

T.C.
AMASYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

**KASABBAŞIZÂDE’NİN RİSÂLE-İ İ’TİKÂDİYYE ESERİNİN TAHLİL
VE DEĞERLENDİRMESİ**

Yüksek Lisans Tezi

Fatih AKSU

AMASYA
Haziran-2024

T.C.
AMASYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

**KASABBAŞIZÂDE’NİN RİSÂLE-İ İ’TİKÂDİYYE ESERİNİN TAHLİL
VE DEĞERLENDİRMESİ**

Hazırlayan
Fatih AKSU

Tez Danışmanı
Doç. Dr. Mehmet ŞAŞA

AMASYA – 2024

TEZ ONAY SAYFASI

Fatih AKSU tarafından hazırlanan “KASABBAŞIZÂDE’NİN RİSÂLE-İ İ’TİKÂDİYYE ESERİNİN TAHLİL VE DEĞERLENDİRMESİ” başlıklı çalışma aşağıdaki jüri tarafından 14/06/2024 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oy birliği/oyçokluğu ile Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalında Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Jüri

İmza

Danışman : Doç. Dr. Mehmet ŞAŞA

.....

Üye : Prof. Dr. Emine ÖĞÜK

.....

Üye : Dr. Öğr. Üyesi Ahmet ATEŞYÜREK

.....

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım. .../.../.....

.....

Doç. Dr. Hasan YERKAZAN

Sosyal Bilimler Enstitü Müdürü

ETİK BEYAN SAYFASI

Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Kılavuzuna uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada; Tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, tez çalışmada yararlandığım eserlerin tümüne atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi, kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı, bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim.

/07/2024

Fatih AKSU

İmza

ÖZET

KASABBAŞIZÂDE’NİN RİSÂLE-İ İ’TİKÂDİYYE ESERİNİN TAHLİL VE DEĞERLENDİRMESİ

Fatih AKSU

Amasya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı, Tezli Yüksek Lisans, Haziran/2024

Danışman: Doç. Dr. Mehmet ŞAŞA

Bu çalışmada Osmanlı Devleti’nin XVIII. yüzyılı, reformlar sırasında yetişmiş bir şahsiyet olan Kasabbaşızâde İbrahim Efendi (ö. 1236/1820) ve *Risâle-i İ’tikâdiyye/Risâle fî İ’tikâd-ı Ehli’s- Sünnne ve’l-Cemâat* eseri üzerinde tahliller ve değerlendirmeler yapılmıştır. Kasabbaşızâde’nin adı 1201/1787 yıllarında Süratçı Nâzirliğinde devlet vazifesi olarak I. Abdülhamid (ö. 1204/1789) devriyle (1187-1203/1774-1789) zikredilmeye başlamıştır. Kasabbaşızâde, II. Mahmud (ö. 1255/1839) devrinin (1222-1254/1808-1839) ortalarına kadar yaşamını sürdürüp çeşitli devlet memurluklarında vazifeler almış ve önemli mevkilerde bulunmuştur. Devlet vazifelerini ifa etmenin yanı sıra eser kaleme almaktan da geri durmayan Kasabbaşızâde, kelâm ve felsefeden, jeoloji ve astronomi ilimlerine kadar risâleler telif eden bir müellif olmayı başarıp birçok eser vermiştir. Kelâmî açıdan ‘akâid metni özelliği taşıyan *Risâle-i İ’tikâdiyye* eseri ise tarafımızın dikkatini çekerek bu çalışmada incelemeye ve analiz edilmeye tabi tutulmuştur. Böylelikle halihazırdaki çalışmanın I. bölümünde mezkûr eserin yazarı Kasabbaşızâde’nin hayatı ve eserleri hakkında bilgiler verilmiştir. II. bölümünde ise Sünnî ‘akâidini ve kelâmını ihtivâ ettiği anlaşılan *Risâle-i İ’tikâdiyye* eseri Ehl-i sünnet kelâmı açısından değerlendirilerek ‘akâid metinleri arasındaki yeri gösterilmeye çalışılmıştır. Bu doğrultuda eserin muhtevâsında bulunan; ulûhiyyet, nübüvvet, sem‘iyyât ve el-esmâ ve’l-ahkâm temel başlıklarıyla birlikte tâli başlıkları ele alınmış ve Sünnî kelâmının klasik eserlerindeki bilgilere binaen değerlendirilmiştir. Bunun sonucunda ise Kasabbaşızâde’nin bu risâlede Ehl-i sünnet’in her iki mezhebi, Mâtürîdîlik’in ve Eş‘ârîlik’in görüşlerini ittifâk ve ihtilâf ettikleri yanlarıyla beraber aktardığı gözlemlenmiştir. Bununla beraber her iki mezhebi de Ehl-i sünnet’in temsilcisi kabul ettiği görülmüş ve bu mezheplerin ihtilâf ettiği meselelerde ise konusuna göre görüşünü tasvip ettiği ekolden yana tercihini kullandığı anlaşılmıştır. Böylece mâhiyetinin ortaya çıkarılması amaçlanan *Risâle-i İ’tikâdiyye* eseri, Mâtürîdîlik ile Eş‘ârîlik kelâmını ihtivâ eden ve Ehl-i

sünnet kelâmının ‘akâid metinleri arasında yerini alan Osmanlıca bir eser olarak görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Kasabbaşızâde İbrahim, Risâle-i İ‘tikâdiyye, Kelâm, Ehl-i sünnet, Mâtürîdîlik, Eş‘ârîlik.



ABSTRACT

ANALYSIS AND ASSESSMENT OF KASABBAŞIZÂDE'S WORK RİSÂLA-İ İ'TİKÂDİYYE

Fatih AKSU

Amasya University, Institute of Social Sciences

Department of Basic Islamic Sciences, Master's Degree with Thesis, June/2024

Advisor: Assoc. Dr. Mehmet ŞAŞA

In this study, Kasabbaşızâde İbrâhim Efendi (d. 1236/1820), a person who grew up in the 18th and reforms century of the Ottoman Empire, and his work *Risâla-i İ'tikâdiyye / Risâla fî İ'tikâd-i Ahl al-Sunnah va'l-Cemâa* were analyzed and evaluated. Kasabbaşızâde's name began to be mentioned during the reign of Abdulhamid I (d. 1204/1789) when he took office in the Ministry of Speed in 1201/1787 (1187-1203/1774-1789). Kasabbaşızâde lived until the middle of the reign of Mahmud II (d. 1255/1839) (1222-1254/1808-1839) and worked in various civil services and held important positions. In addition to fulfilling his state duties, he did not refrain from being an author. Kasabbaşızâde succeeded in writing treatises on topics ranging from theology and philosophy to geology and astronomy and produced many works. The work *Risâla-i İ'tikâdiyye*, which has the characteristics of a creed text in terms of theology, was examined and analyzed in this. Thus, in the first part of the study, information is given about the life and works of Kasabbaşızâde, the author of the aforementioned work. In the second part, the work *Risâla-i İ'tikâdiyye*, which includes Sunni belief and theology, is evaluated in terms of Ahl al-Sunnah theology and its place among the creedal texts is shown. In this regard, uluhiyyah, nubuwwah, sem'ıyyah and al-Esmâ va'l-Ahkâm which is in the content of the work, were discussed along with their main headings and subheadings and evaluated based on the information in the classical works of Sunni theology. As a result, it has been observed that in this treatise, Kasabbaşızâde conveys the views of both sects of Ahl al-Sunnah, Maturidiyyah and Ash'ariyyah, together with their points of agreement and disagreement. However, it has been seen that he accepts both sects as representatives of Ahl al-Sunnah. In the issues on which these sects disagreed, he preferred the sect whose views he approved, depending on the subject. Thus, the work *Risâla-i İ'tikâdiyye*, which is the subject of this study, appeared as an Ottoman work that contains the theology of Maturidiyyah and Ash'ariyyah and takes its place among the creedal texts of Ahl al-Sunnah theology.

Keywords: *Kasabbaşızâde İbrâhim, Risâla-i İ'tikâdiyye, Kalâm, Ahl as-Sunnah, Maturidiyyah, Ash'ariyyah*

ÖN SÖZ

Osmanlı Devleti kuruluşundan yıkılışına kadar (1299-1922) büyük bir devlet olmayı başarıp nice ilim, bilim ve devlet adamları yetiştirerek, onlar vasıtasıyla müesseseler inşa etmiş, eserler bırakmış ve gittiği her yere büyük bir medeniyet götürmeyi başarmıştır. Araştırılmaya ve tanınmaya fazlasıyla değer bir devlet olan Osmanlı son asrımızda yeteri kadar tanınamamış veya tanıtılamamıştır. Bu da asırları aşan köklü tarihe sahip bir milletin her ferdi için büyük bir eksiklik olmuştur. Bunu hisseden her fert, böylesi büyük bir medeniyete sahip devleti, tarihini, ricâlini, yapıt ve yazılı eserlerini araştırmayı, tespit etmeyi ve faydalanmayı görev bilme bilincinde olmalıdır. Buradan hareketle kelâm ilmi alanında bir çalışma yapılmak istenmiş ve Osmanlı'nın XVIII. ile XIX. asrına damgasını vuran entelektüel bir ilim ve devlet adamı Kasabbaşızâde İbrahim Efendi ve *Risâle-i İ'tikâdiyye* eseri araştırmaya konu olmuştur.

Bilhassa bu çalışma, XVIII-XIX. asır Osmanlı'da kaleme alınıp 'akâid/kelâm metni' özelliği taşıyan *Risâle-i İ'tikâdiyye* eserin tanınmasına ve içeriğinin ortaya çıkmasına hizmet etmektedir. Bunun yanı sıra Kasabbaşızâde'nin, eserlerinin ve çalışmalarının tanınmasına kısmen de olsa katkı sağlamaktadır. Ayrıca içerdiği tarihi veriler sayesinde Osmanlı'nın o asırlardaki gelişimi ve icraatları hakkında bilgi vermektedir. Dolayısıyla bu tezin, bilimsel araştırma sahasına katkı da bulunarak; Osmanlı Devleti'nin kaynaklarını, devlet icraatlarını, devlet ricâlini, ilim adamlarını ve eserlerini tanımaya teşvik etmesi ve araştırmacılara ışık tutması ümit edilmektedir.

Bu tez çalışmasının konu seçiminden son aşamaya gelene kadarki süreçte her türlü destek ve yardımını esirgemeyen danışmanım Doç. Dr. Mehmet ŞAŞA hocama, tezimi okuyup değerlendirmelerde bulunan ve katkı sunan Prof. Dr. Emine ÖĞÜK ve Dr. Öğr. Üyesi Ahmet ATEŞYÜREK hocalarıma teşekkür ederim.

Fatih Aksu

/07/2024

İÇİNDEKİLER

ETİK BEYAN SAYFASI	i
ÖZET	ii
ABSTRACT.....	iv
ÖN SÖZ	v
İÇİNDEKİLER	vii
KISALTMALAR DİZİNİ.....	x
GİRİŞ	1
1. Araştırmanın Konusu, Önemi, Amacı ve Sınırlılıkları	1
2. Araştırmanın Yöntemi	2
3. Araştırmanın Kaynakları.....	2

I. BÖLÜM

1. KASABBAŞIZÂDE İBRAHİM EFENDİ’NİN HAYATI VE ESERLERİ.....	5
1.1. Hayatı	5
1.2. İlmî Kişiliği	6
1.3. Devlet Görevleri	7
1.4. Yaşadığı Sosyo-Politik Dönem	9
1.5. Mezhep Anlayışı.....	14
1.6. Eserleri.....	17
1.6.1. Kelâm Eserleri	17
1.6.2. Diğer Dinî Eserleri.....	18
1.6.3. Felsefe Eserleri	18
1.6.4. Fen ve Sosyoloji Bilimleri Eserleri.....	19
1.6.5. Dil Bilimi Eserleri.....	19

II. BÖLÜM

2. RİSÂLE-İ İ’TİKÂDİYYE ESERİNDEKİ KELÂMÎ GÖRÜŞLERİN TAHLİLİ VE DEĞERLENDİRİLMESİ	20
2.1. Ulûhiyyet	20
2.1.1. Mükellefe Vâcip Olan İlk Şey	20
2.1.2. Âlemin Hudûsu	22
2.1.3. Allah’ın Zâtı.....	25

2.1.4. İlâhî Sıfatlar	26
2.1.4.1. Tekvîn	29
2.1.4.2. Kelâm	34
2.1.5. Esmâullahın Tevkîfilîği	39
2.1.6. Rû'yetullah	44
2.1.7. Ef'âl-i 'İbâd	49
2.1.7.1. İstîtâ'at	52
2.1.7.2. Kesb	54
2.1.8. Hüsün ve Kubuh	56
2.1.9. Salâh/Aslah	59
2.2. Nübüvvet	61
2.2.1. Nübüvvetin Gerekliği	61
2.2.2. Rasûl ve Nebî	62
2.2.3. Peygamberlerin Sayısı	65
2.2.4. Peygamberlerin Masumiyeti	66
2.3. Sem'iyât	70
2.3.1. Berzah ve Âhiret Hayatı	71
2.3.2. Kıyâmet Alâmetleri	73
2.3.3. Melekler	77
2.4. Îmân Bahisleri	78
2.4.1. Îmân-İslâm İlişkisi	79
2.4.2. Îmânda Artma ve Eksilme	82
2.4.3. Îmânda İstisnâ	85
2.4.4. Ehl-i Kible'nin (Mürtekib-i kebîrenin) Hükümü	89
2.5. Diğer Kelâmî Meseleler	92
2.5.1. Ecel	92
2.5.2. Rızık	94
2.5.3. Fazilet Sıralaması	95
2.5.3.1. İnsan ile Meleğin Fazilet Sıralaması	96
2.5.3.2. Dört Büyük Hâlifenin Fazilet Sıralaması	97
2.5.4. Olağanüstü Olayların Tanımı ve Tasnifi	99

2.5.5. Teklîfin Kapsayıcılığı ve Devamlılığı	101
2.5.6. İmâmet	103
SONUÇ	105
KAYNAKÇA.....	108
ÖZ GEÇMİŞ	116



KISALTMALAR DİZİNİ

Kısaltmalar	Açıklama
a.s.	Aleyhisselam/Aleyhimusselam
Bk.	Bakınız
b.	İbn
çev.	Çeviren
ed.	Editör
haz.	Hazırlayan
Hz.	Hazreti
İSAM	İslâm Araştırmaları Merkezi
İst.	İstanbul
No.	Numara
nşr.	Neşreden
ö.	Ölümü
r.a.	Radıyellahu anh, anhâ ve anhum
s.	Sayfa
s.a.v.	Sallallahu aleyhi ve sellem
thk.	Tahkik eden
tsh.	Tashih eden
T.T.K.	Türk Tarih Kurumu
t.y.	Basım tarihi yok
vb.	Ve benzeri
vd.	Ve diğerleri
y.k.	Yaprak/varak

GİRİŞ

1. Araştırmanın Konusu, Önemi, Amacı ve Sınırlılıkları

Osmanlı Devleti, kuruluşu 1299'dan beri dönemin şartları doğrultusunda her türlü gelişmeye açık olup dinî ve fennî alanlarda çalışmalar yapmıştır. Bu doğrultuda nice ilim ve devlet adamı yetiştirmiş, yetiştirdiği ricâlden istifade ederek devleti her sahada yetkin ve ileri tutmaya çalışmıştır. Zira arşivlerde ve tarih kitaplarında zikri geçen veya müşahede edilen nice müesseseler, ilmî şahsiyetler ve eserler bunu kanıtlamaktadır. Devlet eliyle yetiştirilen şahsiyetlere bakıldığında ilim ve bilim açısından çok yönlü ve donanımlı zâtlar görülebilmektedir. Bazen unvanı paşa, defterdar, kadı vb. olan zâtlar kendi dönemlerine damga vurmuş entelektüel şahıslar olarak ortaya çıkabilmektedir. Bu zâtların geride bıraktığı yapıtların büyük bir kısmı günümüzde dahi müşahede edilebilmektedir. Bıraktıkları yazılı eserler ise dinî, fennî ve sâiri tüm alanlarda yapılmış kendi zamanında istifadeye sunulmuştur. Günümüzde ise bir kısmı istifadeye sunulmuşken büyük bir kısmı da milli kütüphanelerin, devlet kurumlarının ve bazı kişilerin kitaplıklarında bulunmaktadır. Bu yazılı eserlerden bazıları kelâm ve 'akâid ilmi sahasında telif edilmiş kitaplar ve risâlelerdir. Selef döneminden beri süre gelen 'akâid risâlesi telif etme geleneği ve başka dillere tercüme çalışmaları Osmanlı'da da popüler olmuş ve bu sahada bazı klasik eserler tercüme edilmişken bazı eserlerde onlardan esinlenilerek telif edilmiş ve kendi zamanında hizmete sunulmuştur. Bugün ise birçoğu arşivdeki kitaplıklarda veya veri halinde kendi haline bırakılmıştır. Bunlardan biri de Kasabbaşızâde'nin on beş sayfadan müteşekkil olan Osmanlıca eseri *Risâle-i İ'tikâdiyye* metnidir.

Bu çalışmaya Kasabbaşızâde'nin kendi haline bırakılmış olan mezkûr eseri *Risâle-i İ'tikâdiyye* konu edilmiştir. Zikri geçen konunun tercih sebebi ise Kasabbaşızâde'nin zamanına damga vuran mütefennin bir zât olmasına rağmen kendisinin ve eserlerinin günümüzde pek teveccüh görmemiş olmasıdır. Zira çeşitli alanlarda eserleri olmasına karşın yapılan araştırmalar o ve eserleri üzerine sadece felsefe alanında bir doktora çalışması bulunduğunu göstermiştir.¹ Bu durum ise yapılan çalışmanın sâiki olmuştur. Nihayetinde bu çalışma müellifle beraber mezkûr eserin daha da tanınması açısından önem arz etmiştir. Zira bu çalışmada Kasabbaşızâde'nin tanınmasını sağlamakla beraber mezkûr eserin kelâmî açıdan

¹ İsmail Erdoğan, *İbrahim Kasabbaşızade'nin Felsefî Görüşleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000). Bu çalışma daha sonra kitap halinde basılmıştır. Ayrıca bk. İsmail Erdoğan, *Kasabbaşızade İbrahim Efendi'nin Felsefî Görüşleri* (Ankara: Sage Yayıncılık, 2012).

tahlili ve değerlendirilmesi yapıp tanıtılması ve kelâm sahasına kazandırılması amaçlanmaktadır.

Çalışmanın sınırlılıklarına dair Kasabbaşızâde'nin *Risâle-i İ'tikâdiyye* eserinin tahlili ve değerlendirilmesi yapılırken genellikle Ehl-i sünnet ve Mu'tezile kelâmındaki i'tikâdî görüşler ortaya konularak müellifin benimsediği yaklaşım belirlenmeye çalışılmıştır. *Risâle-i İ'tikâdiyye* Ehl-i sünnet i'tikâdını beyan etmek üzere yazıldığı için bu mezhebin temsilcileri Mâtürîdîlik ve Eş'ârîlik'in temel kaynakları tahlil ve değerlendirmenin ana unsuru olarak kullanılmıştır. Zira bütün kelâm ekollerinin ilgili konulardaki görüşlerinin serdedilip değerlendirilmesi tez formatının hacmini aşacağından dolayı böyle takyit edilmesi uygun görülmüştür.

Bu çalışma Kasabbaşızâde'nin biyografisini ve *Risâle-i İ'tikâdiyye* eserinin mâhiyetini ortaya çıkarma açısından iki bölümde işlenmiştir. I. bölümde; onun hayatı, devlet görevleri, yaşadığı sosyo-politik dönem, mezhep yaklaşımı ve eserleri ele alınmıştır. II. bölümde ise eserin ihtivâ ettiği kelâmî konular ele alınmış ve klasik kaynakların yardımıyla tahlili ile değerlendirilmesi yapılmıştır.

2. Araştırmanın Yöntemi

Konuların aktarımı, kaynaklardaki ilgili sayfalardan doğrudan ve dolaylı şekilde olmuştur. Konu aktarımı, *Risâle-i İ'tikâdiyye* eserinden daima doğrudan alıntı şeklinde olmuşken diğer eserlerden doğrudan ve dolaylı alıntı şeklinde olarak değişkenlik göstermiştir. Aktarılan verilerin anlatımında ise betimleyici ve tasvir edici yöntem tercih edilmiştir. Ayrıca konular gerekli kaynaklardan aktarılırken üstü kapalı mevzular, veri toplama ve doküman analizi yöntemiyle açıklığa kavuşturulup tespit edilmiştir. Böylece bu eser objektif bir şekilde değerlendirilerek özgünlüğü ortaya koyulmak istenmiştir.

3. Araştırmanın Kaynakları

Bu çalışmanın temel kaynağı, Kasabbaşızâde'nin *Risâle-i İ'tikâdiyye* adlı eseridir. T.T.K. kitaplığında bulunan nüshası esas alınan bu eser birçok milli kütüphanede matbu olarak bulunmakla beraber İSAM veri tabanında da yer almaktadır.

Kasabbaşızâde'nin biyografisini oluşturmak için Osmanlı Devleti ve ricâli hakkında ele alınan biyografi eserleri ve tarih kitaplarından istifade edilmiştir. Kasabbaşızâde'nin genel

biyografisi için Osmanlı devlet adamlarını ve ulemâyı kapsayıcı bir şekilde kayda almış olan Mehmed Süreyya'nın (ö. 1909) *Sicill-i Osmânî* eserinden istifade edilmiştir. Ayrıca ilk deniz teknik okulunda hocalık vazifesini işleme adına Osmanlı'nın eğitim tarihini konu edinen Osman Ergin'nin (ö. 1961) *Türkiye Maarif Tarihi* eserinden yararlanılmıştır. İsmi ve mahlası adına kendi eseri olan *Risâle-i İ'tikâdiyye* kitabından, vazife aldığı okulunun ve memurluk sınıflarının tanıtımı için İsmail Hakkı Uzunçarşılı'nın (ö. 1977) *Osmanlı Devleti'nin Merkez ve Bahriye Teşkilatı* eserinden ve adı geçen *Türkiye Maarif Tarihi* eserinden faydalanılmıştır. Şemâili hakkında ise onu görüp tasvir eden ve şemâiline değinen Toderini'nin (ö. 1214/1799) *Türklerin Yazılı Kültürü ve Edebiyatı* adlı eserinden, yaşadığı dönemlerin siyasî, sosyal ve kültürel tarihini aktarmak için kapsamlı bir tarih kitabı olan Halil İnalcık (ö. 2016) ve Hasan Celal Güzel'in (ö. 2018) baş editörü oldukları *Osmanlı* adlı eserden istifade edilmiştir. Son olarak, Kasabbaşızâde'nin eserlerini aktarma hususunda milli kütüphane arşiv verilerinden ve İsmail Erdoğan'ın *İbrahim Kasabbaşızade'nin Felsefî Görüşler* adlı kitabından, Osmanlıca bazı terimlerin izâhı adına ise öncelikle Mehmet Zeki Pakalın'ın (ö. 1972) *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* eserinden sonra da Ahmet Murat Seyrek'in *Osmanlı Tarihi Sözlüğü*" adlı eserinden faydalanılmıştır.²

Kasabbaşızâde'nin *Risâle-i İ'tikâdiyye* eserinin muhtevâsındaki konular içeriği miktarınca ilgili başlıkların altına girdirilmiş ve kelâmî açıdan tahlili ile değerlendirilmesi için klasik kelâm eserlerinden ve mezhepler tarihi kitaplarından yararlanılmıştır. Bu doğrultuda Hanefî mezhebinin imâmı Nu'mân b. Sâbit'in (ö. 150/767) *el-Fıkhu'l-ekber* eseri başta olmak üzere Mâtürîdîlik ile Eş'ârîlik mezheplerinin imâmları Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl el-Eş'ârî'nin (ö. 324/936) ve Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) meşhur eserlerinden faydalandığı gibi her iki mezhebin önde gelen isimlerinin eserlerinden de faydalanılmıştır. Bu bağlamda Ebû Bekr el-Bâkılânî (ö. 403/1013), Ebû Bekr İbn Fûrek (ö. 406/1015), Ebû Mansûr el-Bağdâdî (ö. 429/1038), İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî (ö. 478/1085), Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî (ö. 493/1100), Ebü'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1114), Ebü'l-Berekât en-Nesefî (ö. 710/1310), Ebü'l-Fazl Adudüddîn el-Îcî (ö. 756/1355) ve Sa'düddîn et-Teftâzânî (ö. 792/1390) gibi isimlerin eserleri kaynak olarak kullanılmıştır. Ayrıca kullanılan Mu'tezilî kaynaklar, Kâdî Abdülcebâr (ö. 415/1025) ve İbnü'l-Murtazâ'nın (ö. 840/1437)

² Kasabbaşızâde'den bahseden eserler sınırlı olup genellikle birbirinden alıntı şeklindedir. Dolayısıyla bu çalışmada her eserden özgün sayılabilecek malumatlardan istifade etmek tercih edilmiştir.

eserleri olmuştur. Zikri geçen bazı sözcüklerin lügat manalarını açıklamak için de klasik Arapça sözlüklerden, ıstılâh anlamlarını açıklamak için ise Ebü'l-Hasen Alî el-Cürcânî'nin (ö. 816/1413) *et-Ta'rîfât* ve Bekir Topaloğlu (ö. 2016) ile İlyas Çelebi'nin *Kelâm Terimleri Sözlüğü* eserleri gibi kaynaklardan faydalanılmıştır.

Ayrıca *Risâle-i İ'tikâdiyye* eserinin değerlendirilmesinde yer alan; hadîslerin aktarımından, tarih, fıkıh usûlü ve tefsir kitaplarından “el-Mektebetü's-Şâmile” dijital kütüphanesi vasıtasıyla yararlanılmıştır.



I. BÖLÜM

1. KASABBAŞIZÂDE İBRAHİM EFENDİ’NİN HAYATI VE ESERLERİ

1.1. Hayatı

Kasabbaşızâde İbrahim Efendi hakkında elde bulunan kaynaklara bakıldığında doğup yetiştiği yer ve ailesi hakkında net bir bilgiye ulaşılamamıştır. Bununla beraber onun yaşayıp temyîzle idrak ettiği devirler, Osmanlı Devleti’nin I. Abdulhamid (ö. 1203/1789) devrinden (1187-1203/1774-1789), II. Mahmud (ö. 1254/1839) devrinin (1222-1254/1808-1839) ortalarına kadar olan dönemleri kapsamaktadır. Doğum yılı bilinmeyen Kasabbaşızâde’nin ölüm yılı ile I. Abdulhamid’in saltanatının başlangıç yılı ele alınıp değerlendirildiğinde 46 yıllık bir süreç ortaya çıkmakta ve 1201/1787 yılından itibaren devlette farklı görevler alarak uzun yıllar ifa ettiği bilinen Kasabbaşızâde’nin mezkûr olan dönemleri idrak etmesi gerektiği anlaşılmaktadır.³ Zikri geçen dönemlerde I. Abdulhamid, III. Selim (ö. 1222/1808), IV. Mustafa (ö. 1222/1808) ve II. Mahmud’un saltanatları hüküm sürmüştür. Bu çıkarıma göre bu dört devri idrak eden Kasabbaşızâde’nin I. Abdulhamid öncesi III. Mustafa (ö. 1187/1774) devrini (1170-1187/1757-1774) idrak edip edemediği veya ne kadar idrak edip temyîz ettiği konusunda ise kesin bir bilgi bulunmamaktadır.

Devlete ve millete hizmeti olmuş şahsiyetlerin kaydını ele alıp tanıtmak ve Türkiye eğitim tarihini anlatmak maksatlarıyla yazılmış olan bazı kaynaklara göre Kasabbaşızâde, hayatının çoğunluğunu bir devlet adamı ve akademisyen olarak geçirmiş, önemli mevkilerde yer alıp farklı devlet vazifeleri ifa etmiştir.⁴

O, kendisini “Kasabbaşızâde” mahlasıyla tanıtmakta ve böyle tanınıp anılmaktadır.⁵ Kasabbaşızâde’yi görüp mülahaza eden araştırmacı gezgin Toderini, onun şemâili hakkında konuşurken; tahsilli, asil ve kibar bir kişi olduğunu söylemektedir.⁶ Ayrıca Mehmed Süreyya’nın mezkûr eserinde Kasabbaşızâde hakkında “doğru bir zât idi” denilmektedir.⁷ Bu zikredilenlerin neticesinde Kasabbaşızâde’nin münevver, sadık ve güzel huylu bir ilim insanı olduğu anlaşılmaktadır.

³ Bk. Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996), 3/759.

⁴ Bk. Osman Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi* (İstanbul: Eser Kültür Yayınları, 1977), 2/317; Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, 3/759.

⁵ Bk. Kasabbaşızâde İbrahim, *Risâle-i İ’tikâdiyye*, (PDF: Türk Tarih Kurumu Yayınları, t.y.), 2.

⁶ Bk. Toderini, *Türklerin Yazılı Kültürü ve Edebiyatı*. çev. M. Serdar Bekar. (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2018), 106.

⁷ Bk. Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, 3/759.

Hayatı, doğumu, yaşı ve ailesi hakkında çok fazla bilgi bulunmayan Kasabbaşızâde, Sultan II. Mahmud'un saltanatının hüküm sürdüğü yılların ortaları 19 Safer 1236/26 Kasım 1820 tarihinde vefât etmiş ve Galata Mevlevîhane'sine defnedilmiştir.⁸

Kendisi hakkında kaynaklarda geçen sınırlı bilgilere rağmen ilmî şahsiyetini, devlet vazifelerini, yaşadığı dönemi, mezhep anlayışını ve eserlerini imkân ölçüsünde ortaya koyan veriler aşağıda yer almaktadır.

1.2. İlmî Kişiliği

Kasabbaşızâde'nin yazdığı eserler ve devlette ifa ettiği görevler ilmî şahsiyeti konusunda yol gösterici olmaktadır. Bu doğrultuda bakıldığında kendisinin, İmâm Birgivî mahlasıyla meşhur olan Muhammed b. Ali'nin (ö. 981/1573) Arapça gramer kitabı "*İzhâru'l-esrâr*" adındaki eserine *Şerhu İzhâri'l-Esrâr*⁹ ismiyle bir şerh kaleme almış olması ve telif ettiği eserlerini Arap dilinde yazabilmesi onun Arapçaya vâkıf bir bilgin olduğunu kanıtlamaktadır. Bunun yanı sıra özellikle şarkiyatçılar açısından ilâhiyat sahasında önem arz eden felsefe alanında *Risâle fî Ahvâli'l-İşrâkiyyîn*¹⁰ gibi eserler telif edip görüşler öne sürmesi onun felsefeye vâkıf bir filozof olduğunu göstermektedir. Ayrıca aynı sahada İslâm dini açısından önem arz eden kelâm alanında Sünnî kelâmının önemli bahislerinden olan ma'dûmun iade edilmesi ve kulların fiilleri hakkında ele aldığı *Risâle fî Beyâni İ'âdeti'l-Ma'dûm*¹¹ ve *Risâle fî Beyâni'l-Ef'ali'l-İbâd alâ Menheci'l-İmâmeyni fî'l-İ'tikâd*¹² eserleriyle birlikte Ehl-i sünnet 'akâid metni şeklindeki *Risâle-i İ'tikadiyye* eseri onun Sünnî kelâmına dair görüşleri tertipleyip yer yer delillendirerek kaynak gösterip sunacak kadar mütalaa sahibi bir kelâm bilgini olduğunu açığa vurmaktadır.

Son olarak felek ve jeoloji ilimlerinde *Risâle fî Beyâni Menâzili'l-Kamer*¹³ ve *Risâle fî beyâni'l-murekkebât elletî lâ mizâce lehâ fî'l-cev*¹⁴ risâlelerini ele alması da yer ve gök bilimlerinde tahsilli bir bilim adamı olduğunu ortaya koymaktadır. İlmî eserler kaleme almasının yanı sıra tahsil edip mütehassıs olduğu ilmî alanları gösteren bir özelliği de devletin

⁸ Bk. Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, 3/759.

⁹ Kasabbaşızâde, *Şerhu İzhâri'l-Esrâr* (İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Beyazıt, 569861), II+98+I yk.

¹⁰ Kasabbaşızâde, *Risâle fî Ahvâli'l-İşrâkiyyîn* (İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Beyazıt, 567950), 152-153 yk; Detaylı bilgi için bk. Erdoğan, *Kasabbaşızâde'nin Felsefî Görüşleri*, 12.

¹¹ Kasabbaşızâde, *Risâle fî Beyâni İ'âdeti'l-Ma'dûm* (Konya: Yusuf Ağa Kütüphanesi, Yusuf Ağa, 117774), 2 yk.

¹² Kasabbaşızâde, *Risâle fî Beyâni'l-Ef'ali'l-İbâd alâ Menheci'l-İmâmeyni fî'l-İ'tikâd* (Konya: Yusuf Ağa Kütüphanesi, Yusuf Ağa, 117772), 2 yk.

¹³ Kasabbaşızâde, *Risâle fî Beyâni Menâzili'l-Kamer* (İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Beyazıt, 567948), 150-151 yk.

¹⁴ Detaylı bilgi için bk. Erdoğan, *Kasabbaşızâde'nin Felsefî Görüşleri*, 12.

Sûratçı Nâzırlığı, Defterdarlık ve Mühendishâne-i Bahrî-i Hümâyûn müesseselerinde aldığı görevler olmaktadır.¹⁵ Bu ortaya konulan tespitler neticesinde Kasabbaşızâde'nin Arapça bilgini, kelâmcı, felsefeci, matematikçi, yer ve gök bilimci, mühendis, akademisyen ve defterdar devlet adamı olduğu anlaşılmaktadır. Öte yandan yazarın devlet görevlerinin ele alınması, ilmî tahsili ve şahsiyeti hakkında belirleyici bir faktör olmaktadır. Buna binaen devlet görevleri aşağıdaki malumatlarda detaylı bir şekilde ele alınmıştır.

1.3. Devlet Görevleri

Kasabbaşızâde Efendi kaleminden yetişme bir zât olması hasebiyle ve ilmî kişiliğiyle muhtelif devlet vazifelerine getirilmiştir. Bunlar: Sûratçı Nâzırlığı¹⁶ dahilinde Hacegân¹⁷ teşkilatına katılması, şıkk-ı sâni ve şıkk-ı sâlis defterdarı¹⁸ olması ve Mühendishâne-i Bahrî-i Hümâyûn¹⁹ mektebinde ve İstihkam okulunda hocalık yapmasıdır.

Kasabbaşızâde, 1201/1787'de devletin meclisi sayılan Dîvân-ı Hümâyûn'un²⁰ birimi Hacegân'a Sûratçı Nâzırlığı bünyesinde katılarak ilk devlet vazifesine adımını atmış, devlet

¹⁵ Bk. Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, 3/759; Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi*, 2/317.

¹⁶ Sûratçıyan Ocağı'na nâzırlık eden sorumlu mevkinin adıdır. Sûratçıyan Ocağı; Yeniçeri teşkilatına dahil ocaklardan birinin adı olup vazifesi "Sûr'at topu" adındaki topların mütehasıs ve talimli erler tarafından kullanılmasını temin etmektir. Ocak "Sûratçı Nâzırı" adındaki kişinin idaresine bağlıydı. Geniş bilgi için bk. Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1971), "Sûratçı Nâzırı", 3/298.

¹⁷ Hacegân; devlet dairelerindeki yazı işlerinin başında ve Defterdarlık, Nişancılık gibi mühim memuriyet vazifelerinde bulunan memurlar hakkında kullanılan bir tabirdir. Onların bağlı olduğu makamın adı ise "Hacegân-ı Dîvân-ı Hümâyûn" şeklindedir. Buradaki Hacegân'a katılmaktan maksat ise bu memuriyet divanına bağlı bir memur olarak göreve başlamasıdır. Bk. Pakalın, "Hacegân", 1/693.

¹⁸ Kasabbaşızâde'nin görev ifa ettiği Defterdarlık mevkilerini anlamak için bakıldığında ise devletin ihtiyacına göre evvela Rumeli Defterdarlığı (baş defterdarlık) kurulmuş, memleketin genişlemesiyle de Anadolu Defterdarlığı ihdas edilmiş ve daha sonra bu iki defterdarlığa bağlı yalıların ve İstanbul mukataalarının verildiği şıkk-ı sâni Defterdarlığı kurulmuştur. Yine III. Mehmed zamanına tekabül eden XVI. asrın sonlarında ise Tuna sahillerindeki haslar için şıkk-ı sâlis defterdarlığı kurulmuştur. Ve XVIII. asrın sonlarında III. Selim tarafından irat edilen Nizâm-ı Cedîd'in ihdasına müteakip teşkilata ayrılan alacakları tahsil ve sarf etmek üzere şıkk-ı râbi' ismiyle dördüncü bir defterdarlık kurulmuş fakat Nizâm-ı Cedîd'in lağvedilmesiyle o da ilga edilmiştir. Geniş bilgi için bk. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin Merkez ve Bahriye Teşkilatı* (Ankara: Türk Tarih Yayınları, 2020), 327-333.

¹⁹ Osmanlı'da çağdaş bir deniz mühendishanesinin kuruluşu tam olarak, I. Abdülhamid döneminde gerçekleşmiştir. 1182-1188/1768-1774 tarihleri arası sürmüş olan Osmanlı-Rus savaşlarında Akdeniz ve Ege'de Osmanlı Donanması zaaf göstererek Rus Donanması'na yenilmiştir. Daha sonra da Çeşme Limanı yakılmış ve bunun üzerine Kaptanı-ı Deryâ Gazi Hasan Paşa donanmanın yenilenip güçlendirilmesi işine girişip çağdaş teknik bilgilere sahip subayların yetiştirilmesi için deniz okulu açılması teklifini Sultan I. Abdülhamid'e sunmuştur. Kabul gören bu teklif neticesinde Payitahtta "Mühendishane-i Bahrî-i Hümâyûn" okulu 24 Ramazan 1189/18 Kasım 1775'te açılmıştır. Deniz Harp Okulu ve Mühendishanesi niteliğindeki bu okulda öğrenciler askeri kurumlarda çalışan gençlerden, donanmada muvazzaf subaylardan ve denizcilerden oluşturulmuştur. Okula gerekli olan araçlar gereçler, fen konuları kitapları ve gemi yapımı ile denizcilik hakkındaki kitaplar temin edilerek eğitim yapılmıştır. Ders programı önceleri basit olsa da zamanla okulun düzeyi yükselmiştir. Geniş bilgi için bk. Halil İnalçık (ed.) - Hasan Celal Güzel (ed.), *Osmanlı* (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999), 5/237-238.

²⁰ Osmanlı'nın yönetim ve karar meclisi sayılan "Dîvân-ı Hümâyûn" XV. asrın ortalarından XVII. asrın ortalarına kadar önemini yitirmeyen, XIX. asırdan itibaren ise II. Mahmut'un istisnaları ile sembolik hal alan bir divandı ve bünyesinde birçok makamları, devlet nâzırlıklarını ve memuriyet sınıflarını barındırmaktaydı. Geniş bilgi için bk. Ahmet Murat Seyrek, *Osmanlı Tarihi Sözlüğü* (İstanbul: Yedieyren Yayınları, 2018), "Divanı Hümâyûn", 83.

vazifeleri arasında önemli bir makam olan Defterdarlık bünyesinde görev almış ve uzun yıllar defterdar olarak görevini ifa etmiştir.²¹ Bu göreve vasıfları gereği layık olsa gerek ki öncelikle defterdarlığın şıkk-ı sâni mevkisinde, daha sonra da şıkk-ı sâlis mevkisinde yer alıp görev icra etmiştir. Defterdarlık vazifesinin haricinde aldığı en önemli vazife eğitim alanında olmuştur. Öyle ki XVIII. asırda devletin değişim ve yenilik süreci babından ziyadesiyle önem arz eden Deniz Teknik Okulu “Mühendishâne-i Bahrî-i Hümayun” mektebinde ve İstihkam okulunda eğitimcilik görevini yerine getirmiştir.²² Onun mühendishanenin başına getirilme sürecine bakıldığında şunları görmek mümkündür: Bu okulun açılışından takriben beş sene sonra 1195/1780’li yıllarda ihtiyaca binaen tersane sahasının Camialtı yakınında birkaç odalı olmak üzere yeni bir mühendishane binası yapılmıştır. Ayrıca Rusların Şahin Giray’ı himaye etme bahanesiyle Kırım Hanlığı işlerine karışmasından sonra orduya istihkam ve kale işlerinden anlayan Fransız mühendis ve zabıtları getirilmiştir. Bu mühendisler de Mühendishâne-i Bahrî-i Hümayun’da ders vermiş ve mektep yakınlarındaki Aynalıkavak Sarayı bahçesinde istihkam modeli yapıp burada aytabya, gizli yollar, şivler ve kaponiyerler oluşturmuştur. Fransızların bu mektebin gelişimindeki tesirinden rahatsız olan Ruslar, Avusturya ve Fransa’ya müracaat edince 26 Zilhicce 1202/ 27 Eylül 1788’de Fransız heyeti mecburen memleketine geri dönmüştür. Bunun üzerine mühendishanenin başına Kasabbaşızâde İbrahim Efendi getirilerek hoca yapılmıştır. Daha sonra Türk matematikçilerinden Gelenbevî İsmail Efendi (ö. 1205/1790), Palabıyık Mehmet Efendi (ö. 1212/1797) ve Bahar Efendi (ö. 1228/1813) bu mektepte sırayla baş hoca olmuştur.²³

Bu malumatlardan anlaşıldığına göre Kasabbaşızâde’nin ilk görevini 1201/1787 yılında Süratçi Nâzırlığı müessesinde aldığı daha sonraki görevlerini İstihkam okulunda ve Mühendishâne-i Bahrî-i Hümayun mektebinde aldığı gözlemlenmektedir. 1236/1820’de vefât ettiği kesin bir bilgi olduğuna göre hayatının geri kalanını uzun yıllar görev yaptığı defterdarlık vazifesiyle geçirdiği sonucu ortaya çıkmaktadır. Zira 1201/1787 yılı memûriyetinin başlangıcı olmuş, 1203/1788’li yıllar ise mühendishanede görev aldığı yıllar olmuştur. Bu da göstermektedir ki defterdar olarak vazife alması daha sonra gerçekleşmiştir.

²¹ Bk. Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, 3/759.

²² Bk. İnalcık - Güzel, *Osmanlı*, 12/194.

²³ Bk. Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi*, 2/317.

1.4. Yaşadığı Sosyo-Politik Dönem

Kasabbaşızâde'nin yaşadığı dönemin siyasî, sosyal ve kültürel gelişmelerine bakmakta fayda vardır. Çünkü her insan yaşadığı dönemin siyasî, sosyal ve kültürel gelişmelerinin etkilerine maruz kaldığı gibi yazarlar da maruz kalmaktadır ve bu durum onların fikrî, dinî ve ilmî meyillerine tesir edebilmektedir. Onun için Kasabbaşızâde'nin yaşadığı dönemlerdeki siyasî, sosyal ve kültürel ortama kronolojik sırayla bakılacak, bu dönemlerdeki gelişmelere tesir eden dönemlerden itibaren gereken tarihî veriler aşağıda aktarılacaktır.

I. Abdulhamid, III. Selim, IV. Mustafa ve II. Mahmud'un saltanatlarının hüküm sürdüğü 1188/1774'ten 1255/1839'a kadar olan yıllar Kasabbaşızâde'nin yaşadığı dönemlerin büyük bir kısmını kapsamaktadır. Kasabbaşızâde I. Abdulhamid devrinden II. Mahmud'un saltanatının ortaları sayılan 1236/1820'ye kadar hayatını sürdürüp, bu dört padişah devrini idrak etmiştir. Onun yaşadığı dönemi daha iyi anlayabilmek adına öncesine kısaca bakıldığında, Osmanlı Devleti III. Ahmed (ö. 1148/1736) devrinin (1114-1142/1703-1730) 1131/1718'inde imzalanan Pasarofça Antlaşması'yla Lale Devri'ne girmiş, böylece siyasî, sosyal ve kültürel farklılaşmanın ilk örnekleri bu devirde görülmeye başlanmıştır. Bu dönemde devletin siyasî politikası barış üzere olmuş, savaştan geri durulmuştur. Sosyal ve kültürel alanda ise Saray Kütüphanesi, Paris'ten esinlenme köşkler, muhtelif yerlerde kütüphaneler ve mektepler yapılıp tarih kitapları yazdırılmıştır. Çinicilik geliştirilerek çuha kumaş fabrikaları genişletilmiş ve ilk itfaiye teşkilatı sayılan Tulumbacı Ocağı kurulmuştur. Ayrıca Sultan'ın çiçek sevgisinden ötürü bu dönemde, çiçekçilik “şükûfecilik” adında bir meslek hâlini almış, laleler bahçeleri süsleyip önemli bir ticaret âleti olmuş ve eğlenceye pek düşülmüştür. Bunların dışında yine bu dönemde Türkçe basım yapan ilk matbaa faaliyete geçmiş, Avrupa'ya çiçek aşısı tanıtılmış, edebiyat ve sanat alanında da gelişmeler katedilmiştir.²⁴

Patrona Halil İsyanı sonucu tahta çıkan Sultan I. Mahmud (ö. 1167/1754) devriyle (1142-1167/1730-1754) Lale Devri bitmiştir. 1143/1730'da mezkûr isyan sonucu Lale Devri bitse bile bu devirden sonra devlet her daim reformlara açık hâle gelmiştir. Kendi devrinde mevcut isyancıların bertarafıyla merkezi otoriteyi güçlendiren I. Mahmud bir önceki devirde olduğu gibi dış diplomasiyi barış siyaseti üzere sürdürmeye çalışmış; fakat doğuda İran, batıda ise Rusya ve Avusturya ile savaşmaktan başka yol bulamamıştır. I. Mahmud kültür ve sanat

²⁴ Bk. İnalçık - Güzel, *Osmanlı*, 12/176-182.

alanında icraatlar yaptığı gibi askerî alanlarda da yeniliğe yönelik bazı reformlar yapmıştır. Onun devrinde çağdaş eğitim vermek üzere Humbarahane²⁵ ve Hendesehane²⁶ kurulup teknik gelişime önem verilmiştir. I. Mahmud akabinde gelen III. Osman (ö. 1170/1757) devrinde (1167-1170/1754-1757) içeride ve dışarıda pek mühim havadis olmamıştır. Sık sık veziriazam değişikliği olmuş, görevden alınanın tekrar göreve döndürüldüğü dahi olmuştur. Ayrıca bu dönemde bazı ekonomik atılımlar yapılmıştır. Fakat bu devir çok sürmeyip reformların duraksayarak askıda kaldığı bir devir olmuştur. III. Osman'ın yeğeni olan III. Mustafa (ö. 1187/1774) devri (1170-1187/1757-1774) ise tekrardan bir hareketlenme devri olmayı başarmıştır. Avrupa'daki Yedi Yıl savaşlarını iyi takip edip fırsata çeviren devlet, siyasî olarak 1182/1768'lere kadar barış politikası sergilemiştir. Dışarı hususunda bir müddet rahat olan devlet, bu devirde iç sorunlarla uğraşmış, bu sorunları çözüme kavuştururken bu sefer de dış sorun olarak Rusya ile uğraşmıştır. Tüm bu olumsuzluklara rağmen III. Mustafa devleti güçlendirme ve kalkındırma konusunda kararlı olduğundan bir önceki devir gibi devletin duraksamasına razı olmayıp birtakım ıslâhatlar yapmıştır. Askerî alanda reform ve gelişim yapma derdinde olan III. Mustafa, Macar Baron de Tott'u (ö. 1208/1793) göreve getirerek daha pratik, hafif toplar döktürmüş ve top ihtiyacını temin için Hasköy'de modern top dökümhanesi kurmuştur. Humbarahane'yi ve Hendesehane'yi tekrardan eğitim öğretime açmıştır.²⁷ Teknik alandaki bu gelişmeler, devletin ilerleme ve gelişme adına kararlılığını göstererek, Kasabbaşızâde'nin başına geleceği “Mühendishâne-i Bahrî-i Hümayun” okulunun somut adımı olmuştur.

III. Ahmed'in Lale Devri'nden III. Mustafa devrine kadar olan siyasî, sosyal ve kültürel havadislerle reformların bahsi, Kasabbaşızâde'nin yaşadığı I. Abdulhamid devrinden II. Mahmud devrine kadar olan dönemleri anlamak adına önem arz etmektedir. Malum olan bu devirler kronolojik olarak ele alındığında ilk olarak I. Abdulhamid devri (1187-1203/1774-1789) gelmekte ve kaynaklarda Kasabbaşızâde'nin adı bu devirde anılmaya başlamaktadır.

I. Abdulhamid devrinde (1187-1203/1774-1789) dışarıda Rusya ile çekişmeler sürmüş, Kırım Rusya'ya ilhak olmuş ve Avusturya'nın Rusya ile birlikte hareket etmesi devleti zora

²⁵ Humbara; demirden yapıp içine barut, demir ve kurşun koyulmuş yuvarlak bombadır. “Humbara” ve “hane” lafzından terkip edilen “Humbarahane” ise; bu bombanın imal edildiği yerdir. Bk. Pakalın, “Humbara”, 1/854.

²⁶ Hendese; günümüz Türkçesiyle mühendislik kelimesinin karşılığıdır. “Hendesehane” ise; kara ve deniz ordularına mütefennin (donanımlı bilgiye sahip, yani mühendis) zabıt yetiştirmek üzere açılmış okuldur. Bk. Pakalın, “Hendesehane Hocası”, 1/800.

²⁷ Bk. İnalçık - Güzel, *Osmanlı*, 12/183-192.

sokmuştur. Bunun neticesinde ise iç asayiş bozulmuştur. Bu devirde batıda Rusya-Avusturya sorunu, doğuda ise İran sorunu baş göstermiştir. Bu dönemin en önemli devlet adamı Kaptan-ı deryâ Cezayirli Gazi Hasan Paşa (ö. 1205/1790) iç asayişini sağlamış, Rus donanması karşısında zayıf kalan Osmanlı donanmasının güçlenmesi adına adımlar atmıştır. Devlet gelişim adına çalışmalarda ve girişimlerde bulunarak 1187/1773'te Baron de Tott'un katkılarıyla kurulan Riyaziye Mektebi'nin faaliyetlerini arttırmış ve Gazi Hasan Paşa'nın girişimiyle 1189/1775'te Mühendishâne-i Bahrî-i Hümayun'da deniz subaylarının yetiştirilmesine ehemmiyetle hız verilmiştir. Fransız zabıtlarının desteği ile ise Sürat Topçuları Ocağı geliştirilmiş ve yine onların katkılarıyla 1190/1776'da Tersane Mühendishanesi açılmıştır. Bu devirde iç ve dış sorunlara rağmen devlet kendini geliştirme yönünde yeni adımlar atmayı başarmış ve bir sonraki devirde daha köklü gelişmelere girişilebilmesi için zemin hazırlamıştır.²⁸

III. Selim devri (1203-1211/1789-1807) XVIII. asrın iç ve dış gelişmeleri bakımından en sorunlu ve çekişmeli devri olmuştur. Bu devrin en önemli meselesi III. Selim'in getirmek istediği "Nizâm-ı Cedîd" adındaki yeni bir devlet düzeni olmuştur. Bu yeni düzen ile başta ordu olmak üzere devletin tüm müesseseleri baştan intizam edilmek istenmiştir. Bu uğurda ağır bedeller ödeyen III. Selim tahttan indirilip zorbaların tüm isteklerini yerine getirecek hâle düşene kadar yeni düzen getirmeye çalışmıştır. Bu yeni nizamla en çok yenilenmesi ve genişlemesi istenen müessese ordu olmuştur. Bu doğrultuda kara ve deniz kuvvetlerinin Avrupa tekniği ilimlerine göre gelişmesi adına yeni mektepler açılmıştır. III. Selim Kasabbaşızâde'nin hocalık yaptığı Mühendishâne-i Bahrî-i Hümayun okulunu genişletip 1209/1794'te ona ek olarak "Mühendishâne-i Berrî-i Hümayun" adında ilk Türk teknik okulunu açmıştır. İçeride bu gibi gelişmelere karşı olan başta yeniçeriler, sonra makam derdindekiler sorunlara sebep olmuştur. Dışarıda ise bir önceki devirden miras kalan Rusya-Avusturya sorunu büyük krizlere yol açmıştır. Nizâm-ı Cedîd düzeni için Avrupa'yı rol model edinen III. Selim, Fransızlarla şehzadeliği devrinden beri süregelen münasebetlerini sürdürmüş lakin Napolyon'un 1205/1790'da ihtilalle başa gelip 1213/1798'de Mısır'a tasallut olmasından ötürü Fransa ile ittifâk bozulmuştur. Öte yandan Rusya ve Avusturya bu ihtilalin getirdiği olumsuz etkilerden ötürü Osmanlı'ya karşı tasallutundan geri durmak zorunda kalmış ve Fransa'ya karşı bir olmak adına Rusya, Osmanlı-İngiliz ittifâkına katılmıştır. Bu güçlü ittifâk

²⁸ Bk. İnalçık - Güzel, *Osmanlı*, 12/193-196.

sayesinde Osmanlı Mısır'da ve Suriye'de Napolyon'u yenilgiye uğratarak zafer kazanmıştır. Daha sonra Rusya'nın, Eflak ve Boğdan'da Osmanlı'nın aleyhine siyaset gütmesi ve 1221/1806'da saldırıya geçmesi ittifakları değiştirmiş, eskiden olduğu gibi Napolyon devrinde de Fransa Osmanlı'yla ittifak kurmuştur. İngiltere ise 11 Zilhicce 1221/19 Şubat 1807'de bir filosunu gönderip Çanakkale'den geçerek Baruthane karşısında demir atmış ve daha sonra Mısır'a saldırmış lakin bir sonuç alamamıştır. Dışarıda bu karmaşık durumlar böyle seyrettiği esnarlarda içeride yeni düzen karşıtı olan yeniçeriler, 17 Rabiulevvel 1222/25 Mayıs 1807'de “Kabakçı Mustafa İsyanı” adıyla meşhur isyana kalkışıp dört gün sonra 21 Rabiulevvel 1222/29 Mayıs 1807'de III. Selim'i tahttan indirmiştir.²⁹

III. Selim'in ihtilalle tahttan indirilmesi sonucu IV. Mustafa devri (1221-1222/1807-1808) başlamıştır. Bu devir fazla uzun sürmeyip bir nevi iç karışıklıklarla uğraşılan bir devir olmuştur. IV. Mustafa tahta geçtiğinde Osmanlı-Rus harbi denizde ve karada sürmekteyken Rumeli kara savaşı yeniçerilerin Rusları yenmesiyle zaferle sonuçlanmış, denizde ise üstünlük sağlayan Ruslar yine de çok zayıt verip Korfu'ya çekilmiştir. Bu gelişmelerin akabinde 7 maddelik bir mütareke imzalanarak IV. Mustafa'nın saltanatının sonuna kadar bu mütarekeye mutabık kalınmıştır. İçeride ise IV. Mustafa evvela “Hüccet-i Şer'îyye” muahedesini imzalatmıştır. Bu muahedeyle III. Selim zamanı öngörülen reformlar hiçe sayılıp bid'at addedilmiştir. Çok öngörülü sayılmayan ve reform karşıtı addedilen IV. Mustafa'nın 1 yıl kadar kısa süren saltanatında Nizâm-ı Cedîd taraftarlarıyla kendi taraftarları arasında sürtüşmeler eksik olmamıştır. Nizâm-ı Cedîd taraftarı olan Alemdar Paşa'nın (ö. 1223/1808) yandaşları, ona baskı kurmuş ve III. Selim'in tahta çıkarılmasını teşvik etmiştir. Bunun üzerine uygun zemin bulduğunda hayli büyük ordusuyla Topkapı Sarayı'na gelen Alemdar Paşa, IV. Mustafa'ya ihtilal yapıp Topkapı'ya girmiş, III. Selim'in katledildiğini görünce II. Mahmud'a taht yolunu açarak IV. Mustafa'yı tahtından etmiştir.³⁰ Böylelikle bu devir de kapanmış daha uzun sürecek olan ve reformlarla batılılaşma yönünde daha köklü değişikliklerin olacağı başka bir devir başlamıştır.

