

T.C.  
FIRAT ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



**YA'KÛB BİN ABDÛLLATÎF'İN KELAMÎ  
GÖRÜŞLERİ**

Nihat BOZKUŞ  
Yüksek Lisans Tezi

**TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**  
Kelam Bilim Dalı

**ARALIK-2021**

**T.C.  
FIRAT ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**TEMEL İSLAM BİLİMLERİ Anabilim Dalı**

**Yüksek Lisans Tezi**

# **YA’KÛB BİN ABDÛLLATÎF’İN KELAMÎ GÖRÜŞLERİ**

**Tez Yazarı**

Nihat BOZKUŞ

**Danışman**

**Prof. Dr. Selim ÖZARSLAN**

**ARALIK 2021**

**ELAZIĞ**

## BEYAN

Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü tez yazım kurallarına uygun olarak hazırladığım “YA’KÛB BİN ABDÛLLATÎF’İN KELAMÎ GÖRÜŞLERİ” Başlıklı Yüksek Lisans Tezimin içindeki bütün bilgilerin doğru olduğunu, bilgilerin üretilmesi ve sunulmasında bilimsel etik kurallarına uygun davrandığımı, kullandığım bütün kaynakları atıf yaparak belirttiğimi, maddi ve manevi desteği olan tüm kurum/kuruluş ve kişileri belirttiğimi, burada sunduğum veri ve bilgileri unvan almak amacıyla daha önce hiçbir şekilde kullanmadığımı beyan ederim.

26.12.2021

Nihat BOZKUŞ



## ÖN SÖZ

Bütün vasıf ve sıfatlarıyla harmanladığı evrenle kendisini bize tanıttıran Yüce Allah’a hamd eder, onun şanlı peygamberlerine ve onların yolunda yürüyenlere salat ve selam niyaz eylerim.

Osmanlı döneminde birçok alanda olduğu gibi kelâm ilmi alanında da birçok eser telif edilmiştir. Özellikle XIV. yüzyılda kelâm âlimleri önceki kelâm kitaplarına haşiye ve şerhler yazarak bunları kendi görüşleriyle harmanlamışlardır. Genel itibariyle Osmanlı âlimleri kelâm sahasında Teftazani ve Cürcanî’nin eserlerine haşiye ve şerhler yazarak bunu devam ettirmişlerdir. XVI. yüzyıl Osmanlı müelliflerinden olan Ya’kûb b. Abdüllatîf kelâm ve mezhepler tarihi alanında kapsamlı eser olarak telif ettiği “İslam Mezhepleri ve Kelâmı” adlı eseri çalışmamıza konu olmuştur. O, eserini haşiye ve şerh olarak değil, Cürcanî ve İcî’nin eserlerinden faydalanarak özgün bir eser yazmıştır. Ya’kûb b. Abdüllatîf’in bu eserini önemli kılan özellik ise Kelâm ve Mezhepler tarihi alanında Osmanlı Türkçesi ile telif edilen ilk eser olma olasılığının yüksek olmasıdır.

Ya’kûb b. Abdüllatîf, İslam Mezhepleri ve Kelâmı adlı eserini, İslam âlemindeki mezheplerin ve diğer dinlerdeki mezheplerin görüşlerini ve mü’minlerin akâidî düşüncelerini, kelâm sahasında değerlendirip Müslümanlara yol göstermek için Türkçe yazdığını ifade etmiştir. Kelamcımız Ya’kûb b. Abdüllatîf’in de ifade ettiği gibi eserin Türkçe yazılması, bu sahada yani kelâm alanında Osmanlı Türkçesiyle yazılmış olması esere ayrı bir değer atfetmemize sebep olmuştur.

Tez konusunu belirlemede ve bu çalışmayı hazırlarken bana yardımcı olan ve yardımlarını esirgemeyen yüksek lisans danışman hocam olan Prof. Dr. Selim ÖZARSLAN hocama teşekkür ederim.

