şerhu Fıkhı'l Ekber*, 65.

¹⁶⁰ Gölcük-Toprak, *Kelâm*, 232.

¹⁶¹ Aliyyü'l Kârî, *Şerhu Fıkhı'l Ekber*, 66.

¹⁶² Gölcük, Şerafettin – Süleyman Toprak. *Kelâm*. s. 233.

2. 4. 2. 2. İlâhî İrâde ve Beşerî İrâde

Kelâm ilminde “kulun fiillerini gerçekleştirebilme vasıtalarını kullanarak kendi seçtiği fiillerini meydana getirmesini sağlayan güç” olarak tanımlanan istitâatkavramı kulun fiillerine kendi ihtiyarı ve gücü ile etkisini karşılamaktadır. Zaman zaman kelâm kitaplarında kudret, kuvvet, tâkat ve vüs’ gibi kavramlar da istitâat anlamında kullanılmaktadır. İstidâtın zıttı acziyettir.¹⁶³ İstidât kavramı daha çok kulun kudreti ile ilişkili olmakla birlikte farklı fiillerin meydana gelmesi yine kulun seçimine matuf görülmektedir.

Cebriyye’den Cehm bin Saffan’a göre kulun kudreti yoktur ve kul istidat ile nitelendirilemez. Kul fiillere mecburdur, kulun kendine âit bir irâde, kudret ve seçimi bulunmamaktadır. O’na göre fiillerin kullara nispet edilmesi, fiillerin cansız varlıklara nispet edilmesi gibi mecâzîdir. Allah nasıl ki cansız varlıkları yaratmışsa kulun fiillerini de aynı şekilde yaratmıştır. Kullara nispet edilen fiiller mecâzîdir. Örneğin; ağaç meyve verdi, su aktı, taş hareket etti, güneş doğdu-battı, gök bulutlandı-yağdı, yer çiçeklendi gibi fiil içeren ifadeler, cemâdât için nasıl mecazen kullanılıyorsa kullar için de fiiller mecazen kullanılmaktadır. O’na göre kulun mükâfat ve ceza alması da fiilleri gibi mecburidir. Dolayısıyla kulun sorumluluğu da mecburî olmaktadır.¹⁶⁴

Mu’tezileye göre insanın sorumlu olabilmesi için fiillerin de insanın kendisinden meydana gelmesi şarttır. İnsanın fiillerini de yine insan kendi kudret ve irâdesiyle meydana getirmektedir. Onlara göre azalardan çıkan fiil’in gerçek mânâda insana âit olduğu düşünülmezse irâdenin de insana âit olduğu düşünülemez. İrâdenin insana âit bir fiil olabilmesi kabul edilmediğinde bunun görünür âlemde fiilî kabul etmemek anlamına geleceğini düşünmektedirler. Çünkü görünür âlemde fiil’in olmayışı, gaip âleminde de irâdenin fiilî oluşturmayaacağı sonucunu doğurmaktadır.¹⁶⁵

Mutezile’den Ebû Hâşim fiillerin iki durumda Allah’ın güç yetirdiği fiillerin dışına çıkacağını söylemektedir. Birincisi fiil’in meydana gelmiş olması ikincisi ise fiil’in vaktinin geçmesidir. Ona göre Allah Teâlâ’yı bir fiile güç

¹⁶³ Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 183.

¹⁶⁴ Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, 73.

¹⁶⁵ Kâdi Abdülcabbar, *el-Kitâbü’l-el- Muğnî*, çev. Osman Demir (İstanbul: Klasik yay. 2015), 11/23. IX. cildi “nedensellik” adında tercüme etmiştir.

yetiren olmasından çıkaran özellik Allah Teâlâ'nın Zâtıyla ilgili olmayıp güç yetirilen fiil ile ilgilidir.¹⁶⁶ Ona göre bir fiil iki ayrı sebepten meydana gelemez. Gerçekleşmesi herhangi bir sebebe bağlı olan fiilde, sebebin kudreti aynı zamanda sonucunda kudreti olmaktadır. Bu nedenle insan irâdesi başka bir sebepten meydana gelmemektedir.¹⁶⁷ Bu yaklaşımlar, insanın kudret alanında olan irâdesini dahi özgürce kendisinin meydana getirdiği gibi bir izlenim oluşturmaktadır.

Muammer b. Abbad “İnsanın kudret alanında gerçekleşen fiillerin kendisine âit olduğunu, insanın kudret alanını aşan fiillerin ise tabiat aracılığı ile meydana geldiğini” düşünmektedir.¹⁶⁸

İbrahîm Nazzam ise insanın kudret alanının dışındaki fiillerin yaratılmış tabiatları gereği Allah'ın fiilleri olacağı şeklinde bir ayrımı vermektedir. Örneğin Allah Teâlâ taş bir tabiat vermiştir. O atıldığında Allah'ın ona vermiş olduğu yaratılış gereği hareket etmektedir.¹⁶⁹

Bütün bunlardan hareketle Mu'tezile'nin kulların sorumluluğa konu olan fiillerini kendi kudreti ile meydana getirdiği kabulünü söyleyebiliriz. Mu'tezile'nin insana gereği gibi özgür bir alan açma çabasında olduğu bunun için de insanın fiilini gerçekleştirmeden önce bir kudretinin olduğunu iddia etmektedir (İstîtâa kable'l-fiil).¹⁷⁰ Mu'tezile'ye göre insanın işlediği fiiller mecâzî olmayıp gerçek anlamda insana nispet edilmektedir. Bağımsız olarak kudret ve irâdenin de insana nispet edilmesi Allah'ın yaratmasından müstağni bir fiil yaratılabilmesi gibi bir tablonun oluşup oluşmadığı tartışma konusunu doğurmuştur.

Kudret meselesinde Eş'arîye, Cebriyye'ye daha yakındır. Onlar sıklıkla insandaki kudretin Allah tarafından yaratıldığına vurgu yaparlar. Buna rağmen insanın fiillerini meydana getiren bir etkinin olduğunu kabul ederler.¹⁷¹ Örneğin Gazzali'ye göre canlı ve cansızların zâtında meydana gelen bütün hâdiseler

¹⁶⁶ Kâdi Abdulcabbar, *el-Kitâbü'l-el- Muğnî*, 159.

¹⁶⁷ Kâdi Abdulcabbar, *el-Kitâbü'l-el- Muğnî*, 21.

¹⁶⁸ Kâdi Abdulcabbar, *el-Kitâbü'l-el- Muğnî*, 21.

¹⁶⁹ Kâdi Abdulcabbar, *el-Kitâbü'l-el- Muğnî*, 18.

¹⁷⁰ Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 183.

¹⁷¹ Şerife Özketen, “Ebû Mansûr Mâtürîdî'ye Göre Fiillerin Ortaya Çıkışında İnsanın Kudretinin Rolü”, *Diyanet İlmî Dergi* 3/55 (2019): 669.

(fiiller) Allah'ın kudreti ile meydana gelmektedir. Çünkü ona göre hâdis varlıkların bir kısmı diğerinden meydana gelmez.¹⁷²

Eş'arîler, her ne kadar Cebriyye'ye yakın fikirlerle tanınsalar da¹⁷³ hâdis kudrette bir etkinin bulunmasını kabul etmeleri ve Allah'a ezeli sıfat isnad etmeleri ile Cehm bin Saffan'ın fikirleri olan halis Cebriyyeden ayrılmaktadırlar.¹⁷⁴ Ayrıca Mut'ezile'nin aksine Eş'arîlere göre Allah Teâlâ kulun fiilî esnasında kudret yaratmaktadır (istitâa mea'l-fiil).¹⁷⁵

Eş'arîlerden Cüveynî Cebriyye'ye cevap niteliğinde kulun kendi kesbi üzerinde kudret sahibi olduğunu ve onun bu kudretinin kesbi üzerinde olduğunu söylemiştir. Kulun, istem dışı elinin titremesi ile elini kendi kasdı ile hareket ettirmesi arasında fark bulunmaktadır. O'na göre kul için zorunlu olan veya seçimine bağlı olan fiillerin arasındaki fark buradan zorunlu olarak bilinmektedir.¹⁷⁶

Eş'arîler insanın kendi fiillerini gerçekleştirmesi anlamındaki kudretini tam olarak ifade etmeseler de kesb teorisi ile bu meseleye çözüm üretmeye çalışmıştır. Fakat ortaya attıkları bu teoriyi izah etmek oldukça güçtür. Çünkü bir taraftan fiilleri hakiki mânâda Allah'a nispet ederken bir taraftan da kulun kesbinden bahsetmektedir. Çünkü onlar, bir yandan insan fiillerinin hakiki mânâda yaratıcısının Allah olduğunu belirtirlerken, diğer yandan insana kesb hakkı tanırlar. Bir de kesbin, Allah tarafından yaratılmış olduğunu ortaya atınca durum iyice karmaşık bir hal almaktadır. Bu karmaşıklık zorlu konular için “bu Eş'arî'nin kesbi kadar muğlak, ondan daha incedir” şeklinde bir darbı mesel olmuştur. Onlara göre kesb, bir şuur hali, insan ve fiilleri arasındaki bir ilişkiden ibarettir.¹⁷⁷

Mutezile ve Eş'arîye'den farklı olarak Matûrîdîlere göre kulda iki tür istitâat bulunmaktadır. Bunlar fiilden önce (istitâa kable'l-fiil) ve fiil esnasında

¹⁷² Gazzâlî, *el- İktisâd*, 93.

¹⁷³ Abdullatif Harputî, *Kelâm Tarihi*, 84

¹⁷⁴ Şehristânî, *el- Milel ve 'n-Nihal*, 72.

¹⁷⁵ Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 183.

¹⁷⁶ Cüveynî, *Kitâbü 'l-İrşâd*, 168.

¹⁷⁷ Özketen, “Ebû Mansûr Mâtûrîdî'ye Göre Fiillerin Ortaya Çıkışında İnsanın Kudretinin Rolü”, 669.

(istitâa mea'l-fiil) şeklindedir.¹⁷⁸ Birincisi fiilîn gerçekleşmesi için uygun fiziki araç ve gereçlerin bulunması, organ ve uzuvların sağlıklı olmasıdır. Allah Teâlâ bu tür istitâat ile ilgili olarak; “Ona bir yol bulabilenlerin (gücü yetenlerin), o evi (Kâbe’yi) haccetmesi Allah’ın insanlar üzerindeki hakkıdır”(Âl-i İmrân 3/97) buyurmuştur. Âyette geçen “gücü yeten” ifadesinin yolculuk için araç-gereç ve yol azığı olduğu söylenmiş olup fiilden önceki istitâat anlamındadır. Yine Kur’ân-ı Kerîm’de zihar yapanlarla alakalı bir ceza niteliğinde peş peşe iki ay oruç tutmaya güç yetiremeyenlerin altmış fakiri doyurması buyrulmuştur.¹⁷⁹ Burada güç yetirmeyenlerden maksat, fiziki şartların ve organların sağlıklı olmasıdır. Genel âdete göre fiziki şartları müsâit olan ve organları eksik olmayan bir mükellef fiile yönelirse onun için gerçek bir kudret meydana gelir. Bu kudretin meydana gelmeme durumu kendisine emredilenin tersi ile meşgul olmaktan kaynaklanmaktadır. Buradaki fiilî meydana getiren kudret ikinci tür istitâat anlamında fiille birlikte olan istitâattır. Allah Teâlâ “Onlar yeryüzünde (Allah’ı) âciz bırakacak değillerdir; kendilerini Allah’ın azâbından koruyabilecek yardımcıları da yoktur; cezaları kat kat olacaktır. Çünkü onlar (ilâhî ışığa arkalarını döndüklerinden) ne görebiliyorlar (görmeye istitâa edemiyorlar) ne de işitebiliyorlardı (duymaya istitâa edemiyorlar)”(Hud 11/20) buyurmuştur. Burada Allah’ın onları kınaması birinci tür istitâa’ya sahip olmalarına rağmen fiilî meydana getiren gerçek kudret yok edildiği içindir. Birinci tür istitâatın verilmediği kimse yapmadığı fiiller için suçlanamaz.¹⁸⁰

Mu’tezile’nin aksine İmam Ebû Hanîfe’ye göre ikinci tür güç, fiilden önce bulunsaydı kul Allah’a karşı ihtiyaç sahibi olduğunu anlamazdı.¹⁸¹

İmam Maturîdî’ye göre ikinci tür istitâat bir mânâdan ibarettir ki nihâî tanımını yapmak imkânsızdır. Bu ikinci tür istitâa fiile mahsus olup bu kudretin varlığında fiil de meydana gelir. İmam Mâtürîdî bu ikinci tür istitâa ile beraber olan fiilîn insanın ihtiyârî fiilleri ile ilişkili olduğunu, hesap ve cezayı da bu fiilîn kula nispeti ile gerçekleştireceğini söylemektedir.¹⁸²

¹⁷⁸ Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 183.

¹⁷⁹ Mücedele 58/4.

¹⁸⁰ Neseî, *et-Temhîd*, 85-86.

¹⁸¹ Beyazîzâde, *el-Usulü’l-Münîfe*, 107.

¹⁸² Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 357.

Görüleceği üzere insanın kendi seçimi ve sorumluluğundan bir diğer ifadeyle beşerî irâdeden bahsederken irâdesinin alanı anlamında bir istitâattan bahsetmek durumundayız. Çünkü insan irâdesini oluşturan güç veya insan irâdesinin etkilediği kudret gibi meselenin iki yönü vardır. Ayrıca özellikle İmam Mâturîdi bu meseleyi insanın ihtiyarından ayrı değerlendirmemektedir. Yalnız insanın mutlak irâde ve mutlak kudreti kendisinde daima bulunursa bu fiillerin yaratıcısı olması anlamına gelmektedir. Fiilleri kendi ihtiyarı ile yapmazsa da sorumlu tutulamayacaktır.

Mu'tezile kula tam bir özgürlük alanı açmak gayesiyle kulların fiillerinde Allah'ın hiçbir tasarrufu olmadığını söylemiştir. Fiilleri yokluktan varlığa çıkarmak(ihdas), yaratmak(îcâd) ve var etme(ihtirâ) gibi eylemlerin kullara âit olduğunu iddia etmiştir. Ne var ki Mu'tezile'nin ilk dönem âlimleri "fâil"e "hâlik" şeklinde isim vermeye cesaret edememişlerdir. Ebû Ali el- Cübbâî (ö. 303/916) ise îcâd ve tahlîk arasında bir farklılığın bulunmadığı sonucuna varmıştır. Ebu'l-Muin Neseî'ye göre Cübbâî kulların fiillerinin yaratıcısı (hâlık) olduğunu iddia ederek icmâdan çıkmıştır.¹⁸³ Bütün bunlarla birlikte "halk" kelimesi Kur'ân'da İsa a.s için "Hani sen çamurdan kuş biçiminde bir şey halk edersin"(Mâide 5/110) ifadesindeki "halk" takdir etmek anlamındadır. Yine "suret yapanların en iyisi (ehsene'l hâlikîn) olan Allah'ın şanı ne yücedir"(Müminûn 23/14) âyetinde de "hâlikîn" ifadesi de "suret yapanlar" anlamındadır.¹⁸⁴ Fakat asıl anlamı itibariyle "halk" ifadesini Allah'tan müstağni bir şekilde kula vermek açısından Mu'tezile'nin eleştirildiğini müşahede ediyoruz.