II. Mahmud devri 1223/1808'de Alemdar Paşa'nın IV. Mustafa'ya ihtilalinin akabinde II. Mahmud'u tahta çıkarışı sonucu başlamış ve son zamanların en uzun süren devri hâlini alıp 1255/1839'a kadar 31 yıl sürmüştür. Kasabbaşızâde, bu devrin ortalarına kadar hayatını idame

²⁹ Bk. İncalcık - Güzel, *Osmanlı*, 12/197-210.

³⁰ Bk. İncalcık - Güzel, *Osmanlı*, 12/211-213.

ettirdiğinden ötürü II. Mahmud'un yapmış olduğu köklü değişimleri idrak edememiştir. II. Mahmud'un, Kasabbaşızâde'nin ölüm yılı olan 1236/1820'ye kadar yaptıkları; devlette asayiş sağlamaya, merkezi idareyi kuvvetlendirmek ve otoritesini nüfuz ettirmek şeklinde olmuştur. II. Mahmud, tahta çıktığı yıl 1223/1808'de âyanları ve derebeyleri çağırarak "Sened-i İttifak" muahedelerini imzalamıştır. İçeride ittifakı ve asayiş sağlamaya adına bu gibi adımlar atılmışken, dışarıda Rusya boş durmamış, Eflak ve Boğdan'ı 1224/1809'da işgal etmiş ve Devlet-i Aliyye'nin hükmü altında olan azınlık milletleri kışkırtarak özerlik sorununu çıkarmıştır. Bu devirde devleti dışarıda en çok Rusya meşgul etmiş, içeride ise özerklik talebinde bulunan azınlık milletler, Vehhâbîler ve Mısır valisi Mehmed Ali Paşa (ö. 1266/1849) ile oğlu İbrahim Paşa (ö. 1265/1848) meşgul etmiştir. Bu devrin en önemli gelişmeleri köklü reformlar olmuştur. Bunlar: 1242/1826'da Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılıp yerine "Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye" adında yeni bir askerî teşkilatın getirilmesi, yönetimde, eğitimde ve kıyafette Avrupaî tarzda modellerin tatbik edilmesi gibi icraatlar olmuştur. Bu gibi icraatları sebebiyle tebaadan ve bazı devlet görevlilerinden büyük tepkiler alan II. Mahmud, Mehmed Ali Paşa'ya karşı verdiği otorite savaşında yenik düşmüştür. 1255/1839'da Mısır'a gönderdiği kuvvetler mağlup olmuş ve bu mağlubiyetin ardından vefât etmiştir. Böylelikle adından çokça bahsettiren bu devir de kapanmıştır.³¹

Nihai olarak bu tarihî veriler ışığında bir analiz yapmak gerekirse şunları söylemek mümkündür: Devletin müesseselerinin bozulduğunu ve asra ayak uyduramadığını gören sultanlar XVIII. asır itibarıyla ıslâhatlar yapmaya çalışmıştır. III. Ahmed devriyle başlayan reformlar bazı dönemlerde kesintiye uğrasa da reform yanlısı sultanlar aracılığıyla devam etmiş ve devletin birçok alanında gelişimine ve değişimine katkıda bulunmuştur. Ayrıca bu reformların neticesinde çağın gerekliliklerine uygun olmak üzere devletin donanması ve ordusu için çokça önem arz eden Mühendishâne-i Bahrî-i Hümayun ve Mühendishâne-i Berrî-i Hümayun gibi okullar açılmıştır. Devlet imkânları ile yetiştirilen zâtlar bu gibi okullarda muasır seviyede eğitim verme vazifesini üstlenmiştir. Bu doğrultuda Kasabbaşızâde ise başta Mühendishâne-i Bahrî-i Hümayun da olmak üzere çağdaş eğitim alanında görevler almış ve tarihe adını yazdırmıştır.

Buraya kadar Kasabbaşızâde'nin şahsî kimliği, ilmî şahsiyeti ve yaşadığı dönem yukarıda aktarılmak istenmiş ve biyografisi sergilenmiştir. Biyografisi kadar mezhep anlayışı

³¹ Bk. İnalçık-Güzel, *Osmanlı*, 12/214-220.

ve eserleri de önem arz etmekte olan Kasabbaşızâde'nin eserleri, mezhepler hakkındaki düşüncesi ve mezhebi konularında aşağıdaki başlıklar bilgi verecektir.

1.5. Mezhep Anlayışı

Ehl-i sünnet ve'l-cemâat, “Ehl, sünnet ve cemâat” kelimelerinden terkîp edilmiş bir kavramdır. Bu kavramların lügat manasına değinmek gerekirse “ehl” eş, tâbiler, ahâli ve ev ahâlisi gibi manalara, “sünnet” yol anlamına, “cemâat” ise topluluk anlamına gelmektedir.³² Böylelikle üç kelimedenden oluşan bu terkinin lügat manası “yol ve topluluk ahâlisi” demektir. Ehl-i sünnet ve'l-cemâat'ın ıstılâh manasına gelince birkaç yorumdan yola çıkmak gerekirse Ebü'l-Muzaffer el-İsferâyînî (ö. 471/1078) bunu, “Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ve ashâbının yoluna tabi olup dinin usûlünde tefrikaya düşmeyen müslüman çoğunluk şeklinde”³³, Pezdevî (ö. 493/1100) ise Rasûlullâh'ın (s.a.v.), sahâbenin, tâbiîlerin ve sâlihlerin yolu”³⁴ şeklinde tanımlamaya çalışmıştır.³⁵ Kasabbaşızâde'nin tarifine göre ise “*Ehl-i sünnet ve'l-cemâat, imâm Ebû Hasen el-Eş'ârî ve imâm Ebû Mansûr el-Mâtürîdî mezheplerine tabi olan kimseye denir.*”³⁶ şeklinde açıklanmıştır.

Bu tanımlardan anlaşıldığına göre Ehl-i sünnet ve'l-cemâat terimi, İslâm usûlünü Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ve ashâbının öğrettiği şekilde benimseyenleri ifade etmektedir. Buradan hareketle Ehl-i sünnet'i temsil eden ekoller ve kişiler ele alınacak olursa bu konuya değinenlerden Bağdâdî ve Pezdevî, sahâbe ile tabiîlerden sonra Ehl-i sünnet ve'l-cemâat'i temsil edenlerin ümmet nezdinde şöhret kazanıp kabul görmüş bulunan hadîsçiler, fakîhler, kârifler ve sofiler olduğunu belirtmiştir.³⁷ Bunun haricinde Pezdevî, Eş'ârîlerin kendilerini Ehl-i sünnet saydığını ve Şafiîlerin genelinin onlara tabi olduğunu belirterek Sünnî addedilmelerine karşı gelmemiştir. Bununla beraber kendileriyle aralarında sayılı meselelerde ihtilâf olduğunu bildirerek onları bu meselelerde hatalı bulmakla yetinmiştir. Sonra Ehl-i sünnet olmanın gerektirdiği temel inanç meselelerini aktararak Sünnî ekollerin ortak 'akâidini aktarmıştır.

³² Bk. Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed el-Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-münîr* (Beyrut: Dârü'l-Kutûbi'l-İlmiyye, t.y.), 1/28, 1/108, 1/291.

³³ Ebü'l-Muzaffer İmâdüddîn Şehfûr el-İsferâyînî, *et-Tebîr fî'd-dîn ve temyîzi'l-fırakati'n-nâciye 'ani'l-fırakati'l-hâlikîn* (Beyrut: Dâr-ü Âlemi'l-Kutûb, 1403/1983), 185-187.

³⁴ Bk. Ebü'l-Yûsr Muhamed b. Muhamed el-Pezdevî, *Usûlü'd-dîn* (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1424/2003), 250.

³⁵ Ayrıca bk. Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2020), “Ehl-i Sünnet”, 88.

³⁶ Kasabbaşızâde, *Risâle-i İ'tikâdiyye*, 3.

³⁷ Bk. Ebü Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak* (Kahire: Mektebet-ü İbn Sînâ, 1408/1988), 314-316; Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 250.

Daha sonra İbn Küllâb'ın (ö. 240/854), Eş'ârî'nin ve hadîs ehlinin kendi görüşlerine muhâlif meselelerini serdetmiş ve bu meselelerden ötürü onları bid'at ehli saymamıştır. Nihayetinde ise bid'at ehli gördüğü ekolleri ve şahsıları tek tek ele alarak beyan etmiştir.³⁸

Bu zikredilenlerden Pezdevî'nin, Eş'ârî'yi bid'at ehli ve dalâlet sahibi görmediği anlaşılmıştır. Bağdâdî'nin mezhebi Eş'ârîlik'in kurucu lideri Eş'ârî'nin ve Pezdevî'nin mezhebi Mâtürîdîlik'in kurucu lideri Mâtürîdî'nin Ehl-i sünnet'in imâmları addedilip edilmemesine bakılacak olursa konuyu işleyenlerden Taşköprizâde Mustafa Efendi'nin (ö. 968/1561) ve Muhammed Zâhid Kevserî'nin (ö. 1952) açık bir şekilde Mâtürîdî ile Eş'ârî'nin Ehl-i sünnet'in imâmları kabul edildiğini aktardıkları görülmüştür.³⁹ Ayrıca Kevserî, bu iki imâmın mezhepleri Mâtürîdîlik ve Eş'arilik arasında cereyan eden ihtilâfların ekseriyetle lafzî olduğunu, bunlar hakkında bir çok eserin telif edildiğini ve bunları en iyi özetleyen eserin Beyâzîzâde Ahmed Efendi'ye (ö. 1098/1687) ait olduğunu belirtmiştir.⁴⁰ Buna göre Beyâzîzâde'nin iki mezhep arasında bulunan ihtilâflar hakkında değindiklerine bakılacak olursa, o evvela bu ihtilâfların ne olduğunu vecîz ibarelerle aktarmıştır. Sonra bu ihtilâflı meselelerin sayısının 50 olduğunu ve kelâmın fer'î konularında bulunduğunu söylemiştir.⁴¹

Kasabbaşızâde'nin konuya dair görüşlerine gelince şunları söylediği görülmüştür:

Malûmdur ki Ehl-i sünnet ve'l-cemâat, imâm Ebû Hasen el-Eş'ârî ve imâm Ebû Mansûr el-Mâtürîdî mezheplerine tabi olan kimseye denir. Sünnet, Fahr-i âlem sallâllahu te'alâ aleyhi ve sellem (efendimizin) yoluna; cemâat ise sahâbenin rıdvânullâhi aleyhim ecmaîn yoluna denir. Ebû Hasen el-Eş'ârî ve Ebû Mansûr el-Mâtürîdî bu iki yol üzere olup mezhepleri ehl-i bid'at'ın ve ehvâ'nın mezheplerinin zıttıdır. Ve bu iki yüce zât i'tikâdda imâmdır. Bu iki imâmdan birine uyan kimse kurtuluş ehli olup âhiret saâdetine kavuşur.⁴²

Kasabbaşızâde bu paragrafında Ehl-i sünnet ve'l-cemâat'ı, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) ve sahâbelerinin yolu şeklinde tanımlamaya çalışmıştır. Bu mezhebin baş imâmlarının ise Eş'ârî ve Mâtürîdî olduğunu, bu iki imâmdan birine tabi olan kişinin ise Ehl-i sünnet ve'l-cemâat'ten sayıldığını beyan etmiştir. Ancak Kasabbaşızâde'nin bu manaları aktarırken Ehl-i sünnet ve'l-cemâat'ın mezkûr imâmlara tabi olan kişiye denildiğini söylemesi, Ehl-i sünnet'in manası yerine daha çok Sünnî fert teriminin manasını açıklamaktadır. Fakat şu kadarı da var ki “Ehl-i sünnet ve'l-cemâat'ın” fertlerin oluşturduğu topluluğun ve çizdiği yolun adı,

³⁸ Bk. Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 250.

³⁹ Bk. Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Miftâhu's-sa'âde ve Misbâhu's-siyâde* (Beyrut: Dârü'l-Kutûbi'l-İlmiyye, 1405/1985), 2/133-134; Muhammed Zâhid Kevserî, *Mukaddimâtü'l-İmâm el-Kevserî* (Beyrut: Dârü's-Süreyyâ, 1418/1997), 51.

⁴⁰ Bk. Kevserî, *Mukaddimâtü'l-Kevserî*, 51.

⁴¹ Bk. Beyâzîzâde Ahmed Efendi, *İşârâtü'l-merâm min 'ibârâti'l-İmâm* (Beyrut: Dârü'l-Kutûbi'l-İlmiyye, 1428/2007), 40.

⁴² Kasabbaşızâde, *Risâle-i İ'tikâdiyye*, 3.

“Sünnî’nin” ise bu yolun yolcusunun adı olduğu açık bir şekilde bilinmektedir. Dolayısıyla onun “Ehl-i sünnet ve’l-cemâat, imâm Ebû Hasen el-Eş’ârî ve İmâm Ebû Mansûr el-Mâtürîdî mezheplerine tabi olan kimseye denir.” ibaresi yerine, “Ehl-i sünnet ve’l-cemâat imâm Ebû Hasen el-Eş’ârî’ye ve imâm Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’ye tabi bulunanların mezheplerinin adıdır. Bu mezhebe tabi ferde de Sünnî denilir.” gibi bir ibare kullanması daha isabetli görülmektedir.⁴³ Bir diğer konu ise Kasabbaşızâde’nin sünnet ve cemâat kavramlarına yüklediği manalardır. O, sünnetten maksadın Hz. Muhammed’in (s.a.v.) yolu olduğunu söylemesiyle Sünnîlerin ittifâk ettiği tanımlamaya mutâbık kaldığını göstermiştir. Cemâatten maksadın sahâbenin (r.a.) yolu olduğunu beyan etmesiyle de bu kavramı, “ümmetin çoğunluğu” (sevâd-ı a‘zam) manasında yorumlamak yerine ona benzer bir anlam ihtivâ eden “ashâb cemâati” şeklinde yorumlayanların görüşünü tercih ettiğini belli etmiştir.⁴⁴

Kasabbaşızâde’nin hangi mezhebe tabi olduğu hususunda ise öncelikle ümmetten her zâtın ve âlimin mezhebini tayin eden belli başlı unsurlar bulunduğunu hatırlamak gerekmektedir. Normal şartlarda bunlar; birinin yazıyla veya söylemle görüşlerinin ne olduğunu göstermesi, meyledip sevdiği önder kişiliklerden övgüyle bahsetmesi, mensup olduğu mezhebi belirtmesi, hak yol görmesi, savunması, yayması, öğretmesi ve tatbik etmesi gibi durumlardır. Binaenaleyh Kasabbaşızâde’nin kelâmî mezhebinin Ehl-i sünnet olduğu görülmektedir. Çünkü o Mâtürîdî ve Eş’ârî’yi yüceltip mezhepleri Eş’ârîlik ile Mâtürîdîlik’in Ehl-i sünnet’i temsil ettiğini belirterek mezheplerinin bid‘at ve heva ehli mezheplere zıt olduğunu vurgulamıştır. Bununla beraber “*Bu iki imâmdan birine uyan kimse kurtuluş ehli olup âhiret saâdetine kavuşur.*” ifadesiyle kendisinin Ehl-i sünnet’e mensup olduğunu açık bir şekilde ortaya koymuştur. Böylelikle onun, Osmanlı ilim geleneğiyle uyumlu bir şekilde Mâtürîdî-Eş’ârî geleneğini benimsediği anlaşılmıştır.

Tüm bu zikredilenlerle beraber aşağıda bahsedileceği üzere Kasabbaşızâde’nin bazı konularda Eş’ârîlik’in, bazılarında ise Mâtürîdîlik’in görüşlerini benimsemesi ve kimi yerde her iki mezhepten birinin görüşünü savunmaksızın aktarımında bulunması onun ayırım yapmadan her iki mezhebe birden tabi olduğunu göstermiştir. Ancak hangi meselelerde hangi mezhebin

⁴³ Her ne kadar Ehl-i sünnet topluluğu Mâtürîdîlik ve Eş’ârîlik mezheplerine münhasır olmasa da her iki mezhebin ortaya çıktığı andan itibaren Ehl-i sünnet’in temsilcileri sayılıp sünnîlerin mezhepleri kabul edilmesiyle Ehl-i sünnet’in tarifinde bu iki mezhebe atıf yapılmaktadır. Ancak yukarıda zikredildiği gibi Kasabbaşızâde’nin ve mütekaddim ulemânın belirttiği aslı tarife göre Ehl-i sünnet, Hz. Muhammed’in (s.a.v.) ve sahâbelerinin (r.a.) yolu üzere olan topluluğu ifade etmektedir.

⁴⁴ Bk. Topaloğlu-Çelebi, “Ehl-i Sünnet”, 88.

görüşünü daha çok benimsediği ise metnin işlenmesi ve tahlilinden sonra ortaya çıkarılıp bu tezin sonuç kısmında zikredilecektir.

1.6. Eserleri

Yaşadığı dönem ve aldığı görevlerle isminden bahsettiren Kasabbaşızâde'yi verdiği eserler ve içerikleri ile de tanımak gerekmektedir. Zira buradan fikirlerine, yetilerine ve ilmî kişiliğine ulaşılacak ve zâtın biyografisinin tekâmül etmesi sağlanacaktır. Bu doğrultuda yapılan tespitler neticesinde kendisinin 'akâid-kelâm başta olmak üzere sâir dinî ilimlerle birlikte felsefe, fen, sosyoloji ve dil bilimlerinde 20 civarlarında eser verdiği görülmektedir. Bununla beraber telif ettiği eserlerin çoğunluğunun birkaç varaktan ibare ve bazılarının da geniş çapta eserler olduğu anlaşılmaktadır. Öyle ki Kasabbaşızâde bazı konuları tahkîk ve tashîh etmek için ele alıp işlemiştir. Binaenaleyh konuların ana temalarını ve hakkındaki farklı görüşleri özet bir şekilde değerlendirerek sunmak istemiş ve bu doğrultuda vecîz risâleler oluşturmuştur. Bazı risâleleri ise işlediği konuya ve alana göre daha uzun tutarak bir kitap haline getirmiştir. Bu da onun telif sahasında daha çok tahkîk ve tashîh edilmesi gerektiği düşünülen konuları tema edindiğini göstermiştir.

1.6.1. Kelâm Eserleri

Kasabbaşızâde, İslâm'ın en esas ilmi kelâmda *Risâle-i İ'tikâdiyye* diğer adıyla *Risâle fî İ'tikâd-ı Ehli's-Sünne ve'l-Cemâat* diye bir eser kaleme almıştır.⁴⁵ Osmanlıca on beş sayfadan ibaret olan bu eseri Osmanlı Devleti'nin resmi mezhebi addedilen Ehl-i sünnet mezhebi i'tikâdına göre vecîz bir risâle şeklinde telif etmiştir. Eserin içeriğini oluştururken Ehl-i sünnetin her iki mezhebi; Mâtürîdîlik'in ve Eş'ârîlik'in görüşlerini beraberce ele alıp meşhur olan *el-'Akîdetü't-Tahâviyye* ve *el-'Akîdetü'n-Nesefiyye* risâleleri tarzında bir metin oluşturmuştur. Bu risâlenin haricinde kelâmın önemli bahislerinden ma'dûmun iade edilmesi ve kulların fiilleri konularını müstakil bir şekilde işlediği *Risâle fî Beyâni İ'âdeti'l-Ma'dûm* ve *Risâle fî Beyâni'l-Ef'âli'l-İbâd alâ Menheci'l-İmâmeyni fî'l-İ'tikâd* eserlerini telif ettiği görülmüştür.

⁴⁵ Kasabbaşızâde, *Risâle-i İ'tikâdiyye* (İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Beyazıt, 574374), 15 s.; *Risâle fî İ'tikâdi Ehli's-Sünne ve'l-Cemâ'a* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Basma Bağışlar, 214436), 15 s..

1.6.2. Diğer Dinî Eserleri

Dinî ilimlerden; Kur'ân ilimleri, tefsîr ve hadîs alanlarında ise *Risâletu Tahkîki Kavlihî Te'âlâ lidulûki's-Şems*⁴⁶, *Risâle fî Beyânî'l-Farkî'l-Kur'ân ve'l-Hadîsî'l-Kudsî*⁴⁷ ve *Risâle fî Beyânî Duhûlî'l-Cenne İle'l-Cenne*⁴⁸ eserlerini kaleme aldığı anlaşılmıştır.

1.6.3. Felsefe Eserleri

Felsefî ve kelâmî meselelerin ağırlıklı olarak bulunduğu felsefe sözlüğü görünümünde verdiği eser *Sefînetu'l-mesâil* kitabıdır. Kozmoloji ve ontoloji konularında ise “*Risâle ‘alâ beyânî aksâmî'l-‘âlemîn*” adlı eseri yazmıştır.⁴⁹ Eflâtun’un ideleriyle muallak ide kavramlarının; Meşşâî, İşrâkî ve dinî literatürdeki anlamlarını açıklayan bir eser olarak *Risâle Tete'allaku alâ Beyânî'l-Müsûlî'l-Eflâtûniyye ve'l-Müsûlî'l-Mu'allaka ve'l-farkı beynehümâ* risâlesini kaleme almıştır.⁵⁰ Ayrıca Eflâtun, Hermes ve Pisagor’un görüşlerine göre felekî nefislerle kendi nefislerinin birleşmesini ele alan ve Pisagor’un musiki ilmini elde ediş şeklini araştıran eseri *Risâle fî Ahvâlî'l-İşrâkiyyîn* risâlesi olmuştur.⁵¹ Bu mezkûr eserlerin haricinde *Risâle fî Beyânî'l-Meseli'l-Eflâtûniyye*⁵², *Risâle fî Bahsî'l-Makûlâtî'l-Aşara*⁵³, *Risâle fî'r-Rûh ve Nefsi'n-Nâtika*⁵⁴/*Risâle fî'r-Rûh Yüsemâ bi'n-Nefsi'n-Nâtika*⁵⁵, *Risâle fî Beyânî Tecdîdî'n-Nefs*⁵⁶, *Risâle fî Beyânî'l-Mûsikî*⁵⁷ ve *Risâle fî Beyânî Tafsîli Merâtibi'l-Mahlûkât*⁵⁸ eserlerini de telif ettiği müşahede edilmiştir.

⁴⁶ Kasabbaşızâde, *Risâletu Tahkîki Kavlihî Te'âlâ lidulûki's-Şems* (Konya: Yusuf Ağa Kütüphanesi, Yusuf Ağa, 117770), 2 yk.

⁴⁷ Kasabbaşızâde, *Risâle fî Beyânî'l-Farkî'l-Kur'ân ve'l-Hadîsî'l-Kudsî* (Konya: Yusuf Ağa Kütüphanesi, Yusuf Ağa, 120009), 2 yk.

⁴⁸ Kasabbaşızâde, *Risâle fî Beyânî Duhûlî'l-Cenne İle'l-Cenne* (Konya: Yusuf Ağa Kütüphanesi, Yusuf Ağa, 120008), 2 yk.

⁴⁹ Bk. Erdoğan, *Kasabbaşızade'nin Felsefî Görüşleri*, 12.

⁵⁰ Kasabbaşızâde, *Risâle Tete'allaku alâ Beyânî'l-Müsûlî'l-Eflâtûniyye ve'l-Müsûlî'l-Mu'allaka ve'l-farkı beynehümâ* (Konya: Yusuf Ağa Kütüphanesi, Yusuf Ağa, 117778), 3 yk; Detaylı bilgi için bk. Erdoğan, *Kasabbaşızade'nin Felsefî Görüşleri*, 12.

⁵¹ Detaylı bilgi için bk. Erdoğan, *Kasabbaşızade'nin Felsefî Görüşleri*, 12.

⁵² Kasabbaşızâde, *Risâle fî Beyânî'l-Meseli'l-Eflâtûniyye* (İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Beyazıt, 567949), 151-152 yk.

⁵³ Kasabbaşızâde, *Risâle fî Bahsî'l-Makûlâtî'l-Aşara* (İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Beyazıt, 564946), 147-149 yk.

⁵⁴ Kasabbaşızâde, *Risâle fî'r-Rûh ve Nefsi'n-Nâtika* (İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Beyazıt, 567951), 153-156+I yk.

⁵⁵ Kasabbaşızâde, *Risâle fî'r-Rûh Yüsemâ bi'n-Nefsi'n-Nâtika* (Konya: Yusuf Ağa Kütüphanesi, Yusuf Ağa, 117771), 6 yk.

⁵⁶ Kasabbaşızâde, *Risâle fî Beyânî Tecdîdî'n-Nefs* (Konya: Yusuf Ağa Kütüphanesi, Yusuf Ağa, 117776), 3 yk.

⁵⁷ Kasabbaşızâde, *Risâle fî Beyânî'l-Mûsikî* (Konya: Yusuf Ağa Kütüphanesi, Yusuf Ağa, 120004), 3 yk.

⁵⁸ Kasabbaşızâde, *Risâle fî Beyânî Tafsîli Merâtibi'l-Mahlûkât* (Konya: Yusuf Ağa Kütüphanesi, Yusuf Ağa, 117777), 9 yk.

1.6.4. Fen ve Sosyoloji Bilimleri Eserleri

Astronomi ilminde *Risâle fî Beyâni Menâzili'l-Kamer* adlı bir risâle yazmışken, jeoloji biliminde *Risâle fî beyâni'l-murekkebât elletî lâ mizâce lehâ fî'l-cev* adında bir eser telif etmiştir. Rüyanın mâhiyeti, nasıl meydana geldiği ve kısımları hakkında ise *Risâle fî Keyfiyyeti'r-Ru'yâ*⁵⁹ adında bir risâle ele almıştır.⁶⁰

1.6.5. Dil Bilimi Eserleri

İmâm Birgivî'nin “*İzhâru'l-esrâr*” Arapça gramer kitabına, *Şerhu İzhâri'l-Esrâr* adlı şerh mâhiyetinde bir eser kaleme almıştır. Bununla beraber bu bilim sahasında *Risâle fî Beyâni Tahkîki Makâmı min İmtihâni'l-Ezkiyâ*⁶¹ ve *Risâle fî'l-Mubâhasâti min Hurûfâti Muğni'l-Lebîb*⁶² eserlerini de telif etmiştir.

Yukarıda zikredilen eserlerin bazılarına Kasabbaşızâde hakkında yapılan *Kasabbaşızade'nin Felsefî Görüşleri* doktora çalışmasında yer verilmiş, bazılarına ise verilmemiştir. Bu çalışmada ise mezkûr doktora çalışmasında bulunup tespit edilen Kasabbaşızâde'nin eserleriyle birlikte onda bulunmayıp kendisine ulaşılan başka eserler de zikredilmiştir. Böylelikle Kasabbaşızâde'ye ait tüm eserler ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır.

⁵⁹ Kasabbaşızâde, *Risâle fî Keyfiyyeti'r-Ru'yâ*, (İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Beyazıt, 567947), 149-150 yk.

⁶⁰ Detaylı bilgi için bk. Erdoğan, *Kasabbaşızade'nin Felsefî Görüşleri*, 12.

⁶¹ Kasabbaşızâde, *Risâle fî Beyâni Tahkîki Makâmı min İmtihâni'l-Ezkiyâ* (Konya: Yusuf Ağa Kütüphanesi, Yusuf Ağa, 117775), 4 yk.

⁶² Kasabbaşızâde, *Risâle fî'l-Mubâhasâti min Hurûfâti Muğni'l-Lebîb* (Konya: Yusuf Ağa Kütüphanesi, Yusuf Ağa, 117773), 23 yk.

II. BÖLÜM

2. RİSÂLE-İ İ'TİKÂDİYYE ESERİNDEKİ KELÂMÎ GÖRÜŞLERİN TAHLİLİ VE DEĞERLENDİRİLMESİ

Risâle-i İ'tikâdiyye eseri klasik 'akâid metinleri tarzında bir kitap olup ihtivâsında kelâm ilminin usûl-i selâsesinden; ulûhiyyeti, nübüvveti ve sem'îyyâtı barındırmaktadır. Bununla beraber esmâ-ahkâma dair meselelere ve imâmete de yer vermektedir. Bu aslî ve fer'î bölümlere izâfeten tâli bölümler de işlemektedir. Böylelikle kitabın bölümleri genel olarak ulûhiyyet, nübüvvet, esmâ-ahkâm, sem'îyyât ve imâmet şeklinde sıralanarak tertiplenmektedir.

Kelâm ilminin aslî başlıklarına ve fer'î başlıklardan esas olanlara yer vermeye riâyet ettiği anlaşılan bu eserin işlediği tüm başlıklar aşağıda ele alınarak değerlendirilmeye çalışılmıştır. Bu yapılırken temel başlıklar ulûhiyyet, nübüvvet, sem'îyyât, esmâ-ahkâm ve diğer meseleler sıralamasıyla sunulmuştur.

2.1. Ulûhiyyet

Ulûhiyyet, lügatte “ilâhlık” anlamına gelip kelâm ıstılâhında Allah'ın varlığı, sıfatları, isimleri ve O'nun ile alakalı tüm konuları içeren meseleleri kapsamaktadır. Bununla beraber kelâm literatüründe nübüvvet ve sem'îyyât ile birlikte usûl-i selâseden biri sayılmaktadır.⁶³ Ayrıca Yaratıcı'ı konu edinmesi bakımından kelâm ilminin en önemli başlığı olduğu da aşîkâr bir şekilde bilinmekte ve bu durum kelâm sahasında eser kaleme alanların kitaplarındaki tasarruflarından net bir şekilde müşahade edilmektedir.

2.1.1. Mükellefe Vâcib Olan İlk Şey

Allah, her akıllı ve baliğ olan kulu mükellef sayarak birtakım farzlarla sorumlu tutmuştur. Bununla beraber gerek akıl yoluyla gerekse haber yoluyla öğrenip bilmesini de farz kılmıştır. Mükellefin akıl yoluyla bilmesi gereken farzlarla sorumlu tutulmasındaki gaye ise onun taklitçi biri olması yerine aklını kullanan bir mümin olmasını sağlamaktır. Zira salt taklitçiliğe dayanan inanç ve ibâdet mevzuları eksik, yanlış, fâsid ve bâtil olmaktan arınık değildir. Bu yüzden insan, ilmin esbâbından addedilen nazar, istidlâl ve haber-i sâdık yöntemlerine başvurmak zorundadır. Zira îmân ettiğini söyleyen birinin salt taklitçilik yapması

⁶³ Bk. Topaloğlu-Çelebi, “Ulûhiyyet”, 355.

kulluğa ve mümin olmaya yaraşır bir tutum değildir. Allah, îmân ve ibâdetle yükümlü tuttuğu kulun cehâletinden ve aklını kullanmamasından razı değildir. Çünkü O, Kur’ân’da vârit olan ⁶⁴ *قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ*, ⁶⁵ *وَهُوَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ وَلَهُ اخْتِلَافُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ* gibi âyetler üzerinden ilim sahiplerini övmüş, cehâleti zem etmiş ve akla çok kez vurgu yapmıştır. Buradan hareketle öğrenmenin yollarından olan akıl ve nazar, kelâmcıların en çok kullandığı yöntem olmakla birlikte nazar ve istidlâl yoluyla bilmenin mükellefi ilgilendiren boyutu inceledikleri konulardan olmuştur.

Zikri geçen mukaddimenin akabinde kelâm bilginlerinin bu meseledeki görüşleri incelenecek olursa Kâdî Abdülcebbâr, Cüveynî ve Ebü’l-Muîn en-Nesefî Allah’ı tanımaya götüren nazar ve istidlâl’in her mükellefe farz olduğunu açıkça belirtmişlerdir.⁶⁶

Ebü’l-Berekât en-Nesefî ise bu konuda “*Îmânın tasdîk olduğu sâbit olduğuna göre mukallid, istidlâlî terk etmesiyle günahkâr olsa da kendisinde hakikaten tasdîk var olduğu için îmânı sahihtir.*”⁶⁷ diyerek nazar ve istidlâlî terk edip taklitçi konuma düşen mukallidin günahkâr bir mümin olduğunu beyan etmiştir.⁶⁸

Görüldüğü üzere kelâmcılar nezdinde Allah’ı tanımaya götüren nazar ve istidlâl’in edasının farz olduğu anlaşılmıştır. Ayrıca bu meselenin tafsîlinde yer alan mükellefe farz olan ilk şeyin ne olduğu ise tartışılmıştır.⁶⁹ Binaenaleyh zikri geçen meselede bazıları mükellefe farz olan ilk şeyin ma’rifetullah ya da ona götüren nazar ile istidlâl veyahut da nazar ve istidlâl’e kastetmek olduğu konusunda ihtilâf etmiştir.⁷⁰ Ancak meseleyi tahkik edenlerden Fahrüddîn er-Râzî (ö. 606/1210) bu durumu lafzî bir ihtilâf kabul ederek kendisine güç yetirilmesi

⁶⁴ Mü’minûn, 23/80. “O, dirilten ve can alandır. Gece ile gündüzün birbirini takip etmesi de O’na aittir. Hâlâ aklınızı kullanmıyor musunuz.”

⁶⁵ Zümer, 39/9. “De ki: Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?”

⁶⁶ Bk. Ebü’l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh el-Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli’-d-dîn* (İskenderiye: Mektebetü’l-İskenderiyye, 1969), 120; Ebü’l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Bahrü’l-kelâm* (Amman: Dârü’l-Feth, 1435/2014), 85; Ebü’l-Hasen Kâdî’l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed, *el-Usûlü’l-hamse* (Kuveyt: Kuveyt Üniversitesi, 1419/1998), 65.

⁶⁷ Ebü’l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed en-Nesefî, *el-İ’timâd fî l-i’tikâd* (Kahire: el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Türâs, 1433/2012), 385.

⁶⁸ Mu’tazile’nin genelinin görüşüne göre ise mukallid günahkâr olmanın yanında mümin de değildir. Bağdâdî ve Pezdevî’nin naklettiği üzere Ehl-i sünnet’in genel görüşüne göre ise bir delile itimâd etmeksizin sahih bir şekilde inanan mukallid kişi mümindir. Bununla beraber tutarlı görülmemekle birlikte Ehl-i sünnet’e mensup olan bazılarının görüşüne göre mukallid kafir olmasa da mümin ismine müstahak değildir. Bk. el-Mehdî-Lidînilâh Ahmed b. Yahyâ b. el-Murtazâ, *el-Kalâ’id fî taşhîhi’l-akâ’id* (Beyrut: Dârü’l-Meşrîk, 1405/1985), 133; Bağdâdî, *Usûlü’l-dîn* (Beyrut: Dârü’l-Kutûbi’l-İlmiyye, 2002), 280-281; Pezdevî, *Usûlü’l-dîn*, 155.

⁶⁹ Detaylı bilgi için bk. Mehmet Saşa, *Kelâm ve Tasavvuf Açısından Marifetullah*, (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2018), 173-174.

⁷⁰ Mu’tazile’ye ve Ehl-i sünnet’in bazısına göre mükellefe farz olan ilk şey ma’rifetullah’a götüren nazar ve istidlâl şeklinde yorumlanarak aktarılmıştır. Bk. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Usûlü’l-hamse*, 65; Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli’-d-dîn*, 120.

takdirde farzların ilkinden maksadın ma‘rifetullah olması gerektiğini aktarmıştır.⁷¹ Ayrıca Kâdî Abdülcebbâr’a göre nazar ve istidlâl olmadan ma‘rifetullahı ulaşılmamasının mümkünlüğü durumunda her ikisinin bir manasının olmayacağı dolayısıyla mükellefe ilk farzdan maksadın ma‘rifetullah olması gerektiği anlaşılmıştır.⁷²

Kasabbaşızâde’nin mesele hakkındaki görüşüne bakılacak olursa o “*Evvela her mükellefe yüce Yaratan’ı delil-i icmâlî ile bilmek farz-ı ayn olup delil-i tafsîlî ile bilmek ise farz-ı kifayedir. Vâcibi’l-vücûd’u delîl-i icmâlî ile bilmeyi terk eden kişi günahkârdır.*”⁷³ diyerek her mükellefin bilmesi gereken ilk farza işaret etmiştir. Daha sonra bu farzın Allah’ı tanımak olduğunu bildirmiştir. Bunların aklen icmâlî/genel ve tafsîlî delille Allah’ı tanımak şeklinde iki çeşit olduğunu ve ilkinin her mükellefe farz-ı ayn, ikincisinin ise ümmete farz-ı kifaye⁷⁴ kılındığını beyan etmiştir.⁷⁵ Ayrıca bu mevzuda nazar ve istidlâl yoluna başvurmadan geri durup mukallid konumuna düşen kişinin hükmüne değinerek Allah’ı tanımanın her mükellefe farz olmasına istinaden her farzın terkinde olduğu gibi bunun da terkinin günah olduğunu belirtmiştir. Sonuç olarak ise İslâm inancındaki evveliyatlardan ma‘rifetullahın farziyetini ihtilâflı yanlarına değinmeksizin seleflerinin (kendinden öncekilerinin) görüşlerine mutâbık bir şekilde aktarmıştır.

2.1.2. Âlemin Hudûsu

Kelâmın en temel meselelerinden biri de âlemin hudûsudur. Öyle ki birçok kelâm eserinin ilk başlığı bu meseledir. Zira Mu‘tezile usûl-ü hamsesine başlamadan önce âlemin hudûsuna ve Yaratan’ına değinmektedir.⁷⁶ Aynı şekilde Ehl-i sünnet de genelde ilk konu olarak bu meseleye değinmekte ve âlemin hudûsu konusunda ittifâk ederek aksini iddia edenleri şiddetle kınayıp İslâm milletinin haricinde saymaktadır.⁷⁷ Bu zikredilenlere göre bilinmelidir ki İslâm inancının özünü oluşturan i‘tikâd, bu âlemin yaratılmış olup başlangıcının bulunması

⁷¹ Bk. Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Musassalü eşkârî’l-mütekaddimîn ve’l-müte’ahhirîn mine’l-‘ulemâ’ ve’l-hükemâ’ ve’l-mütekellimîn* (Kahire: Mektebet-ü Dâri’t-Türâs, 1412/1991), 136.

⁷² Bk Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse* (Beyrut: Dâr-ü lhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî 1422/2001), 36.

⁷³ Kasabbaşızâde, *Risâle-i İ’tikâdiyye*, 3-4.

⁷⁴ Detaylı bilgi için bk. Pezdevî, *Usûlü’l-dîn*, 16.

⁷⁵ Allah’ın varlığına dair tafsîlî deliller bilmenin ümmete farz-ı kifaye olma sebebi ise İslâm’ın; inkârcılar, müşrikler ve diğer tüm bâtil inançlar karşısında savunulmasıdır. Dolayısıyla bu da kelâm ilminde ma‘rifetullah kısmını akli yollarla ele alıp tafsîlî bir şekilde işlemeyi gerektirdiğinden özellikle kelâm da tahsis yapanlara sorumluluk katarak bunu ve kelâmın tafsîlini onlara ve ümmetten gücü yetenlere farz-ı kifaye kılmaktadır.

⁷⁶ Bk. Bk Kâdî Abdülcebbâr, *el-Usûlü’l-hamse*, 66-67.

⁷⁷ Bk. Cüveynî, *Kitâbü’l-İrşâd ilâ kavâtî’i’l-edille fî usûli’l-i’tikâd* (Beyrut: Dârü’l-Kutûbi’l-‘İlmiyye, 1416/1995), 12-17; Ebû’l-Muîn en-Nesefî, *et-Temhîd fî usûlü’l-dîn* (Kahire: el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Türâs, 1427/2006), 19-22.

ve bunu var eden noksanlardan münezzeh yüce bir varlığın olmasıdır. Bu özden hareketle âlemin hudûsu meselesine muhâlefet eden başta dehrîler olmak üzere felsefeciler ve diğer muhâlif görüş sahipleri eleştirilip âlemin hûdusuna ve onun bir Yaratıcı'ı olduğuna dair deliller sunulmuştur. Âlemin hudûsu hakkındaki görüşlere bakıldığında Eş'ârîlerin önde gelenlerinden Bâkılânî şunları dile getirmiştir:

Ulvî ve süflî âlemin tamamı şu iki cinsin dışına çıkmaz. Yani kastettiğim, cevherler ve arazlardır. Ve âlem tamamıyla hâdistir. Onun hâdis olduğuna delil ise arazların ispatı konusunda daha önce takdim ettiğimiz şeylerdir. Arazlar hâdistir ve hâdis oluşlarına delil ise sükûnun oluşmasıyla hareketin bitmesidir. Çünkü sükûnun oluşmasıyla hareket son bulmamış olsa her ikisi de aynı anda beraberce cisimde oluşurlardı ve böylelikle cisim aynı anda hareketli ve sakin olmuş olurdu ki bunun fâsid bir şey olduğu zarûretle bilinmektedir.⁷⁸

Bâkılânî, burada evvela arazların cisme kâim olan gelip geçici sıfatlar olduğunu belirterek hudûsunu beyan etmiştir. Daha sonra hâdis olan arazın mahalli olan yani onun kâim olduğu cismin de hâdis olması gerektiğini aktarmıştır. Buna istinaden ise cisimlerin özü cevherler ve arazlardan müteşekkil olan âlemin hudûsunun kaçınılmaz olduğunu belirtmiştir.⁷⁹

Mâtürîdî önderlerinden Pezdevî ise felsefecilerin çeşitli söylemlerini belirterek karşılığında İslâm inancının delillerini sunup şöyle demiştir:

Kible ehli ve din mensuplarının umûmu âlemin hâdis olduğunu ve Allah'ın âlemi bir asıldan bağımsız yarattığını söylemişlerdir. Yaratıcı'ı celle celâluh inkâr eden Dehriyye demiştir ki: 'Âlem kadîmdir.' Felsefecilerin umûmu demiştir ki: 'Yaratıcı kadîm olduğu gibi heyûlâ da kadîmdir.' Onlara göre "heyûlâ" âlemin aslı ve tabiatıdır. Allah-u te'âlâ âlemi ondan yaratmıştır. Bazı felsefeciler ise şöyle demiştir: 'Yaratıcı kadîmdir ve mizaçlar da aynı şekilde kadîmdir.' Onlara göre mizaçlar; sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve yaşıklık. Başka felsefeciler de demişlerdir ki: 'Yaratıcı da halâ da kadîmdir. O ise Allah-u te'âlâ'nın içine âlemi yarattığı mekândır.' Âlemin tümünün hudûsuna delil ise (şöyledir): Süphesiz bizler âlemin bazısının hudûsuna şahit oluyoruz. Kuşkusuz ki meyvelerin hepsi var oluyor. Aynı şekilde hayvanlar, nebâtât ve renkler de var oluyor. Bu şeyler hudûs etmekte ve eğer bazısı hudûs etmekteyse bu durumdan âlemin geri kalanının da hudûs ettiği bilinir. Öyle ki hepsi cisim, araz ve cevherdir. Muhakkak ki bir şey de benzerine delâlet eder. Kuşkusuz bizler bazı nebâtâtın bozulduğunu gördük ve benzerine de bozulma ile hükmettik. Çünkü cisimler arazlardan ari değildir. Cisimler iftirâktan (ayrışmadan) ari olmayıp ictimâdan (birleşmeden) sonra hudûs eder. İctimâ da iftirâktan sonra hudûs eder. Hareket sükûndan, sükûn ise hareketten sonra hudûs eder. Aynı şekilde diğer arazlar da bozulur ve yok olurlar. Hareket sükûn ile yok olur. Aynı şekilde sair arazlarda böyledir. Sükûn hareketle, ictimâ iftirâkla ve iftirâk da ictimâ ile

⁷⁸ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkılânî, *Temhidü'l-evâ'il ve telhîsü'd-delâ'il* (Beyrut: el-Mektebetü's-Şerkiyye, 1376/1957), 78.

⁷⁹ Kâdî Abdülcebbâr da benzer bir şekilde istidlâl yaparak âlemin hudûsuna delil sunmak istemiştir. Bk. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Usûlü'l-hamse*, 67.

yok olur. Eğer arazlar kadîm olsaydı yok olması tasavvur olunamazdı. Çünkü kadîm, Vâcibi'l-vücûd olup butlânı ve yok olması tasavvur edilemez.⁸⁰

Pezdevî'nin bu paragrafta aktardığına göre kible ehlinin ve din mensuplarının haricinde felsefeciler yukarıda zikri geçen çeşitli şeyleri öne sürerek âlemin ezeli olduğunu söylemişlerdir. Halbuki âlemin hudûsu ise cevherler, cisimler ve arazlardan müteşekkil olmasından anlaşılmaktadır. Zira müşahede edilmektedir ki bu âlemde bitkilerden, hayvanlardan ve araz olan renklere kadar her şey hudûs etmektedir. Öyleyse bu âlemde müşahede edilemeyen diğer şeylerde hudûs etmektedir. Bununla beraber bu şeylerin hudûs ettiği görüldüğü gibi yok olduğu da görülmektedir. Buna en basit örnek ise hareketin sükûn ile yok olması ve aksi, birleşmenin ayrışma ile yok olması ve aksi durumlardır. Bu arazlar cisimlerde kaîm olup yok olmakta ve aynı anda o cisme kaîm olamamaktadır. Bu durum tüm arazlar için geçerlidir. O zaman yok olduğu müşahade edilen bu arazların ve üzerine kaîm oldukları cisimlerin kadîm olması imkânsızdır. Dolayısıyla cevherler, cisimler ve arazlar bütününden oluşan âlem hâdistir.⁸¹

Görüldüğü üzere bu konuda hangi Mâtürîdî ve Eş'ârî eseri incelenecek olursa olsun benzer açıklamalarla karşılaşmak mümkündür. Çünkü kelâmcılar nezdinde âlemin aslının cevherlerden ve bu cevherlere arız arazlardan olduğu konusunda ittifâk bulunmaktadır. Bu aslî kurala binaen âlemin hâdis olduğu ise çeşitli şekillerle açıklanmaktadır.

Sonuç olarak âlemin hudûsunu ikrâr etmek onun ezeli bir Yaratan'ı olduğunu ikrâr etmektir ki bu da İslâm inancının özüdür. Bu öz ki yukarıda belirtildiği gibi diğer malum dinler tarafından dahi reddedilmemiş bir özdür. Bu öze muhâlefet edenlerin felsefeciler ve onlara muvâfakat edenler olduğu açıktır. Zira İslâm inancı adına kelâm yapan herhangi bir kelâmcının, kelâm esaslarına bağlı kaldığı sürece âlemin hudûsu konusunda aksi bir söyleminin olamayacağı da âşikârdır. Kaldı ki gerek Ehl-i sünnet gerekse diğer kelâm mezheplerinin meşhur isimleri hakkında âlemin hudûsunu ikrâr ve delillendirme dışında bir şey vârit olmamıştır. Fakat İslâm'a müntesip bazı düşünürler bu konuda felsefecilere muvâfakat etmiştir.⁸²

⁸⁰ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 27.

⁸¹ Aynı meseleye değinen bir başka Mâtürîdî âlim Ebü'l-Berekât en-Nesefî ise benzer şeyleri ifade ederek Müslümanların, Yahudilerin, Hristiyanların ve Mecusilerin, cisimlerin zatlarıyla ve sıfatlarıyla yaratık olduğu hususunda ittifâk ettiğini belirtip bu konuya felsefecilerin muhalefet ettiğini aktarmıştır. Bk. Nesefî, *el-İ'timâd fi'l-i'tikâd*, 127.

⁸² Detaylı bilgi için bk. Ebû Abdillâh Bedrûddîn Muhammed b. Bahâdır ez-Zerkeşî, *Teşnîfü'l-mesâmi' bi-Cem'i'l-cevâmi'* (Riyad: Mekteb-ü Kurtuba, 1419/1998), 4/632.

Kasabbaşızâde'nin mesele hakkındaki görüşüne bakılacak olursa o “*Ehl-i sünnet'in cumhûru nezdinde bu âlem hâdistir. Ve bu âlemin sâni'i, müdebbiri ve müessiri ancak Hak te'âlâ'dır.*”⁸³ diyerek âlemin hudûsunu ikrâr etmiştir. Ancak bu konudaki “Ehl-i sünnet'in cumhûru” ifadesini kullanmasının yeterli olmadığı söylenebilir. Çünkü “cumhûr” kelimesi aslen Arapça olup “çoğunluk” manasına gelmektedir.⁸⁴ Oysa ki tüm zikredilenlerden aşikâr olduğuna göre Ehl-i sünnet, tüm kelâm mezhepleri ve Ehl-i kitâp dinler bu hususta ittifâk etmiştir. Öte yandan Kasabbaşızâde, âlemi yaratanın, idare edenin ve her yaratılana tesir edenin sadece Allah olduğunu takrir edip âlemin hudûsunu ikrârla yetinmeyerek bu âlemde cereyan eden her şeyi halk edip sevk edenin O olduğuna vurgu yapmıştır. Özellikle “müessiri” ifadesini kullanmakla tabiatçılar ve felsefecilerin iddialarının aksine sebeplerin, illetlerin ve tabiatların bir şeye yaratma yönünde tesir etmediğine dikkat çekmek istemiştir.

2.1.3. Allah'ın Zâtı

Allah'ın zâtı hakkında kelâm ekollerinin her biri kendi esaslarına göre konuşmuştur. Bu hususta ekollerin ya tenzîhe ve tevhîde ya da teşbîhe muvâfık görüşler sunduğu görülmüştür. Allah'ın zâtı hakkında evvela Mu'tezile'nin görüşlerine bakılacak olursa Kâdî Abdülcebbâr Allah'ın ezeli olduğunu, şerîki olmadığını, cisimlere ve arazlara benzemediğini dolayısıyla sûret, terkîp, hareket, inme, çıkma, organ, uzuv gibi şeylerle muttasıf olmaktan münezzehtir. Bu beyan etmiştir.⁸⁵ Bunun yanı sıra Ehl-i sünnetin belirlediği temel inanç hatlarından bahsedilecek olursa önde gelen Sünnî kelâmcılardan Mâtürîdî ve Bâkılânî, Allah'ın tenzîhine vurgu yaparak O'nun mahlûkatın sıfatlarından ve noksanlıktan münezzehtir olduğunu belirtmiştir. Bu esasa binaen ise ⁸⁶ *لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ* âyetinden hareketle O'nun eşi ve benzerinin bulunmadığını, cisim ve araz olmadığını, hareket, sükûn, oturma, kalkma, hacim, sınır gibi cisme ait hâdis sıfatlardan ve mekândan münezzehtir olduğunu beyan etmişlerdir.⁸⁷ Bunlara ek olarak Pezdevî ise Allah-u te'âlâ'nın bir olup şerîki bulunmadığını ve O'nun cevher

⁸³ Kasabbaşızâde, *Risâle-i İ'tikâdiyye*, 4.

⁸⁴ Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebû Bekir er-Râzî, *Muhtârü's-Sihâh* (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1420/1999), 62.

⁸⁵ Bk. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Usûlü'l-hamse*, 68-69.

⁸⁶ Şürâ, 42/11. “O'nun benzeri hiçbir şey yoktur.”

⁸⁷ Bk. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd* (İskenderiye: Dârü'l-Câmiât el-Mısıriyye, t.y.), 23-24; Bâkılânî, *el-İnsâf* (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1421/2000), 39-40.

olmadığını vurgulamıştır.⁸⁸ Görüldüğü üzere Mâtürîdî, Bâkılânî ve Pezdevî, Allah'ın zâtı hakkında tenzîh ve tevhîd anlayışıyla konuşmaya riâyet etmiştir.⁸⁹

Aynı şekilde Allah'ın zâtını tanıtmaya meselesinde Ehl-i sünnet mezhebinin inancını aktarmak isteyen Bağdâdî ve Ebü'l Muzaffer el-İsferâyînî, yukarıda zikredilen meseleleri serdederek bilhassa Allah'ın cevher ve cisim olmadığı buna göre de mekândan ve zamandan münezzeh olduğu hususlarını vurgulamıştır. Bununla beraber Allah'ın zâtı hakkındaki temel 'akâid konularında Ehl-i sünnet'in ittifâk ettiğini de özellikle belirtmişlerdir.⁹⁰

Netice itibariyle yukarıda zikredilenlerden anlaşıldığı üzere Ehl-i sünnet Allah'ın zâtı hakkındaki mezkûr 'akâid hususunda ittifâk etmiştir. Kasabbâşızâde'nin bu meselede dile getirdiklerine bakmak gerekirse şunları beyan ettiği görülmüştür:

Hak te'âlâ'nın şeriki ve misli yoktur. Cevher ve araz değildir. Bir sûret ile musavver ve bir had ile mahdûd değildir. Ma'dûd, mütecezzi, mütebe'iz, müterakkib ve mütenâhî değildir. Mâhiyet ve keyfiyet ile muttasıf değildir. Hak te'âlâ'nın Zât-ı 'âlâsı ile hâdis kâim olmaz. Zât-ı 'âlâsı tüm zevâtın, zâtlarının muhâlifidir. Mekânlardan bir mekânda ve cihetten bir cihette mütemekkin değildir. Zâtı zamandan da münezzehtir.⁹¹

Kasabbâşızâde, bu kesitinde; Allah'ın ortağı olmadığını, hiçbir şeye benzemediğini, cisim, cismin aslı olan cevher ve cevhere ârız olan araz olmadığını dolayısıyla O'na ait bir şeklin, sûretin, hacmin, adedin, parçaların, ebatların, terkiân ve sınırın bulunmadığını, cins ve keyfiyet ile vasıflanmadığını, zâtına ait hâdis bir sıfatın olmadığını, O'nun zâtının sair zâtlara benzemediğini, mekândan ve zamandan münezzeh olduğunu belirtmiştir. Böylelikle Allah'ın zâtı hakkında Kasabbâşızâde'nin belirttiği ifadeler seleflerinin ifadeleriyle örtüşerek Ehl-i sünnet'in temel 'akâidini bildirmiştir. Bununla beraber Ehl-i sünnet muhâlifî Müşebbihe fırkalarının 'akâidine muâriz olmuştur.