**Nihat BOZKUŞ**  
**ELAZIĞ, 2021**

## İÇİNDEKİLER

|                                                                    | Sayfa     |
|--------------------------------------------------------------------|-----------|
| ÖN SÖZ .....                                                       | III       |
| İÇİNDEKİLER .....                                                  | IV        |
| ÖZET .....                                                         | VI        |
| ABSTRACT.....                                                      | VII       |
| KISALTMALAR .....                                                  | VIII      |
| <b>1. GİRİŞ .....</b>                                              | <b>1</b>  |
| 1.1. Genel Çerçeve .....                                           | 1         |
| 1.1.1. Amaç, Yöntem ve Kaynaklar .....                             | 1         |
| 1.2. Yakub Bin Abdüllatif'in Hayatı, Eserleri, İlmi Kişiliği ..... | 4         |
| 1.2.1. Hayatı.....                                                 | 4         |
| 1.2.2. İlmi kişiliği .....                                         | 4         |
| 1.2.3. Eserleri .....                                              | 5         |
| 1.2.4. Yakub b. Abdüllatif Hakkında Yapılan Çalışmalar .....       | 6         |
| 1.3. Ya'kûb b. Abdüllatif'in Yaşadığı Dönem .....                  | 7         |
| 1.3.1. Dönemin Siyasi Ortamı.....                                  | 7         |
| 1.3.2. Dönemin İlmi Ortamı.....                                    | 9         |
| 1.3.3. Dönemin Âlimler.....                                        | 10        |
| 1.3.4. Osmanlı'nın XVI. Yüzyılında Kelam İlmi.....                 | 13        |
| <b>2. İLAHİYAT .....</b>                                           | <b>16</b> |
| 2.1. Allah'ın Varlığı ve Birliği .....                             | 16        |
| 2.2. Tanrının Varlığını İspat .....                                | 16        |
| 2.3. Allah'ın Mekândan ve Yönden Münezzeh Olması.....              | 19        |
| 2.4. Allah'ın Cisim, Cevher ve Araz Olmaması .....                 | 20        |
| 2.5. Allah'ın Birliği ve Sıfatları.....                            | 20        |
| 2.6. Allah'ın Görülmesi / Rü'yetullah .....                        | 22        |
| 2.7. Allah Fiilleri Yaratandır .....                               | 24        |
| 2.8. İstîtâat .....                                                | 26        |
| 2.9. Ecel.....                                                     | 26        |
| 2.10. Rızık .....                                                  | 28        |
| 2.11. Hidayet ve Dalalet .....                                     | 28        |
| 2.12. Salah – Aslah.....                                           | 30        |
| 2.13. Allah'ın Fiillerinde Hikmet .....                            | 31        |
| 2.14. Allah'ın İsimlerinin Tevkîfî Oluşu .....                     | 32        |
| 2.14.1. Esmâ-i Hüsnâ'dan “Allah” lafzı celili .....                | 33        |

|                                                          |           |
|----------------------------------------------------------|-----------|
| <b>3. AHİRET AHVALİ.....</b>                             | <b>34</b> |
| 3.1. Kabir Azabı .....                                   | 34        |
| 3.2. Münker – Nekir .....                                | 36        |
| 3.3. Ba's/ Yeniden Diriliş.....                          | 37        |
| 3.4. Mizan, Hesap.....                                   | 39        |
| 3.5. Hesap.....                                          | 40        |
| 3.6. Organların Şahitliği .....                          | 40        |
| 3.7. Havz .....                                          | 41        |
| 3.8. Sırat .....                                         | 41        |
| 3.9. Cennet ve Cehennem.....                             | 41        |
| 3.10. Büyük Günah İşleyen Durumu .....                   | 43        |
| 3.11. Şfaat.....                                         | 45        |
| 3.12. Tövbe ve Mahiyeti.....                             | 46        |
| 3.13. İman ve Mahiyeti.....                              | 47        |
| <b>4. PEYGAMBERLİK / NÜBÜVVET VE HİLAFET/İMAMET.....</b> | <b>49</b> |
| 4.1. Peygamberlikle Alakalı Meseleler.....               | 49        |
| 4.2. Peygamber Göndermenin Hikmeti .....                 | 49        |
| 4.3. Peygamberlerin/Elçilerin Vasıfları .....            | 50        |
| 4.4. Peygamberlerin En Efdalı Hz. Muhammed (s.a.s) ..... | 50        |
| 4.5. Peygamberler Meleklerden Üstündür .....             | 51        |
| 4.6. Peygamberlerin Sayısı .....                         | 51        |
| 4.7. Mucizeler.....                                      | 52        |
| 4.8. Mi'rac .....                                        | 53        |
| 4.9. Melek.....                                          | 54        |
| 4.10. Semavi Kitaplar .....                              | 55        |
| 4.11. Ölüler İçin Dua Etmek ve Sadaka Vermek.....        | 55        |
| 4.12. Ahkâmı Küfür / Tekfir.....                         | 57        |
| 4.13. Hilafetin/İmametin Gerekliliği .....               | 58        |
| 4.13.1. İmanın Özellikleri.....                          | 59        |
| 4.14. Sahabelerin Fazileti .....                         | 60        |
| 4.15. Cennetle Müjdelenenler/ Aşere-i Mübeşşere.....     | 61        |
| 4.16. Velayet, Keramet ve Harikulade Hadiseler .....     | 61        |
| 4.17. Kıyametin Alâmetleri .....                         | 63        |
| 4.18. Hz. İsa'nın Nüzûlu.....                            | 64        |
| <b>5. SONUÇ .....</b>                                    | <b>65</b> |
| <b>KAYNAKLAR .....</b>                                   | <b>67</b> |
| <b>EKLER.....</b>                                        | <b>71</b> |
| <b>ÖZ GEÇMİŞ</b>                                         |           |