Günümüz Türkçesinde de insanın yaratması ve yapması gibi ifadelerin hangisinin tercih edilmesi gerektiği merakları celb etmektedir. Fakat Mu'tezile fiilî yapma ve yaratmayı sâdece anlam yakınlığı-uzaklığından ziyâde bir mefhûm olarak aynılaştırmıştır. Ehl-i sünnet genel itibariyle Allah'a nispet edilen kavramların kullara nispet edilmesinin tartışılmasından çok kullara nispet edilen kavramların iki yönlü tartışılmasına fırsat vermiştir. Bu anlamda "halk" kelimesinin iki yönü olmaktan ziyâde "fiil" kelimesinin iki yönüne dikkat çekmiştir. Bir işi yapmak veya yapılan işi ifade eden "fiil" kavramı "yaratmak"

¹⁸³ Neseî, *et-Temhîd*, 93-94.

¹⁸⁴ Sâbunî, *el- Bidaye*, 132.

anlamına da veya “elindeki birtakım vasıtalarla yapmak” anlamına da gelmektedir. Burada fiilîn iki anlamına temasla Allah Teâlâ için “yaratmak”, kullar için “kesb etmek” anlamı ortaya çıkmaktadır.¹⁸⁵

İmam Mâtürîdî’ye göre ortada bir fiil varsa “irâde” de var demektir. Kullarda da fiil varsa irâde vardır. Ne var ki Allah’ın irâdesi onu kuşatmıştır. Bu sebeple kulların “meşietî” ile ilgili âyetlerde kulun fiilîn yaratıcısı olmadığı için birini diğerinin yerine kinaye ile anlamının daha doğru olduğunu düşünmektedir. Ayrıca Allah’ın meşietî olmadan kulun kendi meşietî ile istikamet bulması da imkânsızdır. Bu sebeple de yaratmaya matuf meşiet kulun dilemesini kuşatmaktadır.¹⁸⁶

Mâtürîdîler açısından bir şahsın haccı yapması ve sevap kazanması serüvenini bir örnekle özetleyecek olursak: Zeyd’in hacca gidebileceğini Allah ezelfî ilmiyle biliyordu (Allah’ın ilim ve kader sıfatı). Zeydin hacca gitmesine uygun ortamı Allah Teâlâ ilmi, kudreti, irâdesi ve tekvin sıfatları ile var etti (kaza ve istitâa kable’l-fiil). Kendisine yaratılan bu istitâa’ya şükürünü yerine getirmek isteyen (ihtiyâr eden) Zeyd, bu isteğini gerçek bir fiile yöneltti (kesb). Zeyd’in bu kesbi esnasında Allah irâde, kudret, ilim ve tekvin sıfatları ile Zeyd’in fiilini yarattı. (kaza ve istitâa mea’l-fiil). Zeyd kesbinden dolayı hac farîzası sorumluluğundan kurtuldu.

“İhtiyârî fiillerin meydana gelişinde kulun etkisi” anlamına gelen kesb teorisi Mutezile ve Cebriyye arasında orta bir noktadadır. Bu teorinin ilk defa Ebû Hanîfe tarafından geliştirildiği görüşleri vardır. Daha sonraları Hüseyin en-Neccâr, İmam Mâtürîdî ve Ebu’l-Hasan el-Eş’arî tarafından geliştirilmiş, hem kulların fiilleri hem de kader meselesinde büyük açılımlar sağlanmıştır.¹⁸⁷

Kendi seçimi ve teşebbüsü ile ihtiyârî fiillerinden sorumlu olması sebebiyle insana da “fâil-i muhtâr” denilmiştir. Allah’ın irâdesi sonsuz ve mutlak olup her şeye taalluk etmektedir. Onu cebir altına alacak herhangi bir güç olamaz. Buna karşılık insan irâdesi sınırlıdır. Bu sınıflandırmaya göre bazı kelâmcılar Allah’ın irâdesine küllî, insanın irâdesine de cüzî demişlerdir. Bir diğer

¹⁸⁵ Mâtürîdî, *Te’vilât’ü’l-Kur’an*, 16:164; Sâbunî, *el-Bidaye*, 131-132.

¹⁸⁶ Mâtürîdî, *Te’vilât’ü’l-Kur’an*, 17: 94-95.

¹⁸⁷ Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 201.

sınıflandırmaya göre de Allah'ın insana verdiği irâde özelliğine küllî, bu irâdenin her bir olayla ilişkisine cüzî irâde demişlerdir.¹⁸⁸



¹⁸⁸ Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 172.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ALLAH'IN RAHMET VE GAZAP SIFATLARININ İRÂDE SIFATIYLA İLİŞKİLENDİRİLMESİ

Allah'ın rahmet ve gazap sıfatları kelâm kitaplarında müstakil bir başlık altında incelenmemektedir. Ne var ki haberi sıfatlar, fiilî sıfatlar, müteşâbih sıfatlar veya diğer sıfatlar gibi başlıklar altında çoğu kere örnek olarak ifade edilmiş bazen de ayrıntıya girilmiştir. Kelâmcı âlimler kelâm kitaplarında yeri geldikçe az da olsa değinmişler ancak tefsirlerinde rahmet ve gazapla ilgili âyetlere daha fazla temas etmişlerdir. Esmâ-i Hüsna şerhlerinde özellikle değinilmiş, bazı ayrıntılara girilmiştir.

Çalışmanın bu bölümünde kavramsal ve kelâmî açıdan rahmet ve gazap sıfatları, bu sıfatların tezâhürleri ve ilâhî irâde ile ilişkileri incelenecektir.

3. 1. Kavramsal Açıdan Rahmet ve Gazap

3. 1. 1. Rahmet kavramı

Kelime anlamı cihetinden r-h-m kökünden gelen “rahmet”, kalp inceliği, acıma ve bağışlama duygusu anlamına gelmektedir. Aynı kökten türeyen “merhamet” kelimesi de benzer anlamdadır.¹⁸⁹ “Rahîm” ise kadının döl yatağı anlamına gelmektedir. Bu kelime istiare ile akrabalar için de kullanılmaktadır. Çünkü akrabaların birbirleri ile akraba oluşları bir diğer ifade ile birbirlerine bağlanışları (sıla) rahim ile söz konusu olmaktadır. Rahminden şikâyetçi kadına “rahûm” denir.¹⁹⁰

Rahmet kelimesinin bir çok türevi olmakla birlikte “terahhüm aleyhi”

¹⁸⁹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 12: 230.

¹⁹⁰ İsfahanî, *Müfredât*, 420.

birisi için rahmet dilemek, “terâhüm” karşılıklı merhamet etmek, “istirham” rahmet dilemek, “rahîm” rahmet eden... gibi bazı türevleri ve anlamları bu şekildedir.¹⁹¹

Rahmet’in kelime anlamı olarak kalp inceliği anlamında tercüme ettiğimiz “rikkat” kelimesi el-Askerî’ye göre rahmetin sebebi olması cihetinden farklılığa sahiptir. Rahmet, rahmet edenin fiilî iken; “rikkat” rahmet fiilini oluşturan bir sebebi göstermektedir. Yine “ra’fet” kelimesi de rahmet yerine kullanılabilmeyle birlikte “rahmet” kelimesinden daha belîğdir. El-Askerî’ye göre nimet kelimesi de “rahmet” kelimesinden farklıdır. O’na göre “rahmet” ihtiyaç sahibine nimet vermek anlamına gelmektedir. Buradan hareketle bir kimse birine nimet verirse “ona nimet verdi” denilebilirken, “ona acıdı” denilmez.¹⁹²

Rahmet kelimesi ve yakın anlamalı diğer kelimeler her ne kadar bazı nüanslarla ayrılırlar da bir şekilde acıma, bağışlama ve gönül inceliği gibi anlamlara gelmektedir.

3. 1. 2. İlâhî Bir Sıfat Olarak Rahmet

Rahmet insan için kullanıldığında duygusallık ve empati ile ele alınabilecek bir meyli çağrıştırmaktadır. Örneğin insan aç kalmak, üşümek gibi bir acziyete maruz kalan bir insanla karşılaşınca duygusal olarak o sıkıntıyı kaldırmaya meyleder. Gönül inceliği ve duygusallık olarak karşılanan kelimeler bunu göstermektedir. Bu duygusallık ve gönül inceliği yöneldiği kişiye yardım eli uzâtma, iyilik etme sonucu doğurur. Fakat Allah için söz konusu olduğunda rahmetin duygusal bir meyil olması düşünülemediği için ya te’vil yoluna gidilmiş veya da te’vilin ta’til doğuracağı endişesi ile doğrudan kabul yoluna gidilmiştir. İsfahânî, Allah için duygusal meyil düşünülmemeyeceği için, Allah’ın rahmetinin rikkatten soyutlanmış salt ihsan etmek anlamına geldiğini ifade etmiştir. Bu durumda Allah’ın sıfatı olarak rahmetten ihsan kastedilmekte, insanlardan olan rahmetten ise şefkat ve incelik kastedilmektedir.¹⁹³

¹⁹¹ İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, 12: 230-231.

¹⁹² el-Askerî, *Mu'cemu'l-Furûki'l-Luğaviyye*, 195-196.

¹⁹³ İsfahânî, *Müfredât*, 420.

İmam Mâtûrîdî'ye göre rahmet kelimesine rikkat şeklinde mânâ vermekle veya rikkat şeklinde anlam veren rivâyetlerle “lütûf “ kelimesi kastedilmektedir. O'na göre bu husustaki delil Allah Teâlâ'nın rakîk şeklinde isminin olmaması ama el-Latîf şeklinde isminin olmasıdır. O Latîf'in anlamını Allah'ın gizli kalan hususları ortaya çıkarması ve bunları bilinir hâle getirmesi şeklinde açıklamıştır. Bu mânâyı gösterebilmek için de; “yaptığın iş hardal tanesi ağırlığında bile olsa ve bu kayanın içinde veya göklerde yahut yerin derinliklerinde bile olsa Allah onu kıyâmet gününde karşına getirir. Muhakkak ki Allah Latîftir (en ince işleri görüp, bilendir), ve Habîrdir (her şeyden haberdardır).”(Lokman 31/16) âyetini delil olarak kullanmıştır. Ayrıca İmam Matûrîdî'ye göre Latîf kelimesinde vefakârlık, merhamet ve şefkate de işaret eden mânâlar bulunmaktadır. Bütün bu sebeplerle Allah'a nispet edilecek rahmet sıfatının lütûf anlamının daha ağır bastığını düşünmektedir.¹⁹⁴ Aynı düşünce sistemine mensup Ebu'l-Berakât en-Neseî'ye göre insanlar için duygusal bir meyille açıklanabilecek olan rahmet kavramı Allah için kullanıldığında kullarına nimet vermesi anlamına gelmektedir.¹⁹⁵

Cürcânî'ye göre rahmet, hayrı ulaştırmayı istemek(irâde etmek) anlamındadır.¹⁹⁶ Cürcânî rahmeti irâde sıfatının hayra taalluku şeklinde ele almıştır.

İmam Gazzalî'ye göre rahmet hayrı murad etme irâdesidir. O'na göre hayır Allah'ın irâdesinin bir sonucu olup bizzât hayır olduğu için Allah onu murad etmiştir.¹⁹⁷ Rahmet için rahmet edilecek olması gerekir. Rahmete ihtiyacı olana da mutlak rahmet sahibi denilemez. Allah'a âit olan tam bir rahmet, muhtaç olanların tam olarak ihtiyaçlarını karşılayabilecek irâde ve kudrete sahip olmakla ilişkilidir. Eğer ki muhtaç olanın ihtiyacını karşılamayı duygusal olarak diler de onu yerine getirmeye güç yetiremezse, bu kişiye de şefkat ve merhamet duygusundan dolayı rahmet sahibi denir ancak eksik bir sıfat olarak nispet edilmiştir ki bu durumdaki

¹⁹⁴ Mâtûrîdî, *Te'vilât'ü'l-Kur'an*, 1: 41.

¹⁹⁵ Ebu'l-Berakât Neseî, *Medâriku't-tenzîl ve Hakaiku'te'vîl* (Beyrut: 2013), 1: 28.

¹⁹⁶ Cürcânî, *Kitabü.t-Ta'rîfât*, 111.

¹⁹⁷ Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed Gazâlî, *el-Maksadu'l-Esnâ fi Şerhi Meani'l-Esmâillahi'l-Hüsnâ*, çev. M. Ferîat (Ferîat Yayınları, 2005), 68.

rahmet yaratılmışlara âittir. Allah’a nispet edilen rahmet sıfatı ise sonsuz irâde ve sonsuz kudret sıfatıyla beraber bulunur ki bu rahmet sıfatı tamdır.¹⁹⁸

İmam Gazzali’ye göre rahmet, merhamet eden kimseye geldiğinde onda hüznün duygusu muhakkak meydana gelir. Allah Teâlâ ise bu gibi şeylerden münezzehtir. İmam Gazzali’ye göre Allah’a nispet edilen duygudan hâlî bir rahmeti insanlar kusurlu gibi görebilirler. (Duygusuz bir rahmeti tasavvur etmekte zorlanabilirler.) Fakat ilâhî rahmet O’nun hakkında bir eksiklik değil kemaldır. Çünkü rahmetin tamlığı, sonucunun mükemmelliği iledir. Muhtacın ihtiyacı karşılanınca ihtiyacı karşılayanın acı duygusunun bir katkısı yoktur. Asıl mesele ihtiyacın ortadan kaldırılması ile ilişkilidir. Duygusal bir şekilde muhtaçlara yardım etmek kendi içindeki acıma duygusunu da bertaraf etmeye yöneliktir. Bu kullar için her ne kadar gerekli olsa da acziyetten vareste değildir. Allah’ın rahmetinde ise duygusal bir temayül olmayıp, rahmetin semeresi açısından mükemmelliği söz konusudur.¹⁹⁹

İbn Teymiyye’ye göre rahmet, tabiattaki bir gevşeklik, zaaf ve rahmet edilene karşı duygusal bir acıma olarak ele alınıp da tevil yoluyla Allah’a nispet etmekten dönülemez. Kaldı ki ona göre merhamet kullar için yerilen değil övülen bir sıfat olmaktadır, zaaf ve gevşeklik ise yerilmektedir. Allah, Beled Sûresinde “onlar birbirlerine hakkı ve merhameti tavsiye ederler” buyurarak merhametli olmayı yani kulların birbirlerine olan rahmetini övmektedir. Oysa Al-i İmran Sûresinde “üzülmeyin ve gevşemeyin. Eğer inanıyorsanız üstün olan sizlersiniz”(Ali-imran 3/139) buyurmak suretiyle insanlar için gevşemeyi yermektedir. Rahmet insanlar için bile gevşemek şeklinde ele alınamayacak ve övülecek bir niteliktir. İbn Teymiyye’ye göre Allah için duygusal meylin mümkün olmadığı düşüncesiyle rahmet sıfatını ta’til edip diğer sıfatlar ile te’vil edilmesi doğru değildir.²⁰⁰

İbn Teymiyye’ye göre genelde insanlardaki özelde ise kadınlardaki merhamet zaaf ve gevşeklikle beraber bulunduğu için bu konuda yanlış düşen kişiler merhameti hiçbir istisna yapmaksızın eksiklik olarak ele almışlardır. Ona

¹⁹⁸ Gazâlî, *el-Maksadu’l-Esnâ*, 64.