2.1.4. İlâhî Sıfatlar

Allah'a sıfat nispet edenler O'nun sıfatlarını bazı ihtilâflı lafızlarla da olsa temel bağlamda; zâtî, subûtî, selbî ve haberî olmak üzere tasnif etmiştir. Ayrıca Ehl-i sünnet bu tasnifi yapan bir ekol olmakla beraber sıfatları; teşbîhten, tecsîmden keyfiyetten ve hâdis olmaktan

⁸⁸ Bk. Pezdevî, *Usûlû'd-dîn* 250.

⁸⁹ Ayrıca detaylı bilgi için bk. Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille fî usûlî'd-dîn* (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1432/2011), 1/62-63.

⁹⁰ Bk. Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 279-294; Ebü'l-Muzaffer el-İsferâyînî, *et-Tebîr fî'd-dîn*, 153-182.

⁹¹ Kasabbâşızâde, *Risâle-i İ'tikâdiyye*, 4.

berî kılmıştır.⁹² Öte yandan Allah'ın yüceliğini, eşsizliğini ve benzersizliğini belirten sıfatlarla mevsuf olduğu da tartışmasız bir konudur. Ancak O'nun zâtına ait gerçekliği bulunan sıfatlarının olduğu mevzu ise kelâm sahasının tartışmalı bir meselesidir. Mu'tezile, Allah'ın zâtı dışında gerçekliği bulunan ezeli sıfatlar sâbit kılmanın; teaddüdül-kudemâ (birden fazla kadîm varlık) olduğunu ve bu sıfatların O'na denk/eş tutulduğunu iddia ederek Allah'ın zâtıyla kâim ezeli sıfatların varlığını reddetmiştir. Bununla beraber Allah'ı zâtıyla Kâdir, Âlim... diye nitelemiştir.⁹³ Buna karşın Ehl-i sünnet, Allah'a ait ezeli sıfatlar sâbit kılarak bunlara subûti/manevî ismini atfetmiştir.⁹⁴ Fakat bu sıfatları ne zâtın aynısı ne de gayrısı saymıştır.⁹⁵ Bu sıfatları Allah'ın zâtının aynısı saymayıp varlığını hakîki kabul ederek zihnî olmadığını beyan etmek istemiştir. Bununla beraber bu sıfatları O'nun zâtının gayrısı⁹⁶ saymayarak teaddüdül-kudemâ söylemi ve iddiasından kaçınmaya çalışmıştır.

Bu konunun tafsiline bakılacak olursa temel 'akâid eserleriyle Mâtürîdîlik'in inşasına katkıda bulunan Ebû Hanîfe meşhur eserinde şöyle demiştir:

O isimleriyle, zâtî ve fiilî sıfatları ile ezeli ve ebedîdir. Zâtî sıfatları ise hayat, kudret, ilim, kelâm, sem', basar ve irâdedir. Fiilî sıfatları ise tehlîk, terzîk, inşâ, ibdâ', sun' ve diğer fiilî sıfatlardır. O sıfatları ve isimleri ile ezeli ve ebedîdir. O'na bir sıfat ve isim sonradan hudûs etmemiştir. O ezeldeki ilmiyle âlimdir. İlim onun ezeldeki sıfatıdır. O kudretiyle kâdirdir. Kudret onun ezeldeki sıfatıdır. O kelâmıyla mütekellimdir. Kelâm onun ezeldeki sıfatıdır. O tehlîki ile Hâlik'dir. Tehlîk onun ezeldeki sıfatıdır. O fiiliyle fâildir. Fiil onun ezeldeki sıfatıdır.⁹⁷

Görüldüğü gibi Ebû Hanîfe, Allah'ın zâtıyla kâim sıfatlarının hakikaten var olduğunu açıkça ifade etmiştir. Zira Ebû Hanîfe bunu vurgulamak için "zâtî sıfatlar" ibaresiyle birlikte "ilmiyle âlim, kudretiyle kâdir" ibarelerini kullanmıştır. Bu da onun sadece Allah'ın zâtını değil o zâtla kâim olan sıfatları da ikrâr ettiğini göstermiştir. Konuyu kaleme alanlardan Mâtürîdî ise Allah'ın kendini isimlendirdiği isimlerle müsemma ve kendini vasfettiği sıfatlarla mevsûf olduğunu söylemiş ve akabinde bu konuyu daha çaplı bir şekilde işlemiştir.⁹⁸

⁹² Detaylı bilgi için bk. Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd* (Beyrut: Dârü'l-Kutûbi'l-İlmiyye, 1422/2001), 3/51-52; Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, 89.

⁹³ Bk. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 127, 197.

⁹⁴ Bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 3/51-52; Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, 89.

⁹⁵ Bk. Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 45-46.

⁹⁶ İki gayrı şey farklı varlıklar demektir. Dolayısıyla Allah'ın zâtî sıfatlarının gayrısı değildir. Binaenaleyh bu konuda Eş'arî âlim Bâkîllânî şöyle izahta bulunmuştur: "Bilinmelidir ki o Subhân (Allah) zâtî sıfatlarının muğâyiri değildir. O sıfatlar da kendilerinin muğâyiri değildir. Öyle ki iki gayrı şeyden birinin, diğerine zaman, mekan, varlık ve yokluk açısından farklılık göstermesinin mümkün olması (o iki şeyin) bir gerçeğidir." Bk. Bâkîllânî, *el-İnsâf*, 25.

⁹⁷ Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit, *el-Fikhu'l-ekber* (BAE: Mektebetü'l-Furkân, 1420/1999), 14-18.

⁹⁸ Detaylı bilgi için bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 44.

Bu meseleyi ele alan Eş‘ârî kelâmcı Bağdâdî ise yukarıda zikredildiği gibi yedi tane subûti sıfat zikretmiştir. Sonra kendi mezhebi içinde bekâ ve kıdemin subûti sıfatlardan olup olmadığında ihtilâf olduğunu belirtip Eş‘ârî’nin ve ashâbının bu yedi sıfatı Allah’ın zâtıyla kâim ezeli sıfatlar olarak sâbit kıldığını bildirmiştir. Daha sonra Mu‘tezile gibi sıfatların hakikatte varlığını nefyeden, Kerrâmiyye ve Neccâriyye gibi sıfatlara hudûs nispet ederek teşbîh ve tecsîm düşüncesinde olan fırkaları ve kişileri zikretmiştir. Ayrıca bu hususta her sıfatı tek tek işleyerek Ehl-i sünnet’in kavlini ve ona muhâlefet eden grupların kavillerini beyan etmiştir.⁹⁹ Nesefî ‘akâidinin meşhur şârihi Teftâzânî ise sıfatları nefyedenleri ve sıfatlara hudûs nispet edenleri tenkit ederek “*Bu makamın zorluğundan (bu meselenin anlaşılmasının zorluğundan) Mu‘tezile ve felsefeciler sıfatları nefye, Kerrâmiyye ise ezeli oluşunu inkâra gitmiştir.*”¹⁰⁰ demiştir.

İlâhî sıfatlar ve isimler konusunda müstakil eser yazan meşhur Şafîî fakîhi ve hadîs âlimi Ebû Bekr el-Beyhakî (ö. 458/1066) ise ilâhî isimler ve sıfatlar hakkında şunları söylemiştir:

Allah’ın zâtî sıfatlarının, zâtıyla ezelde mevcut olduğuna ve zâtıyla beraber mevcut kalacağına i’tikâd ederiz. Ne sıfatlarının O olduğunu ne de O’nun sıfatlar olduğunu ne de birbirlerinin gayrısı olduğunu söylemeyiz. Allah-u te‘âlâ’nın zâtına layık isimleri ve sıfatları vardır. Ancak bunlar zâtına zâid sıfatlardır. Bu da O’nu İlâh, Azîz, Mecîd, Celîl, Azîm, Melik, Cebbâr, Mütekebbir ve Kadîm şey olarak vasıflandırmamız gibidir. Bu isimlerde isim ve müsemmâ tektir.¹⁰¹

Beyhâkî, burada kadîm sıfatları sâbit kılıp bu sıfatların zâtın aynısı ve gayrısı olmadığını söyleyerek Ehl-i sünnet’in ortak ifadesini belirtmiştir. Daha sonra sıfatları Allah’ın isimleriyle beraber ele alarak Allah’a isim atfedilince teaddüd söz konusu olmadığı gibi sıfat atfedilince de teaddüd söz konusu olamayacağını beyan etmiştir. İsim ile müsemmânın tek olduğunu vurgulayarak ise ilâhın isimleriyle ve sıfatlarıyla şeriki olmayan bir ilâh olduğunu teyit etmiş ve kesin bir dille teaddüd’ül-kudemâ görüşünü reddetmiştir.¹⁰²

Sonuç olarak ilâhî sıfatlar meselesinden anlaşıldığı üzere Ehl-i sünnet, Allah’ın zâtıyla kâim ezeli sıfatları sâbit kılmış, Mu‘tezile, Allah’ın zâtına zâit manalar olan bu sıfatları nefyetmiş ve Müşebbihe ise bu sıfatlara hudûs nispet etmiştir. Bu ekollerin zikredildiği gibi ihtilâfa düşmesi kelâm konularını kendi metotlarına göre ele almasından kaynaklanmaktadır.

⁹⁹ Bk. Bağdâdî, *Usûlü’l-dîn* (Beyrut: Dârü’l-Kutûbi’l-‘İlmiyye, 1423/2002), 113-133.

¹⁰⁰ Teftâzânî, *Şerhu’l-‘Akâid* (Beyrut: Dâr-ü İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, 1435/2014), 60.

¹⁰¹ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *el-Esmâ’ ve’s-sıfât* (Suudi Arabistan: Mektebetü’s-Sevâdî, 1414/1993), 1/276-277.

¹⁰² Ayrıca bk. Pezdevî, *Usûlü’l-dîn*, 45-46.

Ehl-i sünnet nezdinde kelâmî konuların asıl mercii Kitap ve Sünnettir. Akıl ise Kitabı ve Sünneti destekleyen bir mercidir. Buna istinaden Ehl-i sünnet, Allah hakkında vârit olanları tevhîd ve tenzîhe uygun bir şekilde ikrâr etmektedir. Mu‘tezile indinde ise akıl, kitaba ve sünnete öncüdür.¹⁰³ Akıllı öncül kılmaları kimi zaman onları, nasların muhkem manalarını te’vîle, sahîh haberlerin ise reddine götürmektedir. Bundan dolayı Mu‘tezile, yukarıda geçtiği üzere yaptığı akli çıkarımlar sebebiyle sıfatların zâta zait manalar olarak kadîm varlığını kabul etmemektedir. Kerrâmiyye ve Neccâriyye gibi Müşebbihe’den kabul edilen kimi fırkalar ise ilâhî sıfatlar konusunda tevhîdi ve tenzîhi bir usule oturtamayarak meseleleri teşbîh ve tescîm ‘akâidine dayalı bir şekilde yorumladığından sıfatlara hudûs nispet etmektedir.

Kasabbaşızâde’nin bu konudaki görüşleri incelenecek olursa o “*Hak te‘âlâ’nın zât-ı ‘âlâsı’nın aynısı ve gayrısı olmayan zât-ı ‘âlâsıyla kâim kadîm ve ezeli sıfatları vardır. Hak te‘âlâ’nın zât-ı ‘âlâsına kâim kadîm ve ezeli sıfatları: Hayât, ilim, kudret, kuvvet, sem‘, basar, irâde, meşîet, tehlik fiili, terzîk ve kelâmdır.*”¹⁰⁴ diyerek Sünnî seleflerinin görüşüne muvâfakat edip ilâhî sıfatların ezeli olduğunu ve Allah’ın zâtının aynısı ve gayrısı olmadığını belirtmiştir. Daha sonra sübûtî sıfatlar adıyla bilinen bu sıfatları sayarak Allah’ın hayât, ilim, kudret, kuvvet, işitme, görme, irade, meşîet, tekvîn ve kelâm sıfatlarıyla muttasıf olduğunu bildirmiştir. Bunların dışında fiilî sıfatlardan tehlik ve terzîki manevî sıfatlarla beraber zikrederek Mâtürîdîlerin görüşüne meylettiğini göstermiştir.

2.1.4.1. Tekvîn

Tekvîn, “k-v-n” kökünden gelen “kâne” (var oldu, vuku buldu, oldu) fiilinin tef’îl babındaki hâline “kevvene” (var etti, oluşturdu, meydana çıkardı), mastarına ise “tekvîn” denilmektedir. Binaenaleyh “tekvîn” lügatte; var etmek, oluşturmak ve meydana çıkarmak demektir.¹⁰⁵ Istilâhta ise Allah’ın irâdesi doğrultusunda aklen mümkün şeylerin var edilip yok edilmesini gerçekleştiren sıfat anlamına gelmektedir.¹⁰⁶

Kelâmî açıdan tekvîn sıfatı ele alındığında Mu‘tezile’den, subûtî sıfatları nefyettiği üzere fiilî sıfat tekvîni de reddettiği ve tekvîn ile mükevvenin (meydana gelenin) aynı şey olduğunu ileri sürdüğü nakledilmiştir.¹⁰⁷ Buna karşın Ehl-i sünnet’den Ebû Hanîfe “O, *ezeli*

¹⁰³ Bk. Kâdî Abdülcebbar, *el-Usûlü’l-hamse*, 66.

¹⁰⁴ Kasabbaşızâde, *Risâle-i İ’tikâdiyye*, 4-5.

¹⁰⁵ Bk. Ebû Bekir er-Râzî, “Kevn”, 275.

¹⁰⁶ Bk. Ebû’l Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyât* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, t.y.), “Tekvîn”, 256.

¹⁰⁷ Bk. Pezdevî, *Usûlü’l-dîn*, 76.

*tehlîkiyle Hâlik'tir. Tehlîk ezeldeki sıfattır. O fiiliyle fâildir. Fiil ezeldeki sıfattır. Ve fâil olan Allah-u te'âlâ'dır. Fiil ezeldeki sıfattır. Mef'ûl mahlûktur. Allah-u te'âlâ'nın fiili ise mahlûk değildir.”*¹⁰⁸ diyerek tehlikin, Allah'ın zâtıyla kâim ezeli bir sıfat olduğunu, O'nun bu sıfatla her şeyi yaratarak fâil olduğunu ve ezeli fiiliyle yarattığı mahlûkâtın, O'nun mefûlü olduğunu belirtmiştir. Böylelikle Ebû Hanîfe'nin, her ne kadar tekvîn ifadesini kullanmasa da tehlik ibaresi üzerinden bu meseleyi işlediği söylenebilir.

Ebû Hanîfe'den sonra tekvîn meselesini sistematik bir şekilde işleyen ve bu sıfatı tekvîn adıyla sabit kılanlar Mâtürîdîler olmuştur.¹⁰⁹ Onların aktardıklarına bakıldığında ise Mâtürîdî, tekvîn ifadesine yer vererek tekvîni ezeli bir sıfat olarak sâbit kılmış ve bu sıfatın ezeli olmasından mükevvenin ezeli olamayacağını bilakis meydana geleceği vakte takdir edilmiş olduğunu ve bunun da aczi gerektirmediğini bildirmiştir. Netice bağlamında tekvîni ezeli bir sıfat, mükkevveni ise bu fiilin tesiriyle hudûs eden mefûl kabul edip tekvîn-mükkevven meselesini îzâh etmiştir.¹¹⁰ Pezdevî de tekvîn ve îcâd ifadelerine yer vererek meseleyi ele almış ve her ikisini de Allah'ın ezeli sıfatları kabul ederek mükkevvenle mevcûdun, tekvîn ve îcâddan ayrı şeyler olduğunu bildirmiştir. Bununla beraber Eş'ârîlerin, fiilî sıfatları Allah'ın zâtıyla kâim saymadığını ve fiil ile mef'ûlü aynı şey gördüğünü belirtmiştir.¹¹¹

Diğer koldan konuyu kaleme alanlardan Bâkîllânî, kendisinin ve mensubu olduğu Eş'ârîlik'in görüşü adına “Kudret sıfatı ki onunla tüm şeylerin aslını ve zevâtını yaratmıştır. Bilinmelidir ki Allah'ın zâtına ait sıfatlar O'nun ezeli ve ebedî olarak mevsûf olduğu sıfatlardır. Fiilî sıfatlar ise zâtın mesbûkudur. Allah-u te'âlâ bu sıfatlardan önce vardı.”¹¹² diyerek Allah'ın yaratmasının kudret sıfatıyla olduğunu ve O'nun zâtıyla kâim manevî sıfatların ezeli olduğunu bildirmiştir. Bununla beraber fiilî sıfatların (tekvînin) ise zâtın mesbûku olduğunu söyleyerek hâdis olduğunu beyan etmiştir. Aynı şekilde bir diğer Eş'ârî âlim İbn Fûrek mezhep imâmı Eş'ârî'nin söylemlerinin mefhûmuna değinerek görüşlerini ele aldığı meşhur eserinde bu konu hakkında şunları aktarmıştır:

O'nun kendini ezelde Hâlik ve Râzik diye adlandırmış olduğunu söyler misin? (sorusuna) (Eş'ârî) Dedi ki: Allah'ın kelâmından kendini isimlendirmesini kastettiysen, sahîh bir manada ezelde bu sıfatlarla meydana gelecek şeyler için adlandırılması doğrudur. O'nun ezelde halk (tekvîn) ile mevsûf olduğu manasında kendini Hâlik diye adlandırdığını

¹⁰⁸ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-ekber*, 18.

¹⁰⁹ Detaylı bilgi için bk. Ahmet Ateşyürek, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fikrî Arka Planı* (Ankara: Sonçağ Akademi Yayınları, 2020), 249-251.

¹¹⁰ Bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 110-111.

¹¹¹ Bk. Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 76.

¹¹² Bâkîllânî, *el-İnsâf*, 25.

kastediyorsan bu muhâldir. Çünkü halk, yokluktan sonra var olan hâdis şeydir. Bunun ezeli olması ise imkânsızdır.¹¹³

Bu kesitten anlaşıldığına göre Eş'ârîler nezdinde Allah'ın ezelde kendini Hâlik diye isimlendirmesi doğrudur. Ancak O'nun ezelde halk/tekvîn ile mevsûf olması ise imkânsızdır. Çünkü halk (sonradan meydana gelen şey) hâdistir ve ezeli olması imkânsızdır. Böylelikle onlara göre fiilî sıfatların/tekvînin hâdis olduğu anlaşılmıştır.

Bu meselenin derin bir mesele olduğunu savunan Râzî, Eş'ârîlerin, tekvîn ile mükevven ilişkisine dair görüşlerini aktararak şunları ifade etmiştir:

Tekvînin, mükevvenden gayrı bir şey olması câiz değildir diyenler şu şekilde hüccet sundular: Tekvîn, mükevvenden başka bir şey olsaydı eğer bu tekvîn ya kadîm ya da muhdes olurdu. Eğer ki kadîm olsaydı onun kıdeminden ötürü mükevvenin de kadîm olması gerekirdi. Çünkü tekvîn var oluş ile doğrulanmaktadır. Görmez misin ki bir fiil aslî yokluğu üzere oldukça bu fiile kâdir olanın, ona tesir etmediği, onu tekvîn etmediği ve onda tasarruf etmediği doğrulanmaktadır. Buna göre de tekvînin meydana gelmesi ancak mükevvenin var olması anındadır. Eğer ki tekvîn sıfatı kadîm olsaydı mükevvenin de kadîm olması lâzım gelirdi ve bu da âlemin ezeli olmasını gerektirirdi. Eğer ki tekvîn hâdis olsaydı başka bir tekvîne ihtiyaç duyardı ki bu da teselsülü zorunlu kılardı. O da muhâldir.¹¹⁴

Râzî'nin aktardığına göre Eş'ârîlerin tekvîni, mükevvenin aynısı görme sebeplerinin temelinde ezelde bir mahlûk söz konusu olamayacağı inancı yatmaktadır. Çünkü onların bakış açısına göre ezelde tekvîn söz konusu olsaydı eğer mükevvenin de varlığı söz konusu olurdu. Kaldı ki mükevven mahlûk olduğu için ezelde var olması imkânsızdır ve dolayısıyla tekvînin yüce zâtla kâim ezeli bir sıfat olması da söz konusu değildir. Öte yandan onlara göre âlemin yaratılarak var oluşu ve mükevvenât söz konusu olduğunda tekvîn de söz konusu olmuştur. Binaenaleyh tekvînin sonradan meydana gelmesi mevzu bahis olduğu için hâdis sayılmıştır.

Buna karşın Ebû'l-Berekât en-Nesefî, Eş'ârîlerin tekvîn ile mükevveni aynı şey görmelerine itiraz ederek şunları ifade etmiştir:

Bu muhâldir. Çünkü tekvîn ile mükevvenin bir olduğu söylemi; vurmak ile vurulanın, yemek ile yenenin ve öldürmek ile öldürülenin aynı olduğu söylemi gibidir. Bunun da fâsid olduğu bedihî yolla bilinmektedir. Çünkü mükevvenin meydana gelmesi tekvînledir. Eğer ki tekvîn, mükevven olsaydı mükevvenin varlığı Allah-u te'âlâ'nın (yaratmasıyla) değil kendi kendine olurdu. Böylelikle Allah-u te'âlâ âlemin Hâlik'i olmazdı. Bilakis âlem ve her cüzü kendi kendinin yaratana olurdu. Bu görüşte de Yaratana'ı inkâr etmek vardır. Tekvîn ile mükevvenin bir olması görüşünün bâtil olması tekvînin, mükevvenden farklı olduğuna delâlet etmiştir. Bu meseleden sonra tekvînin ya hâdis ya da ezeli olması meselesi gelmektedir. Dedikleri gibi hudûsu muhâldir. Çünkü

¹¹³ Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Fûrek el-İsfahânî en-Nisâbü'rî, *Mücerredü Makâlâtî'sh-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî* (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1426/2005), 58-59.

¹¹⁴ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407/1987), 3/ 238.

eğer tekvîn, tekvîn ile hudûs etmiş olsaydı mesele teselsül ettiğine veya kadîm olan tekvîn (ile hudûs ettiğine) döner ve ilk başta da iddia ettiğimiz gibi (tekvînin) tekvîn ile (var olması söz konusu olurdu). Bu da Yaratan'ı inkârdır.¹¹⁵

Görüldüğü üzere Ebü'l-Berekât bu itirazında tekvîn ile mükevvenin bir olamayacağını verdiği örneklerle savunarak tekvînin, mükevvenen ayrı olması gerektiğini belirtmiştir. Aksi takdirde Allah'ın mevcûdatı yarattığını inkâr etmenin söz konusu olacağını ileri sürmüştür. Bununla beraber tekvînin, tekvîn ile meydana gelemeyeceğini, böyle bir durumun teselsüle gideceğini ve teselsülde imkânsız bir durum olduğundan mükevvenen farklı ezeli bir tekvîn olması gerektiğini savunmuştur.

Meseleye el atanlardan İcî ise Allah'ın her şeyi kudret sıfatıyla yarattığını savunarak tekvîni, mükevven saymanın veya zâtî bir sıfat görmemenin ta'tîl/Allah'ı inkâr olmadığını göstermeye çalışıp şunları söylemiştir:

On birinci sıfat tekvîndir. Hanefiler onu sâbit kılıp tekvîn, kudretten farklı bir sıfattır. Çünkü kudretin eseri sıhhat/imbâdır. İmkân/olabilirlik ise olmayı gerektirmez demişlerdir. Cevap: Sıhhat, imkândır. İmkân ise mümkün şeyin zâtî bir vasfıdır. Dolayısıyla (imbân) kudretin eseri olamaz. Bilakis (aklen) mümkün, makdûriyyet (kudrete taalluk eden) olarak tahlil edilmektedir. Buna göre bu makdûrdur; çünkü o mümkündür. Bu ise makdûr değildir; çünkü o (aklen) vâcib veya mümteni'dir denilmektedir. Eğer denirse ki kastedilen fiilin sıhhatidir. Mefûldeki sıhhat değildir. Çünkü kudret sıfatıyla, fâilden fiili gerçekleştirme ve terk etme mümkün olmaktadır. Bundan ötürü de ikisinden biri bizâtihi kudretle vuku bulmaz. Deriz ki: Her ikisi de kudretin eseri olmaya elverişlidir. Ancak ikisinden birinin vuku bulması muhassisa ihtiyaç duyar ki o da irâdedir ve (o zaman da) oluş için kudretten başka bir mebdeye (sıfata) ihtiyaç kalmaz.¹¹⁶

İcî, bu kesitinde kudretin eserinin imkân/sıhhat olduğunu ileri süren Hanefilere karşı kudretin eserinin imkân olamayacağını bilakis onun eserinin mümkün/makdûr (kudretin tesiri altına giren şey) olduğunu savunup kudret sıfatının yaratmaya yaradığını belirtmiştir. Bununla beraber kudret sıfatıyla bir fiili gerçekleştirmenin veya terk etmenin mümkün olduğunu dolayısıyla yaratma için bir başka sıfat olması gerektiğini ileri sürmelerine karşı ise fiili gerçekleştirme veya terk etme ile birlikte yaratılanın kudretin eseri olmaya elverişli olduğunu belirtmiştir. Böylelikle bir şeyin var edilmesini veya edilmemesini tahsis edenin ise irâde olduğunu ve dolayısıyla kudretin yaratmaya tesir ettiğini ve yaratma için yeterli olduğunu savunarak tekvîn gibi başka bir sıfata gerek olmadığını vurgulamıştır.

¹¹⁵ Nesefî, *el-İ'timâd fi'l-i'tikâd*, 197-198.

¹¹⁶ Ebü'l-Fazl Adudüddin Abdurrahmân b. Ahmed el-İcî, *el-Mevâkıf fi 'ilmi'l-keâm* (Beirut: Dâr-ü Âlemi'l-Kutüb, 1420/1999), 299.

Ekollerin serdedilen bu görüşlerinden anlaşıldığına göre Mu‘tezile, aslî kâidelerine binaen tekvîn sıfatını nefyetmiş ve onu mükevvenle bir tutmuştur. Eş‘ârîler ise Allah’ın, ezeli sıfatı kudretiyle mükevveni yarattığını savunarak ezelde mahlûk/mükevven bulunamayacağına istinaden tekvînin, mükevven ile aynı olduğunu ve zâtla kâim zâit bir sıfat olmadığını beyan etmiştir. Onlar tekvînin kudretten müstakil bir sıfat kabul edilmesi durumunda âlemin ezeliği inancında olan felcefecilere kapı aralanacağı kaygısını taşıyarak bu kanaate varmış ve kudret sıfatının yaratmada yeterli olduğunu zikretmiştir. Mu‘tezile ve Eş‘ârîlerin bu görüşlerine karşın Mâtürîdîler ise diğer subûti sıfatlar gibi fiilî sıfat olan tekvîni de Allah’ın zâtıyla kâim ezeli sıfat kabul edip yaratılan mükevveninden farklı tutmuştur. Zira onların indinde tekvîn, Allah’ın sıfatı, mükevven ise yarattığı mahlûktur. Ayrıca tekvîn sıfatının yaratma hususunda hakîki bir müessir olduğunu da belirtmişlerdir. Bununla beraber Mâtürîdîler ve Eş‘ârîler, her şeyi yaratanın Allah-u te‘âlâ olduğu konusunda ittifâk etmiştir. Fakat Mâtürîdîler indinde Allah’ın yaratmasının tekvîn sıfatıyla, Eş‘ârîler nezdinde ise kudret sıfatıyla gerçekleştiği kabul edilmiştir. Buna binaen ta‘tîl ve yüce zâta noksanlık atfetme gibi mahzûr durumlar her iki mezhep için de söz konusu olmamıştır. Nitekim tekvîn ve mükevven meselesinde ki ihtilâfları yukarıda zikredildiği üzere kendi esaslarına ve yorumlarına istinaden cereyan etmiştir. Binaenaleyh her iki mezhebin neyi neden dediği ele alınıp analizi yapıldığında aralarındaki bu ihtilâfın her şeyi yoktan var eden yegâne varlığın Allah olduğu inancına hâlel getirmediği gözlemlenmiştir.

Kasabbaşızâde’nin konu hakkında dediklerine bakıldığında ise o “*Tekvîn Hak te‘âlâ’nın ezeli sıfatlarından*... *Tekvîn bir şeyi vaktinde ademden (yokluktan) çıkarmaya denilir. Tekvîn, Ebû Mansûr Mâtürîdî nezdinde yüce zâtın gayrısı, Ebü’l-Hasen Eş‘ârî nezdinde ise aynısıdır.*”¹¹⁷ diyerek tekvîni, yoktan var etme manasına gelen ezeli bir sıfat kabul etmiştir. Böylelikle bu konuda Mâtürîdîlerin görüşüne muvâfık olduğu anlaşılmıştır. Öte yandan Mâtürîdî nezdinde tekvîn sıfatının, Allah’ın zâtının gayrısı ve Eş‘ârî indinde ise aynısı olduğunu söylemiştir. Ancak Kasabbaşızâde’nin bu konudaki çıkarımı isabetli değildir. Zira Mâtürîdî’ye göre tekvîn zâtın değil kudret sıfatının gayrısıdır. Yani tekvîn, kudret sıfatı haricinde başka bir sıfattır. Eş‘ârî’ye göre ise kudret sıfatının aynısıdır. Yani kudret yaratmaya tesir eden sıfattır ve tekvîn diye yaratmaya tesir eden bir başka sıfat söz konusu değildir. Her ikisinin kadîm addettiği sıfatlar ise zâtın ne aynısı ne de gayrısıdır. Binaenaleyh Kasabbaşızâde,

¹¹⁷ Kasabbaşızâde, *Risâle-i İ’tikâdiyye*, 5.

“yüce zâtın” ibaresi yerine “yüce kudretin” deseydi meselenin beyanında daha isabetli bir ifadede bulunmuş olurdu.

2.1.4.2. Kelâm

Kelâm sıfatı ve ona taalluk eden Kur’ân meselesi, Ehl-i sünnet’in üzerinde ittifâk ettiği meselelerdendir. Fakat kendisiyle diğer mezhepler arasında ise tartışmaya konu olan meselelerin başında gelmiştir. Hatta bu konu üzerinde çokça tartışmaların cereyan etmesi sonucu gelişen ilmin kelâm ilmi diye adlandırılmasına gidildiği şeklinde görüşler bile bildirilmiştir.¹¹⁸ Bu doğrultuda mesele kelâm açısından değerlendirilecek olursa Mu‘tezile Allah’ın kelâmını açık bir ifadeyle hâdis saymıştır.¹¹⁹ Bununla beraber Allah’ın zatıyla kâim ezeli bir kelâmın olduğunu inkâr ederek bunu sâbit kılmayı muhâl addetmiştir. Ayrıca başkasında hâsıl olan kelâmı Allah’ın kelâmı kabul ederek bunun yolunun ya kudret sahiplerinde vuku bulmasının imkânsız olduğu bir vecihle, örneğin taş ve ağaç gibi şeylerde hasıl olmasıyla ya da peygamberin (a.s.) haber etmesiyle tahakkuk ettiğini söylemiştir.¹²⁰

Ehl-i sünnet’in kelâm sıfatı hakkındaki görüşleri incelenecek olursa Ebû Hanîfe konu hakkında “Bizler, âletler ve harflerle kelâm ederiz. Allah ise âlet ve harfler olmaksızın kelâm eder. Harfler mahlûktur. Allah-u te‘âlâ’nın kelâmı mahlûk değildir.”¹²¹ diyerek Allah’ın kelâmının mahlûkatın kelâmına benzemediğini ve ezeli olduğunu bildirmiştir. Ayrıca hâdis olan ses ve harfin, Allah’ın zâtıyla kâim ve ezeli olamayacağını da belirtmiştir. Mâtürîdî âlimlerin de bu minvalde görüş beyan ettikleri görülmüştür.¹²²

Diğer koldan Eş‘ârî ise Ebû Hanîfe’ye muvâfık tenzihî bir yaklaşımla kelâm sıfatını ele alarak şunları söylemiştir:

Allah-u te‘âlâ’nın, ezelde mütekellim olduğuna kıyâs dahi delildir. Kendisi için kelâm etmek imkânsız değildir. Kaldı ki o ezelde mütekellim olmasaydı eğer kelâmın zıttı (sükût) ile mevsûf olur ve kelâmın zıttı da kadîm olurdu. Eğer ki sükût, kadîm olsaydı yok olması ve Yaratan’ın kelâm etmesi imkânsız olurdu. Çünkü kadîmin hudûsu imkânsız olduğu gibi yok olması da imkânsızdır. (Eğer ki denildiği gibi olsaydı) Yaratan’ın herhangi bir vecih üzere söylemeyen, emretmeyen, yasaklamayan olması

¹¹⁸ Bk. İcî, *el-Mevâkıf*, 8-9.

¹¹⁹ Bk. Kâdî Abdülcebbar, *el-Usûlü’l-hamse*, 86.

¹²⁰ Bk. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, 360-365.

¹²¹ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü’l-ekber*, 26.

¹²² Mâtürîdîlerin öncü isimlerinden Ebû’l-Muîn en-Nesefî, Ebû Hanîfe’nin yaptığı gibi Allah’ın kelâmının sesler ve harfler kabilinden olmadığına ve âfete uğramaktan münezze olduğunu açık ifadelerle vurgu yapmıştır. Bk. Nesefî, *Tebssiratü’l-edille*, 1/66.

gerekiirdi ki bu da bizim nezdimizde ve onlar (itiraz sahipleri) indinde fâsittir. Bu fâsîd olduğuna göre Yaratan'ın ezelde kelâm eden olduğu sâbit olmuştur.¹²³

Dikkat edilirse Eş'ârî, kelâm sıfatını aklî istidlâl yoluyla sâbit kılarak ezeli olduğunu belirtmiş ve kelâm sıfatını reddedenlerin görüşlerinin, Allah'ın emreden ve yasaklayan olduğunu inkâr etmek manasına geldiğini göstermiştir.

Ehl-i sünnet âlimleri, kelâm sıfatının ezeli olduğunu vurgulamış ve Allah'ın zâtından başkasına kâim olamayacağını îzâh etmiştir. Az önce zikri geçen mahzûr durumdan kaçınmak adına ise kelâm sıfatının başkasında kâim olduğu yönünde iddiada bulunanların çabalarını çürütmeye yönelik birtakım deliller ileri sürmüştür. Tam da bu bağlamda Eş'ârî şunları zikretmiştir:

Allah-u te'âlâ'nın ezelde mütekellim olduğuna dair başka bir delil ise bu kelâmın kadîm veya muhdes olmaktan hâli olmamasıdır. Eğer ki kelâm muhdes olsaydı ya zâtında hudûs ederdi ya da kendi kendine kâim olurdu veyahut başkasında hudûs ederdi. Buna göre Allah'ın zâtında hudûs etmesi imkânsızdır. Çünkü Allah havâdisin mahalli değildir. Kelâmın kendi kendine kâim olması da imkânsızdır. Çünkü o sıfattır ve sıfat kendi kendine kâim olmaz. Bir başkasında hudûs etmesi de imkânsızdır... kelâm hâdis olsaydı eğer hâli bulunamayacağı durumlar fâsîd olacağından, Allah-u te'âlâ'nın ezelde kadîm kelâmı mütekellim olması doğrulanmaktadır.¹²⁴

Eş'ârî, Allah'ın zâtının ezeli olduğu gerçekliğine istinaden meseleye “ezeli olana hâdis kâim olamaz”¹²⁵ kuralıyla yaklaşp kelâm sıfatının, Allah'ın yüce zâtında hudûs etmesinin imkânsız olduğunu belirtmiştir. Bununla beraber diğer imkânsız durumları da ele alarak kelâm sıfatının zâttan müstakil bir şekilde kendi kendine veya başka bir zâtta kâim olmasının imkânsız olduğunu söylemiştir. Bu son durumu da uzunca bir kıyâsla ele alıp gerekçeleriyle belirtmiştir. Ayrıca Allah'ın kelâmının zâtıyla kâim ezeli bir sıfat olduğunu hadîs olması durumundaki hâllerin imkânsızlığına bağlayarak neticeye kavuşturup takrir etmiştir.

¹²³ Ebü'l-Hasen Ali b. İsmâil el-Eş'ârî, *el-Lüma' fi'r-red 'alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'* (Rabat: Külliyyatı'l-Edeb ve'l-Ulûmü'l-İnsâniyye, 1434/2013) 50.

¹²⁴ Eş'ârî, *el-Lüma'*, 57.

¹²⁵ “Ezeli olana hâdis kâim olmaz” kuralı, Sünnî kelimasında yerleşmiş bir kâide olduğundan bu kurala aykırı her türlü iddia, görüş ve inanç reddedilir. Onun için Eş'ârî de bu kâideyi esas alıp Allah'ın kelâm sıfatının zâtla kâim ezeli sıfat olduğunu takrir ederek hâdis olmadığını belirtmiştir. Bu aynı zamanda hâdis olan kelâmlara has aletleri ve ona arız olan ses, harf ve lügati ezeli kelâma nispetten tenzih etmektir ki bu ortak inanç gerek Ebû Hanîfe'nin gerek Eş'ârî'nin ve gerekse tüm Sünnî ulemanın inancıdır. Eş'ârî'nin görüşlerini nakletmekle meşhur olan İbn Fûrek sarîh ifadelerle onun, Allah'ın kelâm sıfatı hakkında yüce zâtla kâim ezeli bir sıfat olduğunu ve kelâmının ses ve harf olmayıp âletle olmadığını söylediğini bildirmiştir. Bk. İbn Fûrek, *Mücerredü'l-Makâlât*, 60.

Bâkılânî ise Kur'ân'dan ¹²⁶ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ ¹²⁷ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا, âyetlerini, haberlerden ise ¹²⁸ فَضْلُ كَلَامِ اللَّهِ عَلَى كَلَامِ الْخَلْقِ كَفَضْلِ الْخَالِقِ عَلَى الْخَلْقِ ¹²⁹, أُعِيدْتُكُمْ بِكَلِمَاتِ اللَّهِ التَّامَّةِ الْعَامَّةِ ¹³⁰ hadîslerini delil göstererek bu ve bunun gibi nasların Allah'ın kelâmını şer'an sâbit kıldığını belirtmiştir.¹³⁰

Bu meselinin tespiti bağlamında Bağdâdî ve Pezdevî, Ehl-i sünnet'in, kelâm sıfatını ezeli kabul ettiğini belirtmiştir. Daha sonra Bağdâdî, Ehl-i sünnet'e bu konuda muhâlefet edenlerin mezheplerden Kaderiyye ve Kerrâmiyye olduğunu, şahıslardan ise Mu'tezile'nin Basra ekolünün kurucusu Ebü'l-Huzeyl (ö. 235/850) olduğunu bildirip kelâm sıfatına hudûs nispet ettiklerini aktarmıştır. Pezdevî ise bu konuya muhâlefet edenlerin mezheplerden; Mu'tezile, Murcie, Cebriyye, Hâricîyye ve Râfiziyye olduğunu, şahıslardan ise Cehm b. Safvân (ö. 128/746) ve Bişr el-Merrîsî (ö. 218/833) olduğunu bildirdikten sonra onların kelâm sıfatına hudûs nispet ettiğini, bu sıfatın hakikati hususunda ise ihtilâf ederek kiminin ona “araz” olmayı kiminin de “cisim” olmayı nispet ettiğini aktarmıştır.¹³¹

Yukarıda zikredilenlerden anlaşılana göre Ehl-i sünnet nezdinde kelâm sıfatının ezeli olduğu konusunda icmâ vardır. Zira Ehl-i sünnet'in 'akâid anlayışına göre sıfatlar meselesindeki kâide, “ezeli zât hâdis şeylere mahal değildir” şeklindedir. Bu kâideden ezeli olan zâta ancak ezeli sıfatlar kâim olabilir anlayışı ortaya çıkmaktadır. Meseleyi bu esasa binaen ele alan Ehl-i sünnet'e göre Allah'a nispet edilip sâbit kılınan kelâm sıfatının ve sair tüm sıfatların ezeli olması gerekmektedir.

Kasabbaşızâde'nin konuya ilişkin görüşüne bakılacak olursa o “*Hak te'âlâ kelâm sıfatı ile mütekellimdir. Kelâmı sesler ve harfler cinsinden olmayıp sükût ve âfete zıttır. Hak te'âlâ kelâm sıfatı ile emreden, yasaklayan ve haber edendir*”¹³² diyerek Allah'ın kelâm sıfatıyla mütekellim olduğunu, kelâmının sesler ve harfler kabilinden mahlûk olmadığını ve sükût ile âfetten (sekte, hastalık) münezzeh olduğunu belirtmiştir. Ayrıca Allah'ın kelâm sıfatıyla emreden, yasaklayan ve haber eden olduğunu bildirerek tek olan kelâmı ile bunları kelâm

¹²⁶ Bakara, 2/253. “İçlerinden, Allah'ın kelâm ettikleri vardır.”

¹²⁷ Nisâ, 4/164. “Allah Mûsa'ya kelâm etti.”

¹²⁸ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Müsned* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1422/2001), 4/20 (No. 2112). “(Hasan ve Hüseyin) Sizleri Allah'ın tam ve kuşatan kelimeleriyle (O'na) sığdırıyorum.”

¹²⁹ Ebû Muhammed Abdullah b. Abdîrrahmân ed-Dârimî, *el-Müsnedü'l-câmi'* (Suudi Arabistan: Dârü'l-Müğnî, 1421/2000), “Fedâilu'l-Kur'ân”, 6 (No. 3400). “Allah'ın kelâmının kulların kelâmına olan üstünlüğü Yaratan'ın yaratılana olan üstünlüğü gibidir.”

¹³⁰ Bk. Bâkılânî, *el-İnsâf*, 36.

¹³¹ Bk. Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 290; Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 62.

¹³² Kasabbaşızâde, *Risâle-i İ'tikâdiyye*, 5.

ettiğine vurgu yapmıştır. Böylelikle kendisi, Ehl-i sünnet ulemâsının ortak görüşünü beyan etmiştir.

Öte yandan mezheplerin sıfatlar konusundaki ihtilâfı kelâm sıfatı üzerinde tartışmalara sebep olduğu gibi bu sığata taalluk eden Kur'ân konusunda da tartışmalara sebep olmuştur. Allah'ın sıfatlarına ve hususen kelâm sıfatına çeşitli sebeplerle hudûs nispet edenler benzer sebeplerle Kur'ân'a da hudûs nispet edip mahlûk demiştir. Nitekim İbn Asâkir ed-Dımaşkî (ö. 571/1176) Kur'ân'a mahlûk diyen ilk kişinin Ca'd b. Dirhem (ö. 124/742) olduğunu ve bu görüşü ondan Cehm b. Safvân'ın telakki ettiğini daha sonra ondan Bişr el-Merîsî'nin ve ondan da Mu'tezile'nin meşhur kâdısı İbn Ebî Duâd'ın (240/854) telakki ettiğini rivâyet etmiştir.¹³³ Bu meselenin Mu'tezile'ye intikâl etmesiyle birlikte ise devlet yönetiminde etkili oldukları; Me'mûn (ö. 218/833), Mu'tasım (ö. 227/842) ve Vâsık (ö. 232/847) dönemlerinde Mihne hadîseleri vuku bulmuştur. Hicri II. Asrın başları 218/833 yılında Abbâsî hâlîfesi Me'mûn'un, hadîs ehlinin ve kadıların Kur'ân konusunda imtihan edilmesi için ferman çıkarmasıyla Mihne olayları başlamıştır. Birçok hadîs ehli ve ilim adamı, Kur'ân konusunda imtihana tabi tutulmuş ve Kur'ân'a mahlûk diyenler kendi hâline serbest bırakılırken Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve Muhammed b. Nuh (ö. 218/833) başta olmak üzere Seccâde (ö. 241/855) ve Kavârîrî (ö. 235/850) gibi isimler, Kur'ân'ın mahlûk olmadığına ısrar etmeleri üzerine cezalandırılmıştır. Daha sonra Seccâde ve Kavârîrî görüşlerinden dönüp Kur'ân'ın hâdis olduğu kavline muvâfık gelince serbest bırakılmıştır. Fakat İbn Hanbel ve İbn Nûh, görüşlerinden dönmeyip sebat ettiklerinden cezalandırılmalarına devam edilmiştir.¹³⁴ Me'mûn'un vefâtından sonra Mu'tasım ve Vâsık dönemlerinde (218-233/833-847) devam eden Mihne olayları esnasında Sünnî camianın hadîs ehlinden, fakihlerinden ve diğer ulemâlarından, Ebû Nasr el-Huzâî (ö. 231/846) ile Büveytî (ö. 231/846) gibi önder isimler başta olmak üzere birçok isim eziyete maruz kalıp hapsedilerek ölmüş veya öldürülmüşlerdir. Mihne hadîseleri üç hilâfet devri boyunca sürmüş ve Hâlîfe Mütevekkil'in (ö. 247/861) hilâfeti döneminde (232/847-247/861) son bularak Kur'ân tartışması yasaklanmıştır.¹³⁵

Bu konu kelâmî açıdan değerlendirilecek olursa Mu'tezile, Allah'tan başka her şeyin mahlûk olduğu hususunda ümmetin ittifâk ettiğini vurgulamakla beraber kelâm etmenin ancak

¹³³ Bk. Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hasen ed-Dımaşkî, *Târîhu medîneti Dımaşk* (Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1416/1995), 72/99.

¹³⁴ Bk. Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'l-ümmem ve'l-mülûk* (Kahire: Dârü'l-Maârif, 1387/1967), 8/631-645.

¹³⁵ Bk. Taberî, *Târîhu'l-ümmem ve'l-mülûk*, 9/190; Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî *Menâhilü's-safâ' bi-tevârihi'l-e'imme ve'l-hulefâ'* (Suudi Arabistan: Mektebet-ü Mustafâ Nizâr el-Bâz, 1425/2004), 225-252.

hâdis olabileceğini iddia etmiştir. Binaenaleyh Kur'ân'da çok sûre bulunduğunu, Arapça lisânı üzere okunup dinlenildiğini öne sürmüş ve Kelâmullah Kur'ân'ın mahlûk olmasını vâcib saymıştır.¹³⁶ Buna itiraz eden Ehl-i sünnet nezdinde ise Kur'ân denildiğinde, ezeli kelâma delâlet edip yazılan, okunan, ezberlenen ve işitilen lafzî kelâmın anlaşılması gerektiği gibi Allah'ın zâtıyla kâim ezeli kelâmının da anlaşılması gerekmektedir. Böylelikle her iki kelâma Kur'ân denildiği fakat lafzî kelâmın zikredilen vasıflarıyla, zâtî/nefsî kelâmdan ayrı olduğu da anlaşılabilmektedir.¹³⁷

Yukarıdaki ayırım anlaşıldıktan sonra bilinmesi gerekir ki bir kayda veya kasta bağlı kalınmadan sarf edilen mutlak/saltık kalıptaki cümlelerden genellikle tek mana anlaşılmaktadır. Fakat bu mutlak sûretteki cümle, bir kayda bağlı olduğunda veya taşıdığı manalardan bir mana kastedildiğinde takyit edilen veya kastedilen manaya göre anlaşılmaktadır. Binaenaleyh Ehl-i sünnet mutlak sûrette Kur'ân'a mahlûk demekten kaçınmaktadır. Çünkü bu mutlak ifade, nefsi kelâma hudûs atfını vehmettirmektedir. Bu yüzden bir kayıt olmaksızın mutlak sûrette böyle bir ibareyi sarf etmek Ehl-i sünnet indinde mahzûr bir durumdur. Buna binaen konunun îzâhı adına Ehl-i sünnet'in ibarelerinde takyide rastlanmaktadır. Örneğin Ebû Hanîfe kendi asrında başlayan "Kur'ân mahlûktur" söylemine karşın Kur'ân'ın, Allah'ın sıfatı manasında mahlûk olmadığını lakin kitaplarda yazılan ve dillerde okunan hâliyle mahlûk olduğunu "*Bizim Kur'ân'ı telaffuzumuz, onu yazmamız ve onu okumamız mahlûktur. Kur'ân ise mahlûk değildir.*"¹³⁸ diyerek beyan etmiştir. Ebû Hanîfe bu ifadeleriyle Kur'ân'ın, lafzî kelâm ve nefsi kelâm olarak iki kısma ayrıldığını belirtmiştir. Böylelikle anlaşılan o ki işin tafsîlinde Kur'ân'ın, Mushaflarda yazılı bulunan ve dillerde okunan lafzî kelâm hâline mahlûk denilebilmektedir. Fakat lafzî kelâmın delâlet ettiği ezeli kelâm için mahlûk denilememektedir.

Diğer taraftan nefsi kelâm veçhine istinaden Kur'ân'a mahlûk denilmesini reddeden Eş'ârî, evvela Kur'ân'ın; ilim ehlinin kalplerinde, dillerde ve levh-i mahfûzda olduğunu söyleyerek lafzî kelâma işaret etmiştir. Daha sonra Ebû Hanîfe gibi selef ulemâsından vârit olan meşhur cümleyi zikredip Kur'ân'ın lafzî veçhini açık bir şekilde ikrâr eylemiştir.¹³⁹ Mâtürîdî âlimlerden Ebü'l-Muîn en-Neseî de Kur'ân'ın yazılıp okunmasının kadîm olmasına

¹³⁶ Bk. Kâdî Abdülcebâr, *el-Usûlü'l-hamse*, 87.

¹³⁷ Kur'ân'ın iki veçhinin olduğuna dair bazı kaynaklar sarîh ifadelere yer vermiştir. Bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâ'id*, 68.

¹³⁸ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-ekber*, 20.

¹³⁹ Bk. Ebü'l-Hasen Ali b. İsmâîl el-Eş'ârî, *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne* (Kahire: Dârü'l-Ensâr, 1396/1976), 100.

aykırı düşmediğine dikkat çekmek için “Allah-u te‘âlâ dillerde zikredilen, kalplerde ma‘rûf olan, mekânlarda, kalplerde bulunmayıp mekânlarda tapınılan ise... Kur’ân da Mushaflarda yazılı, kalplerde mahfûz ve dillerde okunandır.”¹⁴⁰ demiştir. Onun bu sözlerinden anlaşılana göre Allah’ın; zikredilmesi, kalplerde bilinmesi ve çeşitli mekânlarda ona ibâdet edilmesi mahlûk olmasını gerektirmediği gibi Kur’ân’ın lafzî hâliyle okunan, yazılan ve dinlenen olması zâtî kelâmın mahlûk olmasını gerektirmemektedir. Ebü’l-Muîn, bu dile getirdikleriyle lafzî kelâm ve zâtî kelâm arasında ayırım yapılması gerektiğine işaret etmiştir. Bununla beraber zâtî kelâmı, lafzî kelâma kıyâs ederek veya sadece lafzî kelâmı baz alarak zâtî kelâma hudûs nispetinin yapılmaması gerektiğini de beyan etmiştir. Böylelikle lafzî kelâm mahlûk olsa da nefsî kelâm mahlûk değildir. Dolayısıyla Allah’ın kelâm sıfatına hudûs nispet etmekten kaçınmak için mutlak bir ibareyle Kur’ân’a mahlûk demekten kaçınmak gerekmektedir. Ayrıca onlara göre bu meselede yazılan, okunan ve işitilen lafzî kelâmın mahlûk olduğunu bilmek ve onun ezeli sıfat olan nefsî kelâma delâlet ettiğini anlamak meseleyi temyîz etmek ve çözüme kavuşturmak demektir.

Kasabbaşızâde de aynı minvalde söylemler geliştirmiş ve şunları ifade etmiştir:

Kur’ân, Hak te‘âlâ’nın kelâmıdır ve yaratık değildir. Kur’ân; Mushaflarımızda yazılı, kalplerimizde mahfûz, dillerimizde okunan ve kulaklarımızda işitilendir. Lakin yazılan, ezberlenen, kırâat edilen ve işitilen kelâm-ı lafzî, Hak te‘âlâ’nın zâtıyla kâim olan kelâm-ı nefsinin gayrisidir.¹⁴¹

Görüldüğü üzere Kasabbaşızâde bu kesitinde Kur’ân’ın, lafzî ve nefsî kelâm olarak iki mana taşıdığını belirterek aralarındaki ayırma dikkat çekmiştir. Buna göre de Kur’ân denildiğinde ezeli kelâma delâlet edip yazılan, okunan, ezberlenen ve işitilen lafzî kelâmın anlaşılması gerektiği gibi Allah’ın zâtıyla kâim ezeli kelâmında anlaşılması gerektiği sonucunu sunmuştur. Bu sonuca istinaden ise her iki kelâma da Kur’ân’ın mutabık olduğu fakat lafzî kelâmın zikredilen vasıflarıyla, nefsî kelâmdan başka olduğunu belirtmiştir. Nihayetinde Kasabbaşızâde bu ayırımı ve aktarımıyla, Ehl-i sünnet’in Kur’ân’a mahlûk dememe sebebini belirterek onların görüşüne tamamıyla muvâfık olduğunu göstermiştir.

2.1.5. Esmâullahın Tevkîfliği

Esmâullah, “isim” kelimesinin çoğulu “esmâ”nın, Lafza-i celâl “Allah” kelimesine izâfesiyle meydana gelen birleşik bir kavram olup lügatte ve ıstılâhta Allah’ın isimleri

¹⁴⁰ Nesefî, *Bahrü’l-kelâm*, 136.

¹⁴¹ Kasabbaşızâde, *Risâle-i İ’tikâdiyye*, 5.

demektir.¹⁴² Tevkîf ise lügatte “durdurmak” anlamına gelmektedir.¹⁴³ Istılâhta da Allah’ın bildirmesiyle bilgi sahibi olmak ve nasla belirlenmiş olmak demektir.¹⁴⁴

Bu konunun kelâm düşüncesindeki yerine gelince Mu‘tezile isimlerden ve sıfatlardan Allah’a layık olanların akıl yoluyla bilindiğini ileri sürerek Allah’ın isimlerinde tevkîf şartı aramamıştır.¹⁴⁵ Ehl-i sünnet ise zikri geleceği üzere bu konuda tevkîfi esas kabul etmiştir. Nitekim Ebû Hanîfe’nin bu hususta “*O sıfatlarıyla ve isimleriyle ezeldir ve bâkidir. O’na sıfat ve isim hudûs etmemiştir.*”¹⁴⁶ dediği görülmüştür. Ebû Hanîfe, Allah’ın isimlerinin sıfatları gibi ezeli olduğunu ve O’nun sıfatlarının ve isimlerinin hâdis olmadığını bildirerek esmâullahın tevkîfine işaret etmiştir. Ebû Hanîfe tevkîf hususunda her ne kadar sarîh bir ifade kullanmasa da özellikle Allah’ın isimlerinin ezeli olduğunu söylemekle ve O’na isim hudûs edemeyeceğini belirtmekle esmâullahın tevkîfini takrir etmiştir.