## ÖZET

### Ya’kûb Bin Abdüllatîf’in Kelamî Görüşleri

Nihat BOZKUŞ

Yüksek Lisans Tezi

FIRAT ÜNİVERSİTESİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ Anabilim Dalı

Kelam Programı

Aralık 2021, Sayfa: VIII+74

Kelâm ilmi Hicri I. asrın sonlarında ortaya çıkmaya başlayarak günümüze kadar kesintisiz bir şekilde devam etmiştir. Kelam ilmi alanında yetişen ilim adamları her dönemde söz sahibi oldular. Her asırda onlarca kelam âlimi yetişti. Osmanlı devletinin zirveyi yaşadığı dönem olan XVI. asırda da bazı kelam âlimleri yetişmiştir. İşte bu dönemde kelam ve mezhepler tarihi alanında eser ortaya koyan Osmanlı âlimlerinden biri de Ya’kûb b. Abdüllatîf’tir. Bu eseri önemli kılan bir husus Kelâm ve İslam mezhepleri alanının da Osmanlı Türkçesi ile telif edilen ilk eser olma olasılığının yüksek olmasıdır.

Bugün kütüphanelerimizin tozlu raflarından bulunan onlarca Osmanlıca Türkçesi yazma eser gün yüzüne çıkarılmayı beklemektedir. İşte henüz yeni gün yüzüne çıkarılan Ya’kûb b. Abdüllatîf’in “İslam Mezhepleri ve Kelamı” (İslam da Fırkalar) adlı yazma eseri de bunlardan biriydi. Ya’kûb b. Abdüllatîf’in kelami görüşlerini ele alacağımız bu çalışmamız üç bölümden oluşmaktadır. Girişte amaç, yöntem ve kaynaklar hakkında bilgi verip Ya’kûb b. Abdüllatîf’in hayatı, eserleri ve yaşadığı dönemi inceleyeceğiz. Birinci, İkinci ve üçüncü bölümlerde ise Ya’kûb b. Abdüllatîf’in Allah’ın varlığı, birliği, fiilleri, ahiret ahvali, peygamberlikle alakalı meseleler ve imamet hususundaki teolojik görüşlerini ele alacağız.

**Anahtar Kelimeler:** Ya’kûb b. Abdüllatîf, Kelam, İlâhiyat, Ahiret, Nübüvvet

## ABSTRACT

### The Theological Views of Ya'kûb Bin Abdüllatîf

Nihat BOZKUŞ

Master Thesis

FIRAT UNIVERSITY  
Social Sciences Institute  
FUNDAMENTAL ISLAM SCIENCES DEPARTMENT

Kalam Program

December 2021, Pages: VIII+74

---

The science of kalam began to emerge at the end of the first century of the Hicri and has continued uninterrupted until today. Scholars who grew up in the field of kalam had a say in every period. In every century, dozens of scholars of kalam have grown. In the XVI. century, the period when the Ottoman state lived its peak. Some scholars of kalam were trained. In this period, one the Ottoman scholars who produced Works in the field of the history of theology and sects was Ya'kûb Bin Abdüllatîf. What makes this work important is that it is highly likely to be the first work in the field of kalam and İslamic sects to be copyrighted in Ottoman Turkish.

Today, dozens of Ottoman Turkish manuscripts found on the dusty shelves of our libraries are waiting to be unearthed. Here is Ya'kûb Bin Abdüllatîf's manuscript titled "Islamic Sects and Theology" (Sects in Islam), which has just been revealed, was one of them. This study, which will deal with Abdüllatîf's theological views, consists of there parts. In the introduction, we will give information about the purpose, method and sourcus and examine Ya'kûb Bin Abdüllatîf's life works and the period he lived. In the first, second and third chapters, we will discuss Ya'kûb Bin Abdüllatîf's theological views on the existence of Allah, his unity, his actions, the conditions of the hereafter, issues related to prophethood and imamete.