¹⁹⁹ Gazâlî, *el-Maksadu’l-Esnâ*, 64-65.

²⁰⁰ Ahmed bin Abdu’l-Halim bin ibn Teymiyye el Haranî, *Tevhîdü Esma ve’s-Sıfa*, çev. Heyet (İstanbul: Tevhid yay., 1996), 195.

göre yaratılmışlar hakkında böyle düşünölebilecek olsa bile Allah hakkında yine düşünölemez. Ona göre insanlarda bulunan ilim, kudret, semi, basar ve kelâm sıfatlarında da Allah'tan tenzih edilmesi gereken eksiklikler söz konusudur. Öyle ki insanların var olmaları Allah'a muhtaç iken Allah hiçbir şekilde insana ihtiyaç duymaz. Dolayısıyla Allah'ın sıfatları arasında ayırım yaparak rahmet sıfatını diğör bir sıfata anlam eşitliğı cihetinden eklememenin bir anlamı bulunmamaktadır.²⁰¹

Bu bilgilerden hareketle merhametin mutlak ihsan etmeye yetkili olmayan için her zaman eksik olacağının ortak olarak ifade edilmiş olduğunu ayrıca Allah'ın merhameti ile kulun merhametinin önemli farkının bulunduğı düşünölebilir. Bütün bunlarla birlikte insanın merhameti de salt değersizlik anlamına gelmez. Burada Allah'a nispetle olan değerdendirmede merhamet bir acizyet olarak ele alınabilirken kulların birbiri ile ilişkileri ve bunun sonucunda ilâhî rahmete kavuşmaları son derece önemlidir.

Her ne kadar insanların merhametinin Allah'ın merhameti kadar tamliğı ve şümulundan bahsedemesek bile merhametin insanlar arasındaki münasebeti açısından önemli bir yeri bulunmaktadır. İnsanlar merhametle sağlıklı bir empati süreci oluşturabilmekte veya bir diğörine yardım edebilmektedir. İnsan ilişkilerinde bu denli önemli olan merhamet, sâdece maddî bir şekilde ele alınırsa kendi özelliğı olan çıkarları hesaba katmama özelliğini gerçekleştiremez. Bu ise gerçekte yokluğu anlamına gelebilir. Bu anlamda bir tarafın bir tarafa menfaat sağlayamadığı bir noktadan hareket etmek gerekmektedir. Allah ile kul arasındaki merhamet çizelgesi üstten altadır. Yaratıcı güç ve yaratılan açısından düşünöğümüzde alt üste fayda veremediğı gibi merhamet de edemez. Merhametin kaynağı yaratıcı güçle ilişkili olup bu bağlamda edinilen merhametin insanlar arasında da yüceye bakan bir tarafı olacaktır.

İnsanlar, aralarındaki rahmet bağıyla Allah'ın rahmetini tanıyabilirler. Modernizmle bireyselleşen insanın Allah ile ilişkisini tanımlamakta zorlanması birliktelik bağlarından kopmak istemekle ilişkili olabilir. Hadis'i-şerifte Peygamber Efendimiz a.s “Allah; ben Rahmân'ım, rahmi yarattım ve ona kendi isimimden isim türettim. Kim akraba ile ilişkisini iyi tutarsa ben de onunla ilişkimi

²⁰¹ İbn Teymiyye, *Tevhîdü Esma ve's-Sıfa*, 196.

iyi tutarım; kim ilişkiyi koparırsa ben de onunla ilişkiyi koparırım,”(*Tirmizi*, “Birr”, 9.) demektedir. Başka bir hadiste “Merhametliler (var ya!) ... Rahmân, işte onlara merhamet eder. Siz yeryüzündekilere merhamet edin ki gökyüzündeki(ler) de size merhamet etsin.”(*Tirmizi*, “Birr”, 16) demiştir. Yine başka bir hadiste “İnsanlara merhamet etmeyene Allah da merhamet etmez.”(*Buhari*, “Tevhid”, 2) demektedir.

Yaratılanlarla merhamet ve sevgi bağı kurmanın insanın ihtiyârî olarak Allah ile ilişki kurmasını sağlayacak bir irâde olduğu bu hadislerden anlaşılmaktadır. Ayrıca aslı itibariyle Allah’a âit olan rahmet sıfatını kul kendi özellikleriyle (hâdis olması) kendi dünyasında uygulamaya çalışırsa bu onu Allah’ın ahlakıyla ahlaklanma ve ahlâkî olgunluğa götürebilecektir.

Yine Beled Suresinde insanın zorluklara tahammül göstererek olgunlaşabileceği,²⁰² bunun sarp yokuşu aşmakla mümkün olduğu, sarp yokuşu aşmanın ise bir diğerini boyunduruktan kurtarmak ve ona yardımda bulunmak olduğu buyrulmuştur. Ayrıca îman edip birbirlerine hakkı ve merhameti tavsiye ederek sarp yokuşun aşıp erdemlilerden olunacağı²⁰³ ifade edilmiştir. Burada hakkın ve merhametin beraber tavsiye edilmesi ile Asr Suresindeki “birbirlerine hakkı ve sabrı tavsiye ederler”(Asr 103/3) ifadeleri beraber düşünüldüğünde sarp yokuşu aşmanın bir diğerinin hakkını hesaba katıp, bencilliği aşmak²⁰⁴ anlamında bir merhamet olduğu da söylenebilir. Çünkü kulun Allah ile en temel ilişkisi olan îmanın özümsemesinde kendisi hak yolda olması ve merhametli olması gerektiği gibi bir diğerine de iyiliği emredip kötülüğe karşı koyacak bir bilinci tavsiye etmesi de önemli yer tutmaktadır.²⁰⁵

İnsanın ilâhî sıfatları bilebilmesi o sıfatların yeryüzündeki tezahürleri ve tecellilerini görmesi ve kendinde olan sıfatlarla benzerlikleri bağlamında kendi idrâkine yakınlaştırmasıdır. Bunun sonucu olarak da insanın marifeti gelişir ve kemâle erer.²⁰⁶

²⁰² Beled 90/4.

²⁰³ Beled 90/11-18.

²⁰⁴ Nesefi, *Medârik*, 645.

²⁰⁵ Mâtürîdî, *Te’vilât’ü’l-Kur’an*, 17: 236.

²⁰⁶ Gazâlî, *el-Maksadu’l-Esna*, 46-47.

Sonuç olarak Allah'ın rahmeti, mutlak hayrı ulaştırma irâdesi veya kullarına nimet vermesi ile ilişkili iken kulların merhameti bir diğerinin hakkını hesaba katarak yaşamaya kişiyi içten iten manevî bir donanımdır. Allah'ın rahmet sıfatını kulun anlaması kendisinde oluşan merhamet duygusu sayesinde olabilmektedir. Fakat bu duygusal yaklaşımın mutlak rahmet olarak ele alınması değil rahmetin sonuçları cihetinden Allah'ın rahmetinin semeresinin tamlığı ile olmaktadır.

3. 1. 2. 1. Kur'ân-ı Kerîm'de İlâhî Rahmet Sıfatı

Kur'ân-ı Kerîm'de ilâhî bir sıfat olarak “rahmet” kavramı 119 yerde fiil kalıbında, 92 yerde ise “rahmet” şeklinde yer almıştır. Bir diğer taraftan “rahmet” kelime kökeninden müştak Allah Teâlâ'nın iki isminden olan Rahmân ismi 57, diğer ismi Rahîm ise 114 yerde geçmektedir. Bunlardan farklı olarak dört âyette “erhamü'r-râhîmîn” (merhamet edenlerin en merhametlisi), iki âyette ise “hayru'r-râhîmîn” (merhamet edenlerin en hayırlısı) ifadeleri yer almaktadır.²⁰⁷

Fiil kelimesinin insan için kesp anlamında, Allah için halk anlamında bir bağlamının olduğunu ifade etmiştik. Burada “rahmet” lafzının da benzer yönünün olduğu söylenebilir. Bir taraftan Allah'ın rahmet verme sıfatını ifade ederken bir taraftan da yağmur, nimet, Kur'ân ve Peygamber gibi rahmet sıfatının âleme yansıdığı şeyin de ismi (niteliği) olarak kullanıldığını görüyoruz. Örneğin yağmur gibi rahmet unsurlarının âleme yansması inanan- inanmayan iyi-kötü herkese lütûf olduğunu ancak “Kur'ân” ve “Rasul” gibi rahmet unsurlarının ise aklını kullanan ve Allah'tan sakınanlar gibi belli bir kategoriye yansıdığını, bunun sonucunda da inanan-inanmayan gibi bir ayrım ahirette de inananlara yönelik rahmetin özel durumundan söz edilebilmektedir. Rahmân ve Rahîm bu ayrımın yansıma biçimlerinin iki tasnifine matuf bir durum olduğunu bizlere göstermektedir. Sonrasında Kur'ân'da yer alan âleme tezâhür biçimlerini ana şekliyle inceleyebiliriz.

²⁰⁷ Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 278.

3. 1. 2. 2. Rahmân ve Rahîm isimleri

İsfahânî'ye göre "Rahmân" ismi sâdece Allah için kullanılabilir. Çünkü bu kelimenin anlamı "rahmetiyle her şeyi kuşatan" anlamına gelmektedir ki bu sâdece Allah'ın rahmet sahibi olmasına kullanılabilir. Ona göre "rahîm" tıpkı rahmet kelimesi gibi hem Allah'a hem de insana(yaratılmışlara) kullanılabilir.²⁰⁸ Nitekim Tevbe Sûresinde Allah peygamberi şöyle nitelemiştir: "Andolsun, size içinizden öyle bir peygamber gelmiştir ki, sizin sıkıntıya uğramanız ona ağır gelir, size çok düşkündür, müminlere karşı şefkat(raûf) ve merhamet doludur (rahîmdir)."²⁰⁹ İsfahânî Rahmân isminin anlam cihetinden kullara verilmesini uygun bulmamaktadır.

Cüveynî'ye göre her ne kadar Rahmân ismi sâdece Allah'a has olan bir isim olsa da muhakkik âlimlere göre "nedîm" ve "nedmân"²¹⁰ vezninde aynı anlamın oluşması gibi Rahmân ve Rahîm isimlerinde de aynı anlam bulunmaktadır. O'na göre rahmet "nimet verme irâdesi" olarak ele alınırsa Rahmân ve Rahîm isimleri Zâtî sıfatlar içerisinde değerlendirilecektir ki bu muhakkik âlimlerin çıkarımıdır. Fakat rahmet "nimet verme" şeklinde ele alınırsa Rahmân ve Rahîm isimleri fiilî sıfatlar içerisinde değerlendirilmek durumunda kalınacaktır.²¹¹

Burada Cüveynî fiilî sıfatları zâtî sıfatlardan ayrı düşünmektedir. Fiilî sıfatları hâdis gören Eş'arîler irâde sıfatını zâtî ve ezelî görmektedir. Burada Cüveynî "nimet verme irâdesi" şeklinde rahmet sıfatını irâde sıfatıyla açıklamayı öncelemesi neredeyse Allah'ın özel ismi ile özdeş tutulan Rahmânı hâdis olma özelliğine nispetten uzaklaşmasını sağlamıştır.

Gazzalî Rahmân isminin Rahîm isminden daha hususî olmasını Rahmân isminin yalnız Allah'a isim olarak verilebilmesiyle açıklamaktadır. Ona göre Allah'ın Zât ismi olan Allah lafza-ı celâline en yakın isim de Rahmân ismidir. Rahmân ismi her ne kadar rahmet kökünden gelse de bu hakîkâte mani değildir.²¹²

²⁰⁸ İsfahânî, *Müfredât*, 420.

²⁰⁹ Tevbe 9/128. Ayet, hiçbir peygambere Allah'ın iki isminin verilmediği sadece Hz Muhammed'e a. s. iki ismin verildiği şeklinde tefsir edilmiştir. DİB Kur'an Yolu Tefsiri.

²¹⁰ "Pişmanlık duyan" anlamındadır.

²¹¹ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 129.

²¹² Kaldı ki daha önce Allah lafza-ı celâlinin de müştak olabileceğini ifade etmiştik.

Cenab-ı Hak bu gerçeği göstermek için: “De ki: “İster Allah diyerek, ister Rahmân diyerek yakarın; hangisiyle yakarsanız olur, çünkü bütün güzel isimler Ona mahsustur.”²¹³ Gazzalî’ye göre Rahmân’ın Allaha has bir isim olmasının bu âyette zikredilmesi Rahîm isminden farkını göstermektedir. Ancak O’na göre tek fark bu değildir. Bu isimler arasında anlam cihetinden de farklılık bulunmalıdır. Ona göre Rahîm ismi yalnız ahiret saadetini verme anlamını taşımaktadır. Rahmân ismi ise Rahîm isminden şu dört hususta farklıdır:

- 1) Rahmân isminin bir gereği olarak Allah insanları yaratmıştır.
- 2) Sonrasında mü’minlere îmanı ve mutluluk sebeplerini göstermiştir.
- 3) Daha sonra da onları ahirette mutlu kılmıştır.
- 4) Sonra da onları Cemâl-i ilâhîsini görmekle müşerref kılmıştır.²¹⁴

Gazzalî’nin yaklaşımına göre rahmet’i-Rahmân, rahmet’i-Rahîm’den daha kapsamlıdır. Ayrıca Gazzalî’ye göre Rahîm ismi insanlarda bela ve musibetlere maruz kalmış kişilerin yardımına koşmak gibi bir fayda ile insanlara yansiyorsa aynı mantıkla Kâdir olan Allah için de yeryüzündeki bütün belayı, fakirliği, işkenceyi, muhtaçlığı v.b kaldırması gerektiği bağlamı doğru değildir. O bu iddianın doğru olmadığını ameliyat edilmesi gereken küçük bir çocuğa yapılacak cerrahi müdahaleye kıyamadığı için annenin müsaade etmemesi, babanın ise devamlı acılardan kurtulabilmesi için müsaade etmesi arasındaki farkla açıklamaktadır. O’na göre anne geçici acılara engel olup ilerideki sağlığı için cerrahi müdahaleyi engellemekte, baba ise az ve geçici sancıları ilerideki sağlığı için göz ardı etmektedir. Gazzalî’ye göre babaya “anneden daha az merhametli demek” akıl kârı değildir. O’na göre Rahîm olan Allah merhamete muhtaç her varlığa merhamet etmek istemektedir. Allah hayrı hayır olduğu için murad etmiş, şerri de içindeki hayırdan dolayı murad etmiştir. Şer tamamen ortadan kaldırılsaydı içindeki hayrı da ortadan kaldıracak ve bu şekilde hayır da ortadan kalkabilecekti. O’na göre Allah’ın Rahîm sıfatı âlemde şer gibi görünen şeylere de içindeki hayırdan dolayı irâde sıfatı gibi taalluk etmektedir.²¹⁵

²¹³ İsra 17/111; Gazâlî, *el-Maksadu’l-Esna*, 65.

²¹⁴ Gazâlî, *el-Maksadu’l-Esna*, 65-66.

²¹⁵ Gazâlî, *el-Maksadu’l-Esna*, 66-67.