Mâtürîdî ise esmâullahı, sıfatlar konusundan bağımsız tutmayarak zâtın isimleri, sıfattan iştikâk eden müştak isimler ve diğer isimler olmak üzere üç kısma ayırıp ezeli olduğunu söylemiştir. Bununla beraber ilâhî sıfatlarla bu sıfatlardan müştak isimlerin ezeli sayıldığını inkâr edenlerin aynı kişiler olduğunu belirtmiştir. Sonuç bağlamında ise esmâullah ve sıfatlar meselesinin aynı olduğuna değinmiştir.¹⁴⁷ Böylelikle Mâtürîdî’nin, Ebû Hanîfe çizgisinde bir yol izleyerek kendi yorumlarıyla birlikte esmâullahı sıfatlar meselesi dahilinde değerlendirdiği görülmüştür.¹⁴⁸ Dolayısıyla yukarıda irat edilen gerekçelere göre esmâullahın tevkîfine işaret ettiği anlaşılmıştır. Buna ek olarak Ebû’l-Berekât en-Nesefî, Allah’a cisim ismi atfedilemeyeceğini belirttikten sonra “*Biz esmâullah hakkında şeriatın bize sınır koyduğu yerde duruyoruz. Bunun içindir ki Allah, hastalıkları ve ilaçlarını, şeriatın ahkamı ve manalarını bilen olmasına rağmen O’nu tabip ve fakih diye isimlendirmiyoruz.*”¹⁴⁹ diyerek kıyas yoluyla Allah’a isim verilemeyeceğini dile getirmiştir. Böylelikle o, esmâullahın tevkîfi olduğunu açıkça beyan etmiştir.

Eş‘ârîlik’in konu hakkındaki görüşlerine gelinecek olursa Eş‘ârî “*İsimler koymak bize düşmez. Allah-u te‘âlâ’nın kendini, Rasûlü’nün, O’nu adlandırmadığı ve müslümanların,*

¹⁴² Bk. Ebû Bekir er-Râzî, “Elehe”, “Semâ”, 20, 155; Topaloğlu-Çelebi, “Esmâ-i Hüsnâ”, 93.

¹⁴³ Bk. Ferâhidî, “Vakf”, 5/223.

¹⁴⁴ Bk. Topaloğlu-Çelebi, “Tevkîf”, 350.

¹⁴⁵ Bk. Ebû’l-Hasen Kâdî’l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed. *el-Muğnî fi ebvâbi’t-tevhîd ve’l-adl* (Kahire: ed-Dârü’l-Misriyye 1385/1965), 5/179; İbnü’l-Murtazâ, *Kitâbü’l-Kalâid*, 87.

¹⁴⁶ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü’l-ekber*, 16.

¹⁴⁷ Bk. Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 65-67.

¹⁴⁸ Ayrıca bk. Nesefî, *Bahrü’l-keâm*, 104.

¹⁴⁹ Nesefî, *el-İ’timâd fi’l-i’tikâd*, 156.

kendisi veya manası üzerine ittifâk etmediği bir isimle O'nu isimlendirmemiz câiz değildir.”¹⁵⁰ diyerek evvela isim koyma yetkisinin kullarda olmadığını bildirmiştir. Sonra Allah'ın kitabında ve Rasûlü'nün (s.a.v.) sünnetinde vârit olmayıp müslümanların lafzı veya manası hakkında icmâ etmediği bir isimle Allah'ın zikredilmesini câiz saymayarak esmâullâhı tevkiî kabul etmiştir.¹⁵¹

Bâkılânî ise “Öyle ki bu (şehvet nispeti) kitap ve sünnette vârit olmamıştır. Çünkü O'nun isimleri kıyâsla sâbit olmaz. Ve bu şeyhin (Eş'ârî'nin) kavlinin manasıdır...”¹⁵² diyerek şehvet nispetinin, fiillerin iradesi manasında Allah'a atfedilmesini icmâyâ aykırı bulmuştur. Ayrıca Eş'ârî'nin, esmâullahın tevkiî görüşüne işaret ederek beyan ettiği bu meseleyi onun kavliyle desteklemiştir. Böylelikle Eş'ârî'nin görüşüne muvâfık olup esmâullahın tevkiî olduğunu kabul etmiştir.

Bağdâdî de esmâullâh mevzusunu, Ehl-i sünnet ve muhâliflerinin görüşü dahilinde ele alarak şunları ifade etmiştir:

Basralı Kaderîler, Allah-u te'âlâ'nın isimlerinin ıstılâhtan ve kıyâstan alıntı olduğunu iddia etmiştir. Ehl-i sünnet ise bu isimlerin tevkiîten alıntı olduğunu ve Allah'a kıyâs cihetinden bir ismi atfetmenin câiz olmadığını söylemiştir. Sadece şerîatta vârit olan kitap ve sahîh sünnetteki isimlerin veya ümmetin icmâ ettiği isimlerin O'na atfedilebileceğini dile getirmişlerdir.¹⁵³

Dikkat edilirse Bağdâdî, Allah'ın isimlerinin Ehl-i sünnet nezdinde tevkiî olduğunu, kitap ile sünnette vârit olmayan ve ümmetin icmâ etmediği bir ismi Allah'a nispet etmenin câiz olmadığını beyan etmiştir. Böylelikle anlaşılmıştır ki Eş'ârî ve Bağdâdî bu konuda kitap ve sünnette vârit olma şartına ek olarak ümmetin icmâsında belirleyici olduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla her ne kadar kıyas yoluyla inşâ edilmemiş ve naslarda geçmemiş olsa bile ümmetin üzerinde icmâ ettiği bir ismin Allah'a nispet edilebileceğine kapı aralamışlardır. Aslında Eş'ârî'nin ve Bağdâdî'nin bu yaklaşımının kelâm düşüncesindeki pratiğe uygun düştüğü görülmüştür. Zira Kadîm ismi her ne kadar naslarda geçmese dahi Sünnî kelâm kaynaklarında Allah'a verilen isimlerden biri olarak ortaya çıkmıştır.¹⁵⁴ Bununla beraber icmâ ile tayin

¹⁵⁰ Eş'ârî, *el-Lüma'*, 38.

¹⁵¹ Bu konuyu değerlendiren İbn Fûrek öncelikle Eş'ârî'nin, lügatlerin aslında tevkiî olduğu görüşünü aktarmıştır. Sonra lügatlerin fûruunda kıyasa ve içtihada dayalı müştak isimler olabileceği ve bir ismin aslı tevkiî olsa dahi eş anlamlı bir ismin onun yerine kullanılabileceği görüşüne değinmiştir. Daha sonra Eş'ârî'nin mezkur görüşlerinin zahirine göre kıyasa dayalı isimler konulabileceği hususuna cevâz verdiğini aktarmıştır. Sonuç olarak ise Eş'ârî'nin mezhebinin aslı ve meşhur görüşüne göre Allah'ın isimlerinin ve sıfatlarının kitap ile sünnette vârit olduğu şekliyle, ümmetin ittifak ettiği üzere tevkiî olduğunu bildirmiştir. Bk. İbn Fûrek, *Mücerredü'l-Makâlât*, 42.

¹⁵² Bâkılânî, *el-İnsâf*, 39.

¹⁵³ Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 138.

¹⁵⁴ Detaylı bilgi için bk. Bâkılânî, *et-Temhîd*, 230; Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille*, 1/195; Râzî, *el-Meâlîbü'l-âliye*, 3/247-248.

edilecek isimlerin mâhiyetine ilişkin Ebû Hâmid el-Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) şu beyanı da önem arz etmiştir:

Kâdî Ebû Bekr'in meylettiği (görüşe göre) şerîatın yasaklamadığı veya manasını imkansız kılmadığı bir şeyin Allah'a atfedilmesi câizdir... Eş'ârî'nin görüşüne göre ise ona bunu atfetmek tevkîfe mevkûftur. Buna göre de Allah-u te'âlâ hakkında mevsûf olduğu manayı veren bir şeyin O'na atfedilmesi ancak şerîatın izin vermesiyle câizdir. Bizim indimizde tercih edilen görüş ise tafsîle gidip (şunu) demektir: Mercii isim olan her şey izne mevkûf iken mercii vasıf olan her şey izne mevkûf değildir. Bilakis yanlış vasıf yerine doğru vasfı atfetmek mubâhtır. Bu mesele ancak isim ile vasıf arasındaki fark anlaşıldıktan sonra anlaşılabilir...¹⁵⁵

Gazzâlî bu kesitinde selefleri olan Eş'ârî ve Bâkılânî'nin yaklaşımlarını mezcederek meselenin detaylarını ortaya koymaya çalışmıştır. Binaenaleyh onun bu ifadeleri doğrultusunda bakılacak olursa kıdem sıfatından inşâ edilip mercii vasıf olan kadîm isminin Ehl-i sünnet nezdinde Allah'a nispet edilmesinin câiz olma sebebi de îzâha kavuşturmuştur.

Son olarak kendinden öncekilerin görüşünü ele alan Teftâzânî'nin değerlendirmelerine göre şerîatın izin verdiği isimleri ve sıfatları Allah'a atfetmenin câiz olduğu, menettiğini atfetmenin ise câiz olmadığı hususunda ihtilâf yoktur. Ancak şerîatın izninin veya yasaklamasının vârit olmadığı isimlerin ve sıfatların O'na atfedilmesinde ihtilâf vardır. Şöyle ki şer'an hakkında izin veya men vârit olmayan isimlerin ve sıfatların Allah'a atfedilmesi Mu'tezile'ye göre câiz olup Ehl-i sünnet'e göre ise câiz değildir. Ayrıca bu hususta Ehl-i sünnet'den Bâkılânî'ye göre cevâz, Cüveynî'ye göre tevakkuf, Gazzâlî'ye göre ise tafsîl söz konusudur. Bu tafsîle göre noksan mana taşımayan ve mercii sıfat olan isimlerin, Allah'a atfedilmesi câizdir. Ancak noksan mana taşıyan “zekî” ve “akıllı” gibi isimlerin O'na atfedilmesi ise câiz değildir. Öte yandan Kur'an veya sünnette vârit olan isimlerin bile Allah'a atfedilmesi durumunda ta'zîm manasını taşıdığına önem gösterilip¹⁵⁶ dikkat edilmelidir.¹⁵⁷

¹⁵⁵ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Maksadü'l-esnâ fi şerhi me'ânî esmâ'illâhi'l-hüsnâ* (Beyrut: Dâr-ü İbn Hazm, 1424/2003), 173.

¹⁵⁶ Teftâzânî'nin bahsettiği bu mevzu izâha kavuşturmak gerekirse bilinmelidir ki Kur'an'da vârit olan müstehzi (alay eden) ve mâkir (tuzak kuran) gibi isimler Allah'ın isimleri değildir. Tefsir usûlüne göre bu isimler Allah hakkında müşâkele babından vârit olup mahlûkatın yaptığı fâsid fiillerin karşılığını vermek, reddetmek ve iptal etmek manalarına gelmektedir. Bu da müşâkele babından vârit olan isimlerin Allah'ın isimleri olmadığını göstermektedir. Müşâkele ise tahkîkî veya takdîrî olarak bir lafza mukârenet eden mananın, kendi lafzı yerine mukârenet ettiği şeyin lafzıyla ifade edilmesidir. Örneğin وَمَكْرُوهٌ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ (Âl-i 'İmrân 54.) âyetindeki ilk zikredilen mekr (tuzak kurma), Yahudiler hakkında vârit olmuştur. Kendisine mukârenet eden “mucâzet” (yaptıklarının karşılığını verme) ise Allah'a müşâkele babından atfedilen “mekr etme” fiiliyle ifade edilip tuzaklarının karşılığını/cezasını verme anlamında zikredilmiştir. Bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an* (Beyrut: Dârü'l-Kutûbi'l-İlmiyye, 1426/2005), 2/381; Süyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'an* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1436/2015), 3/694.

¹⁵⁷ Bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, 256-258.

Gerek Gazzâlî'nin gerekse Teftâzânî'nin yukarıdaki söylemlerine dikkat edilirse her ikisinin de Bâkılânî'nin, Ehl-i sünnet'in genel görüşüne zahiren aykırı gözüken kavline yer açtığı görülmektedir. Öyle ki Gazzâlî'nin ve Teftâzânî'nin çabası bu meselenin tafsilde anlaşılmasını sağlamaktır. Fakat onların eleştirisi mâhiyetindeki bu söylemleri, Bâkılânî'nin, Allah'ın isimleri konusundaki ifadelerini geniş tuttuğu ve bir kayda bağlanması gerektiği yönündedir. Yoksa Bâkılânî'nin tevkîflik konusunda aykırı bir görüş sunduğunu iddia etmek için değildir. Zira yukarıda zikredildiği üzere Bâkılânî, Eş'ârî'nin görüşüne atıf yaparak asli kural dahilinde Allah'ın isimlerini tevkîfi görmektedir. Bununla beraber Gazzâlî'nin ve Teftâzânî'nin bahsettiği tafsil doğrultusunda Bâkılânî'nin, şehvet gibi Allah'a layık olmayan bir vasfı reddetmek gerektiğini belirtmesinden O'na isim nispet edilirken belirli kurallara riâyet edilmesi gerektiği düşüncesine sahip olduğu anlaşılmaktadır.

Kasabbaşızâde'nin konuya ilişkin görüşü ele alınacak olursa o “*Esmâullâh tevkîfidir. Yani şerîatta vârit olmayan isim ile (Allah'ı) anmak câiz değildir.*”¹⁵⁸ diyerek Allah'ın isimlerini tevkîfi görenlerin görüşüne muvâfakat edip kitapta ve sünnette vârit olan esmâullâhın dışında bir ismi O'na atfetmenin câiz olmadığını belirtmiştir.

Yukarıda zikredilenlerden anlaşıldığı üzere Kasabbaşızâde dahil olmak üzere Ehl-i sünnet ulemâsı esmâullahın tevkîfi olduğunu ikrâr etmiştir. Bununla beraber Teftâzânî'nin belirttiği gibi bu mutlak bir hüküm değildir. Çünkü Sünnî ulemânın bazıları nezdinde, kitapta ve sünnette vârit olanların manasını Allah'a yaraşır bir şekilde veren isimler ümmetçe kabul gördüğü takdirde O'na atfedilebilir. Ancak mezkûr kayıtlara ve kâidelere riâyet etmeden ortaya bir isim çıkarıp Allah'a atfetmek ise reddedilen mahzûr bir durumdur. Bu mahzûr durumdan ötürü Ehl-i sünnet'in, esmâullahın tevkîfi görüşüne tutunup bunu asıl kabul ettiği de aşîkârdır. Buna göre ise esmâullah meselesi söz konusu olduğunda tevkîf görüşü, Ehl-i sünnet'in bir kâidesi şeklinde öne çıkmaktadır. Aslında Ehl-i sünnet ulemâsının bu yaklaşımının naslara muvafık olduğu da görülmektedir. Zira Allah, kendisinin yüce isimleriyle anılması hakkında Kur'an'da ¹⁵⁹ وَلِلّٰهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ diye buyurmuştur. Görüldüğü üzere bu âyet Allah'ın noksanlıklardan münezzehe yüce isimleri olduğunu belirterek inkârcıların nispet ettiği isimlerle Allah'ı anmaktan sakınılması ve O'nun vârit olan isimlerle anılması gerektiğini beyan etmiştir. Böylelikle mezkûr âyetin, Allah'ın

¹⁵⁸ Kasabbaşızâde, *Risâle-i İ'tikâdiyye*, 6.

¹⁵⁹ A'râf, 7/180. “En güzel isimler Allah'ındır; bu güzel isimlerle O'na dua edin, O'nun isimleri hakkında sapkınlık edenleri terk edin. Onlar yaptıklarının cezasını çecekler!”

isimlerinin tevkîfî olduğuna işaret ettiği anlaşılmıştır. Kaldı ki şerîatta vârit olanlar dışında bir isimle Allah'ı zikretmek bazen şerîata ters düşen noksan manalar içerebilmektedir. Dolayısıyla şerîatta vârit olan ismi zikretmek ihtiyâta ve Allah'ı ta'zîm etmeye daha uygun görülmektedir.

2.1.6. Rü'yetullah

Rü'yetullah, lügatte gözle görmek, akılla ise bilmek anlamlarına gelen “rü'yet” kelimesinin, Lafza-i celâl “Allah” kelimesine izafesiyle meydana gelen bir terkîp olup Allah'ı görmek, bilmek anlamına gelmektedir.¹⁶⁰ Istılâhta ise Allah'ı gözle görmek demektir.¹⁶¹

Mu'tezile mezhebi rü'yetullahı nefyetmiştir. Kendi inanç usûllerine göre gösterdikleri gerekçelerden ilki ¹⁶² *لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ* âyetidir. Onlara göre buradaki “ebsârın idraki” gözle görme manasına gelmektedir. Dolayısıyla mezkûr âyette kulların Allah'ı göremeyecekleri bildirilmektedir. İkinci gerekçeleri ise görülen şeyin ancak bir yönde görüldüğü ve Allah'ın bu hudûs alâmetinden münezzeh olduğu böylelikle görülemeyeceği şeklindedir. İleri sürdükleri bu gerekçelerden sonra mevzu bahis ¹⁶³ *وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ* âyetine gelince zikri geçen yüzleri zât, nazarı ise nazar-ı intizâr/bekleme şeklinde kabul edip mezkûr nassı Allah'ın sevâbını ve nimetlerini beklemek şeklinde te'vîl etmektedirler.¹⁶⁴ Buna karşın Rü'yetullah hususunda Ehl-i sünnet'in kavilleri, aklî-naklî delilleri ve ihtilâfları ele alınacak olursa evvela bu konuda haleflerine öncülük etmiş olan Ebû Hanîfe “Allah-u te'âlâ âhirette görülecektir. Müminler kendileri cennetteyken başlarındaki gözleriyle teşbîhsiz, keyfiyetsiz ve kendisiyle yaratıkları arasında mesafe olmaksızın onu göreceklerdir.”¹⁶⁵ diyerek âhiretteki rü'yetullahı değinmiş ve bu rü'yetin müslümanlar cennetteyken; teşbîhten, keyfiyetten ve mekândan münezzeh olan Allah'ı görmeleriyle tahakkuk edeceğini beyan etmiştir.

Meseleyi daha geniş ele alan Ehl-i sünnet kelâmcılarının görüşlerine bakıldığında, Ebû Hanîfe gibi rü'yetullâhı sâbit kabul edip aklen ve şer'an mümkün addettikleri görülmektedir. Nitekim Mâtürîdî, öncelikle Allah'ın görülmesinin tenzîhe mutabık olarak tahakkukunu lâzım ve hak saydıktan sonra bunun iki delilini şöyle sunmuştur:

¹⁶⁰ Bk. Ebû Bekir er-Râzî, “Elehe”, “Rü'yet”, 20,115.

¹⁶¹ Bk. Topaloğlu-Çelebi, “Rü'yetullah”, 291.

¹⁶² En'âm, 6/103. “Gözler O'nu idrak edemez, halbuki O gözleri idrak eder.”

¹⁶³ Kıyâmet, 75/22-23.

¹⁶⁴ Bk. Kâdî Abdülcebbar, *el-Usûlü'l-hamse*, 74.

¹⁶⁵ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-ekber*, 53.

Ama rü'yetullâha delil ise Allah'ın ¹⁶⁶لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ kavlidir. Eğer ki görülüyor olsaydı idraki nefyetmede hikmet olmazdı. Öyle ki ondan başkası görülme olmaksızın idrak edilebilir. O'ndan başkası görülme haricinde idrak edilemeyecek (olsaydı) idraki nefyetmenin bir manası olmazdı. İkinci delil ise Musâ'nın ¹⁶⁷قَالَ رَبِّ أَرِنِي âyetindeki kavlidir. Eğer ki rü'yetullâh câiz olmasaydı onun bu sorusu Rabbi hakkında cehâlet olurdu. Rabbini tanımamış birinin ise risâlet sahibi ve vahiy emîni olması mümkün değildir...¹⁶⁸

Mâtürîdî'nin bu istidlâline göre ilk âyette kulların Allah'ı idrakinin nefyedilmesi, Kur'ân'da abes olsun diye değil bir hikmet içindir. Zira Allah'ın idrak edilmesi, kulların idrak edilmesi gibi değildir. Kullar görülmeden idrak edilebilirken Allah görülme olmaksızın idrak edilemez. Buna binaen kullar O'nu göremediği için idrak edememiştir. Bu da rü'yetullâhı nefyetmek değil idraki nefyetmektir. Mâtürîdî'nin bu istidlâli biraz örtülü olsa dahi rü'yetullâha işaret içermektedir. İkinci âyete göre ise Hz. Mûsâ'nın (a.s.) Allah'ı görmeyi talep etmesi rü'yetullâhın imkânsız olmadığına kanıttır. Zira vahiy alan bir peygamberin aklen imkânsız bir şeyi talep etmesi cehâlet olup risâlet sahibi olmanın şanına zıttır. O zaman bu talepten anlaşılan, rü'yetullâhın aklen imkânsız olmadığıdır. Öyleyse rü'yetullahın şer'an cevâzına bakmak gerekmektedir.

Tamda bu noktada Eş'ârî, Allah-u te'âlâ'nın ¹⁶⁹وَجُودَ يَوْمَ نَاضِرَةً إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةً âyetine değinerek “nazarın” manen dört vecih üzere yorumlanabileceğini belirtmiştir. Onun belirttiğine göre bu vecihler; ya Allah-u teâlâ'nın ¹⁷⁰أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبْلِ كَيْفَ خُلِقَتْ kavli gibi nazar-ı i'tibâr ya da ¹⁷¹مَا يَنْظُرُونَ إِلَّا صَيَّحَةً وَاحِدَةً kavli gibi nazar-ı intizâr veya ¹⁷²وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ kavli gibi nazar-ı teattuf/merhamet veyahut da nazar-ı rü'yet/görme manalarına gelmektedir. Buna göre ¹⁷³وَجُودَ يَوْمَ نَاضِرَةً إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةً âyetinde Allah'ın nazar-ı intizâr maksat buyurması câiz değildir. Çünkü nazar vecih/yüz ile birlikte zikredildiğinde manası yüzdeki gözlerle nazar etmektir ki o da görmek demektir. Öyle ki lügat ehlinin, nazar-ı kalbi/kalp zikrederken ‘bu işe kalbinle bak’ demelerinin manası gözlerle nazar olmadığı gibi nazar yüzle beraber zikredildiğinde manası kalple nazar olmamaktadır. Aynı şekilde nazar-ı intizâr maksat buyurması da câiz değildir. Çünkü intizârda kederlendirme ve dertlendirme vardır. Ancak bu ikisinin aksine Cennet ehline

¹⁶⁶ En'âm, 6/103.

¹⁶⁷ A'râf, 7/143. “Rabbim! Bana göster; seni göreyim dedi.”

¹⁶⁸ Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhîd, 77-78.

¹⁶⁹ Kıyâmet, 75/22-23. “O gün parıldayan yüzler vardır ki Rablerini görecekler.”

¹⁷⁰ Gâşiye, 88/17. “Peki insanlar devenin nasıl yaratıldığına bakmazlar mı!”

¹⁷¹ Yâsîn, 36/49. “Korkunç bir sesi bekliyorlar!”

¹⁷² Âl-i İmrân, 3/77. “Kıyâmet günü onlara rahmet etmeyecek.”

¹⁷³ Kıyâmet, 75/22-23

¹⁷⁴ مَا لَا عَيْنٌ رَأَتْ وَلَا أُذُنٌ سَمِعَتْ şeklinde selâmet içinde bir yaşam ve devamlı nimet vardır. Durum böyleyken onların beklemede olmaları câiz görülmemektedir. Çünkü akıllarına gelen nimetler akıllarına geldiği anla birlikte onlara verilmektedir. Böylelikle Yaratan'larına teattuf yapmaları da gerekmemektedir. Bu durumda ilk üç vecih fâsid olduğuna göre nazarın dördüncü veçhi sahîh olmaktadır. Sahîh olan veçhe göre de Allah'ın ¹⁷⁵ إِلَى رَبِّهَا نَظَرَةٌ kavli “yüzlerin Rablerini görmesi” manasına gelmektedir. Bu aktarılanlara ek bilgi olarak bilinmelidir ki “إِلَى/ilâ” harfiyle nazar-ı intizâr manası bir arada olmamaktadır. Çünkü Araplar indinde nazar-ı intizâr manası kastedilirken “إِلَى/ilâ” demek câiz sayılmamaktadır. Bakıldığında ise Allah-u te‘âlâ'nın ¹⁷⁶ مَا يَنْظُرُونَ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً kavlinde “إِلَى/ilâ” harfi geçmemektedir. Öyle ki nazarın buradaki manası intizârdır. Allah Belkıs'tan haber ederek ¹⁷⁷ فَنَظَرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ buyurmuş ve Belkıs burada intizâr kastettiğinden “إِلَى/ilâ” harfini söylememiştir. Böylelikle tüm bunlardan bir kez daha Allah'ın ¹⁷⁸ إِلَى رَبِّهَا نَظَرَةٌ demesinden, intizâr değil nazar-ı rü'yet maksat buyurduğu anlaşılarak teyit edilmiştir.¹⁷⁹

Görüldüğü üzere Eş‘ârî, nazar fiilinin, fâilinin veya mastarının “إِلَى/ilâ” harf-i cerri ile birlikte kullanılmasından çıkan mananın kat‘i sûrette nazar-ı rü'yet olduğunu vurgulamıştır. Bunun delil veçhini izhar etmek için nazarın görme haricinde bir manada kullanılması durumunda, ek olarak “إِلَى/ilâ” harfini almadığını mezkûr âyetler üzerinden göstermiştir. Buna binaen Arapçaya göre nazar kelimesi her ne kadar rü'yet/görme manasıyla beraber intizâr/bekleme manasına gelse bile bunun bir kayda bağlı olduğu anlaşılmıştır. Buna göre de nazarın, intizâr manasına gelmesi için “إِلَى/ilâ” harf-i cerri ile beraber kullanılmaması gerekmektedir. Zira “إِلَى/ilâ” ile birlikte kullanılan nazar sadece rü'yet/görme manasına gelmektedir. O zaman mezkûr âyetin “Allah'ı görme” yerine “onun nimetlerini bekleme” gibi bir te'vîl ile yorumlanması Arapçanın yapısına aykırı olacağından reddedilmesi gerekmektedir. Çünkü âyette geçen nazarı, nazar-ı intizâr şeklindeki yorumlamak, Arap belagati ve fesahati

¹⁷⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh* (Beyrut: Dâr-ü Tavki'n-Necât, 1422/2001), “Bedü'l-Halk”, 8 (No. 3244). “Hiçbir gözün görmediği ve hiçbir kulağın işitmediği...”

¹⁷⁵ Kıyâmet, 75/22-23.

¹⁷⁶ Yâsîn, 36/49. “Korkunç bir sesi bekliyorlar!”

¹⁷⁷ Neml, 27/35. “Sonra bakacağım elçiler ne ile dönecekler?”

¹⁷⁸ Kıyâmet, 75/22-23.

¹⁷⁹ Bk. Eş‘ârî, *el-İbâne*, 35-39.

açısından en kuvvetli kitap Kur’ân’ın şanına zıt bir durum doğurmaktadır. Dolayısıyla böyle bir te’vîl rü’yetullahı inkâr için makbul görülmemektedir.¹⁸⁰

Ehl-i sünnet açısından rü’yetullahın âhiretteki tahakkukuna hadîsten delil göstermek gerekirse Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî (ö. 256/870) ve Ebü’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc’ın (ö. 261/875) rivâyet ettiği ¹⁸¹ *إِنَّكُمْ سَتَرُونَ رَبَّكُمْ كَمَا تَرُونَ هَذَا الْقَمَرَ، لَا تَضَامُونَ فِي رُؤْيَيْهِ* hadîsinin, rü’yetullahı delâlet ettiği gözlemlenmektedir. Bu hadîsi, Eş’ârî ve Ebü’l-Mu‘în en-Nesefî eserlerinde delil olarak sunmuştur. Eş’ârî birden fazla rivâyete istinaden *لَا تَضَامُونَ* yerine *لَا تَضَارُونَ* (ihtilâfa düşmeyeceksiniz) lafzına yer vermişken Nesefî *لَا تَضَامُونَ* lafzına yer vermiş ve fiilin “mîm” harfini şeddeli kabul ederek manasını *لَا تَزَاحِمُونَ* (birbirinize geçmeyeceksiniz) şeklinde tefsir etmiştir.¹⁸² Hadîsin rivâyet olunan lafızları muhtelif olsa dahi manaları, hadîsin rü’yetullahı delâlet etmesine hâlel getirmemektedir.¹⁸³ Bu hadîsi destekler nitelikte ve *سَتَرُونَ* lafzının görme anlamında olduğunu gösteren bir başka hadîs ¹⁸⁴ *إِنَّكُمْ سَتَرُونَ رَبَّكُمْ عَيْنًا* hadîsidir. Anlaşıldığı üzere ilk hadîs, müslümanların ayı görmede kuşku duymadıkları gibi Rablerini gördüklerinde de kuşku duymayacaklarını bildirmektedir. İkinci hadîs ise bunun gözlerle olacağını bildirerek ilk hadîsin manasını teyit etmekle beraber yukarıda zikri geçen âyetin delâlet ettiği nazar-ı rü’yetin gözlerle olacağını da tefsir etmektedir. Böylelikle Ehl-i sünnet nezdinde kitap ve sünnetin uyum içerisinde rü’yetullahı sâbit kıldığı, anlaşılmaktadır.¹⁸⁵

Kasabbaşızâde de rü’yetullah konusunda seleflerine muvâfık söylemlerde bulunmuş ve şunları ifade etmiştir:

“*Hak te‘âlâ’nın görülmesi aklen câiz olup naklen semî‘ delil ile sâbittir. Âhiret yurdunda müminlerin, (Allah’ı) mekândan, cihetten, mukâbeleden, güneş ışınlardan ve gören ile görülen arasında yakınlık ve uzaklıktan münezzeh olarak görmeleri gerekir.*”¹⁸⁶

Kasabbaşızâde burada Allah’ı âhirette görmenin aklen câiz, naklen ise sâbit olduğunu söylemiştir. Bununla beraber bu görmenin müminlere has olup Allah’ın tenzîhine muvâfık

¹⁸⁰ Mâtürîdî de benzer şekilde meseleyi ele alarak nazarın vecihleri üzerinden konuyu açıklamıştır. Ancak burada Eş’ârî’nin açıklamaları ile yetinilmiştir. Çünkü onun açıklamaları her ikisinin ortak beyanını aktarma konusunda yeterli ve kapsayıcı görülmektedir. Ayrıca bk. Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 79.

¹⁸¹ Buhârî, “Tevhîd”, 24 (No. 7434); Ebü’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahîh-i Müslim* (Beyrut: Dâr-ü İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, 1955), “Mesâcid ve Mevâdi’u’s-salâ”, 633. “*Kuşkusuz sizler bu ayı gördüğünüz gibi eşit bir şekilde Rabbinizi göreceksiniz.*”

¹⁸² Bk. Eş’ârî, *el-İbâne*, 49; Nesefî, *Bahrü’l-keîlâm*, 132.

¹⁸³ Geniş bilgi için bk. Ezherî, “Darra”, 11/315; Zebîdî, “Darar”, 12/389-390.

¹⁸⁴ Buhârî, “Tevhîd”, 24 (No.7435). “*Kuşkusuz sizler Rabbinizi gözlerle göreceksiniz.*”

¹⁸⁵ Mu‘tezile ve Ehl-i sünnet’in konuya dair ihtilafları hakkında daha geniş bilgi edinmek için bk. Mehmet Saşa, “Arapça Dil Dinamiğinin Kelâmî İhtilâflara Etkisi (Rü’yetullah Örneği)”, *Temel İslam Bilimleri Araştırmaları I*, (Ankara: Sonçağ Akademi Yayınları, 2019), 91-110.

¹⁸⁶ Kasabbaşızâde, *Risâle-i İ’tikâdiyye*, 6.

olarak tahakkuk edeceğini belirtmiştir. Şöyle ki Allah'ın görülmesinin; güneş ışınına ihtiyaç duyulmadan, mekân, cihet, karşılaşma ve mesafe olmadan gerçekleşeceğini aktarmıştır. Böylelikle onun, rü'yetullâhı îzâh ederken Sünnî seleflerinin ibarelerine ve tenzîh anlayışına riâyet ettiği de ortaya çıkmıştır.

Buraya kadar Ehl-i sünnet ulemâsı arasında rü'yetullahın âhiretteki boyutu hususunda ittifâk sağlanmışken dünyadaki ve özellikle de mi'râctaki boyutu hakkında ihtilâf edilmiştir. Bunu açık bir şekilde ortaya koymaya çalışan Bâkılânî şunları aktarmıştır:

Bil ki Ehl-i sünnet ve'l-cemâat kendi içinde ihtilâf etmeksizin aklen ve şer'an rü'yetullah'ı câiz görmüştür. Ancak bunun vukuu âhirete mi has yoksa dünyada da câiz mi? diye aralarında ihtilâf olmuştur. Sahâbeler radiyellâhu anhum ve onlardan sonra gelen Ehl-i sünnet ve'l-cemâat, Allah-u te'âlâ'nın cennete görüleceği hakkında icmâ etmiştir. Bu hususta ihtilâf olmaksızın müminler Allah'ı görecekler. Sahâbe, Rasûlullâh'ın aleyhisselâm Mi'râc gecesinde (Allah'ı) kalp gözüyle mi yoksa baş gözleriyle mi gördüğü hususunda iki görüş sergilemiştir. Sıddîka Âişe radiyellâhu anhâ, Rasûlullâh'ın aleyhisselâm Allah'ı kalbiyle gördüğünü diyen sahâbe zümresindendir. İbn Abbâs radiyellâhu anhumâ ise Rasûlullâh'ın aleyhisselâm, Allah'ı gözüyle gördüğünü söyleyen sahâbe topluluğundandır. Bu sahâbeler, Rasûlullâh sallâllahu aleyhi ve sellem Mi'râc gecesinde Allah'ı başındaki gözleriyle gördü diyorlardı. Bizde İbn Abbâs'ın radiyellâhu anhumâ dediği gibi diyoruz.¹⁸⁷

Bâkılânî, bu paragraf dahilinde evvela sahâbenin ve Ehl-i sünnet'in âhiretteki rü'yetullah hakkında icmâ, dünyadaki ve hassaten mi'râctaki rü'yetullah hususunda ise ihtilâf ettiğini aktarmıştır. Daha sonra mi'râctaki rü'yetullâhın gözle gerçekleştiğini söyleyen İbn Abbâs'ın (r.a.) görüşüne muvâfık olduğunu vurgulamıştır.

Bu konuyu ele alan Pezdevî ise evvela rü'yetullahın mi'râc gecesinde ve dünyada tahakkuk etmesi hususunda Ehl-i sünnet'in ihtilâf ettiğini dile getirmiştir. Daha sonra bu ihtilâfın merciinin sahâbe (r.a.) görüşleri olduğuna işaret ederek İbn Abbâs'ın (r.a.), rü'yetullahın dünyada ve mi'râcta gerçekleşmesine cevâz verdiğini, Âişe'nin (r.a.) ise mi'râctaki rü'vetullaha cevâz vermediğini belirtmiştir. Bununla beraber uykudaki rü'yetullah için ise Ehl-i sünnet genelinin, tenzîhe mutabık olarak rü'yetullahın tahakkuk etmesinin mümkün olduğuna kanaat getirdiğini aktarmış ve keyfiyetle sûrete dayalı olarak bir şeyin görünmesini ise rü'yetullah saymadıklarını beyan etmiştir.¹⁸⁸

¹⁸⁷ Bâkılânî, *el-İnsâf*, 170.

¹⁸⁸ Bk. Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 83.

Kasabbaşızâde de “*Dünyada ise Allah’ın görülmesini bazıları aklen câiz kılmış, bazıları ise men edip reddetmiştir.*”¹⁸⁹ diyerek konun detaylarına girmeden mezkûr ihtilâftan haberdar olduğunu göstermekle yetinip kendi kanaatinden bahsetmemiştir.

Ortaya çıkan sonuca göre Ehl-i sünnet âlimlerinin âhiretteki rû’yetullahı aklî ve naklî delillere istinaden icmâyla takrir ettiği ancak dünyadaki ve mi’râctaki rû’yetullah hakkında ise ihtilâfa düştüğü görülmüştür. Şu kadarı da var ki bu ihtilâfın dünyadaki rû’yetullahı nefyetme veya ikrâr etme etrafında gelişmediği anlaşılmıştır. Öyle ki Rasûlullâh’ın (s.a.v.) Mi’râc gecesindeki rû’yetullahı hakkında bir ihtilâf olmuştur. Buna istinaden o gecede rû’yetullahın gerçekleştiği kabul edilmiştir. Ancak bazıları bunun kalp gözüyle, bazıları da baş gözleriyle tahakkuk ettiğini ileri sürmüştür. Bu ihtilâfı ele almak isteyen Kasabbaşızâde ise az önce zikri geçen söyleminde buna dikkat çekmek istemiştir. Fakat ibareleri meramını anlatmakta kâfi gelememiştir.

2.1.7. Ef‘âl-i ‘İbâd

Ef‘âl-i ‘İbâd, fiiller manasına gelen “ef‘âl” kelimesinin kullar anlamına tekabül eden “‘ibâd” kelimesine izafe edilmesiyle meydana gelip lügatte “kulların fiilleri” demektir.¹⁹⁰ Istılâhta ise özellikle kulların iradesine dayalı ihtiyârî fiiller manasına gelmektedir.¹⁹¹

Bu mesele kelâm açısından ele alınacak olursa bilinmelidir ki Mu‘tezile kendi inanışına göre; kulların emrolunmasının, nehy edilmesinin, sevaba nail olmasının, cezayı hak etmesinin, övülüp yerilmesinin yerli yerinde sayılabilmesi gerekçelerine ve Allah’tan kötü fiil vukuu bulmadığı gerekçesine istinaden ihtiyârî fiilleri kulların yarattığını söylemiştir.¹⁹² Buna karşı Ehl-i sünnet ise kulların fiillerini Allah’ın yarattığını beyan etmiştir. Zira Ehl-i sünnet’in baş temsilcilerinden Ebû Hanîfe, hareket ve sükûn başta olmak üzere kulların tüm fiillerini Allah’ın yarattığını, kulların ise fiillerini kesb ettiğini bildirmiştir. Ayrıca bu fiillerin, Allah’ın ilmi, kazası ve kaderi dahilinde meydana geldiğini de vurgulamıştır. Buna göre taât sayılan fiillerin, O’nun emri, mahabbeti ve rızasıyla; günah sayılanların ise emri, mahabbeti ve rızası olmadan ilmi, kazası, takdîri ve dilemesiyle meydana geldiğini beyan etmiştir.¹⁹³

¹⁸⁹ Kasabbaşızâde, *Risâle-i İ’tikâdiyye*, 6.

¹⁹⁰ Bk. Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem el-Ensârî, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâr-ü Sâdır, 1414/1993), “‘İbiddâ”, 3/271, “Fi‘len, Fu‘len”, 14/90.

¹⁹¹ Bk. Topaloğlu-Çelebi, “Ef‘âl-i ‘İbâd”, 84.

¹⁹² Bk. Kâdî Abdülcebbar, *el-Usûlü'l-hamse*, 77-78.

¹⁹³ Bk. Ebû Hanîfe, *el-Fikhü'l-ekber*, 33-35.

Mâtürîdî ise meseleyi ¹⁹⁴إِعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ , ¹⁹⁵وَأَفْعَلُوا الْخَيْرَ , ¹⁹⁶يُرِيهِمُ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ حَسَرَاتٍ عَلَيْهِمْ , ¹⁹⁷فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ , ¹⁹⁸جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ¹⁹⁹âyeleri üzerinden detaylı bir şekilde ele alıp bu naslarda geçen âmillere, amellere, emir, yasak ve va'd hitâplarına binaen kullara ait hakikî fiiller olduğunu sâbit kılmıştır. Bu fiillerin yaratma kabilinden Allah'a ait olduğunu, yapıp kesb etme kabilinden ise kullara ait olduğunu zikretmiştir. Bunların akabinde ise fiili olmayana emretmenin bir manası olmadığını belirtmiştir. Böylelikle kullara ait fiillerin bir gerçekliğinin bulunduğunu ise ¹⁹⁹إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ âyetindeki hitâp üzerinden delillendirerek kanıtlamıştır. Son olarak ise Allah'ın kullarda hayır ve şer ameller yaratmasının, o amelleri kesb etmesi manasına gelmediğini beyan etmiştir. Ayrıca Allah'ı; emre, yasağa, sevâba ve azâba tabi olmaktan münezzeh kılarak bu izâfelerin O'na atfedilmesini kabîh saymıştır. Böylelikle kullarda kâim olan iyi ve kötü amellerin kesb ettikleri hakikî fiiller olduğunu bir kez daha belirtmek istemiştir.²⁰⁰

Eş'ârî ise bu konuya ²⁰¹وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ve ²⁰²جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ âyetleri üzerinden yaklaşıp Allah'ın, kulların amellerini yarattığını belirtmiştir. Eş'ârî'ye göre bunun gerekçesi ilk âyette Allah'ın, kulların zâtlarıyla amellerini yarattığını bildirip ikinci âyette yaptıkları amellerin karşılığını aldıklarını beyan etmesidir. Ona göre her iki âyetten anlaşıldığı üzere kullara ait fiiller vardır ve Allah bu fiillerin Yaratan'ı, kullar ise işleyenidir. Kullar bu fiilleri işleyen olduklarından ceza ile mükâfâta muhâ tâptırlar. Bu da onların memûr ve menhî olduklarını gösterip amellerini yaratanın Allah olduğunu kanıtlamaktadır. Bu iki âyetten istidlâlle kulların ihtiyârî fiillerini Allah'ın yarattığını bildiren Eş'ârî aklî delil sunarak herhangi bir şeyin kendi kendine olmadığı gibi fiillerin de kendi kendine olmadığını ve meydana gelen her şey gibi fiillerin de yaratanı olduğunu bildirmiştir. Daha sonra küfür gibi kötü bir ameli ve îmân gibi iyi bir ameli, cisim olan kulların yaratmasının mümkün olmadığına binaen ise bu amellerin tümünü yaratan yegâne varlığın Allah olduğunu vurgulamıştır. Son olarak ise bu

¹⁹⁴ Fussilet, 41/40. "İstediğinizi yapın!"

¹⁹⁵ Hac, 22/77. "Hayır işleyin."

¹⁹⁶ Bakara, 2/167. "Allah onlara amellerini pişmanlıklar olarak gösterir."

¹⁹⁷ Secde, 32/17. "Yaptıklarına karşılık olarak."

¹⁹⁸ Zilzâl, 99/7. "Kim zerre miktarı yapmışsa."

¹⁹⁹ Nahl, 16/90. "Muhakkak ki Allah adaleti ve ihsânı emreder."

²⁰⁰ Bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 225-226.

²⁰¹ Sâffât, 37/96. "Oysa sizi de yaptıklarınızı da Allah yarattı."

²⁰² Secde, 32/ 17. "Yaptıklarına karşılık olarak."

fiillerin hakikî fâilinin Allah olduğunu, kulların ise bu fiilleri hâdis kudretle kesb ettiğini belirtmiştir.²⁰³

Ehl-i sünnet'in önde gelen diğer şahsiyetlerinin kavillerine bakılacak olursa onlardan Bâkılânî, evvela Ehl-i sünnet indinde yoktan var eden yegâne varlığın Allah olduğunu bildirerek O'nun tüm mahlûkatı; kulları, hayvanları, onların kötü ve iyi tüm fiillerini yarattığını beyan etmiştir. Sonra bu fiillerin Allah'tan yaratmayla, kullardan ise kesb ile sudûr ettiğini belirterek kulların kesb eden olduğuna dair ²⁰⁴لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ âyetini delil göstermiştir. Ayrıca bu âyetin emsalleriyle birlikte yaratma ile kesb arasındaki farka da delâlet ettiğini belirtmiştir. Buna istinaden ise kulun fâil olmasının bir şey yarattığı değil, kesb ettiği manasına geldiğini beyan etmiştir. Daha sonra Mu'tezile, Neccâriye, Cehmiyye ve Râfiziyye fırkalarının, kulların fiillerini kendi kudretleriyle yarattığı inancına sahip olduğunu bildirmiştir. Ehl-i sünnet'in ise bu fırkaların görüşünü bâtıl kılan aklî ve naklî delillere sahip olduğunu belirterek bu konuya dair birçok delil bulunduğunu söylemiştir. Buradan hareketle evvela kulların fiillerini, Allah'ın yarattığına dair ²⁰⁵وَمَا تَعْمَلُونَ وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ âyetini sunarak bu hususta en açık delilin bu âyet olduğunu belirtmiştir. Daha sonra ise ²⁰⁶خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ âyetine işaret ederek Allah'ın her şeyi yarattığına dikkat çekip fiillerin de şey olması hasebiyle O'nun yaratmasına dahil olduğunu takrir etmiştir.²⁰⁷

Özetle Bağdâdî ve Pezdevî ise Ehl-i sünnet'in, kulların fiillerini ve mef'ûllerini, Allah'ın yarattığı inancı üzere ittifâk ettiğini nakletmiştir. Daha sonra bu hususta Kaderiyye, Cebriyye ve Cehmiyye fırkalarının Ehl-i sünnet'e muhâlefet ettiğini belirterek Kaderiyye'nin, kulun fiilini kendisinin yarattığı inancına, Cebriyye ve Cehmiyye'nin ise kula ait fiil olmadığı ve kulun tûy misali olduğu inancına sahip olduğunu aktarmışlardır.²⁰⁸

Kasabbaşızâde'nin konuya ilişkin görüşlerine bakılacak olursa onun şunları ifade ettiği görülmüştür:

Kulların fiillerinin Hâlik'i Allah'tır. Küfrün, îmânın, tâatin ve günahın tümü Hak te'âlâ'nın kazası, kaderi, iradesi ve meşîeti ileler. Fakat kulların ihtiyârî fiilleri vardır. Bu ihtiyârî fiiller sebebiyle kul mükâfatlandırılır ve cezalandırılır. Zira Hak te'âlâ'nın îmân ve tâate rızası, mahabbeti ve emri olup küfür ve günaha rızası, mahabbeti ve emri yoktur.²⁰⁹

²⁰³ Bk. Eş'arî, *el-Lüma'*, 81-85.

²⁰⁴ Bakara, 2/286. "Lehinde olanı da kendi kazandığıdır (kesb ettiğidir), aleyhinde olanı da kendi kazandığıdır."

²⁰⁵ Sâffât, 37/96. "Oysa sizi de yaptıklarınızı da Allah yarattı."

²⁰⁶ En'âm, 6/102. "O her şeyin Yaratan'ıdır."

²⁰⁷ Bk. Bâkılânî, *el-İnsâf*, 137-138.

²⁰⁸ Bk. Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 292; Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 104.

²⁰⁹ Kasabbaşızâde, *Risâle-i İ'tikâdiyye*, 6.

Dikkat edilirse Kasabbaşızâde, öncelikle ihtiyârî ve ızdırârî fiiller ayrımı yapmadan kulların fiillerinin tümünün Allah'ın yaratmasıyla olduğunu söylemiştir. Sonra kulun kendi tercihi ve kastıyla olan küfür, îmân, ibâdet ve günah gibi ihtiyârî amellerinin hepsinin Allah'ın kazası, kaderi ve dilemesiyle olduğunu belirtmiştir. Akabinde bu amellerin kulda ızdırârî ve cebrî bir şekilde değil, ihtiyârî bir şekilde olduğunu vurgulayarak ona bir irade sâbit kılmıştır. Daha sonra kulun sorumlu olmasını iradesi vasıtasıyla yaptığı ihtiyârına/tercihine bağlamıştır. Buna istinaden kulun sevâbı hak ettiren bir amel işlemesiyle mükâfâta nail olmasını ve cezayı hak ettiren bir amel işlemesiyle cezalandırılmasını ise ihtiyârî fiillerine taalluk ettirmiştir. Nihâyetinde Allah'ın îmân ve ibâdeti emrederek bunlara rızası ve mahabbeti olduğunu ancak küfür ve günahı yasaklayarak bunlara rızası ve mahabbeti olmadığını açıklamıştır. Böylelikle kulun ihtiyârî fiillerinin karşılığında sevâba nail olmasını Allah'ın emri, rızası ve mahabbetiyle, cezaya tabi tutulmasını ise yasağı ve gazâbı ile ilişkilendirmiştir. Buna göre ise kulun amellerini kendi hür iradesiyle tercih edip yapmasını sorumlu tutulmasına gerekçe kılmıştır.²¹⁰ Kasabbaşızâde bu aktardıklarıyla kulların fiilleri meselesinde Ehl-i sünnet seleflerinin görüşlerine muvâfık olduğunu göstermiştir.

2.1.7.1. İstîtâ‘at

İstîtâ‘at, lügatte kudret, kuvvet, yapabilmek ve tâkat manalarına gelmektedir. Istılâhta ise Allah'ın, ihtiyârî fiillerini gerçekleştirmeleri için ruh sahibi mahlûkatta yarattığı kudret demektir.²¹¹

Kelâm düşüncesinde istîtâ‘at hakkındaki mezhep görüşlerine gelinecek olursa Mu‘tezile, kulun istîtâ‘atinin/kudretinin fiilden önce olduğunu iddia etmiştir.²¹² Buna karşın Ehl-i sünnet istîtâ‘atin haddini belirleyerek fiille beraber olduğunu belirtmiştir. Bu doğrultuda Mâtürîdî'nin şunları ifade ettiği görülmüştür:

Bizim nezdimizde kudret diye isimlendirilen şey aslen iki kısımdır. İlki fiillerden önce gelen, esbâbın selâmeti ve âletlerin sıhhatidir. Fiiller onsuz meydana gelmese dahi onun özü fiiller için kılınmamış olmasıdır... ikincisi bir manadır ki tarifini belirleyen bir şeyle onu beyan etmek güçtür. Ancak o sadece fiil içindir. Onun varlığı ancak kendisiyle

²¹⁰ Mu‘tezile inancına göre ise kulun ihtiyârî fiillerinden sorumlu olmasının en temel gerekçelerinden biri o amelleri yaratmasıdır. Bk. Kâdî Abdülcebâr *el-Usûlû'l-hamse*, 76-78.

²¹¹ Bk. Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed es-Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta'rifât* (Beyrut: Dârü'l-Kutûbi'l-İlmiyye, 1403/1983), “İstîtâ‘a”, 19.

²¹² Bk. Kâdî Abdülcebâr, *el-Usûlû'l-hamse*, 78-80.

beraber meydana gelen fiilin vuku bulması ile mümkündür. Onunla beraber vuku bulan fiilden kastım ihtiyârî fiildir...²¹³

Mâtürîdî, bu kesitinde istitâ'atin iki kısım olduğunu belirtmiştir. Sonra bunlardan ilkinin, insanın fiillerine teşebbüs edip girişmesi için gereken sebeplerin selâmeti ve uzuvların sıhhati manasındaki istitâ'at olduğunu belirterek bu istitâ'atin fiilden önce olması gerektiğini vurgulamıştır. Kısaca bu istitâ'ati, kişinin fiili gerçekleştirebilecek ruh ve beden sıhhatine sahip olması şeklinde yorumlamış ve fiilden önce bil-kuvve insanda mevcut olduğuna işaret etmiştir. İkincisinin ise ıstılâhtaki manasını vermenin zor olduğunu söylemiştir. Ancak bu istitâ'atin, herhangi bir fiilin gerçekleşmesi için gereken bir kudret olduğunu ve sadece ihtiyârî fiille beraber vuku bulduğunu beyan etmiştir.

Mâtürîdî'nin belirttiği ilk istitâ'at, akılla sâbit olup müşahede edilen bir durumdur. Fakat asıl mesele kulun fiili gerçekleştirmesi için gerekli olan istitâ'attir. Zira ihtilâf bu istitâ'at çevresinde gelişmiştir. Kulların fiillerini Allah'ın yarattığını söyleyen Ehl-i sünnet, fiil için gereken istitâ'atin onunla beraber hudûs ettiğini takrir etmiştir.

Mu'tezile'nin görüşünün imkânsız bir durum olduğunu savunarak meseleyi ele alan Eş'ârî ise insanın eylemi için gereken istitâ'atin fiille beraber olduğu hususunda şunları belirtmiştir:

Hudûs esnasında fiil, istitâ'at ile beraber veya istitâ'atten sonra hâdis olmaktan hâli değildir. Eğer ki fiil hudûsu esnasında istitâ'at ile beraber hâdis ise istitâ'atin onunla birlikte onun için var olduğu sahîh olur. Eğer ki fiil istitâ'atten sonra meydana gelseydi delil, o istitâ'atin varlık sürdüremeyeceğine delâlet eder ve fiilin ma'dûm olan kudretle hudûs etmesi vâcib olurdu. Eğer bu câiz olsaydı istitâ'atten sonra aczin hudûsu câiz olur ve fiil ma'dûm olan kudretle vâkî olurdu. Kulun acizlik hâlinde ma'dûm kudretle fiil gerçekleştirmesi câiz olsaydı kudretin hudûs etmesinden yüz yıl sonra bile eylem yapması câiz olurdu... bu fâsittir. Aynı şekilde fiilin hudûsu kudret olmadan câiz olsaydı ve ma'dûm bir kudretle fiil meydana gelseydi, ma'dûm olan ateşin harareti ile yakmanın vâkî olması da câiz olurdu... bunlar muhâldir. Bunlar muhâl olduğuna göre fiilin hudûs ettiği esnada istitâ'atle beraber hudûs etmesi vâciptir.²¹⁴

Eş'ârî, bu kesitinde istitâ'atin fiille beraber olduğunu kıyâsla kanıtlamıştır. Onun aktardıklarına göre istitâ'atten sonra fiilin olması imkânsızdır. Çünkü olmayan bir kudretle fiilin meydana gelmesi durumu; olmayan ateşle yakmanın, kesmeyen kılıçla kesmenin ve olmayan uzuvla koparmanın gerçekleşmesi gibi imkânsızdır. Bunların imkânsız olduğu sâbit olduğuna göre istitâ'atin fiille beraber hudûs etmesi vâciptir.

²¹³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 256.

²¹⁴ Eş'ârî, *el-Lüma'*, 103-104.

Bu nakledilenlerden anlaşıldığı üzere Mâtürîdîlere göre istitâ‘at, sebeplerin selâmeti ile uzuvların sıhhati ve fiilin meydana gelmesi için gereken kudret olmak üzere iki çeşittir. Bunlardan ilki fiile teşebbüs edip girişebilmek için gereken istitâ‘at olup fiilin hudûsundan öncedir. İkincisi ise fiilin meydana geldiği esnada hudûs eden istitâ‘at olup fiilin vuku bulmasıyla beraberdir. Eş‘ârîlere göre de sebeplerin selâmeti ve uzuvların sıhhati fiilden önce gelmekte olup istitâ‘at diye adlandırılmamaktadır. Dolayısıyla istitâ‘at onlar nezdinde fiilin meydana gelmesi için gereken kudret anlamında olup tek çeşittir.²¹⁵ Her iki mezhebin tanımlama ve adlandırma tarzı farklı olsa dahi kulların fiilleri için gereken istitâ‘atin fiille beraber olması gerektiği hususunda ittifâk bulunduğu açık bir şekilde anlaşılmaktadır.

Kasabbaşızâde’nin konuya ilişkin görüşüne bakılacak olursa o, “*İstitâ‘at fiille beraberdir. Bunun manası hakikî kudret demektir ki âletlerin selâmeti uzuvlardan ibarettir.*”²¹⁶ diyerek istitâ‘atin iki çeşit olduğunu vurgulamak istemiştir. Fakat öncelikle istitâ‘atin hakikî kudret olduğunu söyleyip âletlerin selâmetinin uzuvlardan ibaret sayıldığını belirtmesi karışık bir tanımlamaya yol açmıştır. Buna rağmen Kasabbaşızâde, Mâtürîdîlerin benimsediği üzere istitâ‘ati hakikî kudret ve esbâbla âletlerin selâmeti olmak üzere iki çeşit şeklinde tanımlamak isteyip isabetsiz bir cümle kurmuştur. Fakat fiil için gereken istitâ‘ati hakikî kudret şeklinde tanımlamayı açık bir şekilde başararak fiille beraber meydana geldiğini ikrâr etmiştir. Dolayısıyla bu hususta Ehl-i sünnet’in üzerinde ittifâk etmiş olduğu istitâ‘at hakkındaki görüşe muvâfakat etmiştir.

2.1.7.2. Kesb

Kesb, lügatte toplamak, tahsil etmek, kazanmak, fayda elde etmek, zarar def etmek gibi manalara gelmektedir. İstılâhta ise hâdis kudrete taalluk eden şey şeklinde çeşitli manalarda açıklanmıştır.²¹⁷

Kelâm düşüncesinde kesb hakkındaki çeşitli yorumlara ve kulların fiillerindeki yerine bakılacak olursa Mu‘tezile mezhebi kesbin lügat manasını yukarıda geçtiği gibi takrir etmektedir. Fakat bununla beraber kesbin ıstılâhta yeri olmadığını belirtmektedir. Çünkü onlara

²¹⁵ Eş‘ârîlerin kendi eserlerinde istitâ‘at bahsi altında sadece insana verilen hakikî kudreti tanımlayıp işledikleri ve sebeplerin selâmeti ile uzuvların sıhhati hakkında istitâ‘at tanımlaması yapmadıkları görülmektedir. Fakat Râzî meseleyi detaylandırırken sebeplerin selâmeti ve uzuvların sıhhatine de istitâ‘at demeyi sahih görmekte ve fiile beraber sayılan kudret manasındaki istitâ‘atten farklı olduğuna dikkat çekmektedir. Bk. Eş‘arî, *el-Lüma‘*, 103; Cüveynî, *Kitâbü’l-İrşâd*, 89-90; Râzî, *Me‘âlim-ü Usûli’-d-dîn* (Kuveyt: Dârü’-d-Diyâ, 1433/2012), 104-106.

²¹⁶ Kasabbaşızâde, *Risâle-i İ’tikâdiyye*, 7.

²¹⁷ Bk. Ebü’l Bekâ, “İktisâb”, “Kesb”, 161-162, 769-770.

göre kulun fiilini kesb eden olması makûl görülmemektedir. Makul olmayanın ise ıstılâhta yeri bulunmamaktadır. Ayrıca onların inancına göre kul kendi fiilini halk eden olduğundan kesb etmesi söz konusu değildir.²¹⁸ Buna karşın Ehl-i sünnet âlimlerinin ise bu konuyu kesb-halk ayrımı üzerinden ele aldığı ve kesbin ıstılâhta ki yerini tanımladığı görülmektedir. Nitekim İbn Fûrek'in bu hususta şunları söylediği görülmüştür:

(Eş'ârî) kesbin manasını tahkik ve tabir ederken, hâdis kudretle vuku bulan şey olduğu görüşünü tercih ederdi. Kitaplarında kesb için bu ibarenin dışına çıkmaz ve başka bir ibare tercih etmezdi. Kesbin hakikatte hâdis ve kadîm kudretle vuku bulduğunu söylerdi. Buna göre de vuku bulmanın manası farklılaşmaktadır. Kesbin, Allah'ın kadîm kudretiyle vuku bulması ihdâs/yaratma, mahlûkun hâdis kudretiyle vuku bulması ise iktisâbdır/kazanımdır.²¹⁹

İbn Fûrek'in aktardığına göre Eş'ârî, kesbi hâdis kudretle vuku bulan şey olarak tanımlamıştır. Buna göre malum odur ki kulun hâdis kudretini yaratan Allah'ın kadîm kudreti, kesbe yaratma cihetinden tesir ettiğinden kulun kesbi hem kadîm hem de hâdis kudretle vuku bulmaktadır. O zaman Eş'ârî'nin kesbi tarif ederken hâdis kudretle vuku bulan şey demesindeki gaye, kesbin kula ait olduğunu göstermektir. Çünkü Allah, kadîm kudretiyle kulun fiiline ve kesbine yaratma cihetiyle tesir etmektedir. Kul ise hâdis istitâ'atiyle fiillerini kesb etmektedir.

Mâtürîdî ulemâdan Ebü'l-Muîn en-Nesefî ise bu konuda şunları beyan etmiştir:

Onlardan (ashâbımızdan) bazıları, kudretinin mahallinde vâkî olan her makdûrun kesb, kudretinin mahallinde vuku bulmayanın ise yaratma olduğunu ve fiil isminin ikisini de kapsadığını söylemiştir. Ayrıca âletle vuku bulanın kesb, âletsiz vuku bulanın ise yaratma olduğu söylenmiştir. Ve (yine) kâdir olanın infirâd etmesinin sahîh olduğu kudretle makdûrun vuku bulmasına yaratma, kâdir olanın infirâd edemediği kudretle makdûrun vuku bulmasına ise kesb denilmiştir...²²⁰

Ebü'l-Muîn'in bu kesitinde zikrettiği tanımlara göre Mâtürîdîler, kesbi üç farklı şekilde tanımlamıştır. İlk tanıma göre kesb hâdis kudretin mahallinde vuku bulan şeydir. Yani kulda kâim olup hâdis kudretle gerçekleşen fiile ve mef'ûle kesb denir. İkinci tanıma göre âletle vuku bulan şeydir. Yani kulun uzuvları vasıtasıyla vuku bulan eylem ve sonuç kesbtir. Üçüncü tanıma göre ise kudretiyle infirâd edemeyip başkasının verdiği kudret ile eylem gerçekleştirenin fiiliyle makdûrun vuku bulmasına kesb denir. Yani Allah'ın, kulda yarattığı kudret ile kulun eylem gerçekleştirmesine ve bunun sonucunda makdûrun meydana gelmesine kesb denir. Burada her ne kadar üç farklı ifade tarzı ile kesb açıklanmış olsa da hepsinin aynı şeyi vurguladığı görülmektedir.

²¹⁸ Bk. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 244-248.

²¹⁹ Bk. İbn Fûrek, *Mücerredü'l-Makâlât*, 93.

²²⁰ Nesefî, *Tebssiratü'l-edille*, 2/911-912.

Kasabbaşızâde'nin ise kesb konusunda Ehl-i sünnet'in görüşüne uygun görüşler serdederek şunları beyan ettiği görülmüştür:

Bir adam bir adamı darp etse ve bir adam da bir şeyi kırsa, darbın akabinde hasıl olan elem ve kırmanın akabinde hasıl olan kırılma, Hak te'âlâ'nın yaratması, kulun ise kesbidir. Çünkü tek makdûr iki kudretin (tesiri) altına dahildir. Fakat cihetleri farklıdır. Zira Hak te'âlâ'nın makdûruna halk ve kulun makdûruna kesb denir. Kesb hâdis kudretin taallukuna denir.²²¹

Dikkat edilirse Kasabbaşızâde başta olmak üzere Eş'ârîlerin ve Mâtürîdîlerin tanımlarından çıkan ortak tarife göre kulun hâdis kudretine nispet edilen şey kesbtir. Ayrıca hareket, sükûn acı ve kırılma gibi mef'ûller makdûrât olup kadîm kudret ile hâdis kudretin tesiri altında meydana gelmektedir. Bununla beraber bu iki kudretin herhangi bir makdûra tesir etme cihetleri ise farklılık göstermektedir. Zira Allah'ın kudreti yaratma yönünden, kulun kudreti ise kesb yönünden makdûrâta tesir etmektedir.

2.1.8. Hüsün ve Kubuh

Hüsün, lügatte uzuvların uyumu, güzellik, insan tabiatının meylettiği ve nefsin kabullendiği şey manalarına gelmektedir.²²² Istılâhta ise fâilini övülmeye layık kılan ameller demektir.²²³ Kubuh ise lügatte hüsnün taşıdığı manaların zıttını ifade ederek uzuvların çarpıklığı, çirkinlik, insan tabiatının uzaklaştığı ve nefsin kabullenmediği nefret edilen şey anlamlarına gelmektedir.²²⁴ Istılâhta ise fâilini yerilmeye müstahak kılan ameller demektir.²²⁵

Kelâm düşüncesinde hüsün ve kubuh konusu hakkında ihtilâflı görüşler olduğu görülmektedir. Öyle ki Mu'tezile'nin hüsnü ve kubhu aklın tayin ettiği görüşünde olduğu anlaşılmaktadır. Zira Kâdî Abdülcebbar hüsnün ve kubhun izdirârî bir şekilde bilindiğini ve akıl sahiplerinin bunda ihtilaf etmediğini bildirip bu hususta aksi iddiada bulunanların zarûfî bilgileri inkâr ettiği yönünde tembihlenmesi gerektiğini savunmuştur.²²⁶ Bununla beraber İbnü'l-Murtazâ ise mezkûr görüşü savunmanın yanında Bağdat ve Basra ekollerinin meseleye yaklaşımlarını yansıtmaya çalışmıştır.²²⁷ Bunun aksine Eş'ârîlerin ve bazı Şafîîlerin bu hususta akla değil şerîata itibar ettiği görülmektedir. Öte yandan bazı sünnî ulemâyâ göre ise bu

²²¹ Kasabbaşızâde, *Risâle-i l'itkâdiyye*, 7.

²²² Bk. Ebü'l-Bekâ, "Hüsün", 402.

²²³ Bk. Topaloğlu-Çelebi, "Hüsün ve Kubuh", 150.

²²⁴ Bk. Ebû Bekir er-Râzî, "Kubh", 246.

²²⁵ Bk. Bk. Topaloğlu-Çelebi, "Hüsün ve Kubuh", 150.

²²⁶ Bk. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 6/18,31.

²²⁷ Bk. İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbü'l-Kalâid*, 124.

konunun haddini belirleyen kat'î bir delil bulunmamaktadır. Dolayısıyla onlar nezdinde apaçık şeyler hariç diğer şeylerin tayin edilmesinde akıllı tek başına hüsün ile kubhun belirleyicisi görenlerin görüşü reddedilmekte ve aklın bu hususta dahlini her yönden ilga edenlerin de bir delili olmadığı belirtilmektedir.²²⁸

Bu zikredilenlere istinaden hüsün ve kubuh konusuna dair Ehl-i sünnet'in kelâmı detaylı bir şekilde incelenecek olursa Mâtürîdî'nin bu konuyu akıl ve şeriat açısından değerlendirerek ele aldığı görülmüştür. Ona göre akıl sadece bedîhî bilgilerin hüsnüne ve kubhuna hükmedebilir. Böylelikle ictihâd ve nazar gerektiren şeylerde delillerin tenâkuza uğraması hâlinde akıl; meyil, arzu, âdet, taklîd, taksîrat ve kendine itimâd durumlarına göre yanlış hüküm verebilir. Bu durumda gereken, meseleyi Kur'ân'a arz edip ona tabi olmaktır. Bununla beraber herhangi bir iltibâs ve hafî durum söz konusu olduğunda ise hak ile bâtıl birbirine karıştırmaktan Allah'a sığınmak gerekmektedir.²²⁹ Aynı şekilde Hanefî-Mâtürîdî âlim Ebü'l-Usr el-Pezdevî (ö. 482/1089) ise hüsnün ve kubhun belirleyicisinin şeriat olduğunu ancak şer'î delilin delâlet etmesiyle birlikte aklın da bazı açık konuları belirlemede hüküm sahibi olabileceğini belirtmiştir.²³⁰

Eş'ârîlerin görüşlerine gelinecek olursa Bâkîllânî, bir şeyin hüsnünün veya kubhunun akıl yoluyla bilinip tayin edilmesinin imkânsız olduğunu belirtmiştir. Ona göre bu şey akıl yoluyla bilinecek olsaydı bu şeyin bilinmesi ya zarûrî bilgi olur ve zarûretle bilinirdi ya da nazarî bilgi olur ve aklın delâlet etmesiyle bilinirdi. Evvela bu şey zarûretle bilinseydi, tüm herkesin bu hususta ittifâk etmesi gerekirdi. Fakat bakıldığında bir kesim bunun zarûretle bilinmesini kabul etmekte, bir başka kesim reddetmektedir. Öte yandan diğer bir kesim ise bunu bilmenin tek yolunun sem'î delille olduğunu söylemektedir. O zaman bu şey zarûrî bilgi değildir ve aklın zarûretiyle bilindiği iddiası bâtıldır. Sonra bu şey nazar ve ictihâd neticesinde aklın delâlet etmesiyle bilinseydi, hüsnün ve kubhun tayin edilmesi için ictihâd ve nazar edenlerin taksiratta bulunması veya nazar ve ictihâttan yüz çevirmeleri durumunda adâlet gibi bir şeyin hüsnün, zulüm gibi bir şeyin ise kubuh olduğu konusunda cehâlet mümkün olurdu. Yani taksirattan ötürü ortaya çıkan yanlış ictihâd sonucunda tam aksi de sahîh olmakla birlikte hüsnün, kubuh addedilebilir veya o şeyin hüsnün mü kubuh mu olduğu gözden kaçabilirdi. Aynı

²²⁸ Bk. Ebü'l-Hasen Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed el-Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl ilâ ma'rifeti'l-usûl* (Medine: Dâru's-Sirâc, 1437/2016), 706-708; Tefâtâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 3/207-208.

²²⁹ Bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 223-224.

²³⁰ Bk. Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl*, 706-708.

şekilde ictihâd ve nazardan yüz çevrildiğinde neyin hüsün neyin kubuh olduğu hususunda bilgisizlik ortaya çıkardı. O zaman bu durumlarda cehâlete mahal verme söz konusu olduğundan hüsnün ve kubhun tayin edilmesinde aklın hükmü geçersizdir.²³¹

Cüveynî ise hüsnün ve kubhun akılla değil şerîatla tayin olduğunu belirtmek adına “*Hak mezhebe göre hüsn ve kubuh yalnızca akılla idrak edilemez. (Daha önce) takdim ettiğimize göre hüsnün övülmesinin ve kubhun zem edilmesinin şerîatlarlar vârit olmadan önce manası olmadığından, şerîatlardan önce idrak edilmeleri nasıl gerçekleşecektir!*”²³² demiştir. Bu paragrafta Cüveynî’ye göre hak mezhep nezdinde akıl hüsnün ve kubhun tayininde yetersizdir. Zira peygamberlere verilen şerîatlardan önce bir şeyin övüldüğü ve dolayısıyla hüsn olduğu, bir şeyinde kötülendiği ve dolayısıyla kubuh olduğu hususunda had koyan söz konusu olmadığından aklın bu iki hususta gerektiği gibi hükmetmesi mümkün değildir. O zaman aslında hüsnü ve kubhu tayin etmek aklın yolundan geçmemektedir. Bu durumda hüsnü ve kubhu dosdoğru tayin edecek şeyin şerîat olması gerekmektedir. Binaenaleyh Cüveynî’nin sadece akıl yoluyla hüsnün ve kubhun tayin edilemeyeceğini söylemesi aklın kısmen de olsa bu hususta dahil olduğuna işaretir. Fakat yine de ona göre bu hususta tayin edici şey şerîattır.

Kendinden öncekilerin görüşlerini cem edip aslî ve fer’î sonuçları sunmakla meşhur Teftâzânî ise şunları aktarmıştır:

Bizim nezdimizde meşhur olduğu üzere hüsn ve kubuh şer’îdir. Mu‘tezile nezdinde ise her ikisi de aklîdir. İlim ile cehâlet gibi kemâl ve noksan sıfatlarda, adâlet ve zulüm gibi maksada muvâfakatin olması ve olmamasında, akılların ve âdetlerin işleyişine göre övülmeye veya yerilmeye müstahak şeylerin cümlesinde bulunan hüsn ve kubuhta ihtilâf yoktur. Şerîat vârit olsun veya olmasın bunların hepsi akılla idrak edilebilmektedir. Ancak Allah-u te‘âlâ indinde, fâilinin dünyada övgüye veya zemme, âhirette ise sevâba veya azâba müstahak olduğu hüsn ve kubuhta ihtilâf vardır.²³³

Dikkat edilirse hüsn ve kubuh meselesine açıklık getirmek isteyen Teftâzânî, Eş‘ârîlerin ve Mu‘tezile’nin görüşlerini açık bir şekilde ortaya koyduktan sonra bedîhî bir şekilde idrâk edilebilen mezkûr şeylerde aklın hüsne ve kubha hükmetmesi hususunda ihtilâf bulunmadığını belirtmiştir. Ancak sevâba ve azâba yol açıp şer‘an övülen ve yerilen şeylerde ise aklın hüsne ve kubha hükmetmesi hususunda ihtilâf bulunduğunu aktarmıştır. Böylelikle ihtilâf mahallini ve aklın, hüsn ile kubuh hususundaki yetki alanını belirlemiştir.

²³¹ Bk. Bâkîllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1419/1998), 1/281. Aynı şekilde İcî farklı bir yöntemle meseleyi ele alarak Bâkîllânî’nin görüşüne benzer bir görüş sunup aklın bu hususta hükmünün olmadığını belirtmiştir. Bk. İcî, *el-Mevâkıf*, 323.

²³² Cüveynî, *Telhîsu’t-Takrîb* (Beyrut: Dârü’l-Beşâiri’l-İslâmiyye t.y.), 1/157.

²³³ Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsıd*, 3/207-208.

Netice olarak Ehl-i sünnet'in, hüsün ve kubhu tayin etmede şer'iatı esas aldığı anlaşıldığına göre Kasabbaşızâde'nin konuya dair görüşüne bakılacak olursa o "*Hüsün ve kubuh şer'î olup akli değildir.*"²³⁴ demiştir. Böylelikle bir kayda bağlı kalmaksızın hüsnü ve kubhu şer'iatın tayin ettiğini söyleyen Eş'ârilere ve Şâfiîlere muvâfık olduğunu göstermiştir. Zira o bu hususta Mâtürîdîlerin yaptığı gibi bir kayıt koşmamış ve Eş'ârilere benzer bir şekilde mutlak bir ifade kullanmıştır.

2.1.9. Salâh/Aslah

Salâh, lügatte doğru düzgün olmak manasına gelmektedir.²³⁵ Salâhın tefdiliyye vezni "ef'al" kalıbı üzere inşa edilmiş olan "aslah" kelimesinin anlamı ise en doğru/düzgün demektir. Istılâhta ise salâh ve aslah, kullar için uygun/doğru ve en uygun/doğru olan anlamlarını vermektedir.²³⁶

Kelâm ilminde salâh ve aslah meselesi Allah'ın fiillerine taalluk eden önemli konulardan biri olmuştur. Şöyle ki Ehl-i sünnet ile Mu'tezile arasında çokça tartışmalara sebep olan ve Eş'ârî'nin hocası Ebû Alî el-Cübbâî (ö. 303/916) ile yollarını ayırmasına yol açan konulardan biri sayılmıştır.²³⁷

Mu'tezile'nin adâlet inancına göre Allah'ın adâleti ve hikmetinin manası kötü olanı yapmamasıdır ve dolayısıyla O'na düşeni (iyi olanı) yapması vâciptir.²³⁸ Bu asla binaen Mu'tezile'nin ve onlara tabi olan Kaderiyye ve Râfiziyye ekollerinin görüşlerine bakılacak olursa bazıları kulların salâhına olanı, bazıları da kullar için en aslah olanı yapmanın Allah'a vâcip olduğunu söylemiştir. Bunların genelinin nezdindeki inanışa göre ise kulların salâhına

²³⁴ Kasabbaşızâde, *Risâle-i İ'tikâdiyye*, 6.

²³⁵ Bk. Ferâhidî, "Salâh", 3/117.

²³⁶ Bk. Bk. Topaloğlu-Çelebi, "Aslah", 36.

²³⁷ Cübbâî ve Eş'ârî arasında geçen bu münazara şu şekilde cereyan etmiştir:

"Eş'ârî, Cübbâî'ye sorarak Allah'ın, buluşmadan önce birini vefat ettirip ikisini ihyâ ettiği üç sabî çocuk için ne dersin? Bunlardan ikisi (büyüdüklerinde) biri müslüman ve diğeri kâfir olmuştur. Küçük yaşta ölenin vefat ettirilmesindeki sebep nedir? O (hikmet babından) suâl ederek Yâ Rabbî kardeşlerimin dışında benim niye canımı aldın? deseydi (buna ne derdin?) dedi. Cübbâî ise (cevaben) onun canını aldı çünkü buluşa vardığında onun küfre sapacağını biliyordu ve ona en uygun olan şey ölümüydü dedi. Buna binaen Eş'ârî, kuşkusuz Allah üçünden ikisine hayat verdi ve biri kâfir oldu. En uygun olana göre onu da vefat ettirseydi olmaz mıydı? dedi. Cübbâî (cevaben) onu yüksek mertebelere ulaştırmak için ihyâ etti ve bu da ona en uygun olandır dedi. Eş'ârî (tekrardan sorarak) ona en uygun olanın yaşaması olduğunu söylüyorsa kardeşine yaptığı gibi vefat ettirdiğini de yüksek mertebelere ulaştırmak için ihyâ etseydi olmaz mıydı? dedi. Cübbâî (bu soru karşısında) cevap bulamayarak sustu ve daha sonra Eş'ârî'ye vesvese mi verdin? dedi. Eş'ârî de (cevaben) vesvese vermedim lakin hocanın (sen Cübbâî'nin) eşeği köprü üzerinde kaldı dedi." Bk. Ebû's-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât* (Beyrut: Dâr-ü İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1421/2000), 20/138.

²³⁸ Bk. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 203.

olanın Allah'a vâcip kılındığı anlaşılmıştır. Buna itiraz eden Ehl-i sünnet ise kat'î sûrette Allah'a hiçbir şeyin vâcip olmadığını takrir etmiştir.”²³⁹

Ehl-i sünnet'in konuya dair görüşleri detaylı bir şekilde incelenecek olursa öncelikle bu mesele sebebiyle mezhep değiştiren Eş'ârî'nin görüşlerine bakmak gerekmektedir. Eş'ârî, evvela kullar için faydalı olan şeylerin verilmesinin Allah'ın fazlı ve keremi kabilinden olduğuna, daha sonra O'nun Mâlik ve mülkünde dilediği gibi tasarruf eden olduğuna ve böylelikle hiçbir şeyin O'na vâcip olmadığına işaret ederek şunları beyan etmiştir:

Cimrilik, fâilin üzerine vâcip olan fiili yapmamasıdır. Ancak lütuf sayılan şeyde lütfedenin, lütfedip etmemesi onun hakkıdır. Lütfedilen şeyde fâilin lütfetmemesi cimrilik değildir...Allah'ın yaptığı her fiilde tasarruf etme hakkı bulunduğu dair delil ise O'nun Mâlik ve Kâhîr olup kendisinin üstünde emreden, uyaran, yasaklayan, mubâh kılan, had koyanın bulunmaması ve memlûk olmamasıdır.²⁴⁰

Eş'ârî, bu paragrafta Allah'ın, kulları üzerinde fazlı, keremi ve mutlak tasarrufu bulunduğunu söylemiştir. Bununla beraber O'nun Mâlik ve Kâhîr olduğunu böylelikle emredeninin, yasaklayanının ve had koyanının bulunmadığını belirterek, hiçbir şeyin Allah'a vâcip kılınamayacağına işaret etmiştir. Ayrıca Cübbâî ile girdiği münazara neticesinde, Eş'ârî'nin kullar için salâh ve aslah olanı vermenin Allah'a vâcip olmadığı yönünde görüş bildirmesi de bunu teyit etmiştir.²⁴¹ Aynı şekilde Mâtûrîdî âlimlerden Pezdevî ve Ebü'l-Muîn en-Nesefî de net bir dille Ehl-i sünnet indinde Allah'a hiçbir şeyin vâcip olmadığını belirtmiştir. Onlar, Allah'ın dilediğine acı, dilediğine mükâfat veren ve dilediğini de imtihanlarla müptela kılan olduğunu ancak tüm bu şeyleri dileyip kılan olmasına rağmen kulların salâhına veya aslahına olanı yapma sorumluluğu bulunmadığını belirterek meseleyi pekiştirmişlerdir.”²⁴²

Yukarıda zikredilenlerden anlaşıldığı üzere Ehl-i sünnet, ittifâkla Allah'a hiçbir şeyin vâcip olmadığını belirterek kullar için salâh veya aslah olanı Allah'a vâcip kılanların görüşlerini reddetmiştir.

Kasabbaşızâde'nin bu konudaki görüşüne bakılacak olursa o “*Hak te'âlâ'ya bir şey vâcip değildir. Lütfetmek, ıslâh etmek ve karşılık niteliğinde itâat edenlere sevap, günakârlara ise ceza vermek O'na vâcip değildir.*”²⁴³ diyerek Ehl-i sünnet'e muvâfık bir görüş sergilemiştir. Şöyle ki kat'î bir sûrette Allah'a hiçbir şeyin vâcip olmadığını belirttikten sonra bu durumu

²³⁹ Detaylı bilgi için bk. Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 130.

²⁴⁰ Eş'ârî, *el-Lüma'*, 125-127.

²⁴¹ Ayrıca İbn Fûrek, Eş'ârî'nin gerek bu sözleri gerekse mezhep anlayışı doğrultusunda salâh ve aslahın Allah'a vâcip olmadığı yönünde görüş bildirdiğini aktarmıştır. Bk. İbn Fûrek, *Mücerredü'l-Makâlât*, 126.

²⁴² Bk. Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 130; Nesefî, *Tefsîratü'l-edille*, 2/988-990.

²⁴³ Kasabbaşızâde, *Risâle-i İ'tikâdiyye*, 7-8.

îzâh ederek karşılıksız bir şekilde O'nun, kullarına lütfedip ıslâh etmesinin veya itâatleri ve itâatsizlikleri karşılığında mükâfatlandırıp cezalandırmasının vâcip olmadığını beyan etmiştir.

2.2. Nübüvvet

Nübüvvet, Lügatte haber manasına gelen “n-b-e” kökünden türeyerek “e” (hemze) harfinin “vâv” harfine dönüşmesi ve vâv’ın idğâm edilmesiyle ortaya çıkmıştır.²⁴⁴ Ya da “n-b-v” kökünden türemiştir.²⁴⁵ Türediği ilk köke göre nübüvvet; haber verme makamı, ikinci köke göre ise yüksek/yüce makam manasına gelmektedir. İstılâhta ise insanların dinî ve dünyevî ihtiyaçlarının karşılanması amacıyla bulunan elçilik görevi demektir.²⁴⁶

2.2.1. Nübüvvetin Gerekliliği

Kelâm düşüncesinde nübüvvet, usûl-i selâseden biri kabul edilmiş ve Allah ile insan arasında önemli bir haber müessesesi olarak görülmüştür. Buna göre de Allah’ın, insanlara kendileriyle muhatap olan ve vasıta görevi taşıyan bir peygamber göndermesinin mâhiyeti tartışılmıştır. Berâhime gibi akımlar nübüvveti abes saymıştır.²⁴⁷ Buna karşın kelâm mezhepleri ise nübüvvetin gerekliğini ve hikmetini gerekçelendirmek istemiştir. Bakıldığında Mu‘tezile, meseleyi nübüvvetin gerekliği dahilinde ele alıp aklen nefse zarar vereni defetmenin ve fayda vereni ise celbetmenin vâcip olduğunu belirtmiştir. Ayrıca vâcip olana davet edenin ve kötü olandan alıkoyanın vâcip, iyi olandan sarf edenin ve kötü olana çağırmanın ise kötü sayıldığında kuşku olmadığını beyan etmiştir. Fiiller arasında ise eda edilmesi gereken farzlar ve sakınılması gereken kötülükler bulunduğunu belirterek kulların bunlardan hangilerini yaptığı veya hangilerinden sakındığı takdirde eda edilmesi ve sakınılması gerekenleri yapmaya daha yakın olacağı hususunu aklın tercihiine tabi tutmuştur. Bununla beraber aklın bunları bilip kulun maslahatına ve iyiliğine sayılan şeyi ayırt edecek kuvveti olmadığını dile getirmiştir. Dolayısıyla Allah’ın, mu‘cizeyle müeyyed kılınmış ve tasdik edilmiş bir peygamber göndererek bu şeyleri bize öğretmesinin vâcip/zorunlu olduğunu söylemiştir.²⁴⁸

²⁴⁴ Bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 3/267.

²⁴⁵ Bk. Topaloğlu - Çelebi, “Nübüvvet”, 275.

²⁴⁶ Bk. Topaloğlu - Çelebi, “Nübüvvet”, 275.

²⁴⁷ Detaylı bilgi için bk. Bâkılânî, *et-Temhîd*, 104.

²⁴⁸ Bk. Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 381.

Ehl-i sünnet mezhebi ise meseleyi nübüvvetin gerekliliği ve hikmeti dairesinde işlemiştir. Bu doğrultuda Mâtürîdî, Allah'ın mahlûkat için hayrı, şerri, faydayı ve zararı yarattığını bildirdikten sonra hayrı emrettiğini zararı ise yasakladığını belirtmiştir. Buna binaen dinî ve dünyevî maslahatlar açısından insan için gerekenlerin; kendisine zarar ve fayda veren şeyleri bilmek, fayda ile zarar arasında tefrik yaparak faydayı celp etmek zararı ise defetmek olduğunu beyan etmiştir. Daha sonra dinî konularda insana faydalı olan şeylerin; Allah'ın emirlerini yerine getirerek rızasına ve sevâbına nail olup cennetine kavuşmak, yasaklarından da sakınarak azâbından ve cehenneminden korunmak olduğunu vurgulamıştır. Dünyevî konularda ise kulun; beslenmeyi, ilaç kullanmayı, meslek edinmeyi, zararlı ve faydalı nesneleri, hayatını düzene girdirecek şeylerin tümüyle beraber bilmesi gerektiğini aktarmıştır. Tüm bunların usûlünü bilmede esas olanın akıl değil öğrenim olduğunu ileterek bunların usûlünün ve fûruunun ancak vahiy yoluyla bilinebileceğini söylemiştir. Dolayısıyla insanlar arasında vahiy yoluyla bu şeyleri öğrenip öğretene risâlet sahibi birinin olması gerektiğini beyan ederek açığa çıkarmıştır. Nihai olarak ise dinî ve dünyevî zarûrî bilgileri insanlara öğretip tebliğ edecek peygamberlerin (a.s.) gönderilmesinin Allah'ın hikmetinin bir göstergesi şeklinde insanlığın yararına olduğunu takrir etmiştir.²⁴⁹ Ayrıca Mâtürîdî'nin bahsettiği nübüvvetin gerekliliği ve hikmeti ile alakalı gerekçelerin hepsi bu konuyu işleyen diğer Ehl-i sünnet ulemâsının da ileri sürdüğü gerekçeler olmuş ve nübüvvet Allah'a vâcip görülmemiştir.²⁵⁰

Kasabbaşızâde'nin konuya ilişkin belirttiği görüşüne bakıldığında ise o “*Rasûllerin ve nebîlerin irsâlinde nice faydalar ve hikmetler vardır.*”²⁵¹ diyerek nübüvvetin dinî ve dünyevî yaşamı düzene sokup idame ettiren faydalar ve hikmetler barındırdığına dikkat çekmiştir. Böylelikle Berâhime gibi nübüvveti abes sayanların aksine söylemde bulunarak Ehl-i sünnet selefleri gibi nübüvvetin gerekliliğini ve hikmetini savunmuştur.

2.2.2. Rasûl ve Nebî

Rasûl, lügatte yazı teslim etmeye veya almaya gönderilen kişi demektir. Istılâhta ise Allah'ın, mahlûkata dinî hükümleri tebliğ etmesi için gönderdiği insan demektir.²⁵² Nebî ise lügatte haber manasına gelen “n-b-e” kökünden veya “n-b-v” kökünden gelip yüksek yer

²⁴⁹ Bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 176-183.

²⁵⁰ Bk. Bâkîllânî, *et-Tevhîd*, 107; Nesefî, *Bahrü'l-keîlâm*, 187.

²⁵¹ Kasabbaşızâde, *Risâle-i İ'tikâdiyye*, 9-10.

²⁵² Bk. Cürcânî, “Rasûl”, 110.

anlamındaki “nebve” ile “nebâve” kelimelerinden türemiştir. İlk köke göre manası haber eden olup ikinci köke göre üstün olan demektir.²⁵³ İstılâhta ise kendisine melek vasıtasıyla vahiy gönderilip kalbine ilham edilen ve sâlih rüya ile tembihlenen demektir.²⁵⁴

Kelâmcıların her iki elçilik sınıfı arasındaki farklılık ve benzerlik hakkında söylemleri incelenecek olursa Mu‘tezile, rasûl ve nebî terimlerinin manaları hakkında benzer açıklamalar yapmıştır. Fakat rasûl ile nebînin istılâhta birbirinden ayırmadığını beyan ederek her rasûlü nebî ve her nebîyi rasûl görmüştür. Ayrıca rasûl ile nebî arasında tefrike gidenlere itiraz ederek sundukları delilleri te’vîl etmiştir.²⁵⁵ Dolayısıyla onlar nezdinde her iki terimin istılâhta birbirini ifade ettiği net bir şekilde anlaşılmıştır.

Bu konu Ehl-i sünnet açısından değerlendirilecek olursa Beyâzîzâde, Ebû Hanîfe’nin Hz. Muhammed (s.a.v.) hakkındaki “O’nun rasûlü ve nebîsidir” sözleriyle rasûlün, nebîden daha da hususi olduğunu ve buna binaen her rasûlün nebî ancak her nebînin rasûl olmadığını belirtmek istediğini ikrâr etmiştir.²⁵⁶ Buna ek olarak Pezdevî ise her her ikisi arasındaki ayrımı dile getirmiştir. Onun belirttiğine göre rasûl; bir kavmi İslâm’a davet edip şer’atı öğretmek için gönderilen, kendisine Cebrâil gelen, vahiy alan ve şer’at sahibi olandır. Nebî ise kendisine Cebrâil gelmeksizin ve yeni bir şer’at verilmeksizin İslâm davetinin farz kılındığı kişidir.²⁵⁷ Burada Pezdevî açık bir şekilde rasûl ve nebî tefrikine giderek rasûllerin, şer’at sahibi olmaları, Cebrâil vasıtasıyla vahiy almaları ve bir kavme davetçi olarak gönderilmeleri özellikleriyle nebîden farklılaştığını belirtmiştir.²⁵⁸

Öte yandan İbn Fûrek ise rasûl ve nebî hakkında “(Eş‘ârî) nebî ile rasûl arasında tefrike gidiyordu ve diyordu ki: Her rasûl nebîdir; ancak her nebî rasûl değildir.”²⁵⁹ diyerek Eş‘ârî’nin, her rasûlün nebî olduğunu ancak her nebînin rasûl olmadığını ifade ettiğini belirtip bir tefrik yaptığını aktarmıştır. Bağdâdî ise rasûl ve nebînin tanımları üzerinden bu tefriki şöyle ifade etmiştir:

Allah’ın azze ve celle her rasûlü nebîdir. Ancak her nebî rasûl değildir. Aralarındaki farka göre nebî; kendisine Allah’tan azze ve celle vahiy gelen ve üzerine melek inendir. Rasûl;

²⁵³ Bk. Ebû Bekir er-Râzî, “Nebî”, “Nebâ”, 303-304.

²⁵⁴ Bk. Cürçânî, “Nebî”, 239.

²⁵⁵ Bk. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, 383.

²⁵⁶ Bk. Beyâzîzâde Ahmed Efendî, *İşârâtü’l-merâm*, 278-279.

²⁵⁷ Bk. Pezdevî, *Usûlü’l-dîn*, 229.

²⁵⁸ Mâtürîdîlerin önde gelen isimlerinden Ebü’l-Muîn ise her iki sınıfın ayırımına net olarak girmemekte, ancak tüm nebîlere ve rasûllere ayrı ayrı imân ettiğini söyleyerek işaret etmektedir. Bk. Nesefî, *Bahrü’l-keîlâm*, 239.

²⁵⁹ İbn Fûrek, *Mücerredü’l-Makâlât*, 180.

yeni bir şeriatla veya kendinden önceki şeriatın ahkâmlarından bazılarını nesh ederek gelendir.²⁶⁰

Bağdâdî burada rasûlün tam veya kısmî bir şeriat sahibi olmasıyla nebîden farklılaştığını göstererek aralarındaki farkın ölçüsünü şeriat sahibi olmaya ve olmamaya bağlamıştır.

Yukarıda zikri geçen tanımlamalardan ve farklılıklardan ortaya çıkan ortak neticeye göre her rasûl nebî olup şeriat sahibi olma özelliğiyle nebîden ayrılmaktadır. Buna karşın her nebî kendine has şeriatı olmamakla ve rasûl sayılmamakla temyiz etmektedir. Ancak nebîler peygamberlik vazifesinden sorumlu olma özellikleriyle rasûllere benzemektedir. Böylelikle rasûllerin ve nebîlerin en önemli ortak özelliği olan nübüvvet vasfına göre uyarıcı ve müjdeleyici insanlar oldukları da aşikâre bir şekilde anlaşılmaktadır.²⁶¹

Ehl-i sünnet'in her iki kolunu temsil eden öncü kişilerin görüşleri anlaşıldığına göre Kasabbaşızâde'nin rasûl ve nebî hakkındaki görüşüne bakılacak olursa o bu hususta "*Rasûl ile nebî arasındaki fark şudur ki rasûller; şeriat sahibi olarak kendilerine kitap veya suhuf indirilenlerdir. Nebîler, selefi olan rasûlün kitap ve şeriatı üzere işleyen, kendilerine kitap ve suhuf nâzil olmayanlardır.*"²⁶² diyerek rasûl için kendisine kitap veya suhuf indirilip şeriat sahibi olan, nebî için ise önceki rasûlün şeriatına tabi olan ve kendisine kitap veya suhuf indirilmeyen tanımı yapmıştır.²⁶³ Dolayısıyla rasûl ve nebî arasında temyize giderek rasûlün kendisine suhuf ya da kitap indirilmesi ve şeriat sahibi olması özelliğiyle nebîden farklılaştığını göstermiştir. Böylelikle Ehl-i sünnet ulemâsının belirtmek istediği farkı gösterip onlara muvâfık olmaya çalışmıştır.

²⁶⁰ Bağdâdî, *Usûlü 'd-dîn*, 173.

²⁶¹ Rasûl ile nebînin tanımları ve risaletin hikmetleri onların hepsinin tebliğle memur olduğuna delâlet etmektedir. Zira Allah, birinci cahiliye devrine müteakip Hz. Nûh'u (a.s.) ve ondan sonra gelen peygamberleri insanlara uyarıcı ve müjdeleyici olsunlar diye göndermiştir. Bu konuda vârit olan Bakara 213. ayet şöyledir: *فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِينَ مُبَشِّرِينَ وَنَذِيرِينَ* "Sonra Allah, müjdeciler ve uyarıcılar olarak peygamberleri gönderdi." Uyarı ve müjdenin yolu da ancak tebliğ ile olduğundan gerek rasûl olsun gerekse nebî olsun hepsi nübüvvetin gerekliliği doğrultusunda uyarıcı ve müjdeleyici vasıflarıyla tebliğ sahibidirler. Ayrıca Bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, 3/268.

²⁶² Kasabbaşızâde, *Risâle-i l'îkâdiyye*, 9-10.

²⁶³ Teftâzânî, Kasabbaşızâde'nin rasûl hakkında yaptığı tanım gibi tanımlara, rasûllerin sayısının kitapların sayısından fazla olması gerekçesiyle itiraz edildiğini beyan etmiştir. Dolayısıyla rasûl hakkında böyle bir tanımlama yerine kitap sahibi olan veya kendinden önceki şeriat ahkâmının bazısını nesh eden diye tanımlama yapılmıştır. Buna binaen Kasabbaşızâde'nin rasûl tanımlaması ona has olan özellikleri aktarıp onu nebîden temyiz etmek maksadıyla olsa dahi mezkur itiraza yol açmıştır. Yine de rasûlün kime denilmesi gerektiği ve nebîden ayrıştığı yerleri göstermeye yarayan bir tanımlama olmayı başarmıştır. Bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, 3/268.

2.2.3. Peygamberlerin Sayısı

Peygamberlerin (a.s.) sayısını bilip tayin etmenin aklen mümkün olmadığı, naklen ise mümkün olduğu bedihî bir şekilde bilinmektedir. Kelâmcılar onların sayısı hakkında vârit olan rivâyetler doğrultusunda görüş beyan etmeye çalışmışlardır. Bu bağlamda Bağdâdî “*Tarihçiler ve müslümanlar, sahîh haberlerde vârit olduğu üzere peygamberlerin sayısının 124 bin olduğu hususunda icmâ etmiştir. Onların ilki babamız Âdem sonuncusu ise peygamberimiz Muhammed’tir. Onlardan 313’ü Rasûldür.*”²⁶⁴ diyerek müslümanlarla beraber tarihçilerinde 124 bin peygamber gönderildiği hususunda ittifâk ettiğini bildirmiştir.

Öte yandan Pezdevî de peygamberlerin (a.s.) sayısı hakkında rivâyetlerin farklılaşmasına ve ²⁶⁵ وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِنْ قَبْلِكَ مِنْهُمْ مَنْ قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ لَمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ âyetine istinaden herhangi bir sayı tayin edilip o sayıda olduklarına inanılmaması gerektiğini beyan etmiştir.²⁶⁶ Ebû'l-Muîn ise öncelikle Ebû Zer'den (r.a.) gelen rivâyete binaen meşhur sayıyı zikretmiştir.²⁶⁷ Daha sonra sayının daha fazla olduğuna dair rivâyetlerde olduğunu belirterek evvela Allah'a ve haber ettiği her şeye sonra rasûller ile nebîlere ve haber ettiklerine îmân ettiğini söyleyip peygamber olmayanın peygamber olduğuna inanmamak ve peygamber olanın da peygamberliğini inkârdan sakınmak maksadıyla sayı tayin edilmemesi gerektiğini belirtmiştir.²⁶⁸

Konuyu ele alanlardan Teftâzânî ise peygamberlerin (a.s.) sayısı hakkında iki rivâyete yer vererek az önce zikri geçen Ebû Zer (r.a.) rivâyetine göre sayılarının 124 bin ve başka bir rivâyete göre ise 224 bin olduğunu belirtmiştir.^{269 270} مِنْهُمْ مَنْ قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ لَمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ âyetine istinaden ise âhâd haberlere göre belirli bir sayı tayin etmenin doğru olmadığını takrir etmiştir.²⁷¹

²⁶⁴ Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 177.

²⁶⁵ Mü'min,40/78. “Andolsun senden önce de peygamberler gönderdik. Onlardan sana kendilerini anlattıklarımız da var anlatmadıklarımız var.”

²⁶⁶ Bk. Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 229.

²⁶⁷ Bu hadisin Ebû Zer (r.a.) senediyle gelen rivâyetini Ebû Hâtim Muhammed İbn Hibbân (ö. 354/965), şu lafızla rivayet etmiştir: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، كَمْ الْأَنْبِيَاءُ؟ قَالَ: مِائَةُ أَلْفٍ وَعِشْرُونَ أَلْفًا، قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، كَمْ الرُّسُلُ مِنْ ذَلِكَ؟ قَالَ: “ثَلَاثُ مِائَةٍ وَثَلَاثَةُ عَشَرَ جَمًّا غَيْرًا” “Dedim ki: Yâ Rasûlallah! Peygamberlerin sayısı kaçtır. Dedi ki: 124 bin. Dedim ki: Yâ Rasûlallah! Bunlardan rasûllerin sayısı kaçtır. Dedi ki: Çoktur, 313’tür.” Bk. Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Büstî, *el-Müsnedü's-sahîh 'ale't-tekâsîm ve 'l-envâ'* (Beyrut: Dâr-ü İbn Hazm, 1433/2012), 1/533 (No. 807).

²⁶⁸ Bk. Nesefî, *Bahrü'l-keîlâm*, 239.

²⁶⁹ Hadis ehlinden bazıları, 224 bin sayısını belirten haberin zayıflığına işaret ederek böyle bir rivâyete vâkıf olmadığını belirtmiştir. Bk. İsmâil Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, t.y.), 8/215.

²⁷⁰ Mü'min 40/78.

²⁷¹ Bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâ'id*, 128-129.

Tüm zikredilenlerden çıkan sonuca göre Ehl-i sünnet ulemâsının bazıları vârit olan Ebû Zer (r.a.) rivâyetine göre sayı tayin etmeyi tercih edip peygamberlerin (a.s.) sayısının 124 bin olduğunu aktarmıştır. Diğerleri ise zikri geçen malum âyete binaen sayı tayin etmeyi doğru görmeyip net bir rakam zikretmekten sakınmıştır. Ancak 124 bin sayısı üzerinde ittifâkın olduğu görülmektedir. Zira tedavüldeki rivâyetlere göre 124 bin sayısı kabul görüp en çok zikredilen sayı olmuştur. Diğer rivâyetlere göre olan sayılar ise tam manasıyla kabul göremeyip aktarılmakla kalmıştır.

Mesele hakkında ki görüşler ortaya çıktığına göre Kasabbaşızâde'nin kavline bakılacak olursa o bu konuda “*Haberde vârit olmuştur ki enbiyânın sayısı 124 bin, rasûllerin sayısı 313'tür. Lakin rasûllerin ve enbiyânın sayısı hususunda evlâ olan nas/görüş belirtmemektir. Zira Kur'ân'da* ²⁷² *فَصَصْنَا عَلَيْهِمْ مِنْهُمْ مَنْ نَقَّصْنَاهُ عَلَيْهِمْ وَمِنْهُمْ مَنْ لَمْ نَقْصُصْ عَلَيْهِمْ* ²⁷³ *buyruldu.*” demiştir. Böylelikle Kasabbaşızâde, vârit olan malum hadîse göre enbiyânın sayısının 124 bin, rasûllerin sayısının da 313 olduğunu belirtmiştir. Bununla beraber zikri geçen âyete istinaden peygamberlerin (a.s.) sayısı hakkında net bir rakam söylemekten sakınmanın daha evlâ olduğuna da değinerek bu görüşte olan Ehl-i sünnet seleflerine muvâfık olmuştur.

2.2.4. Peygamberlerin Masumiyeti

Bu meselenin aslî ve fer'î konularına değinmeden önce bilinmelidir ki peygamberler seçilmiş olmaları hasebiyle diğer insanlardan farklı niteliklere sahiptir. Bu husus hakkında Kur'ân'da vârit olan ²⁷⁴ *وَكَلاَّ فَضَّلْنَا عَلَى الْعَالَمِينَ* ²⁷⁵ *، إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ* ²⁷⁴ âyetlerinden anlaşıldığı üzere onlar seçilmiş ve üstün kişilerdir. Bu da onların her konuda farklı sıfatlarda ve özelliklerde olmasını gerektirmektedir. Zira onlar Allah'ın dinini tebliğ için vazifelendirdiği elçileridir. Hikmet sahibi olan Allah, dinini tebliğ edecek insanları diğer insanlardan farklı kılarak nübüvvetlerine hâlel getirecek şeylerden korumuştur. Bu da kelâm ilminde peygamberlerin (a.s.) ‘ismet/masumiyeti kavramını ortaya çıkararak inceleme konusu hâline getirmiştir.

Bu konu kelâm düşüncesi bakımından incelenecek olursa Mu‘tezile, enbiyânın (a.s.) peygamberlikten önce de sonra da büyük günahattan münezzehe olduğunu belirtmiştir. Onlar

²⁷² Mü'min 40/78.

²⁷³ Kasabbaşızâde, *Risâle-i İ'tikâdiyye*, 9-10.

²⁷⁴ Âl-i İmrân, 3/33. “Kuşkusuz, Allah, Âdem'i, Nûh'u, İbrâhîm'in ve 'İmrân'ın soyunu seçip âlemlere üstün kıldı.”

²⁷⁵ En'âm, 6/86. “Hepsini âlemlere üstün kıldık.”

hakkında küçük günahların vukuu bulmasını ise kendilerinden uzaklaştırıcı olmaması ve başkasına eziyet verme barındırmaması kaydıyla mümkün görmüştür. Bununla beraber yalana ve ilmi gizlemeye hususi vurgu yaparak peygamberlerin (a.s.) gönderiliş gayesine zıt görmüş ve onlardan vuku bulmasını câiz saymamıştır.²⁷⁶

Hâlihazırdaki meseleye Ehl-i sünnet'in yaklaşımıyla bakıldığında ise Ebû Hanîfe, nübüvvetten öncesi ve sonrası ayrı yapmadan “*Enbiyâların hepsi aleyhimussalâtu vesselâm küçük günahlardan, büyük günahlardan, küfürden ve kötü şeylerden münezzehtir. Onlardan zelleler ve hatalar vuku bulmuştur.*”²⁷⁷ diyerek onların masumiyetini belirtmiştir. Ebû Hanîfe'nin bu söylemine göre peygamberler; başta küfürden olmak üzere kötü şeylerden, büyük ve küçük günahlardan korunmuşlardır. Ancak onlardan zellelerin ve hataların vuku bulması ise câizdir.²⁷⁸ Hanefî-Mâtürîdî kelâm usûlünü takip eden Pezdevî ise bu konuda şunları ifade etmiştir:

Ehl-i sünnet demiştir ki: Enbiyâ ve rusûl kasıt yoluyla olan kebâirden ve sağâirden masumdur. Lakin zellelerden ise masum değildir. Zelleler; onlardan hata ve unutkanlıkla vuku bulan günahlardır. Mu'tezile'nin bazıları nezdinde peygamberler tüm kebâirden, sağâirden ve zellelerden masumdur. Bu bazı Semerkand âlimlerinin de görüşüdür. Onlar demişlerdir ki: Zelleleri ve günahları en faziletliyi terktir. Bazı Mu'tezile ve Hâriciler nazarında ise onlar kebâirden ve sağâirden masum değildir. Aynı şekilde bu Murcie'den bazısının görüşüdür. Eş'ârî ise demiştir ki: Onlar tüm kebâirden, sağâirden ve aynı şekilde zellelerden masumdur. Onların günahları ise nübüvvetten öncedir.²⁷⁹

Pezdevî'nin bu kesitine göre Ehl-i sünnet indinde peygamberlerden (a.s.) kasıtlı bir şekilde kebâir ve sağâir sudûr etmesi mümkün değildir. Fakat hata ve unutkanlıkla hasıl olan zellelerin vukuu mümkündür. Ayrıca Semerkand âlimlerinden ve Mu'tezile'den bazısına göre ise peygamberler kebâir, sağâir ve zellelerden tümüyle masumdur. Aynı şekilde bu Eş'ârî'nin de görüşüdür ve ona göre günahların vukuu sadece nübüvvetten önce mümkündür.

Öte yandan İbn Fûrek, konuyu kendi mezhepleri ve imâmları Eş'ârî adına ele alarak “(Eş'ârî) günah ve zellenin nübüvvetten önce mümkün olduğunu söylüyordu. Ancak nübüvvetten sonra bunun cevâzı hakkında ona ait bir nas bulamadık.²⁸⁰ وَعَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَىٰ”²⁸¹ diyerek Eş'ârî'nin bu konudaki görüşünü nakletmiştir. Bu nakle göre Eş'ârî, günah ve zelleleri nübüvvetten öncesi

²⁷⁶ Bk. İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbü'l-Kalâid*, 114-115.

²⁷⁷ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-ekber*, 37.

²⁷⁸ Zelle: Günah işleme kastı olmaksızın ona sebep olan meşrû' fiili kastederken işlenen gayri meşrû' ameldir. Bk. Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed, *Usûlü's-Serahsî* (Beyrut: Dârü'l-Kutûbi'l-İlmiyye, 1441/2020), 2/86.

²⁷⁹ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 172.

²⁸⁰ Tâhâ, 20/121. “*Âdem rabbine karşı günah işledi ve alandı.*”

²⁸¹ İbn Fûrek, *Mücerredü'l-Makâlât*, 182.

için mümkün görüp Âdem aleyhisselâm hakkında vârit olan günahı nübüvvetten öncesine ilhâk ederek te'vîl etmiştir. Bununla beraber Eş'ârî'nin nübüvvetten sonrası hakkında herhangi bir görüşü olduğuna rastlanmamıştır.

Aynı şekilde mezhebi adına meseleyi ele alan Bağdâdî'ye göre kendi ashâbı Eş'ârîler icmâ ederek nübüvvetten sonra peygamberlerin (a.s.) tüm günahlardan masum olduğunu, hata ve sehivden ise berî olmadığını belirtmiştir. Ancak nübüvvetten önce onlardan günah hasıl olmasını ise câiz görerek Kur'ân'da onların günahları hakkında vârit olan âyetleri nübüvvetten öncesine hamledip te'vîl etmişlerdir.²⁸² Buna ek olarak Cüveynî ise bu konuya nübüvvetin şânı üzerinden yaklaşp peygamberlerin (a.s.), nefsi küçük düşüren ve diyânetin zayıflığına delâlet eden büyük günahlardan masumiyeti konusunda icmâ olduğunu beyan etmiştir. Küçük günahların peygamberlerden (a.s.) vukuu hakkında ise aklen bir mani olmadığını belirterek kendi nezdinde sübûtuna ve nefyine delâlet eden kat'î bir delil olmadığını söylemiştir. Ayrıca bu hususta icmâ olmadığını, bilakis ulemânın ihtilâf ettiğini bildirerek meselenin kat'î değil zannî olduğunu dile getirmiştir. Buna istinaden kendi nezdinde ağır basan zanna göre küçük günahların vukuunun mümkün olduğunu söylemiştir.²⁸³ Cüveynî'nin bu kelâmının nübüvvetten sonrası için olduğu âşikârdır. Zira meseleye mu'cizenin delâlet ettiği şâna ve makama istinaden yaklaşmasından da bu anlaşılmaktadır. Buna göre sonuç olarak onun nezdinde nübüvvetten sonrası için o makamın şânına aykırı olmayan küçük günahın vuku bulması mümkündür.