İmam Maturîdî Rahmân ve Rahîm isimleri hakkında İbn Abbas’a atfedilen “biri diğerinden daha rakîk”²¹⁶ rivâyetini reddetmek yerine buradaki “rakîk” ifadesini “Latîf” mânâsında yorumlamıştır.²¹⁷ O’na göre Rahmân ismini “rızkılarını vermek suretiyle yarattıklarına merhamet eden” şeklinde tefsir eden düşünce de “Latîf” isminin mânâsını kastetmektedir. Birinin diğerinden daha latîf olması ise İmam Maturîdî’ye göre Rahîm isminin Rahmân ismine göre lûtûf cihetinden daha münasip, daha kâmil daha husûsî olmasıdır ki bu da müminlere olan rahmetidir. Genel kullanım açısından da Allah mü’minlere karşı Rahîmdir denilmekte ve Rahîm ismiyle “mü’minleri diniyle şereflendirmesi” kastedilmektedir. Bununla birlikte Allah herkese verdiği diğer nimetleri de mü’minlere vermiştir. Bu sebeple “Allah müminlere karşı Rahmân’dır denilmediği hâlde “mü’minlere karşı Rahîm’dir” denilmiştir. O’na göre “Allah kâfirlere karşı rahîm’dir” demek doğru değildir.²¹⁸ İmam Maturîdî Rahmân ismini Rahîm isminden mânâ itibarıyla daha geniş bulmamaktadır. Rahîm ismini mü’minlere has kılması dünya nimetlerinden nasiplenmelerini Rahmân ismine bağladığını net bir şekilde söyleyemeyiz. Dolayısıyla İmam Maturîdî Gazzali’den farklı olarak Rahîm isminin daha kâmil olduğunu düşünmektedir.

İmam Maturîdî İbn Abbas’a atfedilen “biri diğerinden daha rakîk” sözünün ikinci yorumunu Rahmân ve Rahîmden her birini lûtûf ve ihsan açısından diğerinden daha çokluğa işâret etmesiyle açıklamıştır. İnsanın düşüncesi açısından biri diğerinden daha çok şeklinde iki lûtûf düşünüldüğünde ve biri diğerini daima geçtiği ve sonra diğeri onu geçtiği düşünüldüğünde her birindeki ilâhî lûtfu kavramak imkânsız hale gelmektedir. Bu da her ikisindeki lûtfun doruk noktası belirlenemeyen bir niteliği göstermiştir.²¹⁹ Rivâyet içerisinde iki isimden hangisinin daha rakîk (latif) olduğu açıkça ortaya konulmayıp “biri diğerinden” şeklinde açık kapı bırakılmak suretiyle ifade edilmesi ilâhî rahmete sınır tayin etmenin imkân dışı olmasına işaret edildiği söylenebilir.

²¹⁶ Ebu’l-Fida İsmail İmâd’üddin İbn Kesir, *Hadislerle Kur’an-ı Kerim Tefsiri*, çev. Bekir Karlığa-Bedrettin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1988), 2: 66.

²¹⁷ Daha önce de geçtiği üzere İmam Maturîdî’ye göre “rakîk” kelimesi asıl manasıyla Allah’a nispet edilemez.

²¹⁸ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 1: 41.

²¹⁹ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 1: 41.

Ebu'l-Berakât en-Nesefî'ye göre rahmeti her şeyi kuşatan anlamına gelmektedir. Ona göre nasıl ki “gadbân” ifadesi gadapla dopdolu olmak anlamına geliyorsa Rahmân ifadesi de aynı vezin itibariyle rahmetinin her şeyi kuşatıcılığına işaret etmektedir. Rahîm de rahmet kökünden gelmektedir. Nesefî Rahmân'ın Rahîm'den daha fazla rahmete sahip olma mânâsı taşıdığı kanaatindedir. Bunun dilsel bir arka planının olduğunu da harf ziyadeliğinin oluşturduğu farka bağlamaktadır. Rahmân kelimesinde asıl harflerden (r-h-m) farklı olarak iki harf fazlalığı bulunmaktadır, Rahîm ifadesinde ise bir harf fazlalığı bulunmaktadır. O'na göre harf ziyadeliği mânânın da ziyadeliğini göstermektedir. Bu sebeple Rahmân “Rahîm'den daha ziyade rahmete sahiptir” denilebilir. Nesefîye göre “Ya Rahmâne'd-dünya” şeklinde dua edilirken “Ya Rahîme'l-âhirah” şeklinde dua edilmesi Rahmân'ın inanan ve inanmayanlara yönelik genel rahmetini, Rahîm ise mü'minlere has rahmetini gösteren bir sıfat olması anlamına gelmektedir.²²⁰

Maturîdî mezhebine mensup olan Nesefî'nin yaklaşımı İmam Maturîdî'nin bu konudaki yaklaşımı ile tam bir birliktelik halinde olduğu söylenemez. Çünkü İmam Maturîdî mü'minlere yönelik rahmetin (Rahîm'in rahmeti) tam olması ile daha ziyadeliği anlama geldiğini düşünürken Nesefî Rahmân'ın rahmetini öne çıkararak bu konuda (sonuç itibariyle) Gazzali'ye yakın düşünmektedir. Ancak şöyle bir farkla ki Gazzali de Cüveynî gibi rahmeti bir şekilde “irâde” sıfatına bağlamaktadır. Ancak ne Maturîdî ne de Nesefî irâdeye bağlama ihtiyacı duymamışlardır. Eş'arîlerin bir şekilde irâdeye bağlamaları, hâdis kabul ettikleri fiilî sıfatlar konusuna değil de Zâtî bir sıfata bağlayarak ezele nispet etme gereksinimlerinden kaynaklanabilir.

Son dönem tefsircilerinden Muhammed Hamdi Yazır (ö. 1942) tefsirinde Rahmân ve Rahîm isimlerini son derece ayrıntılı bir şekilde incelemiştir. Öyle ki bu isimlerle ilgili tez ve makale çalışmalarında tefsirine çok fazla atıfta bulunulduğunu görüyoruz. Elmalılı'ya göre, "er-Rahmân"; Allah'a mahsus bir isimdir. Bunun özel mânâsının zât ismi değil sıfat ismi olmasıyla ilişkili olduğunu düşünür. Hem vasıflanıp hem de vasıflanmadığından dolayı salt sıfat ya da salt isimdir denilemez. Bu sebeple cer edatı ile geçişli olamaz ve fiil ile de geçemez.

²²⁰ Nesefî, *Medârik*, 1: 28.

"Buna Rahmândır." denilmez. Fakat tamlama ile "Dünya Rahmânı" gibi amel eder. Böyle olması bu kelimenin fiil sıfatı değil, zât sıfatı olduğunu gösterir. Ona göre Besmeledeki Allah, Rahmân, Rahîm şeklinde sıralama Allah lafzının doğrudan isim olması, Rahmân lafzının hem isim hem sıfat olması, Rahîm lafzının ise sâdece sıfat olması şeklinde husustan umuma doğru genişlemeyi göstermektedir.²²¹

Elmalılı'ya göre Rahmân isminin Allah'a has bir isim olması sebebiyle Türkçe'ye tercümesi de doğru değildir. Has isimlerin tercümesi değiştirilmesi anlamına gelmektedir. "Esirgeyen", "acıyan", "elemlenen" gibi anlam vermek tatsız ve şaibeli olmaktadır. Buradan hareketle "rahmet" için eskilerin ifadesiyle "yar muamalesi yapmak" anlamında "yarlıgamak" anlamı verilebilirse de Rahmân için "Yarlıgayıcı" şeklinde bir tercüme sıfat olması anlamına geleceği için yine doğru değildir. Has isim olmayan "Vehhâb" ve "Afuv" gibi isimlerin anlamı olan "bağışlayıcı" sıfatlarıyla da tercüme edilemez. Çünkü Rahmân has isimken bu isimler has değildir. Elmalılı "Rahmân" isminin has olması hasebiyle tercüme edilmesini doğru bulmamakta sâdece "pek merhametli" şeklinde nakıs bir tefsirinin olabileceğini ve "rahmet" mefhumuyla anlama çabası güdülebileceğini düşünmektedir.²²²

Elmalılı her ne kadar "Rahmân" isminin tercümesi veya diğer isimlerin mânâsıyla açıklanmasını doğru bulmasa da Gazzali ve Ebu'l Berakât en-Nesefî'nin yaklaşımını bir araya getirecek şekilde "rahmet" sıfatını "irâdeyi hayr veya inâm-ı na-mütenahî" şeklinde açıklamıştır. "Latîf" isminin mânâsı ile Rahmân ve Rahîmi açıklayan İmam Maturîdî'den farklı olarak Rahmân isminin has olması sebebiyle diğer isimlerle açıklanmasını doğru bulmamıştır. Fakat Rahîm ismini bir sıfat olarak gördüğü için "pek merhametli" anlamında doğrudan açıklama ve tam bir tefsirini yapma yoluna gidilebileceğini ortaya koymuştur.²²³

Elmalılı Rahmân ve Rahîm arasında fark olduğunu ifade yoluyla da gösterebilmek için Mu'tezilenin hal teorisini çağrıştıracak şekilde "Rahmâniyyet" ve "Rahîmiyyet" ifadelerini çokça kullanmaktadır. Her şeyin ilk yaratılışında almış olduğu bütün mevhîbeler Rahmâniyyetin eseridir. Bizâtihi vücuda gelen her

²²¹ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kuran Dili* (İstanbul: Eser Neşr. Ve Dağ., 1992), 1: 112.

²²² Elmalılı, *Hak Dini Kuran Dili*, 1: 113.

²²³ Elmalılı, *Hak Dini Kuran Dili*, 1: 113.

şey rahmetin bir sonucudur. Ne var ki ilk yaratılış sırf vehbî ve cibrîdir. Kimsenin çabası ve kazanımı ile değildir. Taşın taş, ağacın ağaç, insanın insan olması işte böylesi cibrî bir rahmetin eseridir. Bu anlamda Rahmâniyyet umûmî güven ve küllî emniyet olup canlı-cansız, inanan-inanmayan melek- şeytan ve her şeye vücuda geliş ile temas etmektedir.²²⁴

Elmalılı'ya göre eğer sâdece Rahmâniyyet ile kalsa idi; ilim ile cehlin, hayat ile ölümün, çalışma ve tembelliğin îman ile küfrün, hak ile haksızlığın, adalet ile zulmün hiçbir farkı bulunmazdı. Bir tabii hikmet gereği değil de ilâhî hikmet gereği Allah Teâlâ Rahmâniyyetin yanında Rahîmiyyet ile vasıflanmaktadır. Bu sıfat has bir isim olmadığı için mahlûkat da onunda vasıflanabilmektedir. Ana kuşlar Rahmâniyyetin eseri içgüdülerini ile yavrularına ilgi gösterip onların başında kanat çırpırlar. Ahlaklı insanlar ise Rahîmiyyetin eseri olarak hayırda yarışırlar. İnsanın irâdesine yönelik olan rahmetin, Rahîmiyyet ile ilişkisini; Rahmâniyyetin ise yaratmakla ilişkili rahmet eserlerini vücuda getirdiği düşünülebilir. İki ismin anlam yönleri ile ilgili farklı değerlendirmeleri olan Elmalılı'ya göre rahmet-i Rahmân değerli nimetler ile ilişkili, rahmet-i Rahîm ise derin nimetler ile ilişkilidir.²²⁵

Rahmân ve Rahîm isimlerinin besmele ve benzeri yerlerde birbirlerini tekit için geçmediğini, her birinin temayüz ettiği farklı mânâlarının olduğunu kimi âlimler dilsel açıdan, kimi âlimler mânâ cihetinden incelemişlerdir. İmam Maturîdî'nin ikinci yorum diye ifade ettiği görüşe göre ikisinin bir arada ifade edilmesi rahmeti ilâhî'nin sonsuzluğunu göstermeye yönelik bir sırrın varlığı içindir. Rahmân ismine genel olarak has isim denilmiş ve geniş anlamlar yüklenmiştir. İmam Maturîdî ise mü'minlere yönelik rahmeti ifade etmesi açısından Rahîm ismini daha kâmil görmüştür. Rahmâniyyet vücuda getirme, içgüdülerle hareketi sağlayan irâde dışındaki hususlarla bağlantılı ve maddî bir rahmetin sahibi anlamına gelirken, Rahîmiyyet daha çok insanın irâde ve aklını kullanmasını sağlayan ve bunun sonucunda rahmet eserlerini var etmesi, manevî bir rahmetin vücuda gelmesini sağlayan daha derunî bir sıfattır.

²²⁴ Elmalılı, *Hak Dini Kuran Dili*, 1: 115.

²²⁵ Elmalılı, *Hak Dini Kuran Dili*, 1: 116-117.

Burada her iki rahmet yönünü ve farkını net bir şekilde ayırmak imkânsızdır. Bir taraftan sâdece dünya Rahmânî denilebileceği söylenirken diğer taraftan “dünya ve ahiretin de Rahmânî” denilebileceği de kaynaklarda yer almıştır.²²⁶ Ayrıca Rahmânî rahmet sâdece vücuda getirmekle ilişkili olduğu düşünüldüğünde ahirette ki cennetin var edilmesi hatta Gazzali’ye göre şer bile içindeki hayırla yaratılacaksa cehennemın yaratılması Rahmânîyyetten nasıl uzak olabilecektir? Bir diğer açıdan bakıldığında dünyada insan bedenine nimet (rahmet) olarak yaratılan savunma sistemi birçok organizma için ölümcül olmaktadır. Buradan bakıldığında rahmet sâdece bedensel bir kazanım olmaktan ziyade akla, vicdana, sosyal hayata da bir hikmet olarak yansımaktadır. Bir diğer açıdan baktığımızda Rahmân ismi eğer ism-i has olduğu düşünüldüğünde bütün sıfatları içine alabilecek bir lafız olabilmesi hesaba katılmalıdır. Burada bir ayırmadan bahsedilecekse dahi bu ayırımın mutlak olmadığı bilinmelidir. Rahmân’ın daha çok varlığı oluşturma anlamında genel ve maddî rahmeti vermeye, Rahîmi ise daha çok manevî rahmeti vermeye matuf şekilde anlama çabası güdebiliriz.

3. 1. 2. 3. İlâhî Rahmetin Maddî Tezâhürleri

Bu başlık altında inanan-inanmayan ayırt edilmeksizin daha çok dünyevî niteliği olan genel rahmet yansımalarını inceleyeceğiz.

Allah Teâlâ kendi kanıtları olarak müjdeler taşıyan rüzgârları göndermiş ve böylece gemileri yüzdürmüştür ki insanlara rahmetini bu şekilde tattırmıştır.²²⁷ Burada insanlar için olan müjde ve faydalar onların hak etmesine bağlı olmayıp, doğrudan Allah’ın rahmeti ve lütfu ile olduğuna işaret vardır.²²⁸

Allah Teâlâ yağmuru rahmet eserlerinin bir yansıması olarak nitelemiştir. O yağmur ile ölü toprağı diriltmekte ve yeryüzüne rahmetini yaymaktadır.²²⁹

Allah’ın nimet, rızık v.b şeyleri vermek suretiyle insanlar için açtığı rahmeti kısabilecek kimse yoktur.²³⁰ Bu mânâyı içeren âyetlerde genel olarak;

²²⁶ Elmalılı, *Hak Dini Kuran Dili*, 1: 117.

²²⁷ Rum 30/46.

²²⁸ Mâtürîdî, *Te’vilât’ü’l-Kur’an*, 11: 241-242.

²²⁹ Rum Sûresi 30/50; Ayrıca Bknz: Mâtürîdî, *Te’vilât’ü’l-Kur’an*, 11: 245; Şûrâ 42/28.