Diğer taraftan meseleyi temyîz ve tafsîl dairesinde mezheplerin tümü açısından kaleme alarak yazıya döken İcî ise öncelikle yalan söylemeyi diğer günahlardan ayrı işleyerek tüm şerîat ehli ve din mensuplarına göre peygamberlerin (a.s.) kasten söylenen yalandan masum olduğunu belirtmiştir. Sonra diğer günahları ele alıp öncelikle günahları; küfür olan ve küfür olmayan günah olarak ayırmıştır. Daha sonra Hâricîlerin Ezârika grubu hâriç tüm mezheplere göre peygamberlerin (a.s.) küfürden masum olduğunu aktarmıştır. Dolayısıyla Hâricîlerin Ezârika kolunu müstesna tutarak mezhepler arasında bu hususta icmâ olduğunu vurgulamıştır.²⁸⁴ Küfür haricindeki günahları ise kebâir ve sağâir şeklinde ikiye ayırarak mezheplerin cumhûruna göre peygamberlerden (a.s.) kasten kebâir vuku bulmasının imkânsız

²⁸² Bk. Bağdâdî, *Usûlü 'd-dîn*, 188-189.

²⁸³ Bk. Cüveynî, *Kitâbü 'l-İrşâd*, 143-144.

²⁸⁴ İcî'nin yöntemine benzer bir şekilde meseleyi ele alan Tefâtânî, nübüvvetten önce ve sonra peygamberlerin (a.s.) küfürden masumiyeti meselesinde icmânın var olduğunu belirterek bu hususta mutlak surette bir 'ismet söz konusu olduğunu açığa çıkarmıştır. Bk. Tefâtânî, *Şerhu 'l-'Akâ'id*, 129.

olduğunu ancak sehven vuku bulmasının ise mümkün olduğunu belirtmiştir. Diğer taraftan peygamberlerden (a.s.) nefsi alçaltmayan sağâirin kasten vuku bulmasını ise çoğunluğun câiz gördüğüne değinmiştir. Sehven vuku bulmasını ise mezheplerin ittifâkla câiz saydığını vurgulamıştır. Son olarak cumhûra göre nübüvvetten önce peygamberlerden (a.s.) kebîranın vuku bulmasının mümkün olduğunu ve nübüvvet öncesi onların (a.s.) doğruluğuna delâlet edecek bir mu‘cizenin söz konusu olmamasının ve aklın bu konuda hükmünün geçmemesinin bunun gerekçesi sayıldığını açıklamıştır.²⁸⁵

Kelâm ekollerinin görüşleri neticesinde ortaya çıkan sonuca göre Ehl-i sünnet, peygamberlerin (a.s.) ‘ismet meselesinin teferruatında kendi içinde ihtilâf etmiştir. Bununla beraber muhâlifleri ile ittifâk ettiği taraflarda olmuştur. Öncelikle bu mesele nübüvvetten öncesi ve sonrası şeklinde ikiye ayrılmıştır. Sonra küfür, küfür olmayan günahlardan ayrı olarak işlenmiştir. Küfür olmayan günahlar; kebâir ve sağâir olarak iki temel kategoride ele alınarak onlarla beraber zelleler ve hatalar kavramlarına da yer verilmiştir. Ayrıca bir günahın ya kasten ya sehven ya da unutkanlıkla vuku bulabileceği detayına değinilmiştir. Bu anlaşıldıktan sonra Ehl-i sünnet’in görüşüne göre peygamberlerin (a.s.) nübüvvetten önce ve sonra küfürden masum olduğu, nübüvvetten sonra ise kasten kebîra vuku bulmasının imkânsız olduğu ve nübüvvetten önce de günahın vuku bulabileceği icmâ ile sâbittir. Bununla beraber Eş‘ârîlerin ve Mâtürîdîlerin bazılarına göre nübüvvetten sonra herhangi bir günahın vuku bulması söz konusu olmayıp bu konuda vârit olan şeylerin nübüvvetten öncesine hamledilmesi gerekmektedir. Aynı şekilde her iki mezhepten bazılarına göre nübüvvetten sonra sehiv ve unutkanlık yoluyla zelleler ile hataların vuku bulması mümkündür. Bununla birlikte Cüveynî gibi bazılarına göre ise nefsi alçaltmayan küçük günahların nübüvvetten sonra kasten vuku bulması mümkün görülmektedir.

Bu minvalde Kasabbaşızâde’nin konu hakkındaki görüşleri incelenecek olursa şunları ifade ettiği görülmüştür:

Enbiyâ aleyhimusselâm masumdur. Nübüvvet göreviyle beraber onlardan kebâirin ve sağâirin kasten sudûr etmesi imkânsızdır. Mahlûkatın nefret etmediği sağâirin sehven sudûr etmesini ise câiz görmüşlerdir. Muhâlif görüşlülerin enbiyâyâ zenb ve ma‘siyet isnâd etmeleri âhâd haberlerden menkûl ise reddedilir. Ancak mütevâtir olarak nas vârit ise ya nübüvvet görevinden öncesine hamledilir ya da terk edilmesi evlâdır.²⁸⁶

²⁸⁵ Bk. İcî, *el-Mevâkıf*, 358-359.

²⁸⁶ Kasabbaşızâde, *Risâle-i İ’tikâdiyye*, 10.

Dikkat edilirse Kasabbaşızâde, evvela peygamberlerin (a.s.) masumiyeti hakkında nübüvvetten öncesi ve sonrası tefriki yapmıştır. Daha sonra nübüvvetle birlikte kasten herhangi bir günahın vuku bulmasını imkânsız görüp sehven nefret ettirici (uzaklaştırıcı) olmayan küçük günahın hasıl olmasını câiz saymıştır. Nübüvvetten önce herhangi bir günahın vuku bulmasını ise câiz sayarak âhâd haberlere binaen muhâlifler tarafından peygamberlere nispet edilen günah isnatlarının reddedilmesi gerektiğini fakat mütevâtir kaynağın nassına göre vârit olan günah isnatlarının ise ya üzerinde durulmaması ya da nübüvvetten öncesine hamledilmesi gerektiğini belirtmiştir.²⁸⁷ Bu aktarımlara göre sonuç olarak Kasabbaşızâde'nin, nübüvvetten sonra herhangi bir günahın kasten vuku bulmasını imkânsız görenlerin kavillerine itibar ettiği anlaşılmıştır.

2.3. Sem'ıyyât

Sem'ıyyât, lügatte sem'î kelimesinin cem-i müennes hâlidir. Sem'î, sem' mastarına nispet yâ'sı eklenerek oluşturulmuştur ve manası "işitilen" demektir. Sem'ıyyât da onun çoğulu olduğuna göre "işitilenler" demektir.²⁸⁸ Istılâhta sem'ıyyâtın maksat ise nas/nakil yoluyla işitilip sâbit olan meselelerdir.²⁸⁹ Mu'tezile sübûtu ancak sem' yoluyla bilinen şeylerin varlığını kabul etmiştir. Fakat sem'î bir şeyin sübûtuna, ona delâlet eden haberin mütevâtir gibi kat'î olması durumunda cevâz vermiştir. Bununla beraber âhâd haberler gibi zannî haberlerin i'tikâd meselelerine delâletini kabul etmemiş ancak amelî konularda kendisiyle amel edilmesini câiz görmüştür. Ayrıca icmânın desteklediği âhâd haberlerin i'tikâd meselelerine delâletini ise aklî delillere muvâfık olduğu sürece kabul etmiştir. Özetle Mu'tezile, ahâd haber gibi zannî haberlerin i'tikâd meselelerine delil sayılabilmesi için diğer şartlarla beraber aklen zârûrî bir bilgiyle bilinmesi şartını aramıştır.²⁹⁰ Bu esasa göre de Mu'tezile, sem'ıyyâta dair bazı meseleleri kabul etmiş, bazılarını ise reddetmiştir. Ehl-i sünnet ise âhâd haberlerden müstefizin ve kat'î haberlerden mütevâtirin delâlet ettiği şeyleri ittifâkla kabul etmiştir. Bunun yanı sıra icmâya da itibar etmiştir.²⁹¹ Dolayısıyla Ehl-i sünnet ulemâsının, sem'ıyyât konularının

²⁸⁷ Kasabbaşızâde'nin seleflerinden görüşüne muvafakat ettiği Tefâtânî, peygamberlerin (a.s.) 'ismetini ele aldıktan sonra onların 'ismetine zıt düşüp âhâd haberlere göre vârit olan bir günahın reddedilmesi gerektiğini belirtmiştir. Bu konuda vârit olan mütevâtir haberlerin ise te'vili mümkünse te'vil edilmesi gerektiğini yoksa evlâ olanın terki manasında anlaşılması gerektiğini veya bu şeyin vukuunun nübüvvetten öncesine hamledilmesi gerektiğini beyan etmiştir. Bk. Tefâtânî, *Şerhu'l-Akâ'id*, 130.

²⁸⁸ Bk. Ferâhidî, "Sem'", 1/348.

²⁸⁹ Bk. Topaloğlu - Çelebi, "Sem'ıyyât", 301.

²⁹⁰ Detaylı bilgi için bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-hamse*, 521-522.

²⁹¹ Detaylı bilgi için bk. Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 281-283.

sübûtunda Kur’ân âyetlerini ve sahîh hadîs kaynaklarını aslî delil saydığını ve ümmetin icmâ ettiği konuları da kabul ettiğini söylemek mümkündür. Buna örnek olarak bakıldığında Eş’ârî’nin aklî delillere ağırlık verdiği *el-İbâne* eserinde konu sem’iyyâta dair şefâat, havuz ve kabrin nimeti ile azâbı meselelerine geldiğinde Kur’ân’ı, sahîh hadîsleri ve icmâyı delil olarak sunduğu ve bu kaynakların delâleti doğrultusunda her birini sâbit kıldığı görülmektedir.²⁹²

2.3.1. Berzah ve Âhîret Hayatı

Berzah, lügatte her iki şey arasında olana denmektedir.²⁹³ Istilâhta ise kabir hayatı manasına gelmektedir.²⁹⁴ Öyle ki ölümden sonra ve dirilişten önce kabirdeki süreç, ara bir hayatı temsil ettiği için berzah hayatı diye adlandırılarak kabir hayatı diye bilinmektedir. Âhîret ise lügatte evvelin (ilkın) zıt anlamlısı olup son manasına gelen âhir kelimesinin sonuna te’nîs tâ’sı eklenerek oluşturulan müennes hâlidir.²⁹⁵ Istilâhta ise dünya hayatından sonra ebediyen devam edecek olan hayat manasındadır.²⁹⁶

Bu mesele kelâmî açıdan değerlendirilecek olursa Mu’tezile’den Kâdî Abdülcebbâr’ın bazı ayet naslarından hareketle berzahı, kabir azabını, hesabı, hakikî mana da mîzânın ve sırât köprüsünün varlığını kabul ettiği görülmüştür.²⁹⁷ İbnü’l-Murtazâ ise çoğunluğun kabir azabını ve sırât köprüsünü kabul ettiğini ancak Basra ekolünün ilk temsilcisi addedilen Dırâr b. ‘Amr’ın (ö. 215/810) ise her ikisini de inkâr ettiğini belirtmiştir. Mîzân için ise bazılarının hakikî bir tartı mahiyetinde olduğunu kabul ettiğini, bazılarının ise onu mecâz kabul edip amellerin tartılmasını mîzân olarak gördüğünü aktarmıştır. Bununla beraber Ebû Alî el-Cübbâî ve Ebü’l Hüseyin el-Hayyât (ö. 300/913) hariç diğerlerinin çeşitli gerekçeler öne sürerek cennet ve cehennemin şu anda var olmasını reddettiğini de beyan etmiştir.²⁹⁸ Buna karşın Ehl-i sünnet’in kelâmı incelenip kabir ve âhîret hayatına taalluk eden temel meseleler ele alınacak olursa evvela Ebû Hanîfe’nin ölümden sonra kabirde; ruhun cesede iadesini, meleklerin sorgusunu, kabir azâbını, mîzânı, hesâbı, havuzu, şefâati, sevâbı ve cezayı hak görüp sâbit kıldığı, ayrıca cennet ve cehennemin şu an dahi var olup ebedî kalacağını bildirdiği müşahede edilmiştir.²⁹⁹

²⁹² Bk. Eş’ârî, *el-İbâne*, 241-250.

²⁹³ Bk. Ferâhidî, “Berzah”, 4/338.

²⁹⁴ Bk. Topaloğlu - Çelebi, “Berzah”, 54.

²⁹⁵ Bk. Ebû Bekir Muhammed b. el-Hasan b. Derîd el-Ezdî, *Cemharatü’l-luğa* (Beyrut: Dârü’l-İlmi lil-Melâyîn, 1407/1987), “Âhir”, 2/1053.

²⁹⁶ Bk. Topaloğlu - Çelebi, “Âhîret”, 21.

²⁹⁷ Detaylı bilgi için bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, 493-499.

²⁹⁸ Bk. İbnü’l-Murtazâ, *Kitâbü’l-Kalâid*, 129-131.

²⁹⁹ Bk. Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü’l-ekber*, 61-65.

Aynı şekilde Bağdâdî ve Pezdevî'nin, Ebû Hanîfe'nin vuku bulmasını hak sayarak sâbit kıldığı mezkûr meseleleri sâbit kıldığı, bununla beraber onun açıkça değinmediği diriliş, haşır ve sırât meselelerine değindiği görülmüştür.³⁰⁰

Yukarıda zikredilenlere göre Ehl-i sünnet arasında sem'ıyyâtan kabir ve âhiret hayatına dair temel meselelerin sübûtu hususunda ittifâk olduğu anlaşılmıştır. Zira onların usûlû gereğince zikri geçen temel meselelerin sübûtu; Kur'ân, sahîh hadîsler ve icmâ ile olduğundan aralarında ihtilâf doğması söz konusu değildir. Böylelikle eserlerine bakıldığında sundukları delillerin aynı naslar olduğu görülebilmektedir. Örneğin, şefâat ve kabir azâbının delilleri ele alınacak olursa Eş'ârî ve Pezdevî'nin aynı âyetler üzerinden delil sunduğu açık bir şekilde görülmektedir. Öyle ki şefâate delil olarak ³⁰¹ *إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَىٰ* âyetini, kabir azâbına delil olarak ise ³⁰² *النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ* ³⁰³ âyetini sunmuşlardır.³⁰³

Kasabbaşızâde'nin sem'ıyyâtan kabir ve âhiret hayatına dair ele aldığı meselelere bakıldığında sadece şunlara değindiği görülmüştür:

Ölümünden sonra me'âd, ruhların cesetlere iade edilerek haşır edilmesidir. Cennet ve cehennem şu an mevcuttur. Şu an mevcut oldukları kitap ve sünnetle sâbittir... çoğunluk nezdinde cennet yedi göğün üstünde arşın altında, cehennem ise yedi yerin altındadır. Ancak muhakkiklerin indinde cennet ve cehennemin yerlerini tayin etmede evlâ olan tevakkuf etmektir.³⁰⁴

Kasabbaşızâde'nin burada mahlûkâta ait ruhların bedenlerine döndürülerek haşır edilmesi ve cennet ile cehennemin şu an var olup âhirette de olacakları ve nerede oldukları meselelerini zikretmekle yetindiği görülmüştür.³⁰⁵ Böylelikle Kasabbaşızâde haşır meselesini zikrederek inkârcı müşriklere, felsefecilere ve dehrîlere karşı bir söylem gütmüştür. Ayrıca cennet ve cehennemin şu an var olduğunu vurgulayarak da bu durumu inkâr eden Mu'tezile'ye

³⁰⁰ Bk. Bağdâdî, *Usûlû'd-dîn*, 259-270; Pezdevî, *Usûlû'd-dîn*, 160-171.

³⁰¹ Enbiyâ, 21/28, "Onlar, O'nun razı geldiği kişilerden başkasına şefâat etmezler."

³⁰² Mü'min, 40/46, "Onlar sabah-akşam ateşe sunulurlar. Kıyâmetin kopacağı günde ise Firavun'un ahalisini azabın en şiddetlisine sokun (diye emredilecektir)."

³⁰³ Bk. Eş'ârî, *el-İbâne*, 244,248; Pezdevî, *Usûlû'd-dîn*, 166-167.

³⁰⁴ Kasabbaşızâde, *Risâle-i İ'tikâdiyye*, 13.

³⁰⁵ Kasabbaşızâde'nin seleflerinden Teftâzânî, cennet ve cehennemle alakalı mesellere değinerek öncelikle Mu'tezile'den bazılarının aksine, cennet ve cehennemin şu anda var olduğunu söylemiştir. Daha sonra cennetin şu anda varlığına Âdem (a.s.) ve Havvâ'nın kıssaları ile Âl-i İmrân sûresi 133'te geçen *أَعِنَّا لِلْمُتَّقِينَ* âyetinin ve cehennemin şu andaki varlığına ise Bakara 24'te vârit olan *أَعِنَّا لِلْكَافِرِينَ* âyetinin delil olduğunu belirtmiştir. Bu mesele haricinde cennet ve cehennemin bulundukları yerlere de değinerek çoğunluk ulemâ nezdinde cennetin 7 göğün üstünde ve arşın altında olduğunu bildirmiştir. Lakin bu konuyu Allah'a tefvîz etmenin daha evlâ olduğunu vurgulamıştır. Buna ek olarak Ebû'l-Hasen Nûrüddin Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî (ö. 1014/1605) cehennemin yerin yedi kat altında olduğu görüşünü ve bu hususta tevakkuf etme görüşünü nakletmiştir. Bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, 3/357, 361; Ebû'l-Hasen Nûrüddin Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî, *Minehu'r-ravzi'l-ezher fi şerhi'l-Fıkhi'l-ekber* (Beyrut: Dârü'l-Kutübi'l-İlmiyye, 1444/2023), 165-166.

karşı bir söylemde bulunduğunu göstermiştir.³⁰⁶ Öte yandan kabir azabı ve nimeti, sırât, mizân gibi berzah ve âhiret hayatı ile alakalı diğer konulara değinmemesi ise bir eksiklik olarak ortaya çıkmıştır. Çünkü genel bağlamda vecîz ‘akâid risâlelerinde, kelâmın detayı sayılan meseller yerine bu gibi meselleri zikretmek bir gelenektir ve bu eserler temel ‘akâidi öğretmek maksadıyla telif edildiğinden ihtivâ ettikleri vecîz bilgiler muhâtâplarının öğrenim kolaylığı açısından önem arz etmektedir.

2.3.2. Kıyâmet Alâmetleri

Kıyâmet alâmetleri, bir diğer sem‘iyyât konusu olup “Eşrâtü’s-sâa ve Fiten” adlarıyla kitaplarda işlenmiş hatta bu başlıklarla müsemmâ kitaplar dahi telif edilmiştir.³⁰⁷ Eşrât, lügatte alâmet manasındaki “şerat” sözcüğünün çoğulu olup alâmetler demektir. Sâa ise vakit ve an manalarına gelmektedir. Dolayısıyla Eşrâtü’s-sâa olarak terkîp edilmiş bu kelime belirli bir vaktin alâmetleri anlamını vermektedir. Fiten ise lügatte fitne, bela, imtihan manalarına gelen “fitne” sözcüğünün çoğulu olup fitneler, belalar, imtihanlar manasına gelmektedir.³⁰⁸ Istılâhta ise Eşrâtü’s-sâa; kıyamet alâmetlerini, Fiten ise bu alâmetlere dair haberleri ve hâdiseleri ifade etmektedir.³⁰⁹

Kur’ân, kıyâmet alâmetlerinden bazılarını ele alsa dahi bu hususa en çok hadîsler kaynaklık ederek yer vermiştir. Kur’ân’ın ele aldığı alâmetler; Ye’cûc ile Me’cûc’ün çıkması, Dâbbetü’l-arz’ın gelmesi, büyük dumanın (duhânın) dünyayı sarması ve ayın yarılması olarak 4 tanedir. Bunlar sırasıyla şu sûrelerde vârittir:

حَتَّىٰ إِذَا فُتِحَتْ يَأْجُوجُ وَمَأْجُوجُ وَهُمْ مِنْ كُلِّ حَدَبٍ يَنْسِلُونَ³¹⁰ , وَإِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِنَ الْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ أَنَّ النَّاسَ كَانُوا بِآيَاتِنَا لَا يُوقِنُونَ³¹¹ , فَارْتَقِبْ يَوْمَ تَأْتِي السَّمَاءُ بِدُخَانٍ مُبِينٍ يَغْشى النَّاسَ هَذَا عَذَابٌ أَلِيمٌ³¹² , اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ³¹³.

Kaynaklarda geçen alâmetlere bakılacak olursa Mu‘tezile’nin kelâm kaynaklarında böyle bir bölüm işlediği görülmemektedir. Ancak Mu‘tezile’nin son temsilcilerinden Ebü’l-

³⁰⁶ Mu‘tezile’nin konu hakkındaki görüşü için bk. İbnü’l-Murtazâ, *Kitâbü’l-Kalâid*, 131.

³⁰⁷ Bk. Ebû Mervân Abdülmelik b. Habîb es-Sülemî, *Eşrâtü’s-Sâa ve zehâbü’l-ehyâr ve bekâü’l-eşrâr* (Riyad: Dâr-ü Edvâü’s-Selef, 1426/2005); Ebû Abdillâh Nu‘aym b. Hammâd, *el-Fiten ve’l-melâhim* (Kahire: Mektebetü’t-Tevhîd, 1412/1991).

³⁰⁸ Bk. Feyyûmî, “Şart”, “Sâa”, “Fetene”, 1/309, 1/295, 2/462.

³⁰⁹ Bk. Topaloğlu - Çelebi, “Eşrât-ı Sâat”, “Fiten ve Melâhim”, 94, 107.

³¹⁰ Enbiyâ, 21/96. “Ye’cûc ve Me’cûc (setleri) açıldığında ve onlar her tepeden akın ettiğinde.”

³¹¹ Neml, 27/82. “Söylenen başlarına geleceği vakit de onlara yerden bir Dâbbe çıkarırız, onlara konuşarak insanların (kâfir insanların) âyetlerimize yakîn ile inanmadığını (söyler).”

³¹² Duhân, 44/10-11. “Gökyüzünün apaçık bir duhân (duman) getireceği günü gözet. O insanları sarar. Bu acı veren bir azaptır.”

³¹³ Kamer, 54/1. “Kıyâmet yaklaştı ve ay yarıldı.”

Kâsım ez-Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) tefsirinde yukarıda zikri geçen âyetleri işlediği ve âhâd rivâyetler/haberler doğrultusunda yorumlayarak âyetlerin içindeki mezkûr hâdiseleri kıyâmetin alâmetleri olarak kabul ettiği anlaşılmıştır. Zira bu alâmetlerin zikrinin geçtiği yerlerde eşrâtru's-sâa rivâyetlerine yer vermesi,³¹⁴ *وَإِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ* âyetindeki *“الْقَوْلُ/el-Kavl”* kelimesini kıyâmetin kopması ile azâb diye yorumlaması ve *“وَقَعَ/veka'a”* fiilinin bahsettiği vuku buluşu ise kıyâmetin yaklaşması ile alâmetlerinin zuhur etmesi şeklinde yorumlaması kıyâmetin alâmetlerini takrir ettiğini göstermiştir.³¹⁵ Zemahşerî'nin kıyâmetin alâmetleri hususundaki tutumu böyleyken mezhebinin tutumunun âhâd haberlere göre sâbit olan alâmetleri inkar etme yönünde olduğu sem'ıyyâtın başında zikredilenlerden anlaşılmaktadır. Buna karşı Kıyâmet alâmetlerini sahih haberler doğrultusunda kabul eden Ehl-i sünnet'in kelâmı incelenecek olursa Ebû Hanîfe meşhur risâlesinde 10 büyük alâmetten 4'ne yer vererek *“Deccâl'in ve Ye'cûc ile Me'cûc'ün çıkışı, güneşin batıdan doğuşu, İlsâ'nın gökten inişi ve diğer kıyâmet alâmetleri sahîh haberlerde vârit olduğu üzere haktır.”*³¹⁶ demiştir. Aynı şekilde Eş'ârî, Ebû Hanîfe'nin zikrettikleriyle beraber Dâbbetü'l-arz'ın çıkışına da yer vererek 5 alâmet zikretmiştir. Ayrıca sâbit olan mezkûr alâmetler ve diğerleri konusunda ümmetin icmâsı olduğuna değinerek bu husustaki haberlerin sika (güvenilir ve güçlü) râviler tarafından nakledilmesinden ötürü sahîh olduğunu belirtmiştir.³¹⁷

Teftâzânî, Ebû Hanîfe'nin zikrettiği 4 alâmetle, Eş'ârî'nin ek olarak değindiği Dâbbetü'l-arz alâmetinin, *el-'Akîdetü'n-Nesefiyye* metninde serdedilmiş hâline şerh getirerek bu alâmetlerin aklen mümkün olduğunu ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bunları aktardığını söylemiştir. Daha sonra 10 büyük alâmetin zikrinin geçtiği hadîsi rivâyet etmiştir.³¹⁸ Bu hadîs-i şerîf Hz. Ebû Huzeyfe b. Esîd el-Ğifârî (r.a.) rivâyeti ile şu şekildedir:

اطَّلَعَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَيْنَا وَنَحْنُ نَتَذَكَّرُ فَقَالَ: مَا تَذَكَّرُونَ؟ قَالُوا: نَذْكُرُ السَّاعَةَ. قَالَ: إِنَّهَا لَنْ تَقُومَ حَتَّى تَرَوْنَ قَبْلَهَا عَشْرَ آيَاتٍ. فَذَكَرَ الدُّخَانَ، وَالْذَّجَالَ، وَالْذَّابَّةَ، وَطُلُوعَ الشَّمْسِ مِنْ مَغْرِبِهَا، وَنُزُولَ عِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَيَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ، وَثَلَاثَةَ خُسُوفٍ: خُسُوفٍ بِالْمَشْرِقِ، وَخُسُوفٍ بِالْمَغْرِبِ، وَخُسُوفٍ بِجَزِيرَةِ الْعَرَبِ، وَآخِرُ ذَلِكَ: نَارٌ تَخْرُجُ مِنَ الْيَمَنِ تَطْرُدُ النَّاسَ إِلَى مَحْشَرِهِمْ.³¹⁹

³¹⁴ Neml, 27/82

³¹⁵ Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fî vücûhi't-te'vil* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Ârabî, 1407/1987), 3/135, 383, 4/272,431.

³¹⁶ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-ekber*, 72.

³¹⁷ Bk. Eş'ârî, *Risâle ilâ ehli's-Seğr* (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem 1423/2002), 291-292.

³¹⁸ Bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâ'id*, 160-161.

³¹⁹ Müslim, “Fiten ve Eşrâtu's-sâa”, 2901. “Biz bir şeyler zikrediyorduk Nebî sallâllâhu aleyhi ve sellem bize bakındı ve dedi ki: Ne zikrediyorsunuz? Dedik ki: Kıyâmeti zikrediyoruz. Dedi ki: Kıyâmet kopmaz ta ki sizler 10 alâmet görünceye dek. Sonra; (büyük) dumanı, Deccâl'i, Dâbbe'yi, güneşin batıdan doğuşunu, Meryem oğlu İlsâ'nın sallâllâhu aleyhi vesellem

Bu rivâyette geçtiği gibi Rasûlullâh (s.a.v.) 10 büyük alâmetten bahsetmiştir. Yukarıda zikri geçen 5'nin dışında diğer 5'i şunlardır: Büyük dumanın zuhûr etmesi, yeryüzünün doğusu, batısı ve Arap yarımadasındaki yer yarılımları ve Yemen'den büyük bir ateşin çıkıp insanları sürmesi.

Teftâzânî'nin bu hadîsî serdetmesi meşhur olan 10 büyük alâmeti rivâyet üzerinden takrir ettiği manasına gelmektedir. Bu takrirden daha önce bahsi geçtiği üzere Ehl-i sünnet'in sem'iyât meselelerinde akli değil sahîh haber kaynaklarını baz aldığını somut bir şekilde göstermektedir.

Küçük alâmetler hakkında vârit olan hadîslerden bahsedilecek olursa Mehdî (a.s.) hakkında sahîh hadîslerden şu ikisi delil olarak sunulabilir:

كَيْفَ أَنْتُمْ إِذَا نَزَلَ ابْنُ مَرْيَمَ فِيكُمْ وَإِمَامُكُمْ مِنْكُمْ³²⁰، لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى تَمْتَلِئَ الْأَرْضُ ظُلْمًا وَعُدْوَانًا قَال: ثُمَّ يَخْرُجُ رَجُلٌ مِنْ عَشْرَتِي أَوْ مِنْ أَهْلِ بَيْتِي مَنْ يَمْلُؤُهَا قِسْطًا وَعَدْلًا، كَمَا مُلِئَتْ ظُلْمًا وَعُدْوَانًا.³²¹

İlmin azalması, içki içmenin çoğalması ve kadınların erkeklerden sayıca fazla olması hakkında da şu hadîs delil olarak gösterilebilir:

إِنَّ مِنْ أَشْرَاطِ السَّاعَةِ أَنْ يَرْفَعَ الْعِلْمُ، وَيَكْثُرَ الْجَهْلُ، وَيَكْثُرَ الزِّنَا، وَيَكْثُرَ شُرْبُ الْخَمْرِ، وَيَقِلَّ الرَّجَالُ، وَيَكْثُرَ النِّسَاءُ، حَتَّى يَكُونَ لِخَمْسِينَ امْرَأَةً الْقِيمَ الْوَاحِدُ.³²²

Emânetin azalması, hıyânet ile kötülüğün artması ve günahkâr rezil insanların önderlik etmesi hususunda şu hadîsler delil olarak aktarılabilir:

لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى يَظْهَرَ الْفَحْشُ وَالْبُخْلُ، وَيَخُونَ الْأَمِينُ، وَيُؤْتَمَنَ الْخَائِنُ، وَتَهْلِكَ الْوُغُولُ، وَتَظْهَرَ التَّحَوُّثُ³²³، وَإِذَا كَانَ الْخُفَاةُ الْعُرَاةُ رُغُوسَ النَّاسِ، فَذَاكَ مِنْ أَشْرَاطِهَا.³²⁴

Düzenin bozularak ümmetin fesâda uğraması ve İslâm'ın zayıflaması hususunda ise şu hadîsler delil olarak nakledilebilir:

inişini, Ye'cûc ile Me'cûc'u, doğuda, batıda ve Arap yarımadasında olmak üzere yerin üç kez yarılışını ve son olarak Yemen'den çıkıp insanları mahşerlerine sürecektir. ateşi zikretti."

³²⁰ Buhârî, "Ahâdisü'l-Enbiyâ", 50 (No. 3449); Müslim, "İmân", 155. "Sizler ne durumda olurdunuz eğer ki Meryem'in oğlu aranızda gelseydi ve imâmınız sizden olsaydı."

³²¹ Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, 17/416 (No. 11313). "Kıyâmet kopmaz ta ki yeryüzü zulüm ve düşmanlıkla doluncaya dek. (Dedi ki): Sonra benim soyumdan/Ehl-i beytim'den bir adam çıkacak ve yeryüzü zulüm ve düşmanlıkla nasıl dolduysa onu adâletle dolduracaktır."

³²² Buhârî, "Nikâh", 110 (No. 5231); Ayrıca bk. Müslim, "İlim", 2671. "Kuşkusuz kıyâmet alâmetlerinden bazıları da; ilmin kaldırılması, cehaletin artması, zina ile içki içmenin çoğalması ve 50 kadına 1 erkek düşecek kadar erkeklerin azalıp kadınların çoğalmasıdır."

³²³ İbn Hibbân, Sahîh-i İbn Hibbân, 6/65 (No. 4883). "Kıyâmet kopmaz ta ki fuhşiyât ile cimrilik zuhur edene, emîn olan ihânetle suçlanana, hâim olan emîn kılınana, eşref insanlar yok olana ve rezil insanlar türeyene dek."

³²⁴ Buhârî, "Tefsîrü'l-Kur'ân", 247 (No. 4777); Ayrıca bk. Müslim, "İmân", 9. "Ne zamanki çıplaklar insanlara önder olursa işte bu kıyâmetin alâmetlerindendir."

بَدَأَ الْإِسْلَامُ غَرِيبًا، وَسَيَعُودُ كَمَا بَدَأَ غَرِيبًا، فَطُوبَى لِلْغُرَبَاءِ³²⁵، الْمُتَمَسِّكُ بِسُنَّتِي عِنْدَ فُسَادِ أُمَّتِي لَهُ أَجْرُ شَهِيدٍ.³²⁶

Bu rivâyetler, nakiller ve tespitlerden sonra Kasabbaşızâde'nin kıyâmetin alâmetleri hakkında söylediklerine bakıldığında şunları ifade ettiği görülmüştür:

Eşrât-ı sâat sahîh hadîslerle sâbittir. Mehdî'nin çıkışı, İsâ'nın beyaz minâreye inişi, Deccâl'in, Dâbbetü'l-arz'ın ve Ye'cûc ile Me'cûc'ün çıkışı, güneşin batıdan doğuşu, üç büyük yer yarılmasının; birinin doğuda, birinin batıda ve bir diğerinin Arap yarım adasında vuku bulması, ilim ile emanetin azalması, kötülüğün ve ihanetin çokluğu, nefsi düşük fâsıkların önderlik etmesi, kadınların sayılarının erkeklerden daha çok olması, İslâm'ın zayıflaması, düzenin bozulması ve bazılarına göre içkinin çokça içilmesi kıyâmet alâmetlerindendir.³²⁷

Kasabbaşızâde'nin yukarıdaki sözlerinden kıyâmet alâmetlerinin tespitinde sahîh hadîsleri baz aldığı anlaşılmıştır. Buna istinaden Kasabbâşızâde, sahîh hadîslerde vârit olduğu ve öncekilerin zikrettiği üzere 10 büyük alâmetten büyük duman ve Yemen'den çıkacak ateş hariç sekizini zikretmiştir. Küçük alâmetlerden ise Mehdî'nin çıkışı, ilmin ve emanetin azalması, kötülüğün ve ihanetin çoğalması, fâsıkların insanlara önderlik etmesi, kadınların erkeklerden fazla olması, düzenin bozulup İslâm'ın zayıflaması ve içkinin çokça tüketilmesi olmak üzere dokuzunu dile getirmiştir.

Öte yandan Kasabbaşızâde'nin Buhârî ve Müslim kaynaklarında sahîh bir isnâd üzere vârit olan içkinin çokça tüketilmesi hususunda ihtilâf olduğunu iddia etmesi, Ehl-i sünnet'in kıyâmet alâmetlerinin tespitinde sahîh kaynakları baz alması ilkesine uymamaktadır. Bu da böyle bir tespitin zayıf olduğunu göstermektedir. Zira kıyâmet alâmetleri bahsine değinen Sünnî bir müellifin gaflette bulunmadıkça en sahîh hadîs kaynaklarında rivâyet olunan bu alâmeti reddetmesi söz konusu değildir.

Sonuç bağlamında ise yukarıda bahsedilenlerden çıkan manaya göre Kasabbaşızâde Ehl-i sünnet'in izlediği metotla kıyâmet alâmetlerini ele almış ve seleflerinin aktardığı gibi birtakım alâmetleri dile getirmekle yetinmiştir. Bu da risâle geleneğince uzun meseleler hakkında bilgi vermede konunun ana temalarını iletme açısından makul bir tasarruf olmuştur.

³²⁵ Müslim, "İmân", 145. "İslâm garipsenerek başladı ve yine garipsenecektir. Gariplere ise müjdeler olsun."

³²⁶ Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat* (Kahire: Dârü'l-Harameyn, 1416/1995), 5/315 (No. 5414). "Ümmetim fesâda uğradığında benim sünnetime (şeriatıma ve yoluma) sımsıkı sarılana şehidin eciri (gibi) ecir vardır."

³²⁷ Kasabbaşızâde, *Risâle-i İ'tikâdiyye*, 14-15.

2.3.3. Melekler

Îmânın 6 esasıdan biri de meleklerle îmândır.³²⁸ Bu yüzden İslâm inanç metoduna göre onları tanımak ve onlar hakkında inancı doğru bir şekilde inşa etmek önem arz etmektedir. Meleklerin varlığı ve özellikleri aklî yolla değil işitme yoluyla idrak edilebilmektedir. Dolayısıyla bu konu da sem'îyyâtın bahsi olup naslara dayanmaktadır. Onların varlığına ve özelliğine dair vârit olan şunlar gibi birçok âyet vardır:

لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ³²⁹ , وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُكْرَمُونَ, لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ³³⁰ , اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ³³¹ , إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ لَيَسْمَعُونَ الْمَلَائِكَةَ تَسْمِيعَ الْأُنثَى³³² , يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ غِلَظٌ شِدَادٌ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ³³³.

Bu âyetlerden anlaşılanlara göre meleklerle îmân, îmânın esaslarındandır. Onlar, Allah'ın yüce ve güçlü kıldığı kullar olup yaptıkları şeyleri ancak Allah'ın izni ile emri doğrultusunda yaparlar ve ona karşı gelmekten sakınıp günah işlemeyizler. Ayrıca peygamberler gibi onlardan da elçi olanlar vardır. Onlar dışı değildir ve onları bundan tenzîh etmek îmânın bir gereğidir.

Kelâm açısından melekeler bahsi incelenecek olursa Mâtürîdî³³⁴ وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ³³⁴ âyetini bazılarının “Rabbin dileseydi şehvet, hacet ve arzu terkîp etmemesinden ötürü kendisine günah işlemeyen melekeleri yarattığı gibi O'na itâat edip günah işlemesinler diye onlarda da şehvet ve hâcet yaratmazdı” şeklinde yorumladığını belirterek takrir etmiştir. Ayrıca ilerleyen sayfalarda melekelerin nurdan³³⁵ yaratıldığına da dikkat çekmiştir. Daha sonra yüce kullar olmalarını itâatkar olmalarına bağlayarak âyetlerde geçen vasıflara göre melekelerin ibâdetten geri durmaksızın daima Allah'a itâat ettiğini, onlardan bir an bile günah hasıl

³²⁸ Meleklerle îmânın farziyeti hakkında meşhur olan Cibrîl hadîsi şu şekilde vârit olmuştur:

كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَارِزًا يَوْمًا لِلنَّاسِ، فَاتَاهُ جِبْرِيلُ فَقَالَ: مَا الْإِيمَانُ؟ قَالَ: الْإِيمَانُ أَنْ تُؤْمِنَ بِاللَّهِ، وَمَلَائِكَتِهِ، وَبِالْقَائِمَةِ، وَرُسُلِهِ، وَتُؤْمِنَ بِالنَّبِيِّينَ. “Peygamber sallallahu aleyhi vesellem insanlar arasındaydı ve ona Cebrâil gelerek îmân nedir diye sordu? (O da): Îmân Allah'a, meleklerine, hesabına, rasûllerine ve dirilişe îmân etmendir dedi.” Bk. Buhârî, “Îmân”, 38 (No. 50); Ayrıca bk. Müslim, “Îmân”, 9.

³²⁹ Bakara, 2/177. “İyilik, yüzünüzü doğu ve batı taraflarına çevirmenizden ibaret değildir. Lakin asıl iyilik, Allah'a, âhiret gününe, meleklerle, kitap ve peygamberlere iman etmektir.”

³³⁰ Enbiyâ, 21/26-27. “Rahmân çocuk edindi dediler. O bu şeylerden münezzehtir, yücedir. Hayır, (evlat diye niteledikleri) (o melekler) kerîm (yüce) kullardır, O'ndan (emir almadan) önce konuşmazlar; onlar, sadece O'nun emri ile hareket ederler.”

³³¹ Hac, 22/75. “Allah meleklerden de insanlardan da rasûller seçer. Kuşkusuz Allah hakkıyla işitendir, hakkıyla görendir.”

³³² Necm, 53/27. “Kuşkusuz âhirete iman etmeyenler, meleklerle dışı isimleri vermekteler.”

³³³ Tahrîm, 66/6. “Ey iman edenler! Kendinizi ve ailenizi, yakıtı insanlar ve taşlar olan (cehennem) ateşinden koruyun. Onun başında gayet kuvvetli, şiddetli, Allah'ın emrettiklerine karşı gelmeyen ve kendilerine emredilenleri yapan melekler vardır.”

³³⁴ En'âm, 6/112. “Rabbin dileseydi onu da yapmazlardı.”

³³⁵ Bu konudaki hadis nassı şu şekildedir: خُلِقَتِ الْمَلَائِكَةُ مِنْ نُورٍ. “Melekler nurdan yaratılmıştır.” Bk. Müslim, “Zühüd ve Rakâik”, 2996.

olmadığını ve onları dişilikle niteleyenlerin onlara acizlikle zaafı nispet ettiğini bildirip melekler için zikredilen vasıfların, dişilerde kâim olmasının mümkün olmadığını beyan etmiştir.³³⁶

Diğer taraftan ³³⁸ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ ³³⁷, لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهٖ يَعْمَلُونَ ³³⁹ Diğer taraftan Teftâzânî, evvela onların, Allah'ın emriyle amel ettiğini bildirmiştir. Daha sonra dişilik ve erkeklikle vasıflı olmadıklarını belirterek onları cinsiyetten tenzîh etmiştir. Buna istinaden ise Hârût ile Mârût'tan küfür ve büyük günah sudûr etmediğini beyan etmiştir.³³⁹ Buna ek olarak İbnü'l-Murtazâ bu konuyu ele alarak kendi mezhepleri Mu'tezile'nin de meleklerin gûnahtan korundukları yönünde görüş bildirdiğini ve onlar nezdinde Hârût ile Mârût kıssasının sahih olmadığını vurgulamıştır.³⁴⁰

Kasabbaşızâde'nin aktardıklarına bakıldığında ise şunları söylediği görülmüştür:

Hak te'âlâ'nın melekleri vardır. Onlar yüce kullardır ve çeşitli sûretlerde zuhûr edip güç fiillere kâdirdirler. Onlar, daima Hak te'âlâ'nın ibâdeti ve tâatiyle meşguldürler. Erkeklik ve dişilikle muttasıf değildirler. Onlardan günah sudûr etmez... Hârût ve Mârût kebâir işlemediler.³⁴¹

Bu paragraftan anlaşılan göre gerek nasların gerekse Ehl-i sünnet ulemâsının belirttiği hususlar doğrultusunda Kasabbaşızâde, meleklerin varlığını, yüceliklerini, ibâdetle meşgul olup günah işlemediklerini, güçlü ve cinsiyetsiz olduklarını sâbit kılmıştır. Böylelikle bu hususta da seleflerinin görüşünü takip ettiğini göstermiştir.

2.4. İmân Bahisleri

Bu başlık altında genellikle îman-İslâm ilişkisi, îmanda artma-eksilme ve îmanda istisnâ gibi başlıklar işlenerek mümin ve müslüman kavramları üzerinde durulmakta ve mükelleflerin inanışlarıyla birlikte tasarruflarına göre dünya ve âhiretteki halleri sorgulanmaktadır. Aşağıda zikredileceği üzere Kasabbaşızâde bu konularla alakalı zikri geçen üç meseleyi işleyerek Ehl-i kible'nin/mürtekib-i kebîrenin hükmünü bunlara ilhâk edip işlemiştir.

³³⁶ Bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 4/223, 4/368, 7/338, 9/156.

³³⁷ Enbiyâ, 21/19. "O'na ibadet etmede kibirlenmezler ve yorulmazlar."

³³⁸ Enbiyâ, 21/27. "O'ndan (emir almadan) önce konuşmazlar; onlar, sadece O'nun emri ile hareket ederler."

³³⁹ Bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâ'id*, 130-131.

³⁴⁰ Bk. İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbü'l-Kalâid*, 118.

³⁴¹ Kasabbaşızâde, *Risâle-i İ'tikâdiyye*, 11.

2.4.1. İmân-İslâm İlişkisi

İmân, lügatte tasdik demektir.³⁴² İslâm ise aslen sulh, teslimiyet, itâat, inkıyâd ve ikrâr manalarını ihtivâ eden “es-silm”, “es-selm” ve “es-selem” köklerinden if’âl vezni üzere türemiş bir kelime olup teslim olmak ve itâat etmek manalarına gelmektedir.³⁴³ İmân ve İslâm kavramlarının lügat manaları birbirine yakın görülmektedir. Ayrıca kökü itibariyle İslâm kelimesinin ikrâr manası taşıması imânın tasdik manasıyla örtüşmektedir. Bu da ileride zikredileceği üzere terim olarak imân ve İslâm’ı aynı şey sayınların görüşünü lügat yönünden desteklemektedir.

İmân ve İslâm, Allah’ın yeryüzüne indirdiği hak dinin en önemli iki kavramı olup inanç esasının temelinde yer almıştır. Bu yüzden bu iki kavramın manaları ve konuları kelâm ilminin en önemli bahislerinden biri olmuştur. Zira bu kavramların lügat anlamlarından sonra terim anlamlarını dinde vârit olan naslardan yola çıkarak doğru bir şekilde belirlemek, kime mümin ve müslüman denilmesi gerektiğini tespit ve tayin etmeye yaramaktadır. Binaenaleyh imân ve İslâm ilişkisinde her ikisinin de ifade ettiği manalar üzerindeki düşünceler ve naslardan yapılan çıkarımlar üzerinde durmak gerekmektedir.

Mezkûr doğrultuda imân ve İslâm ilişkisi hakkında kelâm ekollerinin görüşüne bakılacak olursa Mu‘tezile’ye göre imân; tasdik, ikrâr ve amellerin bütününden ibaret olup amel imânın bir cüzü sayılmış ve hatta amellerin bütünü iman kabul edilmiştir.³⁴⁴ Ayrıca onlar nezdinde imân ve İslâm aynı şey sayılmıştır.³⁴⁵ Ehl-i sünnet açısından bakıldığında ise Ebû Hanîfe her iki kavramı şer‘an bir görmüştür. Ancak terim olarak imâna, ikrâr ve tasdik; İslâm’a ise Allah-u te‘âlâ’nın emirlerine boyun eğmek ve teslim olmak demiştir. Her ikisini terim olarak farklı açıklanmasını ise lügat manalarındaki farklılığa bağlamıştır. Bununla beraber onların bel ile karın gibi olduğunu dolayısıyla İslâm olmadan imân, imân olmadan İslâm olmadığını belirtmiştir.”³⁴⁶ Dikkat edilirse Ebû Hanîfe ameli imândan bir cüz görmemiş ve imân ile İslâm’ın terim bağlamda farklılaşmasına rağmen bel ile karın misali olduğuna vurgu yaparak birinden birinin olmadığı durumda diğerinin varlığının söz konusu olamayacağını beyan etmiştir. Böylelikle lügat ve terim olarak farklılaştığını kabul ettiği bu iki kavramın

³⁴² Bk. Ezherî, “İmân”, 15/368.

³⁴³ Bk. İbn Manzûr, “Silm”, 12/293.

³⁴⁴ Bk. Kâdî Abdülcebbar, *el-Usûlü’l-hamse*, 100; *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, 478.

³⁴⁵ Bk. İbnü’l-Murtazâ, *Kitâbü’l-Kalâid*, 132.

³⁴⁶ Bk. Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü’l-ekber*, 57.

birbirine bağılı şeyler olduğunu ifade ederek bir olduklarına işaret etmiştir. Buna ek olarak Mâtürîdî ise Ebû Hanîfe'ye benzer bir şekilde açıklama yaparak İslâm ve îmân sözcüklerinin lügat olarak farklı olmasına rağmen dinî literatürde bir ve aynı şeyler olduğunu belirtmiştir.³⁴⁷

Mâtürîdîlerin diğer isimlerine bakıldığında ise Pezdevî, Cibrîl hadîsine³⁴⁸ göre îmânın; Allah'ın birliğine ve diğer şeylerin doğruluğuna şahadet etmek olduğunu ve aynı şekilde İslâm'ın da böyle olduğunu belirterek bir olduklarına dikkat çekmiştir. Fakat îmânın lügatte tasdîk, İslâm'ın ise teslimiyet olmasından ve İslâm'a şer'î ahkâmın dahlinin bulunmasından ötürü aralarında vasıf yönünden bir farklılık olduğunu söylemiştir. Nihayetinde bu meseleye kitabının bir başka yerinde açıklık getirerek Ehl-i sünnet nezdinde bu iki kavramın birbirinden ayrılmadığını ve mümin olanın müslüman, müslüman olanında mümin olduğunu dolayısıyla îmân ve İslâm'ın bir görüldüğünü belirtmiştir.³⁴⁹ Ebû'l-Muîn en-Nesefî de bunu destekleyen ibarelerle îmân ve İslâm'dan birinin olmadığı takdirde diğerinin olmasının muhâl olduğunu belirterek her ikisinin bir şeyin ismi olduğunu vurgulamıştır. Binaenaleyh îmânın şartlarının tümünü yerine getirenin müslüman, İslâm'ın tüm şartlarını yerine getirenin de mümin olamamasını mantıksız saymıştır. Her ikisinin bir ve aynı şey olduğuna dair bazı âyetler zikretmiş ve onlardan biri olarak ³⁵⁰ فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ³⁵¹ âyetini delil sunmuştur.

Eş'ârîlik'in önde gelenlerinden Bâkılânî'ye göre ise îmân, Allah'ı, Rasûlünü (s.a.v.) ve ondan gelen her şeyi tasdiktir. İkrâr ve amel ise bu tasdîki tabir edip ona delâlet eden iki şeydir. Buna göre de bir kul kalbiyle zikredilenleri tasdîk edip lisanıyla ikrâr ve uzuvlarıyla amel ederse hem Allah nezdinde hem de bizim indimizde hakîkî mümindir.³⁵² Özetle Bâkılânî'ye göre hakîkî îmân; kalple tasdîk, dille ikrâr ve uzuvlarla amel rükünlerinden ibarettir.³⁵³ O, İslâm'ın terim manası için ise kulun Allah-u te'âlâ'ya boyun eğip emrine teslim

³⁴⁷ Bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 394.

³⁴⁸ كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَارِزًا يَوْمًا لِلنَّاسِ، فَأَتَاهُ جِبْرِيلُ فَقَالَ مَا الْإِيمَانُ؟ قَالَ: الْإِيمَانُ أَنْ تُؤْمِنَ بِاللَّهِ، وَتُؤْمِنَ بِالْبَعْثِ. قَالَ: مَا الْإِسْلَامُ؟ قَالَ: الْإِسْلَامُ أَنْ تُعْبِدَ اللَّهَ وَلَا تُشْرِكَ بِهِ، وَتَقِيمَ الصَّلَاةَ، وَتُؤَدِّيَ الزَّكَاةَ الْمَقْرُوضَةَ، وَتَصُومَ رَمَضَانَ³⁴⁹ Peygamber (s.a.v.) bir gün insanlarla beraberken ona Cebrâil geldi ve dedi ki: İmân nedir? (Peygamber s.a.v. cevaben) Dedi ki: Allah'a, meleklerine, hesabına, rasûllerine ve dirilişe inanmandır. (Cebrâil a.s.) Dediki: İslâm nedir? (Peygamber s.a.v. cevaben) Dedi ki: Allah'a ibadet edip O'na ortak koşmamak, namaz kılmak, farz olan zekâtı vermek, ramazan orucunu tutmaktır." Bk. Buhârî, "İmân", 38 (No. 50).

³⁴⁹ Bk. Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 157, 228.

³⁵⁰ Zâriyât, 51/35-36. "(Melekler dedi ki): Bunun üstüne orada bulunan müminleri çıkardık. Zaten orada müslümanlardan olan ev halkından başka kimse de bulamadık."

³⁵¹ Bk. Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille*, 2/1095.

³⁵² Bk. Bâkılânî, *el-İnsâf*, 52.

³⁵³ Mâtürîdîlerin önde gelenlerinden Ebu'l Muîn en-Nesefî ise İmâm Şâfî (ö. 204/820) nezdinde îmânın kalple tasdik, dille ikrâr ve uzuvlarla amel olduğunu ancak Ehl-i sünnet'in ekseriyeti indinde ise kalple tasdik ve dille ikrar olduğunu beyan etmiştir. Bk. Nesefî, *Bahrü'l-kelâm*, 149.

olması demiştir.³⁵⁴ Görüldüğü üzere Bâkılânî, ameli îmandan bir cüz görmüş ve îmân ile İslâm arasında tefrike giderek her ikisinin şer'î manalarını lügavî manalarıyla ilintili bir şekilde yorumlamıştır.³⁵⁵ Bununla beraber bu tefrikin detayı hakkında da İslâm'ın manasının inkıyâd, îmânın manasının ise tasdik olmasından hareketle tasdik edenin inkıyâd etmemesinin imkânsız, inkıyâd edenin ise tasdikî terkinin mümkün olduğunu belirterek her îmânın İslâm ancak her İslâm'ın îmân olmadığını beyan etmiştir.³⁵⁶

Cüveynî ise ³⁵⁷قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا âyetine binaen İslâm denildiğinde îmânın ya da îmânın hakikatine ermeksizin zahiren iz'ân ve teslim olmanın kastedilebileceğini belirterek her müminin teslimiyet gösteren bir müslüman olduğunu fakat her teslim olanın tasdik edip inanan bir mümin olmadığını beyan etmiştir.³⁵⁸ Böylelikle Cüveynî, aslen îmân etmeyip öldürülme korkusu ve nifâk gibi sebeplere istinaden zahirde İslâm'a teslim olup müslüman addedilenlerin mümin olmadıklarını belirterek İslâm'ın sadece teslimiyet yönüyle mümin olmaya yetmediğini ancak îmânın tasdik etme yönüyle teslimiyete ve müslüman olmaya yettiğini vurgulamıştır. Dolayısıyla İslâm ve îmânın bu açıdan farklılaştığına dikkat çekmiştir. Tüm bunların yanı sıra Eş'ârîlik'in Cüveynî dönemine kadar olan temsilcilerinin görüşleri İslâm ve îmân kavramlarının literatürde farklılaştığı yönünde olsa dahi son dönem Eş'ârî temsilcilerinden Râzî'nin İslâm ve îmânı bir görüp Mâtürîdîlere muvâfık olduğu da ayrıca müşahade edilmiştir.³⁵⁹

Yukarıda zikredilenlerden özetle anlaşıldığı üzere Mâtürîdîlerin dinî literatürde İslâm ve îmânı bir gördüğü, buna karşın Râzî gibileri hariç Eş'ârîlerin ise İslâm ve îmân kavramlarında tefrike gittiği anlaşılmıştır. Fakat Eş'ârîlerin bu tefriki gerçekte imân etmeyip İslâm'a boyun eğenler üzerinden yaptığı da ortaya çıkmıştır. Binaenaleyh her îmân edenin İslâm üzere mümin ve müslüman olacağını ikrâr etmişlerdir. Ancak İslâm'a boyun eğdiğini gösteren herkesin imân etmiş olmasını ise reddetmişlerdir. Öyle ki münafıklara işaret ederek

³⁵⁴ Bk. Bâkılânî, *et-Temhid*, 347.

³⁵⁵ Aynı şekilde Bağdâdî bu kavramlar arasında tefrike giderek her ikisini de mümin ve müslüman lafızları üzerinden açıklamıştır. Böylelikle onun deyimiyle mümin; Allah ile Rasûlünü (s.a.v.) ve onlardan gelen haberleri tasdik edendir. Müslüman ise; Allah'ın emirlerine teslim olandır. Buradan Bağdâdî'nin, îmân ve İslâm kavramlarının terim manalarını Bâkılânî'ye bezer şekilde yorumladığı ancak îmân kavramı için ikrâr ve amel tafsiline değinmediği anlaşılmıştır. Bk. Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 273.

³⁵⁶ Bk. Bâkılânî, *el-İnsâf*, 56.

³⁵⁷ Hucurât, 49/14. "Bedevîler imân ettik dediler. De ki: İmân etmediniz! (Öyle ise imân ettik demeyin.) Lakin boyun eğdik/teslim olduk deyin."

³⁵⁸ Bk. Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye fi'l-erkânî'l-İslâmiyye* (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1413/1992), 87.

³⁵⁹ Bk. Râzî, *Muhassal*, 568.

onların İslâm'a teslimiyetinin gerçekte îmân etmek olmadığını, böylelerinin zâhirde müslüman addedilmesinin mümin oldukları manasına gelmediğini vurgulayıp bu durumun her iki kavram arasında tefrîk doğurduğunu belirtmişlerdir. O zaman Eş'ârîler nezdinde bu tefrîkin hakikatte îmân edip İslâm'a girenler için geçersiz olduğu ve onların hem mümin hem de müslüman sayıldığı konusunda bir ihtilâf olmadığı anlaşılmıştır. Bu da Eş'ârîlerin ıstılâhta İslâm ve îmân kavramlarını her zaman için ayrı tutmadığını açığa çıkarmış ve bu meselede Mâtürîdîlerle aralarında tam bir ihtilâf söz konusu olmadığını göstermiştir.³⁶⁰

Bu zikredilenlerden sonra Kasabbaşızâde'nin görüşüne bakılacak olursa şunları dile getirdiği görülmüştür:

Îmân lügatte tasdîk demektir. Îmânda olan tasdîkin zarûrî değil ihtiyârî olduğunu bil. Îmân şerîatta ise hususî şeyleri tasdîke denir. Hususî şeylerden maksat Fahr-i âlem sallallahu te'âlâ aleyhi ve sellem'in Hak te'âlâ tarafından haber verdiği şeyleri tasdîke denir. Îmân amelin cüzü değildir. Îmân ve İslâm müterâdif isimlerden olup ikisi de birdir.³⁶¹

Kasabbaşızâde, burada evvela îmânın lügat manasına değinerek tasdîk olduğunu söylemiştir. Daha sonra ıstılâhtaki manasının dinde vârit olan hususî şeyleri tasdîk etmek olduğunu belirterek bu hususî şeylerin; Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Allah-u te'âlâ'dan haber verdiği şeyler olduğunu beyan etmiştir. Bu tasdîkin ise insan için ihtiyârî olduğuna dikkati çekerek zarûriyetle tasdîk veya inkâr söz konusu olmadığını vurgulamıştır. Böylelikle Kasabbaşızâde, îmânın lügat ve ıstılâh manasına değinerek Ehl-i sünnet'in ittifâk ettiği temel manaları zikretmiştir. Bununla beraber İslâm ile îmânı eş anlamlı kavramlardan kabul etmiş ve her ikisini şer'an bir görmüştür. Ayrıca "îman amelden bir cüz değildir" diyerek îmânı amel kelimesine takdîm etmiş ve meseleyi ifade etme açısından yanlış bir ibare kurmuştur. Fakat her ne kadar takdîm ve tehîr sebebiyle yanlış bir ifade kullanmış olsa dahi amelin îmandan bir cüz olmadığını vurgulamıştır. Böylelikle îmân ve İslâm bahsinde Mâtürîdîlere muvâfık olduğunu göstermiştir.

2.4.2. Îmânda Artma ve Eksilme

Îmânın fer'î konularından biri de îmandan artma ve eksilme konusudur. Îmânı amellerle ilişkilendirme durumuna göre bu meselede görüşler farklılaşmaktadır. Bu doğrultuda kelâm

³⁶⁰ Mehmet Şaşa, "Teorik Anlamı ve Pratik Değeri Bakımından Îmân ve İslâm İlişkisi", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (Şubat 2014), 119-139.

³⁶¹ Kasabbaşızâde, *Risâle-i İ'tikâdiyye*, 9.

ekollerinin görüşlerine bakılacak olursa Mu‘tezile î mân ve ameli bir bütün görmüş ve bazı kulların bazılarında daha itaâtkar olduğunu ileri sürerek î mânın artıp eksildiğini söylemiştir.³⁶² Ehl-i sünnet’in her iki mezhebi Mâtürîdîler ve Eş‘ariler arasında ise bu hususta zâhiren bir ihtilâf söz konusudur. Bu ihtilâf onların görüşleriyle ele alınacak olursa öncelikle Mâtürîdîliğin esas aldığı âlim Ebû Hanîfe “*Î mân tasdik edilen şeyler yönünden artmaz ve eksilmez. Ancak yakîn ve tasdik (gücü) yönünden artar ve eksilir. Müminler î mânda ve tevhîde eşit olup amellerde farklıdır.*”³⁶³ demiştir. Ebû Hanîfe bu sözleriyle tasdik edilen şeyler yönünden î mânın artıp eksilmediğini ve müminlerin î mân etme ve tevhîd yönünden eşit olduğunu ancak yakînin ve tasdik kuvveti ile ameller yönünden farklı olduğunu belirtmiştir. Buna istinaden Ebû Hanîfe’ye göre î mânın aslı artıp eksilmemektedir. Fakat müminlerin yakîni ve amelleri artıp eksilebilmektedir. Buradan hareketle Pezdevî ise bu konudaki görüşleri serdedip Ebû Hanîfe’nin ve aksini düşünenlerin görüşünü detaylı bir şekilde ele alarak ihtilâfın kaynaklandığı noktayı vurgulayıp şunları dile getirmiştir:

Ehl-i sünnet indinde î mân artmaz ve eksilmez. Hadîs ehli ve Şâfiî nezdinde ise artar ve eksilir... bu ihtilâf zâttadır/asıldadır. Lakin sıfat yönünden î mân artar ve eksilir. Öyle ki sıfat bağlamında, bazılarının î mânı bazılarında daha kâmil olabilmekte ve mümin biri bu yönden üstün gelebilmektedir. Ebû Hanîfe’den rivâyet edildiğine göre demiştir ki: ‘Benim î mânım, Cebrâil’in î mânı gibi derim ancak î mânım, onun î mânının aynısıdır demem’... çünkü aynı olmak sıfat bağlamında eşit olmayı gerektirir. Kâf-ı teşbîh (Kâf harfi ile sağlanan gibi manası benzetme olup) eşit olmayı gerektirmez. Hadîs ehli, ibâdetleri î mândan saydığı için onlar nezdinde î mânın artması ve eksilmesi tasavvur edilebilmektedir. Biz ise ibâdetleri ancak î mâna tabi sayarız ve tabi olan ile de bir şeyin zâtı/aslı eksilmez... î mân ibâdetlerle asıl olarak değil vasıf olarak artar...³⁶⁴

Pezdevî, bu paragrafında Ehl-i sünnet’i, Hadîs ehlini ve İmâm Şâfi’yi baz alarak konu hakkındaki görüşlerini ele almıştır. Ona göre İmâm Ebû Hanîfe ve kendileri dahil, Hadîs ehli ve İmâm Şâfi ise hariç Ehl-i sünnet indinde î mân artmaz ve eksilmez. Hadîs ehli nezdinde ibâdetler î mândan sayıldığı için î mânın artması ve eksilmesi söz konusudur. Mâtürîdîlere göre ise ibâdetler î mâna tabi ameller olduğundan ötürü î mân asıl olup ibâdetler ona tabi fer‘î şeylerdir. Bu durumda î mânın aslı hiçbir şekilde artıp eksilmez. Artıp eksilen ise ancak onun vasfıdır. Yani î mânın aslı değişmese de î mân ve amel ilişkisine göre ibâdetlerin edası ile iyi amellerin artması î mânın vasıf olarak artması demekken, ibâdetlerin terki ve günahların irtikabı ile kötü amellerin artması î mânın vasıf olarak azalması demektir. Buna göre de bir î mân aslen

³⁶² Bk. Kâdî Abdülcebbar, *el-Usûlü’l-hamse*, 100-101; İbnü’l-Murtazâ, *Kitâbü’l-Kalâid*, 133.

³⁶³ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü’l-ekber*, 55.

³⁶⁴ Pezdevî, *Usûlü’l-dîn*, 156.

değişmeyip ameller yönünden güçlü veya zayıf, eksik veya fazladır. O zaman Ebû Hanîfe'den vârit olan rivâyet, îmân asla göre tasdîkî bakımdan bir olup değişmez ancak vasıflarına göre amelî bakımdan değişir manasına gelmektedir.³⁶⁵

Diğer taraftan bu konuyu îmân ve amel ilişkisi çerçevesinde inceleyen Eş'ârî ise şunları söylemiştir:

Îmân, tâatlarla artar ve günahlarla eksilir. Bizim indimizde eksilmesi tasdîkle emrolduğumuz şeylerde şüphe etmek ve onlar hususunda cahil kalmak değildir. Çünkü bu küfürdür. O ancak ilim mertebesinde olan bir noksanlıktır. Daha çok beyan edilecek olursa hepimiz farzları eda eden olsak da bu durum bizim tâatlerimizle Peygamber'in tâatlerinin farklılaşması gibidir.³⁶⁶

Eş'ârî burada îmânı artıran ve eksiltene sebebin amel olduğuna vurgu yaparak îmânın ibâdetlerle arttığını ve günahlarla eksildiğini söylemiştir. Bununla beraber îmânın aslının değişmeyeceğini belirterek böyle bir değişikliğin ancak tasdîk edilmesi gereken şeylerde şüphe veya cehâletle olabileceğini, bunun da îmân/tasdîk derecesinden küfür derecesine düşmek olduğunu belirtmiştir. Son olarak ise müminlerin îmânlarının artma ve eksilme yönünden farklılaşmasının, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) amelleri ile sâiri müminlerin amellerinin farklılaşması gibi olduğunu beyan etmiştir. Bu örnek onun, îmânın tasdîk olan aslının değişmediği görüşünde olduğunu teyit etmiştir.

Bâkılânî ise sözlü ve fiilî ameller yönünden îmânın eksilmesinin câiz olduğunu ancak tasdîk yönünden câiz olmadığını söyleyerek³⁶⁷ لَا يُؤْمِنُ عَبْدٌ حَتَّى يُحِبَّ لِأَخِيهِ الْمُسْلِمِ مَا يُحِبُّهُ لِنَفْسِهِ مِنَ الْخَيْرِ hadîsî ile beraber³⁶⁸ وَلَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّى يَأْمَنَ جَارُهُ بَوَائِقِهِ hadîsini delil sunmuştur. Daha sonra ikinci nas üzerinde tahlil yaparak Rasûlullah'ın (s.a.v.) hadîsteki söyleminden maksadının, komşuya zarar vermemek olduğunu ve tasdîki kastetmediğini beyan etmiştir. Bunu da tahlil dahilinde açıklayarak komşusuna zarar veren kimsenin fiilini helâl sayması durumunda ne artan ne de eksilen bir îmânı olamayacağını yani kafir olacağını bildirmiştir.³⁶⁹ Görüldüğü üzere Bâkılânî selefi ve mezhep imâmı olan Eş'ârî'ye muvâfakat ederek îmânın aslında herhangi bir eksilme söz konusu olmadan ameller sebebiyle artıp eksilebileceğini lakin îmandan çıkaracak bir şey sebebiyle eksilip artma söz konusu olmadan îmânın yok olacağını beyan etmiştir.

³⁶⁵ Aynı şekilde Ebû'l Muîn îmânın aslen tasdik olması sebebine istinaden artıp eksilmediği görüşünü savunarak bu görüşün aynı zamanda Ebû Hanîfe ve ashabının görüşü olduğunu belirtmiştir. Ayrıca imanın aslının değişmeyeceğini ancak vasfının amellere göre değişebileceğini ve iyi amellerle nurunun artacağını, kötü amellerle ise eksileceğini söylemiştir. Bk. Neseî, *Bahrü'l-keîlâm*, 153-154; *Tebsiratü'l-edille*, 2/1087.

³⁶⁶ Eş'ârî, *Risâle ilâ ehli's-Segr*, 272.

³⁶⁷ İbn Hanbel, *el-Müsned*, 21/228 (No. 13629). “Bir kul kendi nefsi için istediği hayrı müslüman kardeşi için istemedikçe (kâmil) îmân etmiş olmaz.”

³⁶⁸ İbn Hanbel, *el-Müsned*, 6/189 (No. 3672). “Kul, komşusu kendisinden emin olmadıkça (kâmil) îmân etmiş olmaz.”

³⁶⁹ Bk. Bâkılânî, *el-İnsâf*, 54.

Cüveynî ise îmânın tasdik manasına hamledildiğinde artıp eksilmediğine hükmedilmesi gerektiğini, tâatlere hamledildiği takdirde ise artıp eksilmesi söz konusu olabileceğini belirtmiştir. Daha sonra ise îmânın artıp eksilmesi görüşünü tercih etmediğini söylemiştir.³⁷⁰ Böylelikle Cüveynî'ye göre îmân amelden bağımsız tasdik manasında yorumlandığında artıp eksilmemektedir. Ancak amellerle ilişkilendirildiği takdirde artıp eksilmesi mümkündür. Buna binaen Cüveynî, îmânı amelden bağımsız olarak tasdik şeklinde yorumlayarak artıp eksilmediğine hükmetmiştir.

Yukarıda zikredilenlerden anlaşıldığı üzere Mâtürîdîler ve Eş'ârîler îmân bir zevâle uğramadıkça îmânın aslı tasdik in artıp eksilmediği hususunda ittifâk etmiştir. Ancak Eş'ârîler amellerin durumuna göre kayıtsız ve mutlak bir lafızla îmânın artıp eksildiğini söylemiştir. Buna karşın Mâtürîdîler ise amelleri, îmânın fer'i dolayısıyla vasfı sayarak iyi veya kötü amellerin artmasına göre artan ve eksilenin îmânın vasfı olduğuna kanaat getirmiştir. Nihayetinde bu durum hâlihazırdaki ihtilâf in lafzî olduğunu göstermiştir.

Kasabbaşızâde'nin konuya ilişkin beyanına bakıldığında ise “*Mâtürîdîyye nezdinde îmânda artma ve eksilme olmaz. Eş'â'ira indinde ise îmânda artma ve eksilme olur.*”³⁷¹ dediği görülmüştür. Böylelikle yukarıda geçtiği gibi her iki mezhebin, îmânın artması ve eksilmesi hususundaki lafzî ihtilâfına vurgu yaparak görüşlerini ortaya çıktığı şekliyle açıkça belirtmiştir. Nitekim Mâtürîdîlerin hepsi istisnâsız olarak îmânın artıp eksilmediğine, Eş'ârîler ise artıp eksildiğine hükmetmiştir. Her ne kadar Eş'ârîler'in önemli isimlerinden Cüveynî îmânı amellerle ilişkilendirmediği için artıp eksilmediğini belirtse dahi mezhebi, îmânı amelle ilişkilendirerek îmânın artıp eksildiğine hükmetmiştir.

2.4.3. Îmânda İstisnâ

Îmânda istisnâ, kişinin îmânını Allah'ın dilemesine havale ederek “ben müminim inşâallah” demesidir.³⁷²

Kelâm düşüncesinde îmânda istisnâ meselesi incelemek olursa Mu'tezile adına bu konuyu işleyen İbnü'l-Murtazâ istisnânın câiz olduğu, olmadığı ve sahih olduğu yönünde üç görüş nakletmiştir.³⁷³ Ehl-i sünnet içinde ise bu konuda ihtilâf olduğu görülmüştür.

³⁷⁰ Bk. Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 159.

³⁷¹ Kasabbaşızâde, *Risâle-i İ'tikâdiyye*, 9.

³⁷² Bk. Topaloğlu - Çelebi, “İstisna”, 184.

³⁷³ Bk. İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbü'l-Kalâid*, 133.

Binaenaleyh Ehl-i sünnet'in hadîs ehli ve kelâmcılarından bazıları, hâtimedeki îmânı baz aldığı için îmanda istisnâyı câiz görmüştür. Ehl-i sünnet'in diğer kelâmcıları ise hâlihazırdaki îmânı baz alarak meseleye yaklaştıkları için istisnâyı câiz görmemiştir.

Ebû Hanîfe “Ben müminim inşâallah” diyen kişinin îmânından şüphe ettiğini belirterek îmanda istisnâyı reddetmiştir.³⁷⁴ Mâtürîdî ise Ebû Hanîfe'ye muvâfakat ederek evvela kendileri nezdinde îmânın ve mümin olmanın kesinliği kabul edip istisnâyı reddettiğini belirtmiştir. Daha sonra bunu tahlil ederek îmânın mana bakımından tam olması için onu oluşturan manaların tümünün bir araya gelmesi gerektiğini dolayısıyla îmanda istisnânın sahîh olmadığını vurgulamıştır.³⁷⁵ Buna ek olarak Ebû'l-Muîn en-Nesefî ise öncelikle hadîs ehlinin îmanda hâtimeye itibar ettiğini ve kişinin mümin veya kâfir olarak ölmesinin Allah'ın ilminde malum olduğunu; ancak kul nezdinde malum olmadığını ileri sürerek îmanda istisnâyı câiz kıldığını belirtmiştir. Kendilerinin ise îmanda hâlihazıra itibar ettiğini dolayısıyla istisnânın boşanma ve alışveriş gibi tüm akitleri bozduğunu belirterek îmanda istisnâ kılmanın da îmân akdini bozduğunu ileri sürüp istisnâyı reddetmiştir. Bunu da îzâh ederek kişinin şahadet getirirken veya îmân edilmesi gereken şeylere îmân ettiğini söylerken inşâallah lafzını ilave etmesinin (istisnâ kılmasının) îmân etmede şüpheyi düşmek olduğunu dolayısıyla bu durumdaki kişinin kâfir olduğunu belirtmiştir. Ayrıca bu hâli de tahlil ederek tahakkuk etmiş bir şey için geçmiş ve şimdiki zamanda istisnâ kılınmasının geçersiz olduğunu beyan etmiştir.³⁷⁶

Eş'ârîlerin temsilcilerinden Bâkılânî ise meseleyi naslar üzerinden değerlendirerek şunları ifade etmiştir:

Kişinin, geleceği kastederek ben müminim inşâallah demesi câizdir. Ancak geçmiş ve şimdiki zaman için ben müminim inşâallah demesi câiz değildir. Bu îmandan şüphe etmektir. Çünkü istisnâ, gelecek için geçerli olup geçmiş için geçerli değildir. Allah-u teâlâ bunu Rasûlû'ne buyurduğu ³⁷⁷ *وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ* kavliyle beyan etmiştir. Aynı şekilde Rasûlullâh ise ³⁷⁸ *إِنَّا غَدًا إِنْ شَاءَ اللَّهُ نَزِلُونَ بِخَيْفِ بَنِي كِنَانَةَ* (diye) buyurmuştur.³⁷⁹

Bâkılânî, istisnânın sadece gelecek sîgasıyla sahîh ve makbul olacağını belirterek mezkûr nasları delil göstermiştir. Buna istinaden gelecek zaman kastıyla “Ben müminim

³⁷⁴ Bk. Ebû Hanîfe, *el-Fikhü'l-ebsat* (BAE: Mektebetü'l-Furkân, 1420/1999), 155.

³⁷⁵ Bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 388.

³⁷⁶ Bk. Nesefî, *Bahrü'l-kelâm*, 151-152.

³⁷⁷ Kehf, 18/23-24. “Allah'ın dilemesine bağlamadıkça (inşâallah demedikçe) hiçbir şey için ‘Bunu yarın yapacağım’ deme.”

³⁷⁸ Buhârî, “Tevhîd”, 31 (No.7479). *نَزِلُ غَدًا إِنْ شَاءَ اللَّهُ، بِخَيْفِ بَنِي كِنَانَةَ* “Yarın inşâallah Kinâne oğullarının vâdisine gideceğiz”

³⁷⁹ Bâkılânî, *el-İnsâf*, 57.

inşâallah” denilmesini câiz görmüştür. Fakat istisnâ lafzının, geçmiş ve şimdiki zaman kastıyla söylenmesi durumunda mevcut îmândan şüphe etme manası çıkacağını vurgulayarak bu iki zaman kalıbıyla söylenen istisnâyı câiz görmemiştir.

Cüveynî de Bâkılânî’nin yukarıdaki görüşlerini destekler mâhiyette bir yaklaşım sergileyip meseleyi hâlihazırdaki ve hâtimedeki îmân kıyaslaması dahilinde işleyerek şunları belirtmiştir:

Sizin seleflerinizden îmânın meşîete (inşâallah sözüne) bağlandığı vârit oldu ve onlardan biri, îmânı hakkında sorulduğunda, inşâallah müminim derdi. Bunun sebebi nedir? denilirse, deriz ki: Kesinlikle îmân hâlihazırda mevcuttur. Ancak kazanç ve kurtuluş alâmeti olan îmân, vefât îmânıdır (hâtimedeki olandır). Bundan dolayı selef, ona özen göstererek onu meşîete bağlamıştır. Hâlihazırdaki îmânda şüphe etmeyi kastetmemiştir.³⁸⁰

Cüveynî soru ve cevap şeklinde analiz ettiği îmânda istisnâ meselesinde Eş‘ârî seleflerinin, hâlihazırda mümin birinde îmânının var olduğuna hükmettiklerini ve bu îmânın mevcûdiyetinden şüphe etmediklerini belirtmiştir. Ayrıca vefât hâlindeki îmânın kişiyi kurtaracak olmasından ötürü hâtimedeki îmânı istisnâya tabi tutarak, bilhassa ona itinâ gösterdiklerini beyan etmiştir.

Öte yandan Eş‘ârîler arasında istisnânın mutlak olarak reddedilmesi ya da gelecek zamanla mukayyed tutularak câiz görülmesi konusunda görüş birliğinin olmadığı görülmektedir. Nitekim Bağdâdî, Eş‘ârîlerden istisnâyı kabul eden ve reddeden isimleri belirtip şunları aktarmıştır:

Hadîs ehlinde îmânın tasdik olduğunu söyleyenler istisnâ meselesinde ihtilâf etmiştir. Onlardan bazıları îmânda istisnâyı ikrâr etmiştir. Bu da hocamız Ebû Sehl Muhammed b. Süleymân es-Su‘lûkî (ö. 369/980) ve Ebû Bekir Muhammed b. el-Hüseyin b. Fûrek’in tercih ettiği görüştür. Bazıları ise istisnâyı kabul etmemiştir. Bu da asrımızdaki hocalarımızın bazılarının tercih ettiği görüştür. Ebû Abdillâh b. Mücâhid (ö. 370/981), Kadı Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib el-Eş‘ârî ve Ebû İshâk İbrahim b. Muhammed el-Esferâyînî (ö. 418/1027) (bu görüşte) olanlardandır.³⁸¹

Bağdâdî, burada hadîs ehlinde ve Eş‘ârîlerden bir kısmın istisnâyı kabul ettiğini, bazılarının ise kabul etmediğini belirterek aralarında ihtilâf olduğunu nakletmiştir. Kendi ashâbı Eş‘ârîlerden; Ebû Sehl ve İbn Fûrek’in istisnâyı kabul ettiğini, İbn Mücâhid, Kadı Ebû Bekir Bâkılânî ve Ebû İshâk el-Esferâyînî gibi isimlerin ise kabul etmediğini aktarmıştır.³⁸²

³⁸⁰ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 160.

³⁸¹ Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 278-279.

³⁸² Bağdâdî, Bâkılânî’nin istisnâyı kabul etmediğini söylese dahi daha önce zikri geçtiği üzere kendi eserindeki ifadelerden istisnâyı kabul ettiği anlaşılmıştır.

Yukarıdaki nakillerden anlaşıldığı üzere Ehl-i sünnet geçmiş ve şimdiki zaman için îmanda istisnâ kılınmasını var olan îmandan şüphe etme sayarak câiz görmemiştir. Îmanda istisnâyı câiz gören hadîs ehli ve Eş‘ârîlerin bazıları, bir müminin vefât hâlinde îmânla öleceğini bilememesine istinaden hâtimedeki îmân kastıyla “müminim inşaallah” diyerek istisnâ kılmasını câiz görmüştür. Ancak Mâtürîdîler ve bazı Eş‘ârîler hâtimedeki îmandan ziyade müminde bulunan îmâna odaklanarak bir müminin îmânına istisnâ kılması hâlinde îmânından şüphe ettiği manası çıkacağını belirtip istisnâyı câiz görmemiştir. Hatta tasdîk olan îmâna şüphe girmesini îmânın zevâline yorumlayarak bu şüphe hâline düşmeyi küfür saymıştır. Sonuçta bu meselede her ne kadar iki ayrı görüş olduğu gözükse dahi Ehl-i sünnet temsilcilerinin konuya nereden yaklaştığı ile alakalı bir durum söz konusudur. Bu da ihtilâfın sebebinin, hâlihazırdaki ve hâtimedeki îmân ayırımına değinip değinmemekten mütevellit olduğunu göstermektedir. Ayrıca bunun zâhiren bir ihtilâf olduğu da anlaşılmaktadır.

Kasabbaşzâde’nin konuyla alakalı aktardıkları incelendiğinde ise şunları söylediği görülmüştür:

Mâtürîdiyye nezdinde îmanda istisnâ yani müminim inşaallah demek câiz değildir. Eş‘â‘ira indinde ise îmanda istisnâ câizdir. Zira Eş‘â‘ira’nın îmanda itibar ettiği hâtimedir. Yani şu anda münciz/hazır olan muteber olmayıp vefât anındaki îmân (muteber) olduğundan müminim inşaallah demeyi câiz kılmışlardır.³⁸³

Kasabbaşzâde, bu meselede kendi tercihine değinmeden Mâtürîdîler ve Eş‘ârîler nezdindeki genel görüşü yansıtarak Mâtürîdîlerin bir tafsilden bahsetmeksizin îmanda istisnâyı câiz görmediğini, Eş‘ârîlerin ise mevcut îmân ve hâtimedeki îman ayırımından bahsederek hâtimedeki îmanda istisnâyı câiz gördüğünü aktarmıştır. Eş‘ârîlerin îmanda istisnâyı câiz görme sebebini ise hâtimedeki îmânı muteber olarak görmelerine bağlamıştır.

Her mükellef kişinin vefât hâlinde îmânıyla mümin olarak ölmesi mühimdir. Öyle ki onu kurtaracak olan îmân hâtimedekidir. Bu yüzden Eş‘ârîlerin belirttiği üzere mümin birinin hâtimedeki îmânı kastederek “müminim inşaallah” demesi mevcut olan îmandan şüphe etmek değil son nefeste îmânla ölmeyi temenni etmektir. Binaenaleyh hâtime için istisnâ kılmak onlar nezdinde câizdir. Ayrıca her ne kadar hâtimede îmân üzere ölmek önemli ve muteberse bir mükellefin hâlihazırda îmân üzere olup onu hayatı boyunca kesintisiz idâme ettirmesi de Allah’a itâat ve kulluk için önemli olup muteberdir. Dolayısıyla Kasabbaşzâde’nin iddia ettiği gibi Eş‘ârîlerin hâlihazırdaki îmânı muteber saymadığının söylenmesi makbul değildir. Zira

³⁸³ Kasabbaşzâde, *Risâle-i İ’tikâdiyye*, 9.

nezdinde büyük günah işleyen ise ittifâkla kâfir olmuştur.³⁹⁰ Buna karşın büyük günah işleyen Ehl-i sünnet nezdindeki hükmüne bakılacak olursa Ebû Hanîfe, büyük günah dahi olsa herhangi bir günahı helâl saymaksızın işleyen Ehl-i kible müslümanının tekfir edilemeyeceğini belirtmiştir. Daha sonra onun hakikatte mümin olduğunu belirterek fâsık mümin diye adlandırılmasının cevâzına hükmetmiştir.³⁹¹

Eş'ârî ise bu meseleyi istidlâl metoduyla ele alarak deliller ışığında şunları söylemiştir:

Eğer birisi, Ehl-i kible'den olan bir fâsık hakkında o mümin midir? derse, ona denilir ki: Evet, o î mânıyla mümin, fısık ve büyük günahı ile fâsıktır. Lügat ehli, kendisinden vurma, öldürme, küfür, fısık ve tasdik (fiilleri) sudûr edenlerin (sırasıyla) vuran, öldüren, kâfir, fâsık ve tasdik eden olduğu hususunda ittifâk etmiştir. Aynı şekilde her kimden î mân (fiili) hasıl olmuşsa o mümindir. Şâyet fâsık ne mümin ne de kâfir olmasaydı ondan küfür de î mân da sudûr etmemiş olup ne muvahhid ne mülhid ne velî ve ne de (Allah) düşmanı olurdu. Dolayısıyla bu imkânsız olduğuna göre Mu'tezile'nin dediği gibi fâsıkın ne mümin ne de kâfir olma durumu imkânsızdır.³⁹²

Eş'ârî, burada büyük günahın/fıskın î mânâna zarar vermediğini bildirerek lügat ehlinin adlandırmaları üzerinden hareketle örneğin, adam öldürene kâtil denildiği gibi büyük günah işleyene de fâsık denildiğini ve bu fıskın tasdik olan î mânı zayi etmediğini belirtmiştir. Daha sonra Mu'tezile'nin, fâsık ne mümin ne de kâfirdir (el-menzile mâ beyne'l-menzileteyn) görüşünü reddederek fâsıkın ya mümin ya da kâfir olması gerektiğini aksi takdirde onda ne î mân ne de küfür vuku bulmaması gibi bir durum söz bahis olacağını ve bunun da imkânsız olduğunu beyan etmiştir. Bununla beraber Eş'ârî, bir başka eserinde sarîh ifadelerle Ehl-i kible'den olan bir müminin î mânının ancak küfürle yok olacağını belirtmiştir.³⁹³ Dolayısıyla Eş'ârî'ye göre bir kişide ya î mân ya da küfür hâli söz konusudur ve î mânı bozup kişiyi kâfir edecek tek şey ise küfürdür. Buna istinaden küfür haricinde herhangi bir büyük veya küçük günah kişinin î mânına değil vafına zarar getirerek işlediği büyük günah sebebiyle fâsık mümin diye adlandırılmasına yol açmaktadır.

Mâtürîdî âlim Ebû'l-Muîn en-Nesefî, Ehl-i kible'den olup büyük günah işleyen bir müminin durumunu uhrevî açıdan geniş bir şekilde ele alarak öncelikle Ehl-i sünnet indinde nefesine yenik düşmesi sebebiyle büyük günah işleyen kişinin mümin kaldığını ve bağışlanmasının mümkün olduğunu aktarmıştır. Daha sonra bu kişinin günahından tövbe etmeden ölmesi durumunda Allah'ın onu bağışlayarak doğrudan veya cehennemde günahı

³⁹⁰ Bk. Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-musallîn* (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1426/2005), 1/84.

³⁹¹ Bk. Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-ekber*, 43,76.

³⁹² Eş'ârî, *el-Lüma'*, 133-134.

³⁹³ Bk. Eş'ârî, *Risâle ilâ ehli's-Segır*, 274.

miktarınca cezalandırdıktan sonra cennete girdirmesi söz konusu olduğunu belirtmiştir. Ayrıca bu kişinin büyük günaha düşmesine rağmen mümin kalmasını, o günahı tembellik ve şiddetli arzu gibi nefsânî sebeplere istinaden işlemesine ve dolayısıyla tasdik olan îmânı tekzîp edip ortadan kaldıracak bir durum olmamasına bağlamıştır. Buna binaen büyük günahın tasdîke zarar vermemesinden ötürü onu işleyen kişiyi var olan tasdîki/îmânı üzere mümin saymıştır. Bu durumu da tasdik ile tekzîbin birbirine zıt iki şey olmasından hareketle tasdik ile tekzîbin veya nifâkın beraberce aynı kalpte bulunmasının fesâdına ve imkânsızlığına bağlamıştır. Bununla beraber îmandan çıkmanın ise ancak ona kavuşturan kapıdan çıkmakla mümkün olacağını, yani îmân sahibi olabilmek için tasdik edilmesi gerekenleri tekzîp etmekle îmandan çıkıldığını beyan etmiştir.³⁹⁴ Ayrıca büyük günah işeyen bir müminin dünyevî halini ele alan Ebü'l-Muîn ³⁹⁵ لَا يَجِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ إِلَّا مِنْ إِحْدَى ثَلَاثٍ كُفْرٍ بَعْدَ إِيْمَانٍ، وَزَنًا بَعْدَ إِحْصَانٍ، وَ قَتْلٍ نَفْسٍ بِغَيْرِ حَقٍّ hadîsine binaen Ehl-i kible'den olan birinin; îmandan çıkıp küfre girdiği, evlilikten sonra zinaya düştüğü ve haksız yere bir nefsi katlettiği takdirde öldürülmesinin cevâzına hükmedildiğini bildirmiştir. إِنَّمَا جَزَاؤُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا. ³⁹⁶ أَوْ تَقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ âyetini ileri sürerek ise mezkûr kişilerin zümresine; müslümanların sultanına isyan edenleri, yol kesenler gibi yeryüzünde fesâd çıkaranları ve bid'at ehlinde olup bid'atına davet ederek fesâd türeten başları ilave etmiştir.³⁹⁷ Böylelikle Ebü'l-Muîn'in bu aktarımlarından Ehl-i kible'den olan birinin uhrevî ve dünyevî halleri pekiştirilerek büyük günah işleyen mümin birinin hükmü zikredildiği üzere teyit edilmiştir.

Dikkat edilirse zikredilenlerden anlaşılanlara göre Ehl-i kible'den olan birinin öldürülmesinin temelinde küfre sapmak vardır. Fakat bid'atından veya herhangi bir meseleden ötürü küfre sapma haricindeki diğer hâllerde kişinin mümin olmasına rağmen öldürülmesindeki sebep şeriatın koyduğu hükümlerdir. Bu da dünyevî ahkamlar açısından mümin birinin şer'an öldürülmesini gerektirecek şeyin bazı büyük günahları işlemek olduğunu göstermektedir.

³⁹⁴ Bk. Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *et-Temhîd*, 136-137.

³⁹⁵ Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *el-Müsned* (Beyrut: Dâru'l-Kutûbi'l-İlmiyye, 1370/1951), (318) 2/96; Buhârî, *Sahîh-i Buhârî*, (6878) 9/5. "Üç şeyden herhangi biri haricinde müslümanın kanının dökülmesi helal değildir. (Bu şeyler): İmandan sonra küfür, evlilikten sonra zina ve haksız yere bir nefsi katletmektir."

³⁹⁶ Mâide, 5/33. "Allah ve Rasûlüne karşı savaşılanların ve yeryüzünde fesat çıkarmaya çalışanların cezası ancak ya öldürülmeleri ya asılmaları yahut el ve ayaklarının çaprazlama kesilmesi yahut da bulundukları yerden sürülmeleridir. Bu onlara dünyada rüsva oluşturmaz. Onlar için ahirette de büyük azap vardır."

³⁹⁷ Bk. Nesefî, *Bahrü'l-kelâm*, 224-225.

Kasabbaşızâde'nin konu hakkındaki görüşüne bakılacak olursa o “*Büyük günahlar mümin kulu îmândan çıkarıp küfre girdirmez... küfür îmânın yok olmasına denir. Ehl-i kible'den biri zârûriyyât-ı dinîyyeden bir şeyi inkâr etmedikçe tekfir edilmez.*”³⁹⁸ demiştir. Kasabbaşızâde burada küfrü, îmânın yok olması sayıp büyük günah işleyen Ehl-i kible müslümanının sadece günahı sebebiyle küfre girmediğini bildirmiştir. Bununla beraber Ehl-i kible'den olan bir müminin dinde bilinmesi zorunlu olan bir şeyi inkâr etmesi durumunda küfre girmesinin tahakkuk ettiğini beyan etmiştir. Böylelikle bu meselede de Ehl-i sünnet'in görüşüne muvâfakat ettiğini göstermiştir.

2.5. Diğer Kelâmî Meseleler

2.5.1. Ecel

Ecel, lügatte vâkît manasına gelmektedir. Bir şeyin eceli denildiğinde ise o şeyin vakti anlamındadır. Vefâtın eceli ise vefâtın vakti demek olduğundan “ecel” kelimesinin ıstılâh manası, “ölüm vakti” anlamına gelmektedir.³⁹⁹

Ecel konusu kelâmî açıdan değerlendirilecek olursa bilinmelidir ki bu konuda Ehl-i sünnet arasında ittifâk, Ehl-i sünnet ile Mu'tezile arasında ise ihtilâf vardır. Öyle ki Mu'tezile'nin Bağdat ekolü, ⁴⁰⁰ *هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ* âyetine istinaden insanın “ecel-i kazâ” ve “ecel-i müsemmâ” olmak üzere iki eceli bulunduğunu ileri sürmüştür. Behşemiyye ve Ebü'l-Huzeyl ise her halükârda ecelin tek olduğunu kabul edip insanın o eceliyle öldüğünü belirtmiştir.⁴⁰¹ Bağdat ekolünün görüşüne binaen insan sebepsiz olarak ölürse ecel-i müsemmâya, öldürülme sebebiyle gibi bir sebeple ölürse ecel-i kazâyâ göre ölmektedir. Böylelikle onlar nezdinde ecel-i kazaya göre ölen kişinin öldürülmemiş olması durumunda ecel-i müsemmâsına kadar yaşaması câiz sayılmıştır. Zira onlara göre öldürülmesi ecel-i müsemmayı kesmiş ve kişi ecel-i kazasıyla ölmüştür. Onlar nezdinde öldürülen kişinin ecel-i müsemmasıyla ölmüş olması durumunda onu öldürenin zâlim sayılıp cezaya tabi olması

³⁹⁸ Kasabbaşızâde, *Risâle-i İ'tikâdiyye*, 8-9.

³⁹⁹ Bk. Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 145; Topaloğlu - Çelebi, “Ecel”, 83.

⁴⁰⁰ En'âm, 6/2. “O sizi çamurdan yaratmış, sonra (size) bir ecel kılmıştır. (Kıyamet için) belirlenmiş bir ecel de onun indindedir.”

⁴⁰¹ Bk. İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbü'l-Kalâid*, 98.

veya başkasının hayvanını kesen kişinin bedel tazmin etmesi söz konusu değildir. Dolayısıyla bu kişi ecel-i kazayla ölmüş ve ecel-i müsemması kesilmiştir.⁴⁰²

Bu konuda Ehl-i sünnet'in görüşünü ortaya koymak gerekirse evvela Mâtürîdî, Bâkılânî ve İbn Fûrek, kişinin tek bir eceli olduğunu, ömrünün artıp eksilmediğini ve eceliyle öldüğünü savunarak ⁴⁰³ *فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ*⁴⁰⁴ âyetini delil göstermiştir.⁴⁰⁴ Buna ek olarak Bağdâdî, ashâbı Eşâ'rîlerin, normal ölümle veya katledilerek ölenin ömrüne biçilmiş eceliyle öldüğü görüşünde olduğunu bildirerek Kaderiyye'den Ebü'l-Huzeyl ve Cübbâî'nin bu görüşe muvâfakat ettiğini lakin diğerlerinin maktûlün ömrünün kısaldığı iddiasını ileri sürüp muhâlefet ettiğini nakletmiştir.⁴⁰⁵ Pezdevî ise Ehl-i sünnet'in görüşüne göre katletmenin hastalık gibi bir ölüm sebebi olduğunu ve çeşitli sebeplerle ölen kişi gibi katledilme sebebiyle ölenin de eceliyle öldüğünü bildirerek kişinin katledilme sebebiyle veya diğer sebeplerden ötürü ölmesinin, ömrünün son bulması anlamına geldiğini vurgulamıştır. Bununla beraber ecelin kesilebileceğini yani öne çekilebileceğini iddia eden Mu'tezile'nin kavlinin ise fâsid olduğunu belirterek ⁴⁰⁶ *فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ*⁴⁰⁷ âyetini ecelin tek olup geri veya ileri çekilmediğine delil göstermiştir.⁴⁰⁸

Ehl-i sünnet âlimleri, katlin Allah tarafından halk edildiğini de özellikle vurgulamıştır. Nitekim Ebü'l-Muîn en-Nesefî, maktûlün eceliyle öldüğünü belirtmenin dışında maktûlün ölümünü, Allah'ın onda hayatı nefyeden bir mana yaratması şeklinde açıklayarak ölümün, katilin fiiliyle değil, Allah'ın fiiliyle meydana geldiğini belirtmiştir. Buna ek olarak ise katletme fiilinin katilde kaîm olduğunu ancak maktûle işlemediğini ve Allah'ın, katilde katletme fiilini yaratmasının akabinde âdetullah gereği maktûlde ölümü veya ruh çıkışını yaratmasıyla katletmenin hasıl olduğunu beyan etmiştir.⁴⁰⁹

Bu hususta Kasabbaşızâde'nin görüşüne bakılacak olursa o "*Ecel tektir ve maktûl eceliyle meyyittir. Ölümün maktûlde hasıl olması âdet gereği olup Allah'ın yaratmasıyla*dır."⁴⁰⁹ demiştir. Görüldüğü gibi Kasabbaşızâde, ecelin tek olduğunu söyleyerek maktûlün eceliyle öldüğünü ve maktûldeki bu ölümün Allah'ın yaratmasıyla vuku bulduğunu

⁴⁰² Bk. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 531.

⁴⁰³ A'râf, 7/34. "Ecelleri geldiğinde ne bir an geri ne de bir an ileri çekilirler."

⁴⁰⁴ Bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 282-283; Bâkılânî, *et-Temhîd*, 332; İbn Fûrek, *Mücerredü'l-Makâlât*, 136.

⁴⁰⁵ Bk. Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 162.

⁴⁰⁶ A'râf, 7/34.

⁴⁰⁷ Bk. Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 171.

⁴⁰⁸ Bk. Nesefî, *Tefsîratü'l-edille*, 2/944.

⁴⁰⁹ Kasabbaşızâde, *Risâle-i İ'tikâdiyye*, 7.

belirterek Mu'tezile'nin, eceli, müsemma ecel ve kaza eceli şeklinde iki kısma ayırmasına karşı bir söylem gütmüştür.⁴¹⁰ Aynı şekilde Kasabbaşızâde, katilin katletme fiilini gerçekleştirdiği esnada Allah'ın katledilen kişide ölüm yaratmasını ise âdetullâhın bir gereği olarak îzâh etmiştir. Böylelikle Kasabbaşızâde'nin ecel meselesinde de Ehl-i sünnet'in görüşüne muvâfık olduğu aşikâr olmuştur.

2.5.2. Rızık

Rızık, lügatte kendisinden faydalanan şey demektir.⁴¹¹ Istılâh manası ise ekoller arasında tartışma konusudur. Ancak Ehl-i sünnet nezdinde rızık, Allah'ın mahlûkata ulaştırdığı, kendisinden istifade edilen helâl veya harâm yoldan gelen şey demektir.⁴¹²

Kelâm düşüncesinde rızıkla ilgili yaklaşımlara gelecek olursak Mu'tezile harâmı rızık saymayıp ⁴¹³ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ âyetini delil göstermiş ve mezkûr âyette kulların başkasının malını infâk etmekle emrolunmadığı yani kendi mallarıyla infâk etmekle emrolunduğu yorumunu getirerek infâk edilecek malın helâl ve mülk olmasına dikkat çekmiştir.⁴¹⁴ Buna ek olarak Bağdâdî ve Ebü'l-Muîn en-Nesefî, Mu'tezile'nin görüşünü naklederek onlar nezdinde mahlûka rızıkının ulaşmaması, birinin bir başkasının rızıkını yiyebilmesi ve rızık artıp azalması durumlarının câiz sayıldığını nakletmiştir.⁴¹⁵ Bağdâdî ve Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin Mu'tezile hakkındaki tespitlerine kendi kaynaklarında geçen malumatlar da delâlet etmektedir.⁴¹⁶

Ehl-i sünnet nazarında ise rızık istılâh manasını belirleyen unsurlar ve rızıkla ilgili konular incelendiğinde bu hususu ele alanlardan Mâtürîdî,⁴¹⁷ وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا âyetine istinaden kişinin gerek mülk edindiği gerekse yediği şeyin rızık olduğunu beyan etmiştir. Ayrıca Allah'ın, mahlûkatın rızıkına kefil olduğunu vurgulayarak kimsenin bir başkasının rızıkını yiyemeyeceğini ve men edemeyeceğini de belirtmiştir.⁴¹⁸

Ehl-i sünnet, rızık sadece helâl ile sınırlı tutmayıp harâmın da rızık olduğunu kabul etmiş ve rızık için temlik şartı aramamıştır. Nitekim Bâkılânî, bu konuyu ele alarak evvela

⁴¹⁰ Mu'tezile'nin görüşü için bk. İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbü'l-Kalâid*, 98.

⁴¹¹ Bk. Ebû Bekir er-Râzî, "Rızık", 121.

⁴¹² Bk. Cürcânî, "Rızık", 110; Topaloğlu - Çelebi, "Rızık", 286.

⁴¹³ Bakara, 2/3. "Kendilerine rızık olarak verdiğimizden infâk ederler."

⁴¹⁴ Bk. İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbü'l-Kalâid*, 99.

⁴¹⁵ Bk. Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 163; Nesefî, *Bahrü'l-keâm*, 144.

⁴¹⁶ Geniş bilgi için bk. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 532-533.

⁴¹⁷ Hûd, 11/ 6. "Yeryüzünde yürüyen her canlının rızıkını vermek Allah'a aittir."

⁴¹⁸ Bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 284.

الَّذِي خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ⁴¹⁹ âyetine istinaden Allah'ın kullarını mutlak sûrette rızıklandığı dolayısıyla kulların helâl veya harâm yoldan rızık sahibi olduğunu vurgulamıştır. Daha sonra Allah'ın verdiği harâm rızkın kula gıda sağlaması ve güç katması açısından değerlendirildiğinde rızık manasına geldiğini dolayısıyla o şeyin rızık sayılabilmesi için mubâh olmasının ve kişiye temlîk edilmesinin şart olmadığını belirtmiştir. Böylelikle rızkın; helâlden, harâmdan, mülkten ve mülk haricinden olan şeyleri kapsadığını takrir etmiştir. Bunun akabinde ise rızkın temlîk manasına gelmediğini savunarak öyle bir manada olması durumunda mükellef dahi olmayan bebeklerin, otlayan hayvanların ve yavrularının besin olarak tükettiklerinden rızıklanmadığı anlamı çıkacağını vurgulamıştır. Binaenaleyh bu görüşü ümmetin icmâsına zıt bularak reddetmiştir.⁴²⁰

Birçok Ehl-i sünnet kelâmcısının yukarıda zikri geçen bu hususları vurguladığı ise rahatlıkla görülmektedir.⁴²¹ Binaen aleyh mezkûr nakillerden ortaya çıkan sonuç doğrultusunda Ehl-i sünnet'e göre mahlûkata ulaşp kendisinden istifade edilen şey; helâl veya harâm, mülk veya gayr-i mülk olsun rızıktır. Ayrıca rızık, fazlası ve eksigi olmamakla beraber mahlûkata taksim edilmiştir. Böylelikle kimse kimsenin rızkını yiyememekte ve men edememektedir.

Kasabbaşızâde'nin görüşüne bakılacak olursa o “*Harâm rızıktır. Gerek helâl olsun gerekse harâm olsun herkes kendine ait rızkı elde eder. Kimse kimsenin rızkını yiyemez ve men edemez.*”⁴²² diyerek Ehl-i sünnet'in rızık konusundaki ortak görüşünü açık ve özet ifadelerle belirtip bu hususta da onlara muvâfık olduğunu ve Mu‘tezile'ye katılmadığını göstermiştir.

2.5.3. Fazilet Sıralaması

Allah-u te‘âlâ, tüm mahlûkatı yaratarak insanlar ve cinleri emirler ile yasaklardan sorumlu tutup iyiye ve kötüye sevk etmiştir. Melekleri ise emirleri yerine getirmeye, yasaklardan da kaçınmaya yönelterek itâat üzere sâbit kılmıştır. Bakıldığında nassa, akla ve ahlâka göre Yaratan'a itâat iyi ve üstün bir kul olmanın temel ölçüsüdür. Ancak bununla beraber seçilmişlik ve Allah'ın bahsettiği fazilet, mahlûkat arasında üstünlüğü belirleyen unsurlardandır. Buna göre kullar arasında üstünlüğün ölçülerini beyan eden naslara bakıldığında öne çıkan bazı âyetlerin şunlar olduğu görülmektedir:

⁴¹⁹ Rûm, 30/40. “Allah ki sizi yaratmış, sonra rızıklandırmıştır; sonra O, sizin hayatınıza son verecek, daha sonra da sizi diriltecektir.”

⁴²⁰ Bk. Bâkılânî, *et-Temhîd*, 328-329.

⁴²¹ Ayrıca bk. İbn Fûrek, *Mücerredü'l-Makâlât*, 138-139; Nesefî, *Bahrü'l-keîâm*, 144.

⁴²² Kasabbaşızâde, *Risâle-i İ'tikâdiyye*, 7.

وَكَلَّا فَضَّلْنَا عَلَى الْعَالَمِينَ⁴²³, بَلْ عِبَادٌ مُكْرَمُونَ لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهٖ يَعْمَلُونَ⁴²⁴, إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ

أَتَقِيكُمْ⁴²⁵

Peygamberler, melekler ve diğer insanlar hakkında vârit olan bu âyetlerden üstünlüğün ölçülerinin; Allah tarafından seçilmiş olmak, yüceltilmek, itâat ve takvâ olduğu anlaşılmaktadır. Yukarıda zikri geçen naslar ve benzerleri yaratılmışların birbirinden üstünlüğü hususunda kelâmcıların görüşlerinin şekillenmesine tesir etmiştir.

2.5.3.1. İnsan ile Meleğin Fazilet Sıralaması

Yukarıda zikredilen naslardan hareketle kelâm ekollerinin insan ile melek cinsi arasındaki fazileti hakkında söyledikleri incelenecek olursa İbnü'l-Murtazâ'nın aktardığına göre Mu'tezile'de hakim olan genel görüşe göre melekler peygamberlerden (a.s.) daha faziletli/üstün⁴²⁶ sayılmıştır. Bununla beraber İbnü'l-Murtazâ peygamberlerin (a.s.) daha üstün olduğu görüşü ile birlikte bu hususta tevakkuf etme ve sadece Hz. Muhammed'i (s.a.v.) meleklerden üstün tutma şeklinde üç görüş daha bulunduğunu aktarmıştır.⁴²⁷

Ehl-i sünnet'in görüşlerine bakılacak olursa konuyu ele alanlardan Bağdâdî, evvela ashâbı Eş'ârîlerin çoğunluğunun, peygamberlerin (a.s.) meleklerden üstün olduğuna hükmettiğini,⁴²⁸ azınlığının ise bazı müminlerin meleklerden üstün olduğuna cevâz verdiğini nakletmiştir. Hadîs ehlinden ise Hüseyin b. Fadıl el-Becelî (ö. 282/896) hariç hepsinin, peygamberlerin (a.s.) meleklerden üstün olduğunu takrir ettiğini beyan etmiştir. Eş'ârîlerin ise İbn Abbâs'tan ve sahâbe öncülerinden, peygamberlerin (a.s.) meleklerden üstün olduğu görüşünü naklettiğini dolayısıyla onların rivâyetine karşı Mu'tezile'ye itibar edilemeyeceğini belirtmiştir.⁴²⁹

Mâtürîdîlerden Ebü'l-Berekât en-Nesefî ise konuyu tertip dairesi içinde ele alarak şunları ifade etmiştir:

Âdemoğullarının havâssı peygamberler olup meleklerin hepsinden üstündür. Sâlihlerden olan âdemoğlunun avâmı meleklerin avâmından, Meleklerin havâssı ise âdemoğullarının

⁴²³ En'âm, 6/86. "Hepsini âlemlere üstün kıldık."

⁴²⁴ Enbiyâ, 21/26-27. "Bilakis (melekler), lütuf ve ihsana mazhar olmuş kullardır. O'ndan (emir almadan) önce konuşmazlar; onlar, sadece O'nun emri ile hareket ederler."

⁴²⁵ Hucurât, 49/13. "Muhakkak ki Allah indinde en yüce olanınız, en takvâlınızdır."

⁴²⁶ Sünnî kaynaklarda Mu'tezile'nin çoğunluğunun, meleklerin peygamberlerden üstün olduğuna hükmettiği aktarılmıştır. Bk. Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 323; Nesefî, *el-İ'timâd fi'l-i'tikâd*, 458.

⁴²⁷ Bk. İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbü'l-Kalâid*, 118.

⁴²⁸ Ayrıca bk. İcî, *el-Mevâkıf*, 367.

⁴²⁹ Bk. Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 323.

avâmından üstündür. Mu‘tezile, felsefeciler ve Ehl-i sünnet’ten Ebû Bekr el-Bâkılânî nezdinde melekler beşerden üstündür.⁴³⁰

Teftâzânî de Ebü'l-Berekât gibi insanoğlunu ve melekleri avâm ile havâs olarak iki kısma ayırmıştır. Bu taksime göre öncelikle insanoğlunun havâssının peygamberler, avâmının ise sâlihler olduğunu belirtmiştir. Daha sonra peygamberlerin (a.s.) meleklerin tümünden, meleklerin havâssının insanoğlunun avâmından, insanoğlunun avâmının ise meleklerin avâmından üstün olduğunu açık bir şekilde beyan ederek Ehl-i sünnet’in görüşünü ortaya koymuştur.⁴³¹

Kasabbaşızâde’nin konuyla ilgili aktardığına bakıldığında ise o “*Enbiyâ aleyhimussellâm meleklerden üstündür. Velhasıl beşerin havâssı meleklerin havâssından, meleklerin havâssı beşerin avâmından, beşerin avâmı meleklerin avâmından üstündür.*”⁴³² diyerek Ebü'l-Berekât’ın ve Teftâzânî’nin sözlerini taklit etmiştir. Dolayısıyla onların ve Ehl-i sünnet’in tercih ettiği görüşe mutabık olduğunu göstermiştir.

2.5.3.2. Dört Büyük Hâlîfenin Fazilet Sıralaması

Kelâm düşüncesinde dört halîfenin fazilet sıralaması hakkında ihtilâfın olduğu görülmektedir. Nitekim Mu‘tezile’nin mütekaddim dönemi bilginleri sahâbe arasında en faziletli kişilerin sırasıyla Hz. Ebû Bekir sonra Hz. Ömer sonra Hz. Osmân sonra Hz. Alî olduğunu bildirmiştir. Bununla beraber kendi içlerinde ihtilâf ettikleri de görülmüştür. Zira İbn Ebî Duâd, Ebû Alî ve Ebû Hişâm el-Cübbâî (ö. 321/933) bu hususa tevakkuf etmiş, Ebû Abdillâh el-Basrî (ö. 369/980) ise Hz. Alî’yi diğer üçünden üstün görerek sıralamanın Hz. Alî sonra Hz. Ebû Bekir sonra Hz. Ömer sonra Hz. Osmân şeklinde olduğunu beyan etmiştir.⁴³³ Bu konuya oldukça önem atfetmesiyle meşhur olan Şîa ise Hz. Alî’yi tüm sahâbeden üstün kılmıştır.⁴³⁴

Ehl-i sünnet’in konu hakkındaki görüşlerine bakıldığında ise evvela Ebû Hanîfe’nin “(Bu ümmette) Peygamber’den aleyhimussalâtu vesselâm sonra insanların en faziletlisi; Ebû

⁴³⁰ Nesefî, *el-İ’timâd fi’l-i’tikâd*, 458.