²³⁰ Fatır 35/2.

insanları vücuda getiren ve türlü rızık, nimetler bahşeden Rahmân'dan başkasına kulluk etmenin tutarsızlığı ve eser-i rahmetin gücü ve inkârcılara bile hitap etmeyi sağlayan kuşatıcılığına işaret söz konusudur.²³¹ Meslekler ve gelir düzeylerindeki farklılıklar, bir lütûf gereği iş dağılımının sağlanması için farklı yetenek sahiplerinin yeryüzünde yaratılması,²³² İnsanların et, süt, deri gibi yönlerden veya binek hayvanı olarak kullandıkları bütün hayvanlar da genel ve maddi rahmetin birer tezâhürü niteliğindedir.²³³

Allah Teâlâ inkârcıların dahi cezasını dünyada hemen vermeyip erteleyebilmektedir. Bu da bir rahmet ve faydalanma niteliği taşımaktadır.²³⁴

Allah Teâlâ'nın dünyada yarattığı maddî rahmet yansımalarının geneli inanan inanmayan herkesi kuşatmıştır. Bu rahmet unsurları inanan inanmayan ayırt edilmeksizin yeryüzünde canlılığın meydana gelmesini sağladığı gibi canlılığın sürmesini bazen vehbî bazen de kesbî cihetten sağlayan unsurlardır.

3. 1. 2. 4. İlâhî Rahmetin Manevî Tezâhürleri

Elmalılı'nın Rahmaniyyetin tecellisi olarak değerli nimetlerden maksadı daha çok genele yönelik maddî rahmet yansımalarıdır. Bununla birlikte dünyada manevi nimetlerin verildiği ve bunların daha çok îmânâ davet ve hidâyet gibi bir karşılıklarının olduğunu görüyoruz. Burada kişilerin manevi yönelim gayretlerinin de son derece önemi bulunmaktadır. Bu gayretlerle birlikte manevi rahmet olarak yaratılan unsurlarla irtibat kurabilmekte, bunun sonucu olarak da hem dünya da hem de ahirette nimet verilenlerden, rahmet edilenlerden olabilmektedir. Bu rahmet unsuru daha çok Rahîmiyyet sıfatına matuftur.²³⁵ Çalışmanın bu başlığı altında insanın bedeninin yaratılması ve yaşamının sürdürülmesini sağlayan unsurlardan ziyade akıl, vicdan, ruh ve hikmet gibi yönlerine hitap eden ve bu yönlerin gelişmesini sağlayan belki sonrasında bunlara bağlı olarak ahiret saadetini sağlayabilecek rahmet unsurlarını incelenecektir.

²³¹ Mâtürîdî, *Te'vilât'ü'l-Kur'an*, 11: 19.

²³² Zuhurf 43/32.

²³³ Nahl 16/5-7.

²³⁴ Yasin 36/44.

²³⁵ Elmalılı, *Hak Dini Kuran Dili*, 1: 231-232.

Maddî rahmet yansımalarının yeryüzüne yayılması ile ilgili Kur'ân'daki ifadeler genel olarak insanın irâde ve eylemlerine bağlı olarak manevî yönden rahmeti algılamasına yönelik bir bağlama oturduğu söylenebilir. Örneğin ölü toprağın rahmetle (yağmurla) hayat bulmasından ölüm sonrasındaki dirilmeye tefekkür ve îman istenmesi,²³⁶ müjdelere taşıyan rüzgârın taşıdığı rahmetle şükredenler olmaya teşvik edilmesi maddî yönü olan genel rahmet yansımalarının manevî rahmetin anlaşılması muradını barındırmaktadır.

Allah Teâlâ Peygamber Efendimizi a.s âlemlere rahmet olarak göndermiştir.²³⁷ Peygamberimizin âlemlere rahmet olması Müslümanların başına gelecek azabın ertelenmesi ile rahmet olması, ümmetinin kendine uyması durumunda kurtuluşa ermeleri ve hem bu dünya hem de ahirette saygınlıklarının artması, ahirette ümmetinden büyük günah işleyenlere şefaate edebilmesi gibi izahatlar yapılmıştır.²³⁸ Kur'ân'da Hz İsa a.s için de âlemlere bir delil ve rahmet olarak gönderildiği zikredilmiştir.²³⁹ Peygamberlerin gönderilmesi insanların hidâyet yoluna girebilmelerini gösterecek aklî delil olmaları açısından manevî rahmet tezâhürüdür. Kaldı ki âlemlere rahmet olarak Efendimizin gönderilmesi sâdece ümmete değil ümmet olamamış olanlara da iyilik, adalet, hak, insanlık onur ve şerefine yönelik manevî rahmet içeren davetleri içinde barındırmaktadır.

Peygamberler gibi Kur'ân-ı Kerîm de insanlara bir rahmet kaynağıdır.²⁴⁰ Kur'ân ve Peygamberlerin bazı naslarda sâdece mü'minlere rahmet olduğu gibi ifadeler mü'minlerin bu konudaki tavırlarıyla ilgilidir. İnatçı ve önyargılı tavırlarıyla hakkın kaynağına sırt dönenlerin özünde rahmet ve hidâyet olan Kur'ân'ın nurundan faydalanamamaları doğaldır. Burada yine rahmetin iki yönünü görebiliriz. Birincisi Kur'ân ve Peygamberin inanan inanmayan herkese hitap etmesi açısından genel ve manevî rahmet oluşu, ikincisi îmânâ yüreği elverişli olan mü'minlerin yollarını Kur'ân ve Peygamberle sürdürmeleri açısından özel bir manevî rahmet yönlerinin olduğunu da söyleyebiliriz.

²³⁶ Rum 30/50, Şura 42/28.

²³⁷ Enbiya 21/107.

²³⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât'ü'l-Kur'an*, 9: 436.

²³⁹ Meryem 19/21.

²⁴⁰ Yunus 10/57.

Geçici olan nimetleri değil de hak yolda mücâdele ve bu yolda ölüm dahi ilâhî rahmet ve mağfiretin manevî bir yansımasıdır.²⁴¹ Allah Teâlâ kendi yolunda olan kimi kullarını özel rahmeti ile koruma altına alır ve bu şekilde hak yoldan saptıranlardan muhafaza eder.²⁴² Ahirette îman ve amele bağlı olarak kimi kullarını azaptan rahmeti ile alıkoyar.²⁴³ Bu da dünyada hak ve adalet gibi ilâhî rahmet yansımaları doğrultusunda hareket etmenin bir sonucudur.

Kullardan kimisi ihsan ve doğruluk diline sahiptirler. Bu onlar için birer rahmettir.²⁴⁴ Allah'ın kullarının dualarına icabet etmesi ve sıkıntılarını gidermesi kendi katından olan rahmetini göstermektedir.²⁴⁵

Allah Teâlâ kurumuş toprağı maddî rahmeti yağmurla diriltmesi gibi insanın manevî yönünü diriltmek için Kitap ve peygamberler göndermiş ve insanların bu yola girmesi için akıl, vicdan nurunu onlara nasip etmiştir. Görüleceği üzere bu nur insanların gayretinden tamamen bağımsız değildir. Genel maddî rahmet unsurlarının kaynağını bilip Kur'ân ve Peygamber yolunda hareket eden mü'minlerin özel rahmet olarak cennete kavuşmaları da rahmet-i Rahîmiyyetin bir sonucu olmaktadır.

3. 1. 3 Gazap Kavramı

Gazap; birine öfkelenip ondan intikam almak istemek, düşmanlıkla karşılık vermek anlamlarına gelmektedir.²⁴⁶

Kardeşi Abdullah'a ağıt yakan Düreyd bin es-Sıma bir beytinde şöyle demiştir:

“Günler ve zaman geçse de

Ben mabede kızgınım ey Karib oğulları!”

Buradaki “mabed” Abdullah anlamındadır. Gazabın hem ölüye hem de diriye olabileceği anlamını işaret etmek için İbn Manzûr bu beyitle istişhâd etmiştir. Yine O'na göre gazap rızânın zıttıdır.²⁴⁷

²⁴¹ Âl-i İmrân 3/157.

²⁴² En'am 6/12.

²⁴³ En'am 6/16. Hûd 11/119.

²⁴⁴ Meryem 19/53.

²⁴⁵ Enbiya 21/83.

²⁴⁶ Muhammed Ali Neccar ve diğerleri, *Mu'cemü'l-Vesît*, 704-705.

İsfahânî'ye göre gazap, “intikâm arzusu ile kalp kanının kabarmasıdır”.²⁴⁸ Genelde “suht” ifadesiyle sözlükte ifade edilen “gazap” kelimesi el-Askerî'ye göre “suht” kelimesinden farklıdır. Ona göre hem küçüğe hem de büyüğe gazap edilebilirken, “suht” sâdece büyükten küçüğe olmaktadır. Yine Arapça'da “iştiyâd” gazap anlamında kullanılmakta, fakat farklı olarak “çabuk öfkelenmek” anlamında bir anlama sahiptir. Ayrıca “el-hard” kelimesi de gazap anlamına gelmekle birlikte öfkelenildiği kimseden uzaklaşma anlamı ile bir farka sahiptir.²⁴⁹

3. 1. 4. İlâhî Bir Sıfat Olarak Gazap

Cürçânî'ye göre gazap; göğsün rahatlaması için kalp kanının kaynaması (galeyanı)esnasındaki değişimdir.²⁵⁰ Bu tanım kan taşıyan canlılar için geçerlidir. İlâhî bir sıfat olması açısından mesele değerlendirildiğinde aynı şekilde Allah'a nispeti mümkün görülmemektedir.

Mu'tezile, gazabı duygusallık ve değişim anlamından dolayı Allah'a nispet edilmesini doğru görmez. Dolayısıyla Kur'ân'da geçen rızâ ve gazap ile ilgili âyetleri cennet ve cehennem olarak yorumlamıştır.²⁵¹

Hâkim es-Semerkindî'ye göre insanların gazabı geldiği zaman onların hallerini değiştirir, Allahu Tealanın gazabı Onun halini değiştirmez. Çünkü hayır olsun, şer olsun, insanın kendinden meydana gelen her şey mahlûktur. Allah Teâlâ'nın hiçbir sıfatı mahlûk değildir. Bu durumda Allah'ın gazabının değiştiği ve mahlûk olduğu söylenemez.²⁵²

Ebu'l Berakât en-Nesefî'ye göre Allah'ın gazabı, yalanlayanlardan intikam alma irâdesi ve onlara cezalarını indirme anlamındadır. O'na göre gazabı ilâhî, melikler kızdıklarında ellerinin altındakilere yaptığı şeylerin yapılması anlamına gelmektedir.²⁵³ Nesefî bir taraftan irâde sıfatına bağlı bir tanım yaparken bir taraftan da bizzât ceza fiilîni gerçekleştirme gibi iki yöne temas etmektedir.

²⁴⁷ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 1: 648.

²⁴⁸ İsfahânî, *Müfredât*, 756.

²⁴⁹ el-Askerî, *Mu'cemu'l-Furûki'l-Luğaviyye*, 130.

²⁵⁰ Cürçânî, *Kitabü't-Tarîfat*, 162.

²⁵¹ Ebu'l-Muin en-Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, ter. Ramazan Biçer (İstanbul: Gelenek yay. 2020), 166.

²⁵² Ebü'l-Kâsım İshâk b. Muhammed b. İsmâîl el-Kâdî el-Hakîm es-Semerkindî, es-Sevâdü'l-A'zam, ter. Şahver Çelikoğlu (İstanbul: Haşmet matbası 1980) 119.

²⁵³ Nesefî, *Medârik*, 1: 33.

“Melikin kızdığında yaptığı şeyi yapması” diyerek de her ne kadar irâde ve inzâl-i ukubat şeklinde açıklasa da haberi sıfat olma yönünü işaret etme ihtiyacı duymuş olabilir. Daha önce açıkladığımız üzere insanlarda da (ismen) bulunan ama Allah’a nispet edilmesi haberle olan sıfatlar haberi özellik taşımaktadır. Ne var ki gazabı bizzât fiil olarak ele alsa bile mensup olduğu Maturîdî yaklaşım açısından gazap sıfatını Zâtî ve ezeli olma özelliği değişmeyecektir.

İbn Teymiyye “intikam arzusuyla kanın galeyana gelmesi “ şeklindeki²⁵⁴ sözü, insanlar için bile doğru kabul etmemektedir. Ona göre gazap aykırı bir şey ortaya çıkmadan da o şeyin ortadan kaldırılmasına yönelik olabilir. Gazap ile kanın kaynaması da sâdece kalp basıncının olmasını gerektirmemektedir. Mesela utanmayla birlikte yüzün kızardığı ve korkuyla sarardığı bilinmektedir. Ona göre bu rahatsız edici şeyin dışa yansımasıdır. Kudret ve kudretsizlik insanlarda kanın dışarı yansımaları veya çekilmesiyle ele alınabilir. Burada kudretin ilâhî sıfat kabul edilip kanın galeyanı sebebiyle gazabın ilâhî sıfat kabul edilmemesine bir itiraz söz konusudur.²⁵⁵

İbn Teymiyye’ye göre kanın galebe çalması gazap değil gazaba konu olan şeye karşı insanî tepkinin bir tür yansımasıdır. Dolayısıyla gazabı gerektiren hallere karşı tepkiler asıl sıfat değil, varlığa uygun olarak verilen tepki şekilleridir.²⁵⁶

Gazap gibi ifadelerin üç yönünün hesaba katılması önemlidir. Birincisi aslî sıfat olma yönü, ikincisi aslî sıfatın fiilî durumu, üçüncüsü ise fiilî meydana getirdiği menfaat ya da zarar yansımalarıdır. Rahmet bölümünde de incelediğimiz üzere birinci olarak aslî ve genel rahmeti, ikinci taraftan fiilî rahmeti üçüncüsü ise fiilî rahmetin neticesinde Kur’ân, peygamber, yağmur, rüzgâr gibi şeylere de rahmet denilebilmesini ele almıştık. İlâhî sıfat açısından rahmet ise ezeldir. Tıpkı bunun gibi gazap sıfatı da özellikle ehl-i sünnet açısından ezeli bir sıfat olarak kabul edilmiş ve yansıma biçimlerine gazaptan ziyade azap, cehennem, helak v.b şekilde ele alınmıştır. Mu’tezile’nin gazabı cehennem şeklinde hâdis bir yanı üzerinden ele alması ezeli sıfatı yansımaya indirgemesi bağlamında eleştiriye tabi tutulmuştur.

²⁵⁴ Bu tanım daha önce İsfahani’den aktarılmıştı.

²⁵⁵ İbn Teymiyye, Tevhîdü Esmâ ve’s-Sıfâ, 197.

²⁵⁶ İbn Teymiyye, Tevhîdü Esmâ ve’s-Sıfâ, 198.

3. 1. 4. 1. İlâhî Gazâbın Tezâhürleri

Gazap kelimesi Kur’ân’da türevleriyle birlikte 24 âyette geçmekte bunlardan 19 tanesi Allah’a, diğerleri kullara nispet edilmektedir. Allah’a nispet edildiğinde “rahmetinden uzak kalmak, lanet etmek, zillet ve helake maruz bırakmak” anlamlarına gelir.²⁵⁷ Allah’ın gazap sıfatının gerektirdiği şeylerden biri de cehennemdir.²⁵⁸ Helâk ise dünyevî bir tezahürdür. Bu durumda gazabın tezâhürlerini iki ana şekliyle ele alabiliriz; dünya açısından helâk, ahiret açısından cehennemdir (azap). Hem dünya hem ahiret için ise rahmetten uzaklaştırma, zillet ve lanet şeklinde değerlendirilebilir.