⁴³¹ Ayrıca bk. Teftâzânî, *Şerhu’l-‘Akâ’id*, 165.

⁴³² Kasabbaşızâde, *Risâle-i İ’tikâdiyye*, 11.

⁴³³ Bk. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, 520.

⁴³⁴ Bk. Pezdevî, *Usûlü’l-dîn*, 254-255.

Bekir es- Sıddık, sonra Ömer b. Hattâb el-Farûk, sonra Osmân b. Affân zu'n-Nûrayn sonra Ali b. Ebî Tâlib el-Murtadâ'dır. Rıdvânüllâhi aleyhim ecmaîn."⁴³⁵ dediği görülmüştür.⁴³⁶

Diğer koldan Eş'ârî, *el-İbâne* adlı eserinde Hz. Ebû Bekir'den sonra Hz. Ömer'in en faziletli sahâbe olduğunu açıkça söyledikten sonra Hz. Osmân ve Hz. Alî'nin imâmetlerini ikrâr ederek faziletleri ve adâletleri hususunda ümmetin icmâ ettiğini beyan etmiştir.⁴³⁷ Böylelikle zikri geçen eserinde Hz. Osmân ve Hz. Alî'nin birbirlerine olan üstünlükleri hakkında açık bir şey söylemeyen Eş'ârî'nin, başka bir eserinde sahâbelerin en faziletlilerinin sırasıyla; Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osmân ve Hz. Alî olduğunu belirttiği görülmüştür.⁴³⁸ Ayrıca İbn Fûrek ve Bağdâdî bu meseleyi ele alarak onun, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'den sonra en faziletli sahâbînin Osmân olduğuna hükmettiğini nakletmiştir.⁴³⁹ Bununla beraber Bağdâdî, Hz. Osmân ve Hz. Ali hakkında kendi mezhepleri içinde ihtilâf olduğunu belirterek bazılarının Hz. Osmân'ı bazılarının ise Hz. Alî'yi üstün tuttuğunu aktarmıştır.⁴⁴⁰

Ehl-i sünnet'in ilk dört halîfenin fazilet sıralaması hakkındaki görüşünün teşekkül etmesine katkıda bulunan bazı rivayetler olmuştur. Bunlardan birinin, Buhârî'nin Abdullâh b. Ömer'den rivâyet ettiği mevkûf hadîs olduğu görülmüştür. Nitekim o Hulefâ-i Râşidînden ilk üçünün fazilet sıralaması hakkında كُنَّا نُخَيِّرُ بَيْنَ النَّاسِ فِي زَمَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَتُخَيِّرُ أَبَا بَكْرٍ، ثُمَّ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ، ثُمَّ عُثْمَانُ بْنُ عَفَّانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ⁴⁴¹ diye buyurarak en faziletli sahâbelerin önce hazreti Ebû Bekir, sonra hazreti Ömer, sonra hazreti Osmân olduğunu belirtmiştir.⁴⁴²

Yukarıda zikredilen rivâyetler ve nakillerden çıkan sonuca göre Ehl-i sünnet nezdindeki fazilet sıralamasının hilâfet sıralaması olduğu anlaşılmıştır. Fakat bazıları Hz. Osmân ve Hz. Alî hakkında ihtilâf ederek genel kabul gören bu sıralamaya mutabık kalmamıştır. Ancak Ehl-i sünnet'in ekseriyetinin takrir ettiği fazilet sıralaması, hilâfet sıralamasına göre olmuştur.

Kasabbaşızâde'nin bu konu hakkındaki görüşü incelenecek olursa onun "*Fahr-i âlem sallallahu te'âlâ aleyhivesellem ve diğer peygamberlerden (a.s.) sonra insanların en faziletlisi;*

⁴³⁵ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-ekber*, 41.

⁴³⁶ Aynı şekilde Mâturîdî âlim Pezdevî, Ebû Hanîfe'nin zikrettiği fazilet sıralamasını Ehl-i sünnet'in genelinin bir görüşü olarak aktarmıştır. Bk. Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 199.

⁴³⁷ Bk. Eş'ârî, *el-İbâne*, 255-259.

⁴³⁸ Bk. Eş'ârî, *Risâle ilâ ehli's-Segr*, 299.

⁴³⁹ Bk. İbn Fûrek, *Mücerredü'l-Makâlât*, 193; Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 331.

⁴⁴⁰ Bk. Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 331.

⁴⁴¹ Buhârî, "Fadâilu's-Sahâbe", 4 (No. 3655). "Peygamber sallallahu aleyhi ve sellem zamanında insanları birbirinden üstün tutardık. Öyle ki Ebû Bekir'i, Ömer'den onu, Osman'dan rıdvânüllâhi aleyhim üstün tuttuk."

⁴⁴² Osmân b. Affân'a kadarki fazilet sıralaması hakkında Alî b. Ebî Tâlib'ten gelen mevkûf rivayet de İbn Ömer rivayetini takrir etmektedir. Bu rivâyeti dile getirip itiraz etmeyen Ebû'l-Muîn ise bu sıralamayı kabul ettiğini göstermektedir. Bk. Neseî, *Bahrü'l-keîlâm*, 231.

Hz. Ebû Bekir, ondan sonra Hz. Ömer, ondan sonra Hz. Osmân, ondan sonra Hz. Ali rıdvânullâhi aleyhim ecmaîn'dir."⁴⁴³ dediği görülmüştür. Böylelikle Kasabbaşızâde'nin, Mu'tezileden bazısı ile Şîa'nın görüşünü benimsemediği ve Ehl-i sünnet'in ekseriyetinin görüşü doğrultusunda hilâfet sıralamasının, fazilet sıralaması olduğunu kabul ettiği ortaya çıkmıştır.

2.5.4. Olağanüstü Olayların Tanımı ve Tasnifi

Klasik kelâm kaynaklarında âdetullah gereği cereyan eden olağan şeyler dışında hârikülâde/olağanüstü şeylerin cereyan etmesinin mümkün olduğu kabul edilmiştir. Bu bağlamda mu'cize, irhâs, kerâmet, ma'ûnet, istidrâc, ihânet olmak üzere 6 çeşit olay zikredilmiştir. Buna göre hârikülâde şeyler hakkındaki görüşler incelendiğinde mu'cize konusunda kelâm ekolleri arasında pek bir ihtilâfın olmadığı görülmektedir. Ancak irhâs, kerâmet, ma'ûnet istidrâc, ihânet, konusunda birtakım görüş farklılıklarının olduğu müşahade edilmektedir. Bu doğrultuda ise Mu'tezile'nin esasta mu'cize dışında kalan hârikülâde şeyleri inkâr ettiği görülmektedir. Fakat onlardan bazısının hârikülâde şeylerden mu'cize dışındakileri kabul ettiği bazısının ise reddettiği aktarılmaktadır.⁴⁴⁴ Ehl-i sünnet ise zikri geçen 6 çeşit hârikülâde şeyi kabul etmektedir. Zira aşağıdaki tanımlamaların yapılmasında kullanılan Sünnî kaynaklardan bu rahatlıkla anlaşılmaktadır. Öte yandan hârikülâde şeylerin sübûtu meselesinin yanı sıra bilinmesi gerekmektedir ki onların lügat ve literatür tanımları her birini anlamaya ve birbirinden ayırt etmeye yaraması bakımından önem arz etmektedir. Buradan hareketle bu tanımlamalar ve tasniflemeler aşağıdaki gibi zikredilmiştir:

Mu'cize: Lügatte kudretin zıttı “aciz” (acizlik) kelimesinden gelme olup “ef'ale” kalıbındaki “a'ceze” fiilinin ism-i fâili “mu'ciz” (aciz kılan) sözcüğünün müennes hâlidir. Dinî terim olarak ise meydan okuyan inkârcıların misliyle karşılık veremeyeceği kabilden olup nübüvvet sahibinin peygamberlik iddiasında sıdkını izhâr etmek için vuku bulan olağanüstü şey demektir.⁴⁴⁵

⁴⁴³ Kasabbaşızâde, *Risâle-i İ'tikâdiyye*, 13-14.

⁴⁴⁴ Bk. İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbü'l-Kalâid*, 114.

⁴⁴⁵ Bk. Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 193; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, 3/273.

İrhâs: Lügatte isbât (sâbit kılmak), desteklemek, tesis etmek ve hayır kaynağı kılmak gibi manalara gelmektedir.⁴⁴⁶ Terim manası ise gelecekte peygamber olacak kişiden peygamberlikten önce vuku bulan hârikulade şey demektir.⁴⁴⁷

Kerâmet: Lügatte ikrâmen (cömert davranmak) ve tekrîmen (yüceltmek, tenzîh etmek) mastarlarının ismi olarak “cömertlik ve asillik” anlamlarına gelmektedir.⁴⁴⁸ Dinî literatürde ise peygamberlik davasında bulunmaksızın velîden zuhûr eden hârikulade şey manasına gelmektedir.⁴⁴⁹

Ma’ûnet: Lügatte yardım etmek manasına gelmektedir.⁴⁵⁰ Istılâhta ise musibetten ve hoş olmayan şeyden kurtulmak için müslümanların avâmına verilen yardım mâhiyetindeki fevkalâde şey demektir.⁴⁵¹

İstidrâc: Lügatte derece yükseltmek, tedricen yaklaştırmak ve yavaş yavaş ulaştırmak gibi manalara gelmektedir.⁴⁵² Istılâhta ise Allah’ın âhirette şiddetli azâba ve belaya maruz bırakıp cezalandırmak için bazı kafir ve fâsık kullara verdiği kazanım ve olağanüstü şey demektir.⁴⁵³

İhânet: Lügatte küçük düşürmek, alçaltmak ve alay etmek manalarına gelmektedir.⁴⁵⁴ Istılâhta ise ulûhiyyet ya da nübüvvet iddiasında bulunan kâfirden veyahut sihirle meşgul olan zâtın vuku bulup bâtil davasını yalanlayan olağanüstü şey anlamına gelmektedir.⁴⁵⁵

Kasabbaşızâde’nin bu hususta dediklerine bakıldığında ise şunları ifade ettiği görülmüştür:

Nübüvvet iddiası olmaksızın velîden hasıl olan hârikulade şeye keramet denir. Hârikulade şeyler çeşit çeşit olup altı tanedir. Hârikulade, enbiyâdan peygamberlikten önce zuhûr ederse irhâs, sonra zuhûr ederse mu’cizedir. Eğer ki (hârikulade) velîden zuhûr ederse kerâmet, sâlih birinden zuhûr ederse ma’ûnet ve kâfirden zuhûr edip davasına mukârin ise istidrâc, mukârin değilse ihânettir.⁴⁵⁶

Kasabbaşızâde, bu paragrafında olağanüstü şeylerin 6 adet olduğunu söyledikten sonra her birini özetle zikrederek tek seferde serdetmiştir. Bu olağanüstü şeyleri birbirinden ayırt eden unsurları ise kimden zuhûr ettiğine, ne zaman ve nasıl zuhûr ettiğine bağlayarak

⁴⁴⁶ Bk. Zebîdî, “Rahs”, 17/606-608.

⁴⁴⁷ Bk. Cürcânî, “İrhâs”, 16; Topaloğlu - Çelebi, “İrhâs”, 175.

⁴⁴⁸ Bk. Zebîdî, “Keram”, 33/337.

⁴⁴⁹ Bk. Cürcânî, “Kerâmet”, 184; Topaloğlu - Çelebi, “Keramet”, 201.

⁴⁵⁰ Bk. Ebû Bekir er-Râzî, “Avân”, 222.

⁴⁵¹ Bk. Neseî, *Tebsîratü'l-edille*, 2/777-778; Tefâtzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 3/327.

⁴⁵² Bk. Zebîdî, “İstidrâc”, 5/560.

⁴⁵³ Bk. Cürcânî, “İstidrâc”, 20; Topaloğlu - Çelebi, “İstidrâc”, 182.

⁴⁵⁴ Bk. İbn Manzûr, “Hûn”, 13/438.

⁴⁵⁵ Bk. Neseî, *Tebsîratü'l-edille*, 2/778; Topaloğlu - Çelebi, “İhanet”, 159.

⁴⁵⁶ Kasabbaşızâde, *Risâle-i İ'tikâdiyye*, 12.

aktarmaya ve böylelikle her birini diğerinden temyîz etmeye çalışmıştır. Öyle ki risâlelerin vecîz olması özelliğine istinaden her birini kısa ve öz ibarelerle okuyucular için anlaşılır kılmaya çabalayıp aktarmıştır. Böylece bu konuları tasnif ile tarif ederek kabul etmiş ve Ehl-i sünnet'in görüşüne muvâfık olmuştur.

2.5.5. Teklîfin Kapsayıcılığı ve Devamlılığı

Teklîf, lügatte “k-l-f” kökünün tef’îl babındaki “kellefe” filinin mastarı “teklîfen” sözcüğünün ismi olup “Bir kimseyi, nefse zor gelen şeyle memur kılmak” demektir.⁴⁵⁷ İstılâhta ise şer’î hitâba muhatap olana sorumluluk yüklemek anlamına gelip Allah’ın, kulunu bir işi yapma veya terk etme hususunda yükümlü kılması demektir.⁴⁵⁸

Teklîfin lügat ve ıstılâh manası anlaşıldığına göre konunun aslına ve fûruuna bakmak gerekirse kişiyi mükellef kılan ana unsurların akıl ve bulûğ olduğu Sünnî müçtehid âlimler, fakîhler ve kelâmcılar nezdinde bilinmektedir. Zira buna delâletle işaret eden naslar bulunmaktadır. Aklın ve bulûğun, teklîfin şartları olduğuna dair delâletle işaret eden naslardan birisi ⁴⁵⁹ رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثٍ: عَنِ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ، وَعَنِ الصَّبِيِّ حَتَّى يَخْتَلِمَ، وَعَنِ الْمَجْنُونِ حَتَّى يَعْجَلَ hadîsidir. Bu hadîsten anlaşıldığı üzere delilik ile uyku halinden ötürü akli yerinde olmayan ve çocukluk sebebiyle akli kemâle ermeyen kişiler mükellef sayılmamaktadır. Dolayısıyla emirleri yerine getirmemek ve yasakları işlemek sebebiyle kendilerine günah yazılmamaktadır.

Bu girişten anlaşılan o ki akli yerinde olmama ve çocukluk mazeretleri dışında kişiyi tamamen teklîf dairesinden çıkaran bir şey bulunmamaktadır. Buradan hareketle konuyu işleyen Sünnî ulemânın bildirdiklerine bakmak gerekirse onlardan Teftâzânî, meseleyi ele alarak şunları ifade etmiştir:

Sorumluluklar hakkında vârit olan hitâpların kapsayıcılığı ve ümmetin müçtehidlerinin bu husustaki icmâsına göre kul, akıllı ve bâliğ olduğu müddetçe emir ile yasağın ondan sâkıt olacağı bir merhaleye erişemez. İbâhiyye’nin bazıları; kulun mahabbette zirveye ulaşması, kalbinin sâfi olması ve nifâksız bir şekilde küfür yerine îmânı seçmesi durumunda emir ile yasağın ondan sâkıt olacağı ve böylelikle Allah-u te’âlâ’nın, büyük günahlar işlemesinden ötürü onu cehenneme girdirmeyeceği görüşündedir. Onlardan bir kısım ise namaz, oruç, zekât, hac ve diğer zâhir ibadetlerin kuldan sâkıt olacağı ve onun tâatlerinin keffârete dönüşeceği fikrindedir. Bu küfür ve dalâlettir. Muhakkak ki insanların mahabbette ve îmân etmede en kâmil olanları, peygamberler ve özellikle

⁴⁵⁷ Bk. Ebû Bekir er-Râzî, “Kelef”, 272.

⁴⁵⁸ Bk. Cürcânî, “Teklîf”, 65; Topaloğlu-Çelebi, “Teklîf”, 339.

⁴⁵⁹ İbn Hanbel, *el-Müsned*, (24694) 41/224. “(Günah) kalemi üç kişiden kaldırılmıştır. Uyuyandan ta ki uyanana kadar. Çocuktan ta ki bâliğ olana kadar. Deliden ta ki akıl edene kadar.”

Allah-u te‘âlâ’nın habîbidir. Buna rağmen sorumluluklar onlar hakkında tam ve en kâmil (bir şekilde sâbit olup sâkit değildir).⁴⁶⁰

Görüldüğü üzere Teftâzânî, evvela nasların akıllı ve bâliğ olanlara hitâp etmesine, daha sonra müçtehid âlimlerin, akıllı ve bâliğ kulu ittifâkla mükellef saymasına istinaden herhangi bir şahıstan ulaştığı merteye vesilesiyle sorumluluğun kaldırılmayacağını belirtmiştir. Bunun aksini iddia eden İbâhiyye’nin ise iddialarını serdederek bâtil olduğunu beyan etmiştir. Onlara cevaben ise îmân ve mahabbette en kâmil insanlardan başta Hz. Muhammed’den ve sâiri tüm peygamberlerden (a.s.) mertebeleri sebebiyle sorumluluğun kalkmadığını vurgulayarak onlar dışındaki herhangi bir velîden veya sâlih insandan da kalkmayacağını göstermiştir.

Molla Aliyyü’l-Kârî de Teftâzânî’nin aktardıklarına benzer şeyler zikrederek kulun ulaştığı mertebeden ötürü sorumluluğunun sâkit olmayacağına dair ⁴⁶¹وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ⁴⁶² âyetini delil göstermiştir.⁴⁶² Zira bu âyet ölüme dek Allah’a ibadet etme emrini içermektedir. Dolayısıyla kul, bulûğla birlikte akla bir zevâl gelmedikçe hayat boyu ibâdetle memur olup sorumluluğunun tamamen kalkması söz konusu değildir. Binaenaleyh kulun, namaz ve oruç gibi ibâdetleri terk etmesi veya içki, kumar ve fâiz gibi birtakım günahları işlemesi kendisine câiz olmamaktadır.

Yukarıda zikredilenlerden Ehl-i sünnet nezdinde mertebeleri vesilesiyle akıllı ve bâliğ olanlardan teklîfin sâkit olmadığı ortaya çıktığına göre Kasabbaşızâde’nin konuya dair görüşüne bakılacak olursa o bu hususta şunları aktarmıştır:

Velîden, vilâyetinin kemâle ermesi sebebiyle emirler, yasaklar ve teklîf sâkit olmaz. Öyle ki kendisine ulaşılması sebebiyle kuldan emrin ve nehyin sâkit olduğu bir makam yoktur. Mademki teklîfin illeti akıldır (o zaman) o kulda mevcut oldukça ondan emir ve nehiy sâkit olmaz. Şerh-i Makâsîd kitabında allâme Şa‘duddîn Teftâzânî hazretlerinin, ilhâd ehlinin ve İbâhiyye’nin bâtil mezheplerinden naklettiğine göre onlar nezdinde bir velî aşkın doruğuna, kalbin temizliğine ve ihlâsın kemâline ulaşırsa o velîden emir ve nehiy sâkit olup ona günah zarar vermez. Bu bâtil zanlarının butlânı kitap ve sünnetle sâbit olup aklen bile bu zanlarının butlânı açıktır. Enbiyâdan aleyhimusselâm tekâlîf sâkit olmadığına göre velîden ne keyfiyetle sâkit olur!⁴⁶³

Kasabbaşızâde, bu kesitinde Teftâzânî’nin *Şerhu’l-Makâsîd* kitabında bildirdiklerine işaret edip ondan alıntıladığına göre İbâhiye ve İlhâd ehlinin iddia ettiğinin aksine velî birinden mertebesi sebebiyle emirlerin ve yasakların sâkit olmayacağını beyan etmiştir.⁴⁶⁴ Binaenaleyh o, bu konuya değinen Teftâzânî’nin ve Molla Aliyyü’l-Kârî’nin aktardığı ibarelere uyarak

⁴⁶⁰ Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâ’id*, 152-153.

⁴⁶¹ Hicr, 15/99. “*Ve sana yakîn (ölüm) gelinceye dek Rabbine ibâdet et!*”

⁴⁶² Bk. Molla Aliyyü’l-Kârî, *Şerhu’l-Fıkhi’l-ekber*, 212.

⁴⁶³ Kasabbaşızâde, *Risâle-i İ’tikâdiyye*, 12-13.

⁴⁶⁴ Bk. Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, 3/330-331.

mutabık olmuştur. Böylelikle Ehl-i sünnet'in bu husustaki görüşüne tabi olduğu ve İbâhiyye ile İlhâd ehlinin görüşünü tenkit ederek reddettiği anlaşılmıştır.

2.5.6. İmâmet

İmâmet, lügatte bir topluluğa öncülük ve önderlik etmek demektir.⁴⁶⁵ Istılâhta ise insanların dinî ve dünyevî maslahatlarını gözetmek ve onlara zarar verecek şeylerden korumak için var olan umûmî bir riyâset makamı demektir.⁴⁶⁶ Bununla beraber imâm, lügatte bir topluluğun tabi olduğu önder manasına gelmektedir.⁴⁶⁷ Literatürde ise dinî ve dünyevî tüm işlerin idaresinde riyâset sahibi olan kişi anlamına gelmektedir.⁴⁶⁸

Kelâm düşüncesinde imâmetin farziyeti ve gerekliliği hakkındaki söylemler incelenecek olursa Mu'tezile şer'an, Şîa ise lütuf olarak imâmetin farz olduğunu belirtmiştir.⁴⁶⁹ Ayrıca Mu'tezile, şer'i ahkâmın tenfizi için imâma ihtiyaç duyulduğunu da beyan etmiştir.⁴⁷⁰

Ehl-i sünnet'in konuya dair görüşlerine bakıldığında ise Eş'ârî, imâmetin farziyeti hususunda Mu'tezile'den Ebû Bekir el-A'sam (ö. 200/816) hariç herkesin bunun farziyetine hükmettiğini bildirmiştir.⁴⁷¹ Bununla beraber müslümanların imâmlarına itâat etmesi gerektiği konusunda icmâ bulunduğunu da beyan etmiştir.⁴⁷² Ayrıca İbn Fûrek kesin bir dille Eş'ârî'nin, imâmeti şeriatın bir hükmü kabul edip naslara ve icmâya istinaden farz olduğuna hükmettiğini nakletmiştir.⁴⁷³ Diğer taraftan Pezdevî ise bu hususta Ehl-i sünnet'in genelinin, imâm tayininin farz-ı kifâye olduğuna hükmettiğini aktarmıştır.⁴⁷⁴

Bağdâdî ve Ebü'l-Muîn ise müslümanların ahkâmı ile ceza hukukunu icra etmek, ordularını hazırlamak ve diğer işlerini idare etmek için bir imâmın bulunması gerektiğini beyan etmiştir. Buna ek olarak Bağdâdî imâmetin farziyeti hususunda ekollerin ihtilâfa düştüğünü belirttikten sonra Eş'ârîlerin ve Mu'tezile'nin ekseriyetinin, Hâricîlerin ve Şîa'nın tümünün imâmetin farziyetine hükmettiğini ve mezkûr gerekçelere istinaden imâmetin gerekliliğini savunduğunu nakletmiştir. Ebü'l-Muîn ise mezkûr gerekçelere binaen imâmetin farziyeti

⁴⁶⁵ Bk. İbn Manzûr, "Emme", 12/24.

⁴⁶⁶ Bk. Nesefî, *el-İ'timâd fi'l-i'tikâd*, 475; İcî, *el-Mevâkıf*, 395.

⁴⁶⁷ Bk. İbn Manzûr, "İmâm", 12/24.

⁴⁶⁸ Bk. Cürcânî, "İmâm", 35.

⁴⁶⁹ Bk. İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbü'l-Kalâid*, 141.

⁴⁷⁰ Bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 509.

⁴⁷¹ Bk. Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 2/343.

⁴⁷² Bk. Eş'ârî, *Risâle ilâ ehli's-Seğr*, 296.

⁴⁷³ Bk. İbn Fûrek, *Mücerredü'l-Makâlât*, 188.

⁴⁷⁴ Bk. Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 191.

hususunda sahâbenin icmâ edip başlarına imâm tayin etmeyi talep ettiğini bildirmiştir. Bununla beraber imâm talebinin ve tayininin farziyeti yönünde ihtilâfa düşülmediğini ancak Hz. Ebû Bekir'in (r.a.) imâmetinin icmâ ile sâbit kılınması anına kadar kimin tayin edileceği konusunda ihtilâfa düşüldüğünü aktarmıştır.⁴⁷⁵

Zikredilenlerden çıkan sonuca göre Ehl-i sünnet'in ve diğer ekollerin çoğunluğuna göre müslümanların kendilerine imâm tayin etmesinin farz olduğu ve İslâmî hükümlere göre idare edilip dinî ve dünyevî işlerin icra edilmesi için bir gereklilik olduğu anlaşılmıştır.

İmâmetin farziyeti ve gerekliliği hususundaki görüşlerin serdedildiği şekilde ortaya çıkmasının akabinde Kasabbaşızâde'nin konuya ilişkin görüşüne bakılacak olursa o “*Kulların işlerini gözetme ve ahvâllerini tanzîm için bir imâma bâat etmek vâciptir. Hususen şerîata muvâfık olan emrinde ve mubâh olan emirlerde o imâma itâat etmek vâciptir.*”⁴⁷⁶ diyerek kulların idaresi ve düzeni için kendisine bâat edilmesi gereken bir imâm olması gerektiğini belirtmenin yanı sıra imâma bâatin ve itâatin mutlak sûrette değil, şerîatin kuralları dahilinde farz olduğunu vurgulamıştır. Böylelikle imâmeti ve imâma itâati mukayyed tutmakla birlikte farzîyetlerini ikrâr ederek Ehl-i sünnet'in imâmet hakkındaki genel görüşüne muvâfık olmuştur.

⁴⁷⁵ Bk. Bağdâdî, *Usûlü 'd-dîn*, 297; Neseî, *Tebîrâtü'l-edille*, 2/1103.

⁴⁷⁶ Kasabbaşızâde, *Risâle-i İ'tikâdiyye*, 14.

SONUÇ

Kasabbaşızâde mahlasıyla tanınan İbrahim Efendi, Osmanlı Devleti'nin XVIII-XIX. yüzyılları arasında yaşayan entelektüel bir ilim ve devlet adamı olarak karşımıza çıkmıştır. Doğum yılı bilinmeyen Kasabbaşızâde birçok devlet mevkisinde görev alıp devletine hizmet ettikten sonra 19 Safer 1236/26 Kasım 1820 'de vefât etmiştir. Reformlar yüzyılı olan XVIII. asrın içinde yetişmesi onun şahsiyetine ve ilmî donanımına tesir edip çağın gerekliliklerine ayak uyduran entelektüel bir zat olmasını sağlamıştır.

Kaleminden yetişip devlet memurluğu yapan Kasabbaşızâde teknik ve akademik bilgiye hâiz bir zat olması hasebiyle ilk önce teknik toplar üreten Süratçıyan Nâzırlığı'nda görev almıştır. Daha sonra İstihkam okulunda ve Osmanlı'nın ilk deniz teknik okulu "Mühendishâne-i Bahrî-i Hümayun" mektebinde eğitim vermiştir. En nihayetinde defterdar olup şikk-ı sâni ve şikk-ı sâlis mevkilerinde görev icra etmiştir. Böylelikle Kasabbaşızâde'nin hayatını devlet vazifesine ve eğitime adanarak geçirdiği anlaşılmıştır.

Devlet görevi ifa etmenin yanı sıra mütefennin bir zat olan Kasabbaşızâde, eser kaleme almaktan geri durmayarak Arapça grameri, kelâm, hadîs, tefsîr, Kur'ân ilimleri, fen bilimleri, felsefe ve sosyoloji alanlarında çeşitli eserler telif etmiştir. Bu tezin de alanı olan 'akâid-kelâm ilminde telif ettiği 3 eserden biri olarak *Risâle-i İ'tikâdiyye* diğer bir adıyla *Risâle fî İ'tikâd-ı Ehli's-Sünne ve'l-Cemâat* risâlesini kaleme almıştır. Osmanlı Türkçesiyle telif edilen bu eserde zikredildiğine göre *Risâle-i İ'tikâdiyye*, II. Mahmud devrinin 1224/1809 yılında müsvedde halden temiz hale aktarılmış ve I. Abdülmecid (ö. 1278/1861) devrinin 1258/1842 yılı ramazan ayı ortalarına tekabül eden tarih itibarıyla 15 sayfadan müteşekkil ve talik hattıyla resmedilmiş bir şekilde Dârü'l-Hilâfeti'l-'Aliyye Tab'hâne-i 'Âmira'da (devlet matbaasında) basılarak neşredilmiştir.

Kasabbaşızâde'nin, Ehl-i sünnet inancını aktarmak için *Risâle-i İ'tikâdiyye* eserini metin/risâle tarzında telif ettiği ve kelâm ilminin tartışmalı konularına vecîz ibarelerle de olsa değindiği görülmüştür. Öyle ki bu risâlede usûl-i selâseden; ulûhiyyet, nübüvvet ve sem'iyât başta olmak üzere el-esmâ ve'l-ahkâma ve fer'î diğer meselelere ait temel başlıklara yer verdiği ortaya çıkmıştır. Bununla beraber Kasabbaşızâde'nin, Mâtürîdîlik ve Eş'ârîlik ekollerini Ehl-i sünnet'in kelâm temsilcileri gördüğü ve bu iki ekolün ortak görüşlerinin yanı sıra muhtelif görüşlerini de ele alarak yansıttığı anlaşılmıştır. Her iki ekolü hak ehli, karşılarında duran diğerlerini ise bid'at ehli gören bir anlayış sergilediği ve Mâtürîdîlik ile Eş'ârîlik'in ihtilâf ettiği konularda görüşünü tasvip ettiği ekolün kavlından yana tercihini kullandığı müşahade

edilmiştir. Dolayısıyla kendisinin her iki ekol arasında ayrımcılık yapmadan Ehl-i sünnet'e mensup olduğu kanıtlanmıştır. Zira tekvîn sıfatı ve îmân-İslâm ilişkisi konusunda Mâtürîdîlerin görüşünü benimsemişken, hüsnün ve kubhun kayıtsız bir şekilde şer'î olduğu hususunda Eş'ârîlerin görüşünü benimsemiştir. Bununla beraber îmânda artma-eksilme ve istisnâ meselelerinde ise her iki ekolün görüşünü nakletmekle yetinip herhangi birini tercih etmemiştir. Böylelikle bu durum onun doğrudan Ehl-i sünnet'e intisap ettiğini teyit etmiştir. Netice bağlamında ise kendisi her ne kadar mükallid olsa da bazen Mâtürîdîlerin bazen de Eş'ârîlerin görüşünü tercih etmesi ve bazen de tercihte bulunmaması mutaassıp olmadığını göstermesi açısından önem arz etmiştir.

Risâle-i İ'tikâdiyye eserinin özgünlüğü adına emsalleriyle kıyaslaması yapıldığında Ehl-i sünnet'in en meşhur 'akâid risâleleri *el- 'Akîdetü't-Tahâviyye* ve *el- 'Akîdetü'n-Nesefiyye* eserlerindeki temel 'akâid konularını işlediği görülmüştür. Bununla birlikte hususen *el- 'Akîdetü'n-Nesefiyye* eserine metodolojik ve epistemolojik açıdan daha çok benzerlik gösterdiği anlaşılmıştır. Zira bu eser *el- 'Akîdetü'n-Nesefiyye* tertibine genel olarak riâyet etmiş, içerdiği konuları işlemiş ve bazı meseleleri ondan iktibâs etmiştir. İktibâs ettiği meseleler; Allah'ın tevîdî, tenzîhi, sıfatlar, kelâm, Kur'ân, ef'âl-i 'ibâd, istitâ'at, kesb ve ecel olmuştur. Özgün bir şekilde işlediği meseleler ise tekvîn, sıfatların hususi bahsi, rü'yetullah, rızık, salâh-aslah, berzah, âhiret, Ehl-i kible, îmân-İslâm ilişkisi, îmânda artma-eksilme, istisnâ, nübüvvet, melekler, olağanüstü şeyler, fazîlet sıralamaları, imâmet ve Eşrât-ı sâa olmuştur. Ayrıca bu özgünlüğünü *el- 'Akîdetü'n-Nesefiyye*'de bulunup kendisinde bulunmayan; eşyanın mâhiyeti, ilmin esbâbı, haberin çeşitleri, şefâ'at, saîd-şâkî, meste mesh, el-emnu ve'l-ye's, nasların tev'ili, ölüye dua, sadaka ve içtihat hata gibi konular yerine; Ehl-i sünnet'in tanımı, imâmları ve ilk farziyet, hüsn-kubuh, Allah'ın isimlerinin tevkîfî, peygamberlerin (a.s.) masumiyeti ve olağanüstü şeylerin çeşitleri gibi *el- 'Akîdetü'n-Nesefiyye*'de bulunmayan konulara yer vererek kanıtlamıştır. Tüm bunların yanı sıra Kasabbaşızâde, *el- 'Akîdetü't-Tahâviyye*'nin Hanefîlik ve *el- 'Akîdetü'n-Nesefiyye*'nin Hanefîlik-Mâtürîdîlik üzere inşa edilmiş olmalarından farklı bir şekilde *Risâle-i İ'tikâdiyye* eserini Mâtürîdîlik ve Eş'ârîlik görüşleri üzerine inşa ederek ayrı bir özgünlük kazandırmıştır.

Diğer taraftan Kasabbaşızâde'nin *Risâle-i İ'tikâdiyye* eserinde kaleme aldığı konuların doğru aktarımı bağlamında sergilediği dirayete bakıldığında genel olarak kelâmın terimlerine mutabık ve maksadı anlatan ibareler tercih ederek başarılı bir aktarım yaptığı görülmüştür.

Ancak tezin içerisinde değinildiği üzere Ehl-i sünnet'in tanımı, âlemin hudûsu, tekvîn, rû'yetullah, istitâ'at ve îmânda istisnâ gibi konulara taalluk eden cümleleri maksadı anlatmak için kurarken eksik ya da hatalı veyahut da başka bir şey vehmettiren ibareler kullandığı görülmüş ve tarafımızca adap çerçevesinde tenkidi ile düzeltilmesi yapılarak alternatif cümleler sunulmuştur.

Sonuç itibariyle Kasabbaşızâde ilmî bir dirayet sergileyip eksik ve tam yanlarıyla *Risâle-i İ'tikâdiyye* eserini ortaya çıkararak Ehl-i sünnet i'tikâdını Mâtürîdîlik ve Eş'ârîlik mezhepleri üzere aktarmıştır. Böylelikle *Risâle-i İ'tikâdiyye*, Ehl-i sünnet i'tikâdını Mâtürîdîlik ve Eş'ârîlik mezhepleri üzere cem edip işleme ve Osmanlıca bir eser olma özellikleriyle Sünnî 'akâid metinleri arasında yerini alarak temyîz etmiştir.

Nihai olarak bu tez çalışmasının yapılmasının faydası ise Kasabbaşızâde'nin daha da tanınıp görüşlerinin anlaşılmasına ve *Risâle-i İ'tikâdiyye* eserinin muhtevâsının ortaya çıkmasına katkı sağlaması olmuştur. Bununla birlikte kanaatimizce bu tez mezkûr yazar ve eseri gibi nice yazarların ve eserlerinin üzerinde araştırma yapılarak ortaya çıkarılması gerektiğine dair yol gösterici ve teşvik edici bir çalışma örneği sergilemiştir.

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. nşr. Şuayb el-Ernaût - Âdil Mürşid vd. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1422/2001.
- Ahmed b. Yahyâ b. el-Murtazâ. *el-Kalâ'id fî tashîhi'l-'akâ'id*. thk. Dr. Albir Nasrî Nâdir. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1405/1985.
- Aliyyü'l-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed. *Minehu'r-ravzi'l-ezher fî şerhi'l-Fıkhi'l-ekber*. thk. Alî Muhammed Dendel. Beyrut: Dârü'l-Kutübi'l-'İlmiyye, 1444/2023.
- Ateşyürek, Ahmet. *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fikrî Arka Planı*. Ankara: Sonçağ Akademi Yayınları, 1. Basım, 2020.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir. *el-Fark beyne'l-fırak*. thk. Muhammed Osmân el-Huş. Kahire: Mektebet-ü İbn Sînâ, 1408/1988.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir. *Usûlü'd-dîn*. thk. Ahmed Şemsuddîn. Beyrut: Dârü'l-Kutübi'l-'İlmiyye, 1. Basım, 1423/2002.
- Bâkıllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib. *el-İnsâf*. thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2. Basım, 1421/2000.
- Bâkıllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib. *et-Takrîb ve'l-irşâd*. thk. Abdulhamîd b. Alî. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1419/1998.
- Bâkıllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib. *Temhîdü'l-evâ'il ve telhîsü'd-delâ'il*. tsh. Yûsuf Mükârasî el-Yesû'î. Beyrut: el-Mektebetü's-Şerkıyye, 1376/1957.
- Beyâzîzâde, Ahmed. *İşârâtü'l-merâm min 'ibârâti'l-İmâm*. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dârü'l-Kutübi'l-'İlmiyye, 1. Basım, 1428/2007.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn. *el-Esmâ' ve's-sıfat*. Suudi Arabistan: Mektebetü's-Sevâdî, 1. Basım, 1414/1993.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi'u's-sahîh*. nşr. Muhammed Züheyr en-Nâsır. 9 Cilt. Beyrut: Dâr-ü Tavki'n-Necât, 1. Basım, 1422/2001.
- Bursevî, İsmâîl Hakkı. *Rûhu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, t.y.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed es-Seyyid Şerîf. *et-Ta'rîfât*. Beyrut: Dârü'l-Kutübi'l-'İlmiyye, 1. Basım, 1403/1983.

- Cüveynî, Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh. *el-'Akîdetü'n-Nizâmiyye fî'l-erkânî'l-İslâmiyye*. thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1413/1992.
- Cüveynî, Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh. *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâtü'i'l-edille fî usûli'l-i'tikâd*. thk. Zekeriyyâ 'Ümeyrât. Beyrut: Dârü'l-Kutübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1416/1995.
- Cüveynî, Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh. *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*. thk. Alî Sâmi en-Neşşâr vd. İskenderiye: Mektebetü'l-İskenderiyye, 1389/1969.
- Cüveynî, Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh. *Telhîsu't-Takrîb*. thk. Abdullah Cûlüm en-Nebâlî - Beşîr Ahmed el-'Umrî. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye t.y.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân. *el-Müsnedü'l-câmî'*. nşr. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî. 4 Cilt. Suudi Arabistan: Dârü'l-Müğnî, 1. Basım, 1421/2000.
- Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit. *el-Fıkhü'l-ebsat*. BAE: Mektebetü'l-Furkân, 1. Basım, 1420/1999.
- Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit. *el-Fıkhü'l-ekber*. BAE: Mektebetü'l-Furkân, 1. Basım, 1420/1999.
- Ebü'l-Bekâ el-Kefevî. *el-Külliyât*. thk. Adnân Derviş. Muhammed el-Mısrî. Beyrut: Müessetü'r-Risâle, t.y.
- Erdoğan, İsmail. *Kasabbaşızade'nin Felsefî Görüşleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000.
- Erdoğan, İsmail. *Kasabbaşızade'nin Felsefî Görüşleri*. Ankara: Sage Yayıncılık, 2012.
- Ergin, Osman. *Türkiye Maarif Tarihi*. 4 Cilt. İstanbul: Eser Kültür Yayınları, 1977.
- Eş'ârî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl. *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne*. thk. Dr. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd. Kahire: Dârü'l-Ensâr, 1. Basım, 1396/1976.
- Eş'ârî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl. *el-Lüma' fî'r-red 'alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*. thk. Muhammed Emîn el-İsmâîlî. Rabat: Külliyyatü'l-Edeb ve'l-Ulûmü'l-İnsâniyye, 1. Basım 1434/2013.
- Eş'ârî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-musallîn*. thk. Nu'aym Zurzûr. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1. Basım, 1426/2005.

- Eş'ârî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl. *Risâle ilâ ehli's-Seğr*. thk. Abdullah Şâkir Muhammed el-Cüneydî. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2. Basım, 1423/2002.
- Ezdî, Ebû Bekir Muhammed b. el-Hasan b. Derîd. *Cemharatü'l-luğa*. thk. Remzi Münîr Ba'lebekî. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İlmi lil-Melâyîn, 1. Basım, 1407/1987.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-luğa*. thk. Muhammed 'İvaz Mür'ib. 8 Cilt. Beyrut: Dâr-ü İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1. Basım, 1422/2001.
- Ferâhîdî, Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed. *Kitâbü'l-'Ayn*. thk. Dr. Mehdî el-Mahzûmî - Dr. İbrahîm es-Sâmîrâî. 8 Cilt. Kahire: Dâr-ü'l-Hilâl, t.y.
- Feyyûmî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed. *el-Misbâhu'l-münîr*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kutûbi'l-'İlmiyye, t.y.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Maksadü'l-esnâ fî şerhi me'ânî esmâ'illâhi'l-hüsnâ*. thk. Bessâm Abdulvehhâb el-Câbî. Beyrut: Dâr-ü İbn Hazm, 1. Basım, 1424/2003.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen ed-Dîmaşkî. *Târîhu medîneti Dîmaşk*. thk. Muhibbuddîn Ebû Sa'îd Ömer b. Gârame'l-'Amravî. 80 Cilt. Dîmaşk: Dârü'l-Fikr, 1416/1995.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen el-İsfahânî en-Nisâbûrî. *Mücerredü Makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. thk. Dr. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1. Basım, 1426/2005.
- İbn Hammâd, Ebû Abdillâh Nu'aym b. Hammâd. *el-Fiten ve'l-melâhim*. thk. Semîr Emîn ez-Züheyrî. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü't-Tevhîd, 1. Basım, 1412/1991.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân el-Büstî. *el-Müsnedü's-sahîh 'ale't-tekâsîm ve'l-envâ'*. nşr. Muhammed Ali Sönmez - Hâlis Aydemir. 8 Cilt. Beyrut: Dâr-ü İbn Hazm, 1. Basım, 1433/2012.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem el-Ensârî. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâr-ü Sâdır, 3. Basım, 1414/1993.
- Îcî, Ebü'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed. *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-ke'lâm*. Beyrut: Dâr-ü 'Âlemi'l-Kutüb, 1420/1999.
- İnalcık, Halil (ed.) - Güzel, Hasan Celal (ed.). *Osmanlı*. 12 Cilt. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999.

- İsferâyîni, Ebü'l-Muzaffer İmâdüddîn Şehfûr. *et-Tebîr fî 'd-dîn ve temyîzi 'l-fırkati'n-nâciye 'ani'l- fırakı'l-hâlikîn*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. Beyrut: Dâr-ü 'Âlemi'l-Kutüb, 1403/1983.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed. *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, thk. Mahmud Kasım Muhammed vd. Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye, 1385/1965.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed. *el-Usûlü 'l-hamse*. thk. Dr. Faysal Bedîr Avn. Kuveyt: Kuveyt Üniversitesi, 1419/1998.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed. *Şerhu 'l-Usûli 'l-hamse*. thk. Semîr Mustafa Rabâb. Beyrut: Dâr-ü İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî 1422/2001.
- Kasabbaşızâde, İbrahim. *Risâle fî Ahvâli 'l-İşrâkiyyîn*. İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Beyazıt, 567950, 152-153 yk.
- Kasabbaşızâde, İbrahim. *Risâle fî Bahsi 'l-Makûlâtı 'l-'Aşara*. İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Beyazıt, 564946, 147-149 yk.
- Kasabbaşızâde, İbrahim. *Risâle fî Beyâni Duhûli 'l-Cenne İle 'l-Cenne*. Konya: Yusuf Ağa Kütüphanesi, Yusuf Ağa, 120008, 2 yk.
- Kasabbaşızâde, İbrahim. *Risâle fî Beyâni 'l-Ef'ali 'l-'İbâd alâ Menheci 'l-İmâmeyni fî 'l-İ'tikâd*. Konya: Yusuf Ağa Kütüphanesi, Yusuf Ağa, 117772, 2 yk.
- Kasabbaşızâde, İbrahim. *Risâle fî Beyâni 'l-Farki 'l-Kur'ân ve 'l-Hadîsi 'l-Kudsî*. Konya: Yusuf Ağa Kütüphanesi, Yusuf Ağa, 120009, 2 yk.
- Kasabbaşızâde, İbrahim. *Risâle fî Beyâni 'l-âdeti 'l-Ma'dûm*. Konya: Yusuf Ağa Kütüphanesi, Yusuf Ağa, 117774, 2 yk.
- Kasabbaşızâde, İbrahim. *Risâle fî Beyâni 'l-Meseli 'l-Eflâtûniyye*. İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Beyazıt, 567949, 151-152 yk.
- Kasabbaşızâde, İbrahim. *Risâle fî Beyâni Menâzili 'l-Kamer*. İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Beyazıt, 567948, 150-151 yk.
- Kasabbaşızâde, İbrahim. *Risâle fî Beyâni 'l-Mûsikî*. Konya: Yusuf Ağa Kütüphanesi, Yusuf Ağa, 120004, 3 yk.
- Kasabbaşızâde, İbrahim. *Risâle fî Beyâni Tahkîki Makâmı min İmtihâni 'l-Ezkiyâ'*. Konya: Yusuf Ağa Kütüphanesi, Yusuf Ağa, 117775, 4 yk.

- Kasabbaşızâde, İbrahim. *Risâle fî Beyâni Tafsilî Merâtibi'l-Mahlûkât*. Konya: Yusuf Ağa Kütüphanesi, Yusuf Ağa, 117777, 9 yk.
- Kasabbaşızâde, İbrahim. *Risâle fî Beyâni Tecdîdi'n-Nefs*. Konya: Yusuf Ağa Kütüphanesi, Yusuf Ağa, 117776, 3 yk.
- Kasabbaşızâde, İbrahim. *Risâle fî İ'tikâdi Ehli's-Sünne ve'l-Cemâ'a*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Basma Bağışlar, 214436, 1-15.
- Kasabbaşızâde, İbrahim. *Risâle-i İ'tikâdiyye*. PDF: Türk Tarih Kurumu Yayınları, t.y. <https://kutuphane.ttk.gov.tr/details?id=527615>.
- Kasabbaşızâde, İbrahim. *Risâle-i İ'tikâdiyye*. İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Beyazıt, 574374, 1-15.
- Kasabbaşızâde, İbrahim. *Risâle fî Keyfiyyeti'r-Ru'yâ*. İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Beyazıt, 567947, 149-150 yk.
- Kasabbaşızâde, İbrahim. *Risâle fî'l-Mubâhasâti min Hurûfâtî Muğni'l-Lebib*. Konya: Yusuf Ağa Kütüphanesi, Yusuf Ağa, 117773, 23 yk.
- Kasabbaşızâde, İbrahim. *Risâle fî'r-Rûh Yüsemâ bi'n-Nefsi'n-Nâtika*. Konya: Yusuf Ağa Kütüphanesi, Yusuf Ağa, 117771, 6 yk.
- Kasabbaşızâde, İbrahim. *Risâle fî'r-Rûh ve Nefsi'n-Nâtika*. İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Beyazıt, 567951, 153-156+I yk.
- Kasabbaşızâde, İbrahim. *Risâletu Tahkîki Kavlihî Te'âlâ lidulûki's-Şems*. Konya: Yusuf Ağa Kütüphanesi, Yusuf Ağa, 117770, 2 yk.
- Kasabbaşızâde, İbrahim. *Risâle Tete'allaku alâ Beyâni'l-Müsülü'l-Eflâtûniyye ve'l-Müsülü'l-Mu'allaka ve'l-farkı beynehümâ*. Konya: Yusuf Ağa Kütüphanesi, Yusuf Ağa, 117778, 3 yk.
- Kasabbaşızâde, İbrahim. *Şerhu İzhârî'l-Esrâr*. İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Beyazıt, 569861, II+98+I yk.
- Kevserî, Muhammed Zâhid. *Mukaddimâtü'l-İmâm el-Kevserî*. Beyrut: Dârü's-Süreyyâ, 1418/1997.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Kitâbü't-Tevhîd*. thk. Fethullah Halîf. İskenderiye: Dârü'l-Câmiât el-Mısırye, t.y.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. thk. Dr. Mecdî Bâslûm. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kutûbi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1426/2005.

- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahîh-i Müslim*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâr-ü İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1374/1955.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Bahrü'l-keîâm*. thk. Muhammed es-Seyyid el-Bersîcî. Amman: Dârü'l-Feth, 1. Basım, 1435/2014.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Tebsîratü'l-edille fî usûli'd-dîn*. thk. Dr. Muhammed el-Enver Hâmid Îsâ. 2 Cilt. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1. Basım, 1432/2011.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *et-Temhîd fî usûlü'd-dîn*. thk. Muhammed Abdurrahman eş-Şâğûl. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1427/2006.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfîzüddîn Abdullah b. Ahmed. *el-İ'timâd fî'l-i'tikâd*. thk. Abdullah Muhammed Abdullah İsmâîl. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1. Basım, 1433/2012.
- Pakalın, Mehmet Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. 3 Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Basımevi Yayınları, 2. Basım, 1971.
- Pezdevî, Ebü'l-Hasen Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed. *Kenzü'l-vüsûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*. thk. Said Bektaş. Medine: Dâru's-Sirâc, 2. Basım, 1437/2016.
- Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed. *Usûlü'd-dîn*. thk. Dr. Hanz Peterlans. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1424/2003.
- Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebû Bekir. *Muhtârü's-Sihâh*. thk. Yûsuf Muhammed. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 5. Basım, 1420/1999.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Me'âlim-ü Usûli'd-dîn*. thk. Nizâr Hammâdî. Kuveyt: Dârü'd-Diyâ, 1. Basım, 1433/2012.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *el-Metâlibü'l-'âliye mine'l-'ilmi'l-ilâhî*. thk. Dr. Ahmed Hicâzî es-Sekâ. 9.Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1. Basım, 1407/1987.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Muhassalü efkârî'l-mütekaddimîn ve'l-müte'ahhirîn mine'l-'ulemâ' ve'l-hükemâ' ve'l-mütekellimîn*. thk. Dr. Hüseyin Zîây. Kahire: Mektebet-ü Dâri't-Türâs, 1. Basım, 1412/1991.
- Safedî, Ebü's-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed Arnaût - Mustafa Türkî. 29 Cilt. Beyrut: Dâr-ü İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1421/2000.

- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Usûlü's-Serahsî*. thk. Ebü'l-Vefâ el-Afgânî. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kutübi'l-İlmiyye, 1441/2020.
- Seyrek, Ahmet Murat. *Osmanlı Tarihi Sözlüğü*. İstanbul: Yedievren Yayınları, 2018.
- Sülemî, Ebû Mervân Abdülmelik b. Habîb. *Eşrâtü's-Sâa ve zehâbü'l-ehyâr ve bekâü'l-eşrâr*. thk. Abdullah Abdülmümin el-Ğumârî el-Hasenî. Riyad: Dâr-ü Edvâü's-Selef, 1.Basım, 1426/2005.
- Süreyya, Mehmed. *Sicill-i Osmânî - Osmanlı Ünlüleri*. haz. Nuri Bayraktar. Eski yazıdan aktaran, S. Ali Kahraman. 6 Cilt. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l Fazl İbrâhîm. 3 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1436/2015.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Menâhilü's-safâ' bi-tevârîhi'l-e'imme ve'l-hulefâ'*. thk. Hamdi Demirtaş. Suudi Arabistan: Mektebet-ü Mustafâ Nizâr el-Bâz, 1. Basım, 1425/2004.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs. *el-Müsned*. nşr. Muhammed Zâhid Kevserî. Beyrut: Dârü'l-Kutübi'l-İlmiyye, 1370/1951.
- Saşa, Mehmet. "Arapça Dil Dinamiğinin Kelâmî İhtilâflara Etkisi (Rü'yetullah Örneği)". *Temel İslam Bilimleri Araştırmaları I*. Ankara: Sonçağ Akademi Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Saşa, Mehmet. *Kelâm ve Tasavvuf Açısından Marifetullah* Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 1. Basım, 2018.
- Saşa, Mehmet. "Teorik Anlamı ve Pratik Değeri Bakımından İmân ve İslâm İlişkisi". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (Şubat 2014), 119-139.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-evsat*. thk. Ebû Mu'âz Târik b. 'İvâz - Ebü'l-Fazl Abdulmuhsin b. İbrâhîm. 10 Cilt. Kahire: Dârü'l-Haremeyn, 1416/1995.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm. 11 Cilt. Kahire: Dârü'l-Maârif, 2. Basım, 1387/1967.
- Taşköprizâde, Ahmed. *Miftâhu's-sa'âde ve Misbâhu's-siyâde*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kutübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1405/1985.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer. *Şerhu'l-'Akâ'idi'n-Nesefiyye*. thk. Alî Kemâl. Beyrut: Dâr-ü İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1435/2014.

- Teftâzânî, Sa‘düddîn Mes‘ûd b. Fahriddîn Ömer. *Şerhu’l-Makâsîd*. thk. İbrahim Şemsuddîn. 3 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Kutûbi’l-‘İlmiyye, 1. Basım, 1422/2001.
- Toderini, Giambattista. *Türklerin Yazılı Kültürü ve Edebiyatı*. çev. M. Serdar Bekar. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2018.
- Topaloğlu, Bekir - Çelebi İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 7. Basım, 2020.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devleti’nin Merkez ve Bahriye Teşkilatı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 4. Basım, 2020.
- Zebîdî, Ebü’l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed. *Tâcü’l-‘arûs min cevâhiri’l-Kâmûs*. 40 Cilt. Beyrut: Dâr-ü İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, 1. Basım, 1385/1965.
- Zemahşerî, Ebü’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer el-Hârizmî, *el-Keşşâf ‘an hakâ’iki ğavâmi’i’t-tenzîl ve ‘uyûni’l-ekâvîl fî vücûhi’t-te’vîl*. tsh. Mustafa Hüseyin Ahmed. 4 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Kitâbi’l-‘Arabî, 3. Basım, 1407/1987.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır. *Teşnîfü’l-mesâmi‘ bi-Cem‘i’l-cevâmi‘*. Dr. Seyyid Abdulazîz - Dr. Abdullah Rabî‘. 4 Cilt. Riyad: Mekteb-ü Kurtuba, 1. Basım, 1419/1998.

ÖZ GEÇMİŞ

Fatih AKSU

Öğrenim Bilgisi

Yüksek Lisans 17/02/2022 -14/06/2024	Amasya Üniversitesi Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı (Doç. Dr. Mehmet ŞAŞA)
Lisans 03/09/2014 -14/08/2018	Global Üniversitesi Temel İslam Bilimleri Tefsir Ana Bilim Dalı