İnsanlar kendilerini Allah’ın kanununa uydurmakla mükelleftirler. Ne var ki kimi zaman insanlar heva ve şeytanın adımlarına uymaktadırlar. Allah’ın indirdiklerine uymaktansa onu kendilerine uydurmaya çalışmaktadırlar. Oysa kusur Allah’ın indirdiklerinde değil insanın zarara mahkûm oluşundadır. İlâhî gazap özellikle bunu bilerek yapanlar içindir. Bilmeyerek yapanlar dalalette olanlardandır ancak netice olarak onlar da gazaba uğrarlar.²⁵⁹ Bu durumda ilâhî gazap hakîkât kendilerine apaçık belli olduğu hâlde haktan yüz çevirenlere doğrudan, bilmeyerek yüz çevirenlere ise dolaylı şekliyle dokunacaktır.

Allah Teâlâ Fatiha Sûresinde “bizi nimet verdiklerinin yoluna ilet, gazaba uğrayanların ve sapmışlarınkine değil”²⁶⁰ şeklinde dua etmemizi bize öğütlemiştir. Burada gazaba uğrayanlar ve sapmışların aynı kişiler olduğunu söyleyen âlimler vardır. Nitekim onlara göre, gazaba uğrayan herkes hak yoldan ayrılmış, hak yoldan ayrılan herkes de gazaba uğramıştır. Bazıları da gazaba uğrayanların Yahudiler olduğunu söylemişlerdir. Yahudilerin gazaba uğrayanlar olarak anılmaları Hristiyanlarda görülmeyen “hakîkâte karşı ısrarlı direnişleri ve azgınlaşmış kibirleri” sebebiyledir.²⁶¹ Dikkatlice incelendiğinde gazapla ilgili âyetlerde daha çok Yahudilerden söz edilmektedir.

Allah Teâlâ Yahudilere her gün kudret helvası ve bıldırcın etinden sofraya indirmiş onlar ise her gün bir çeşit yemeğe katlanamayacaklarını, Hz. Musa’dan

²⁵⁷ Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 112.

²⁵⁸ Semerkandî, *es-Sevâdü’l-A’zam*, 120.

²⁵⁹ Elmalılı, *Hak Dini Kuran Dili*, 1: 150.

²⁶⁰ Fatiha 1/7.

²⁶¹ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 1: 50.

Allah’a dua ederek bakla, sarımsak, acur, mercimek ve soğan indirmesini talep etmişlerdir. Bunun üzerine Musa a.s hayırlı olanı hayırsız olanla değiştirmek istediklerini kendilerine bildirmiş ve mısır gıtmelerini orada istediklerinin olduğunu söylemiştir. Ne var ki bunun üzerine onlara zillet damgası vurulmuş ve Allah’ın gazabına uğramışlardır. Buradaki zillete maruz kalmaları cizye v.b verecek duruma gelerek hor hakir görülecek seviyeye düşmüş olmalarıdır. Onların hayırsız olanı hayırlıya değiştirmeleri sâdece maddî olan şeylerde değil manevî şeylerde de söz konusu idi. Bu sebeple Allah’ın âyetlerini tanımaz, peygamberleri öldürürler ve isyan ederek sınırı aşarlardı. Bu sebeple Allah’ın gazabına uğradılar.²⁶² Yine Allah’ın fazlından dilediğine peygamberlik vermesini kıskanmaları ile gazap üstüne gazaba uğramışlardır.²⁶³ Onlar sâdece bununla kalmamış mü’minler namaza çağrıldığı zaman namazla alay etmiş eğlence konusu yapmışlar, dinlerini kusurlu bulup onlarla alay etmişlerdi. Bunun üzerine Allah onları lanetlemiş, gazap etmiş ve onların bir kısmını domuz ve maymuna çevirmiştir. Onlar dünya ve ahiretin kendilerine âit olduğunu iddia etmişler ve mü’minlerin ikisinde de nasibi olmadığı iddiasına kalkışmışlar, bunun üzerine hem dünyada hem ahirette gazaba maruz kalmışlardır.²⁶⁴ Domuz ve maymuna çevirme Yahudiler üzerinde ilâhî gazabın bir tezahürüdür.

Gazaba uğrayan Yahudiler buzağıyı ilâh edinmişler, yalan üzerine yalan söylemişler bunun üzerine hem dünyada hem de ahirette ilâhî gazaba uğrayıp zillet içinde kalmışlardır.²⁶⁵

Kur’ân ve Sünnette Yahudilerin ve benzerlerinin gazaba uğramasından (helak olmalarından vs.) çokça söz edilmekte fakat bunları ibret almaktan ziyade sâdece eskilerin masalları gibi ele alınması yine bizzât Kur’ân’ın eleştirisine tabi olmuştur.²⁶⁶ Gazaba uğramanın ve kimlerin gazaba uğradığı gibi hususların Kur’ân ve Sünnette aktarılıp açıklanması aynı hataları sonrakilerin yapmaması aksi hâlde aynı sonuçlara müstehak olunabileceğini işâret etmiştir. Bu durumda

²⁶² Bakara 2/61.; Al-i İmran 3/112.

²⁶³ Bakara 2/90.

²⁶⁴ Maide 6/60; Mâtürîdî, *Te’vilât*, 4: 270-271.

²⁶⁵ Araf 7/152.

²⁶⁶ Âli İmran 3/137; Kalem 68/15.

gazaba uğrayanlar ifadesinden daha çok Yahudiler kastedilse de hak yoldan sapan ve gazaba uğrayan herkesi içine almaktadır.²⁶⁷

Allah'ın hiçbir delil indirmedığı kendilerinin ve babalarının isimlendirdiği (uydurduğu) düzmece tanrılar ve kurallar adına Peygamberler ve Mü'minlerle mücâdele etmek,²⁶⁸ îmandan sonra inkâra sapmak,²⁶⁹ îmânâ çağrıldığı hâlde inkâr etmek,²⁷⁰ yoldan çıkmışlara arka çıkıp onlarla dostluk kurmak,²⁷¹ Allah'ın razı olacağı şeyleri çirkin görüp gazaplanacağı şeyleri yapmak,²⁷² şirk ve nifak sahibi olmak,²⁷³ yapmayacağı şeyi bile bile söylemek, namus iftirası atmak,²⁷⁴ yine bir mü'mini îmanından dolayı kasten öldürmek²⁷⁵ gibi şeyler yerine göre Allah'ın dünyada helak ettiği yerine göre ahirette azabı ile cezalandıracağı şeklinde gazabın tezahürlerine uğrayacak kişilerdir.

Sonuç olarak Allah'ın gazabına uğramayla özdeşleşmiş olan Yahudiliğin tarihi açıdan ortak özelliği olan “inat ve kibirle haktan yüz çevirmek” gazaba uğramakla sonuçlanmaktadır. İlâhî gazap kimi zaman yeryüzünde zillet, helâk gibi tezahür edip ahirette cehennem azabı olarak tezahür edebilirken kimi zaman da dünyada ortaya çıkmayıp sâdece ahirette cehennem azabı olarak tezahür edebilmektedir.

3. 2. Rahmet ve Gazap Sıfatlarının İlâhî İrâde İle İlişkisi

İki veya daha çok sıfatın birbirleri ile ilişkilerinin ele alınması, nispet edildiği Zâtın temel ve değişmez özellikleri, ilgili sıfatların tâbi oldukları sıfatlar grubu ve mânâ cihetinden öncelik- sonralık, aynılık-zıtlık, genişlik- darlık gibi bağlantı noktalarının görülebilmesine bağlı olduğu düşünülebilir. Bütün bunlarla birlikte yansıma biçimlerinin sıfatlara özdeş kavramlarla ifade edilebilmesi bi'l-kuvve ve bi'l-fiil gibi sıfatların da iki yönü olabileceği izlenimini vermektedir. Bu

²⁶⁷ Elmalılı, *Hak Dini Kuran Dili*, 1: 147.

²⁶⁸ Araf 7/71.

²⁶⁹ Nahl 106.; Fatır 39.

²⁷⁰ Mü'min 10.

²⁷¹ Maide 80.; Mücâdele 14.; Mümtebine 13.

²⁷² Muhammed 28.

²⁷³ Fetih 6.

²⁷⁴ Nûr 9.

²⁷⁵ Nisa 4/93.; Mâtürîdî, *Te'vilât*, 3: 367.

durumda Zâta nispet edilen aslî sıfatlar ve ve bu sıfatların yansımaları olan fiilî bir durum meydana gelmektedir. Hissî olanlar hâdis olabileceğinden, hissî yanlardan hareketle ilâhî sıfatlar için aklî yaklaşım aslî nitelikleri anlamayı ve ilişkilerini görebilmeyi mümkün kılmaktadır. Buradan hareketle şahidin gaibe delil olması düşüncesi kelâmda ilâhî sıfatları anlama için bir yöntem olarak kullanılmaktadır. Bu yöntem ilâhî sıfatları bir taraftan kullara benzerlikten bağımsız ele almaya imkân verirken bir taraftan da sıfatları ta'til etmenin önüne geçebilecektir.²⁷⁶

Daha önce de ifade ettiğimiz üzere ilâhî isimler/sıfatlar her ne kadar müsemma ile tam olarak aynıdır denilemese bile kulların o konudaki kullanımları ile mânâ cihetinden yakınlıkları söz konusudur. Örneğin kulların rahmeti ve gazabının ne olduğu, farklarının ne olduğu görünür âlemde anlaşıldığında “ilâhî rahmet” ifadesi ile “ilâhî gazap” ifadesinin farkları bilinmiş olacaktır. Dolayısıyla kulların kendi özellikleri bağlamındaki kullanımları her ne kadar ilâhî sıfatlarla benzeşmese bile bu mânâları anlamaya ışık tutmakta, farklarını ve ilişkilerini anlamaya imkân vermektedir. Kullardaki rahmet ve gazap sıfatlarının kulların irâdeleri ile ilişkisi ve bu sıfatların mukayyetliği üzerinden hareket edildiğinde mutlak olan ilâhî sıfatların anlaşılması ve kusursuz münasebetleri düşünülebilecektir.

İnsanların merhamet ve gazap nitelikleri kimi zaman irâdelerini ele geçirmekte kimi zaman da irâdeleri merhamet ve gazap duygularını sindirilebilmektedir. Duyarlı olmayan bir irâde sahibi olmak duygusuzluk olarak ele alınıp insanlar için övülecek bir vasıf olamazken, sâdece duygularla hareket edip irâdesiz olmak da övülecek bir vasıf değildir.

Daha önce de ifade ettiğimiz üzere anlık merhamet duygusuyla hareket ederek yavrusuna cerrahi müdahaleyi engelleyen annenin, yavrusunun hafif ve geçici sancılarını ilerideki sağlığı için göz ardı ederek cerrahi müdahale yaptıran babadan daha merhametli olamayacağı için irâdenin bastırıldığı bir merhamet övülemeyecektir.²⁷⁷ Yırtıcı bir hayvanın zarar vereceği bilindiği hâlde insanlar arasına önlemsiz olarak salınması özelde o hayvana merhamet gibi görünse de ilim ve hikmet doğrultusunda bir irâde ile hareket edilmediği için diğer insanlara

²⁷⁶ İzmirli İsmail Hakkı, *Muhassal*, 69.

²⁷⁷ Gazâlî, *el-Maksadu'l-Esna*, 66-67.

zarar verecektir, bu ise merhamet olarak adlandırılmayacaktır. Bu durumda insanlarda bile irâde ile rahmet sıfatları, birbirini baskılamadığında değerli bir nitelik olarak ele alınabilecektir.

İnsanlardaki gazap duygusu da ifrat ve tefrit noktalarında övülecek vasıf olmayıp itidalinde övülecek bir vasıftır. Gazabın tefrit yani aşırı gerilik haline hamiyetsizlik denir ki bu yerilmektedir. Hamiyyetsiz olanlar namuslarına yapılan hakaretlere aldırılmaz, alçak kimselerin eziyetlerine katlanır, her türlü rezalete boyun bükler. Bunun neticesinde iffetlerini muhafaza edemezler. Gazabın ifratı (aşırısı) ise gazap sıfatının galeyana gelip, din, akıl ve taatın yörüngesinden çıkmasıdır. Bu duruma düşen insan basiret, düşünce ve irâdesini kullanamaz. Mu'tedil olan gazap övülen bir nitelik olup, akıl ve dinin işaretine bağlı olarak irâdeye matuftur. İnsanın gazabı genel itibarıyla yerilse de insanın dinine yönelik hamiyyetini ayakta tutan irâde ile mutedil bir nitelik olarak övüldüğü söylenebilir.²⁷⁸

İnsanların merhamet ve gazapları irâdelerinin, irâdeleri de merhamet ve gazaplarının kontrolüne girebilir. Bu sıfatların şaşmaz, değişmez bir denge ve mükemmellikle insanda bulunduğunu söylemek güçtür. İnsan özü ve sıfatlarıyla hâdis olduğu gibi birçok hâdis muhtaç olarak niteliklerini donatmaktadır. İnsan ahlakî dengesini yakalamak için bir olgunlaşma eğitimine de muhtaçtır. Bu durumda kimi zaman gazabına irâdesini kurban edebilir, kimi zaman da irâdesine merhametini kurban edebilir. Bu sıfatların biri diğerini doğurabilir yani sıfatlar birbirini önceleyebilir. Bu durumda insan, Allah'ın koymuş olduğu ölçülerle duyguları olabildiğince dengeleyerek güzel ahlaka sahip olabilmekle birlikte; mutlak, sınırsız, varlığı kendinden, şaşmaz bir dengeyle niteliksel mükemmelliğe de sahip olamaz. Çünkü Zât ve sıfatlarında hiçbir eksiklik olmayan yalnızca Allah Teâlâ'dır.

Allah'a nispet edilen sıfatlarda bir eksiklikten, değişmekten, öncelik ve sonralıktan söz edilemez. "Allah'ın irâde sıfatı öncedir, rahmet sıfatı sonradır" gibi bir çıkarım yapılamaz. Her bir sıfat ayrı ayrı ezeli ve mükemmel olduğu gibi sıfatlar arasında da ezeli ve mükemmel bir bütünlük vardır. İlâhî sıfatların birinin diğerine önceliği ve sonralığı zaman açısından olmayıp taallukları açısından dır.

²⁷⁸ Gazzali, *İhyau' Ulum 'iddin*, çev. Ahmet Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yay. Trs.), 3: 376- 378.

Bu sebeple “önce” denilenlere “takaddüm’i-zâtî” denilir. Nitekim “rahmetim gazabımı geçti” hadisinde rahmetin îcâb edeninin ezeli muhabbeti, gazabın îcâb edeninin ise kulların cürümleri gibi hadise taalluk ettiği görülmektedir. İlâhî sıfatların îcâb edenlerinin takdim-te’hirinden söz edilebilirken, sıfatların bizzât kendilerinin takdim-te’hirinden söz edilemez.²⁷⁹ Bu durumda rahmeti irâdesini doğurdu, engelledi veya tam tersini içeren cümleler ilâhî sıfatlar için kullanılamaz.

İlâhî sıfatların kusursuz tevhiidi meselesi düşünce akımlarını ve kelâm ekollerini meşgul etmiştir. Bazı filozoflar tarafından Esma’ı Hüsnâ ve sıfatların tek tözü işaret etmesi şeklindeki bir yaklaşım İlâhî Zâtın değişmeye konu olmayacak mükemmelliğini ispat etmek amacıyla ortaya konulmuştur. Bunun sonucu olarak diğer varlıklarla ilişkili sıfat ve isimlerin Zât-ı İlâhî ile kaim olmayan zorunlu taşma ile meydana geldiği düşüncesi meydana çıkmaktadır.²⁸⁰ Bu durumda onlara göre varlık, birlik ve hayat sahibi olmak haricindeki sıfatlar aslî ve ezeli olmadığı için rahmet ve gazap da ezeli bir sıfat olarak düşünülemeyecektir. Ayrıca zorunlu taşmanın bir parçası olarak rahmet ve gazap determinist bir tabloya konu olduğu için iradî olarak açıklanması güçleşecektir. Âlemle ve insanlarla ilişkiden kaynaklanan sıfatlar aslî ve ezeli kabul edilmediğinde ilk nedenin mükemmelliğine eksiklik nispet edilmemiş olacak, böylece kusursuz bütünlük sâdece “var”, “bir” ve “hayat sahibi” olmak sıfatlarının bütünlüğünde bulunacaktır. İrade, rahmet ve gazap sıfatları Zâtın ezeli sıfatları olarak ele alınmadığı için münasebetlerinde de ezeli ve kusursuz bütünlük aranamayacaktır.

Benzer kaygılar Mu’tezile mezhebinde de mevcuttur. Taaddud-i kudema doğuracağı endişesiyle Allah’a ezeli sıfat nispet etmekten kaçınan Mu’tezile mezhebi, daha önce de açıkladığımız üzere hem müspet hem menfi mânâda kullanılabilen sıfatları fiilî ve hâdis sıfat kabul ederek Allah’ın Zâtına nispet etmemiştir. İlim ve kudret gibi²⁸¹ sıfatları ise Zâtî sıfat olarak Allah’a nispet ederler.²⁸² Onlara göre nitelik niteleyeni, isim ise hem müsemma hem de

²⁷⁹ İsmail Hakkı Bursevî, *Tuhfe-i Recebiyye (Esmâ-ı Hüsnâ Şerhi)* (İstanbul: Timaş Yay., 2020), 139.

²⁸⁰ Fârâbi, *el-Medînetü’l-Fâzıla*, 49. Birinci bölümde ayrıntısıyla incelenmişti.

²⁸¹ Alimiyyet ve Kadiriyyet

²⁸² Aliyyü’l Kârî, *Şerhu Fıkhı’l Ekber*, 68-69.

isimlendireni gerektireceği için isim ve sıfatın Allah’a nispet edilebilmesi insanın varlığına da bağlıdır. Bu da Allah’ın ezeli olma özelliğine aykırıdır. Bu sebeple Zâtıyla kaim gördükleri sıfatları bile “Zâtıyla Hayy”, “Zâtıyla Âlimdir” gibi bir ifade ile açıklama yoluna gitmişlerdir. Bunun haricindeki irâde, rahmet, gazap gibi nefyi câiz olan sıfatları ise fiilî sıfat olarak hâdis kabul etmişlerdir. Onlara göre Rahmân, Rahîm, Sâhîb, Razî ve Mürîd sıfatları fiilî sıfat sınıfında olup kudret sıfatının hâdis taallukuyla ilişkilidir.²⁸³ Dolayısıyla irâde, rahmet ve gazap sıfatlarının birbirleri ile ezeli bir münasebeti ve tevhidinden bahsetmek Mutezile için mümkün görünmemektedir.

Mu’tezile bu yaklaşımıyla rahmet ve gazapla ilgili âyetleri aslî sıfat olmaları hasebiyle ele almak yerine tezâhürleri ile ele almıştır. Tezahürlerdeki değişkenliği göstererek Allah’ın değişmeye konu olmadığını vurgulamış ve bu şekilde rahmet ve gazabı Zâtın aslî sıfatlarından saymama yoluna gitmiştir. Örneğin; rızâ ve rahmeti cennet v.b gazabı ise cehennem şeklinde te’vil etmişlerdir. Oysa Beyyine Suresinde îman edip salih amel işleyenlerden Allah’ın razı olduğu ifade edilmiş ve onların mükâfatının cennet olduğu beyan edilmiştir. Dolayısıyla mükâfatın tezahürüne henüz kavuşmadan onlardan razı olduğunun beyan edilmesi rızânın aslî ve ezeli bir sıfat olduğunu göstermektedir. Tevbe Sûresi 21. Âyette de Allah’ın, rahmeti ve rızâsı ile müjdeleme ifade edildikten sonra cennet ile müjdeleme zikredilmiştir. Bu da rahmet ve rızâ ile cennetin aynı şey olmadığını, cennetin bir tezâhür olduğunu göstermektedir. Yine gazabın ahiretteki tezahürlerinden olan cehennem bir sonuç olup bir sıfat olarak ilâhî gazabın kendisi değildir. Allah Teâlâ âyeti kerimede “Kim de bir mümini kasten öldürürse cezası, içinde devamlı kalmak üzere cehennemdir. Allah ona gazap etmiş, onu lânetlemiş ve onun için büyük bir azap hazırlamıştır.”²⁸⁴ buyurmuştur. Bu âyette Allah Teâlâ gazap etmesi ile cehennemi ayırmıştır. Kaldı ki cehennem değişmekte Allah’ın gazabı ise ezeli olması sebebiyle değişmemektedir.²⁸⁵

Eş’arîler de Mu’tezilîler gibi fiilî sıfatların hâdis olduğunu, ilâhî fiillerin kaynağının kudretin hadîs taalluku olduğunu kabul ederler. Bu sebeple usullerini

²⁸³ Hikmet Yağlı Mavil, “Kelâmî Bir Problem Olarak Fiilî Sıfatlar”, AİBU ilâhiyat Fakültesi Dergisi, 5/3 (2015): 179-181.

²⁸⁴ Nisa 4/93.

²⁸⁵ Nesefi, *Bahri’l-Kelâm*, 108.

koruyarak tekvin, halk, terzik gibi fiillerin ezeli olmadığını düşünürler. Eş'arîlerle Mu'tezile arasındaki asıl ihtilâf fiilî sıfatların hâdis olmasında değil, fiilî sıfatların neler olduğundadır. Eş'arîler Mu'tezilenin fiilî sıfat kabul ettiği irâde ve kelâm sıfatlarını Zâtî sıfat kabul ederler. Ezeli irâde sıfatı anlayışlarıyla Mu'tezileden ayrılan Eş'arîler rahmet ve gazap sıfatlarını “irâde” sıfatı içerisinde Zâtla kâim birer sıfat olarak Allah'a nispet etmişlerdir. Bu durumda tek bir sıfat olan “irâde” taalluk ettiği şeylerin farklılığına göre farklı isimlerle ifade edilmektedir. İlâhî irâde ceza vermeye taalluk ederse gazap ismini alırken, genel olarak nimetlere taalluk ederse rahmet ismini almaktadır. Eş'arîler Rahmân gibi Allah'ın Zâtî ismi hüviyetinde olan sıfatı, ezeli bağlamda değerlendirmek için Zâtî kabul ettikleri “irâde” sıfatı içerisinde değerlendirmişlerdir. Eş'arîlerin burada fiilî sıfatlarla usullerini tam olarak korudukları söylenemeyebilir. Zira ezelde yaratılmışlar olmadığı için tekvin sıfatını ezeli olarak Allah'a nispet etmezlerken rahmet edilenin olmadığı ezelde rahmet sıfatını Allah'a nispet etmişlerdir. İrade sıfatına matuf olarak ele almaları ise ara bir çözüm üretme arayışı gibi değerlendirilebilir.

Maturîdîlere göre bütün ilâhî sıfatlar ezeldir. Tekvin sıfatını ve ona râcî bütün sıfatları da fiilî sıfat olarak ele aldıklarını ve ezeli kabul ettiklerini daha önce ifade etmiştik. Rahmet ve gazabı da fiilî sıfatlardan kabul etmektedirler. Allah'ın ilmi ve kudreti kadîm olduğu hâlde taalluk ettiği âlemdeki varlıklar hâdistir.²⁸⁶ İmam Mâtürîdî'ye göre Allah Teâla kendisini hem Zâtî, hem de fiilî sıfatlarla nitelemiştir. Bu yüzden kendisini nitelediği sıfatların arasını ayırmak doğru değildir. Nasıl ki Zâtî sıfatların kendi içerisinde farklı niteliklere taallukları varsa fiilî sıfatların da Zâtî olanlardan nitelik farkları olabilir. Meselâ kudretin taalluk ettiği şeylerde ilimle vasıflamak doğru değildir. O'na göre bir sözün “hikmetli söz, doğru veya yalan söz” şeklinde niteliklerinden bahsedilirken aslında sözü söyleyenin sıfatı vurgulanmaktadır.²⁸⁷

Rahmân isminin yaratılmışlara isim olarak verilemeyeceği, Rahîm isminin ise başkasına isim olarak verilebileceğinden Rahmân ismi Zâtî bir isim, Rahîm ismi ise fiilî bir isim olarak isimlendirilmiştir. İmam Maturîdî'ye göre Allah'ın fiilî de Zâtîdir. Çünkü O'na âit sıfatın başkası tarafından oluşturulması mümkün

²⁸⁶ Aliyyü'l Kârî, *Şerhu Fıkhı'l Ekber*, 69-70.

²⁸⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 132-134.

değildir. Aksi hâlde Allah Rahîm gibi bir sıfatı yaratarak bununla Fatihâ Sûresinde övgüye layık olmaya çalışmış olacak ki Allah bundan münezzehtir. Allah Teâlâ nitelendirilmeye layık olduğu sıfatlara bir başkası sayesinde değil bizâtihi kendi sıfatlarıyla lâyıktır. “Hesap ve ceza gününün Mâliki olarak övülmüş” fakat fiilî olarak o gün gelmemiştir.²⁸⁸ Buradan hareketle rahmet ve gazabın kimi taallukları zaman itibariyle gelmese bile Allah Teâlâ ezeli olarak bu sıfatlarla muttasıftır denilebilir.

Eş’arîler hâdis gördükleri fiilî sıfat tasnifinden kurtarmak istedikleri rahmet ve gazap sıfatını “irâde” sıfatının taallukları olarak ele almak suretiyle Zâta nispet etmişlerdir. Mâtürîdîler bütün sıfatları ezeli olmakla niteledikleri için buna ihtiyaç duymamışlardır. Bu düşünce irâde ile hiçbir ilişkisinin olmadığı anlamına gelmez. Mâtürîdîler’in ilâhî irâde anlayışı bir şekilde ilim, kudret ve tekvinle ilişkilendirilmiştir. Taallukların bir olması bile farklı sıfatların aynı şeye yansımadağı anlamına gelmez. Örneğin Kur’ân’da yağmurun rahmet olduğı ifade edilmiştir. Yağmurun ne zaman ve ne kadar yağacağı ilim sıfatı ile bilinir, kudret, tekvin ve irâde ile yaratılır. Biz bu ifadeleri kullanırken ilim, kudret, tekvin ve irâde sıfatlarının aynı mânâlarda olmadığını ama aynı şeye taalluk ettiğini biliyoruz. Kur’ân’ın rahmet olması da kelâm sıfatıyla rahmet sıfatının aynı olduğı anlamına gelmez. Bu durumda rahmet sıfatı da farklı niteliksel özelliğı olan ezeli bir sıfat olarak kabul edilebilir.

Mâtürîdîlerden Aliyyü’l-Kârî’ye göre gazap sıfatına “intikam almayı istemek” mânâsı verenlere “niçin bu te’vili yaptın” diye sorulduğunda onlar, “kalbin galeyana gelmesi” anlamında olduğı için bu mânâda Allah’a nispetinin doğru olmayacağını savunarak cevap vermektedirler. Oysa irâde ve meşiet sıfatları da böyledir. İrade, canlı bir varlığın menfaat getiren ve zararı defeden şeye meyl etmesi anlamında kullara nispet edilir. Gazabı te’vil edenler açıklandığı şekildeki irâdenin kullara âit olduğı Allah’ın irâdesinin ise kullarinkinden bambaşka olduğunu söylerler ise çelişkiye düşerler. Bu durumda Allah’ın gazabının da bambaşka olduğı söylenir ki gazabı irâde ile tevilleri anlamsız olur. O’na göre gazabı irâde ile te’vil etmeyi terk etmek bu çelişkiden kurtulmak

²⁸⁸ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 1: 42-43.

anlamı taşımaktadır.²⁸⁹ Ne var ki bu konuda Maturîdîler’de yeknesaklık olduğunu söylemek güçtür.²⁹⁰

Mâturîdîler açısından irâde, rahmet ve gazap sıfatları ezeli olmaları açısından bir ilişkiye sahiptirler. Taalluk ettikleri şeyler açısından rahmet ve gazap aynı şeye taalluk etmeyebilir. Fakat irâde sıfatı rahmetle veya gazapla birlikte taalluk edebilir. Bu sıfatların aynılığını değil bir hikmete mebni olarak kusursuz tevhidi bir ilişkiyi göstermektedir.

İrade ve rahmetin sınıflandırılması açısından meseleye bakıldığında İlâhî irâdenin rahmet ve gazapla ilişkisini görmek mümkündür. İrâde konusunda da Allah’ın iki tür irâdesinin olduğunu bunların tekvinî ve teşrîî irâde olduklarını ifade etmiştik. Rahmân sıfatının inanan inanmayan herkese rahmet etmesi, Rahîm sıfatının ise sâdece inananlara rahmet etmesi²⁹¹ olduğu dikkate alınırsa Rahmâniyyetin tekvinî irâde ile doğrudan ilişkili olduğu ortaya çıkmaktadır. Rahîmiyyetin ise teşrîî irâdeye itaat edenlere rahmetin verilmesi açısından teşrîî irâde ile doğrudan, itaat edenlere rahmet edilmesi açısından da tekvinî irâde ile dolaylı bir ilişkisinin olduğu ortaya çıkmaktadır.²⁹² Teşrîî irâdede kulların irâdesi, sorumlu olmaları ve buna bağlı olarak da mükâfat ve ceza almaları söz konusudur. Sâdece rahmetin olduğu bir sistemde haksızlığa uğrayanların mağduriyeti meydana geleceği için aslında bir adaletsizlik söz konusudur. Hakkın yerini bulması ve kötülük yapanlara ceza verilmesi gerekliliğinden hareketle Allah’ın rahmet sıfatının yanında gazap sıfatıyla muttasıf olmasını akıl da kabul etmektedir.²⁹³ Tekvini irâde ile ilgili bölümde Allah’ın razı olmadan (teşrîî irâde olmadan) kötülüğü adaleti gereği yarattığını ama teşrîî irâdesinin kötünden razı olmamak olduğunu ifade etmiştik.²⁹⁴ Gazap sıfatı ise teşrîî irâdeye muhalefette aşırı gidenlere, bile bile inkâr edenlere Allah’ın ceza vermesini sağlayan ilâhî bir sıfattır. Buradan hareketle ilâhî irâde sıfatının rahmet ve gazapla ilişkisindeki en

²⁸⁹ Aliyyü’l Kârî, *Şerhu Fıkhu’l Ekber*, 108-109.

²⁹⁰ Nesefî, *el-Medârik*, 1: 33.

²⁹¹ Nesefî, *el-Medârik*, 1: 28.

²⁹² Özellikle Maturîdîlerin ilahi iradeyi bir şekilde tekvinle ilişkilendirdiğini daha önce ifade etmiştik.

²⁹³ Hatice K. Arpağuş, “Allah-İnsan ilişkisinde Rahmet ve Gazap”, M.Ü. *İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 29/2 (2005): 56.

²⁹⁴ Kılavuz, *Anahatlarıyla İslam Akaidi ve Kelâma Giriş*, 133.

önemli bağlam, “kulların sorumluluğuna bağlı olarak adaletin tecellisidir” denilebilir.



SONUÇ

Zât ve sıfatlarında hiçbir eksiklik olmayan Allah Teâlâ, insana insanın diliyle hitap etmiştir. Bu hitap hem vahiy hem de akıl yoluyla gerçekleşmiştir. Vahiy kesilmiş olsa bile insanların vahyi algılama ve bu noktada akıllarını kullanma çabaları devam etmektedir. Ne var ki insanın dili tam olarak Allah'ı anlatmaya yeterli değildir. Buradaki yetersizlik haşa Allah'a nispet edilemez, bilakis kula nispet edilir. Öyle ki Allah'ın kulun algısına hitap etmesi bir lütûf olarak değerlendirilebilir.

Allah Teâlâ'nın kullarla lütûf ilişkisi kurması ve bu yolla kendini tanıtması sonsuz rahmetinin bir tezahürüdür. Öncelikle varlık nimetini bahşetmiştir. Bu varlık nimeti birçok ilâhî sıfatın kusursuz münasebeti ve tevhidin yansımasıdır. Hâdis varlıkların çok olması ve değişimleri O'nun ezeli sıfatlarla muttasıf olmasına engel değildir.

Ehli Sünneti diğer yönelimlerden ayıran temel özelliklerden birinin ilâhî irâde anlayışı olduğunu söyleyebiliriz. Eş'arîlerin tekvin sıfatını hâdis kabul etmeleri ise Mâturîdî ve Seleflerden önemli ölçüde farklılıklarının olduğu anlamına gelebilir. Selefler bir sıfatı diğeri içinde mütâlâ etmeyi ta'til olarak ele almışlar, bu sebeple bu yaklaşımı benimsemedikleri gibi, bu konudaki te'vilin benzer sonuçlar doğuracağı endişesi taşımışlardır. Haneffî- Maturîdî kelâm anlayışı bütün sıfatları ezeli kabul ettiği için sıfatları aslı itibarıyla var kabul etmektedir. Bir yönüyle haberî bir yönüyle de fiilî olabilecek rahmet ve gazap sıfatlarını ezeli ve kendi niteliksel özellikleri ile kabul etmiş, sonraki kelâmcılar tarafından da asıllarının kabulü ile birlikte şanına uygun anlama çabaları sergilenmiştir.

Varlık ve yokluk seçenekleri arasından varlığını tercih ederek âlemi yaratan Allah'ın, determinizmle açıklanamayan irâdesi vardır. Bu irâde yaratılanlar gibi hâdis değil ezeldir. Ezeli olması Allah'ın yaratılanlar tarafından aciz bırakılmayacak olması veya hâdislerin teselsülünün bâtil olması şeklinde açıklanmıştır. Allah'ın irâde ettiğinde “kûn” emriyle eş zamanlı olarak âlemi

yaratması, nîmet vermesi anlamındaki rahmetin de eş zamanlı olduğunu göstermektedir. Buradan, Er-Rahmân'ın tekvini irâdeyle aynı şeyler olmasa bile doğrudan ilişkili bir isim-sıfat olduğu sonucuna ulaşmaktayız. Bu anlamda Allah'ın sâdece âlemi yaratma irâdesi bile onun ezelî rahmet sahibi olması anlamında er-Rahmân olduğunu göstermektedir.

Kur'ân'da insanın olgunlaşma sürecinin sabır-merhamet ve geçen zaman içinde anlamlı bir hayatı yaşaması için sabır-hak bağlamında olduğu söylenebilir. Bu ikisi beraber incelendiğinde insanın bencilliği aşarak diğerinin hakkını merhametle gözetmesi doğrultusundaki sabrının önemini görmekteyiz. İnsanın hak ve merhameti yaşayarak ilâhî rahmeti cezp ettiği birçok rivayette ifade edilmiştir. Bencilliği aşarak hakkı ve merhameti tavsiye etmenin bir diğer taraftan da îman etmekle ilişkili olduğunu idrâk etmekteyiz. Bütün bunların sonucunda rahmetin mü'minlere fiilî bir sıfat olan er-Rahîm tarafından verildiği sonucuna ulaşmaktayız. Allah'ın iyiye rızâsının olması ve iyiyi emretmesi, teşrîi irâdeyi, emredilen iyiye göre kulların fiilleri sonucunda rahmet vermesi (yaratması) ise er-Rahîm'in rahmetini göstermektedir. Dolayısıyla er-Rahîm'in rahmeti teşrîi irâde ve tekvini irâdenin her ikisiyle de ilişkili olmaktadır.

İnsanın hak ve merhameti gözetmeden bir diğerinin hakkına girmesi, ilâhî delilleri apaçık gördüğü hâlde inkârda ısrarlı ve kibirli direnişi onu gazaba müstehak kılmaktadır. Sâdece rahmetin olduğu ve gazabın olmadığı bir sistem haksızlığa uğrayanlara zulüm anlamına geldiği için kemal özelliği taşımamaktadır. Buradan hareketle teşrîi irâdeye karşı ısrarlı ve kibirli direniş gösterenler gazaba uğrayacaklar, yaratma ile ilişkili olan tekvînî irâde sıfatı ve gazap sıfatları aynı şeylere taalluk etmeleri sonucunda azap, helak, rahmetten uzaklaştırma ve zillet gibi sonuçlar doğuracaktır. İlâhî gazabın irâde ile aynı şey olduğunu söylemektense aynı şeylere taalluk edebilmelerini söylemek kusursuz bir ilişkiyi ta'til olmadan kabul etmeyi sağlamaktadır.

Tekvînî irâde ile rahmet arasında nimetlendirme ilişkisi, teşrîi irâde ile rahmet arasında ise Kur'ân, Peygamber gibi manevî kaynakların insanın irâdesine verilmesi ve bu kaynaklara uygun davranan mü'minleri ahirette nimetlendirme ilişkisi bulunduğu söylenebilir. Teşrîi irâde ile gazap sıfatı arasında rızâ-ı ilâhîye

uygun davranmamakta ısrar edenlerin uyarılması ilişkisi, bu konuda ısrar edenlere ise ceza verilmesi ilişkisi olduğu sonucuna varılabilir.



KAYNAKÇA

- Abdulgabbar, Kâdı. “Nedensellik”, çev. Osman Demir. *El-Kitâbü’l-el- Muğnî* içinde 10. c. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Abdulgabbar, Kâdı. *Şerhu usul’i’l-hamse*. Thk. Abdulkerim Osman. Kahira: Mektebetü Vehbe Yayınları, 1996.
- Aliyyü’l Kârî. *Şerhu Fıkhı’l Ekber*, çev. Yunus Vehbi Yavuz. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Arpaguş, Hatice Kelpetin. “Allah-İnsan İlişkisinde Rahmet ve Gazab”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (2005/2): 41-62.
- Askerî, Ebû Hilâl. *Mu’cemu’l-Furûki’l-Luğaviyye*. Thk. Muhammed İbrahim Selim. Kahire: Dâru’l-İlm, trs.
- Beyâzîzâde, Ahmet b. Hasan. *el-Usulü’l-Münîfe li’l İmam Ebî Hanîfe*. Thk. İlyas Çelebi. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1437/2016.
- Buhari, Muhammed b. İsmail Ebu Abdullah. *Sahih-i Buharî*. Kahira: Dar Tûkî’n-Necat, 1908.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Tuhfe-i Recebiyye (Esmâ-ı Hüsnâ Şerhi)*. İstanbul: Sufî Kitap, 2020.
- Cürcanî, Ali bin Muhammed. *Kitabü’t-Ta’rifât*. Beyrut: Dâru’l-Kütüb’il-İlmiyye, 1983.
- Cüveynî, İmâmû’l-Hameyn. *Kitâbü’l-İrşâd*, çev. Adnan Bülent Baloglu vd. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi, 2016.
- Eş’arî, Ebu’ l-Hasen İsmail. *el-İbâne ‘an Usûli’d-Diyâne*. ta’lik. Dr. Fevkih Hüseyin Mahmud. Kahira: Dar’ü’l ensar, 1397/1979.
- Fârâbî, Ebu Nasr. *El-Medînetü’l-Fâzıla*, çev. Ahmet Arslan. Ankara: Divan Kitap, 2013.

- Gazzâlî, Muhammed b. Ahmed Tûsî. *El-Munkız Mine'd-Dalâl*, çev. Osman Güman. İstanbul: İlke Yayıncılık, 2009.
- Gazzâlî, Muhammed b. Ahmed Tûsî. *el-Maksadu'l-esnâ fi şerhi esmai'l hüsnâ*, çev. M. Ferşat. Ferşat Yayınları, 2005.
- Gazzâlî, Muhammed b. Ahmed Tûsî. *İhyau' ulum'iddin*. çev. Ahmet Serdaroğlu. İstanbul: Bedir Yayınları, Trs.
- Gölcük, Şerafettin & Toprak, Süleyman. *Kelam*. Konya: Tekin Yayınları, 2016.
- Harputî, Abdullatif. *Kelâm Tarihi*. Sadeleştirip notlandıran, Muhammed Esen. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- Hikmet, Yağlı Mavil. “Kelâmî Bir Problem Olarak Fiilî Sıfatlar”. *AİBU ilâhiyat Fakültesi Dergisi* 5/3 (2015): 179-181.
- İsfahanî, Rağıp. *Müfredât (Kur'an Kavramları Sözlüğü)*, çev. Abdalbaki Güneş & Mehmet Yolcu. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2012.
- İbn Kesir, Ebu'l-Fida İsmail İmâd'üd-Din. *Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri*, çev. Dr. Bekir Karlığa & Dr. Bedrettin Çetiner. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1409/1988.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah. *Sünen'i İbn Mâce*. Thk. Muhammed Mustafa el-Azami. Kahira: Daru İhyai'l-kütübi'l-arabiyye, 1952.
- İbn Manzur, Cemaleddin el-Ensârî. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, h.1414.
- İbn Rüşd, Ebü'l Velid. *Faslu'l-Makâl fi-Takrîri Ma beyne's-Şeri'a ve'l Hikme mine'l-İttisâl*, çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınlayı, 2020.
- İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdu'l-Halim b. el Haranî. *Tevhîdü esma ves'sıfa*, çev. Heyet. İstanbul: Tevhid Yayınları, 1996.
- İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdu'l-Halim b. el Haranî. *Mecmû'l Fetva*. Thk: Muhammed bin Kasım. Medine-i Münevvere: Mecmeu'l-mülk Yayınları, 1995.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Muhassal Yeni Kelam İlmine Giriş*, Sadeleştiren. Refik Ergin, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2014.
- Kılavuz, A. Saim. *Anahatlarıyla İslam Akaidi ve Kelama Giriş*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2006.

- Mâtürîdî, Ebû Mansur. *Te'vilât'ül-Kur'an Tercümesi*, çeviri Editörü Yusuf Şevki Yavuz çev. Bekir Topaloğlu vd. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- Mâtürîdî, Ebû Mansur. *Kitâbü't-Tevhid*. Tahkik. Bekir Topaloğlu & Dr. Muhammed Aruçi. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.
- Mavil, Kılıç Aslan. *Mâtürîdî Kelâmında Tevil*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İSAM Yayınları, 2017.
- Neccar, Muhammed Ali & Mustafa, İbrahim & Abdulkâdir, Hâmid & ez-Ziyât, Ahmet Hasan. *el-Mu'cemu'l-Vasit*. Kahira: el-İdârâtî'l-âmmeti li'l-müctemeât ve ihyât'türâs, trs.
- Nesefî, Ebu'l-Muin. *Bahru'l-Kelam*. çev. Ramazan Biçer. İstanbul: Gelenek Yay., 2020.
- Nesefî, Ebû'l-Berakat. *Medâriku't-tenzîl ve hakaiku't-te'vîl*. nşr. Yusuf Ali Bedyuy & Dr. Muhyiddin Dibmetu. Beyrut: Dâr ibn Kesîr, 1434/2013.
- Nesefî, Ebû'l-Muin. *Kitâbü't-temhîd li-kavâidi't-tevhîd*, çev. Hülya Alper. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.
- Özarslan, Selim. *İslam İnanç Esasları*. Ankara: Nobel yayıncılık 2013.
- Özketen, Şerife. “Ebû Mansûr Mâtürîdî'ye Göre Fiillerin Ortaya Çıkışında İnsanın Kudretinin Rolü”. *Diyanet İlmî Dergi* 55/3 (2019): 663-684.
- Sâbunî, Nureddin. *El- Bidâye fî Usuli'd-din*. Thk. Bekir Topaloğlu. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016.
- Semerkandî, Ebû'l-Kâsım. *es-Sevâdü'l-a'zam*, çev. Şahver Çelikoğlu. İstanbul: Haşmet Matbaası, 1980.
- Şehristânî, Ebi'l Feth Muhammed bin Abdilkerim. *el- Milel ven'nihal*. Tashih ve Ta'lik. Muhammed Fehmi. Beyrût: Dar'ü'l kütübi'l İlmîyye, 1992.
- Topaloğlu, Bekir & Çelebi, İlyas. *Kelam Terimleri Sözlüğü*. Ankara: İSAM Yayınları, 2019.
- Topaloğlu, Bekir & Yavuz, Yusuf Şevki & Çelebi, İlyas. *İslam'da İnanç Esasları*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018.
- Topaloğlu, Bekir. *Allah'ın Varlığı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1995.

- Topaloğlu, Bekir. “Esmâ-i Hüsnâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11: 404-418. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Uzun, Mustafa. “Allah”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2: 471-500. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kuran Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1992.
- Yüksel, Emrullah. *Sistemik Kelam*. İstanbul: İz Yayıncılık



ÖZ GEÇMİŞ

Adı, Soyadı	Cihan YILDIZ		
Doğum Yeri ve Yılı	[REDACTED]		
Medeni Durumu	[REDACTED]		
Bildiği Yabancı Diller ve Düzeyi	Orta Düzeyde Arapça, Temel Düzeyde İngilizce		
Öğrenim Durumu	Başlama - Bitirme Yılı		Kurum Adı
Lisans	2011	2013	Cumhuriyet Üniversitesi
Dinî Yüksek İhtisas Merkezi	2015	2018	Müftü Yusuf Karali Yüksek İhtisas Merkezi
Çalıştığı Kurum (/lar)		Başlama - Ayrılma Yılı	
Diyanet İşleri Başkanlığı		13.01.2010	Devam ediyor.
Katıldığı Proje ve Toplantılar	Sivis Gençlik Projeleri ve Toplantıları		
Aldığı Başarı Belgeleri	İki Adet Kaymakamlık Başarı Belgesi		
İletişim (eposta)	[REDACTED]		