**Keywords:** Ya'kûb Bin Abdüllatîf, Kalam, Theology, Hereafter, Prophecy

## KISALTMALAR

### Kısaltmalar

---

|               |                                           |
|---------------|-------------------------------------------|
| <b>a.g.e.</b> | : Adı geçen eser                          |
| <b>b.</b>     | : İbni/bin/Oğlu                           |
| <b>bkz.</b>   | : Bakınız                                 |
| <b>C.</b>     | : Cilt                                    |
| <b>Çvr.</b>   | : Çeviren                                 |
| <b>DİA</b>    | : Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi       |
| <b>Edit.</b>  | : Editör                                  |
| <b>HZR.</b>   | : Hazırlayan                              |
| <b>HZ.</b>    | : Hazreti                                 |
| <b>İSAM</b>   | : İslam Araştırmaları Merkezi             |
| <b>md.</b>    | : Madde                                   |
| <b>No</b>     | : Sayı                                    |
| <b>Nşr.</b>   | : Neşreden                                |
| <b>s.</b>     | : Sayfa                                   |
| <b>s.a.s</b>  | : Sallallahü Aleyhi Vesellem              |
| <b>thk.</b>   | : Tahkik                                  |
| <b>trc.</b>   | : Tercüme                                 |
| <b>TYEKB</b>  | : Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı |
| <b>Yay.</b>   | : Yayınları                               |

## 1. GİRİŞ

İslam'ın ilk yıllarından itibaren Müslümanlar arasında çıkan problemlere ve akıllara takılan sorulara cevap verecek merci olarak Hz. Peygamber bulunuyordu. Hz. Peygamberin vefatından sonraki süreçte ise Müslümanlar arasında çıkan ihtilaflar ve fetihlerin etkisiyle Müslümanların yeni kültürlerle karşılaşmaları gibi birçok etkenin ortaya çıkması akâid hakkında Müslüman zihinlere şüpheler getirmiştir. İşte bu sürecin getirdiği sebeplerin tepkisiyle kelim ilmi Hicri I. asrın sonlarında doğmuştur.<sup>1</sup> Daha sonraki süreçte ise kelim alanında birçok âlim yetişmiştir. Osmanlı dönemi dâhil bu zamana kadar kelim sahasında yüzlerce eser verilmiştir. İşte bu kelim âlimlerinden biri olup bu sahada eser telif eden bizim de teolojik görüşlerini ele alacağımız Osmanlı kelim âlimlerinden Ya'kûb b. Abdüllatîf'tir. Ya'kûb b. Abdüllatîf, Osmanlı'nın zirveyi yaşadığı dönem olan XVI. yüzyılda yaşamış, kelim alanında "İslam Mezhepleri ve Kelamı" adlı eseri telif etmiş bir Osmanlı âlimidir.

### 1.1. Genel Çerçeve

#### 1.1.1. Amaç, Yöntem ve Kaynaklar

Osmanlı'da medrese eğitiminde Ehl-i Sünnet çatısı altında bulunan Matüridi ve Eş'ari geleneğinin çizgisinden gidilirdi. Genel itibariyle medreselerde Eş'ari geleneğinden olan eserler okutulurdu. Medrese eğitiminde okutulan eserler içinde en meşhur olanları en-Nesefî'nin Akâid-i Nesefiyyesi, Adudüddîn el-Îcî'nin el-Mevâkıfı, Cürçânî'nin Şerhu'l-Mevakıfı gibi eserlerdir.<sup>2</sup> Ya'kûb b. Abdüllatîf, işte bu eserlerden faydalanarak kendine özgü üslup ve sistematikle Osmanlı Türkçesi ile "İslam Mezhepleri ve Kelamı" adlı eseri telif etmiştir. Ya'kûb'un bu eserini önemli kılan bir diğer özellik ve araştırmamızın amaçlarından biri olmasının sebebi kelim görüşlerini ifade ettiği bu eserin Osmanlı Türkçesiyle yazılmış olmasıdır. Zira XVI. yüzyıla kadar geçen süreçte kelim literatürüne baktığımızda bu alanda eser telif eden kelimcilerin çoğu eserlerini Arapça telif etmişlerdir. Mesala Âmidî, Cürçânî, Teftazânî, Îcî gibi kelimcilerin hatta aslen Türk olarak kabul edilen Mâtürîdî, İbn Hümâm gibi kelimciler dahi ortaya koydukları kelim eserlerini Arapça yazmışlardır. Ancak Ya'kûb b. Abdüllatîf eserini Osmanlı Türkçesiyle yazması ve eserinin haşiye ve şerh olmayıp özgün olması bu eserin kıymetini ve araştırmaya değer olduğunu ve araştırmamıza konu olması gerektiği kanaatindeyiz.

Ya'kûb b. Abdüllatîf'in bu kitabına dikkat ettiğimizde eserin dörtte üçlük kısmının kelim konularını barındırmasına rağmen eser üzerinde kelim sahasında herhangi bir çalışma yapılmamıştır. Kitabın üzerinde herhangi bir çalışma yapılmaması bir yana, eser yüzlerce senedir İBB Atatürk kitaplığında gün yüzüne çıkarılmayı beklemekteydi. Ta ki 2019 yılında Halil İbrahim Bulut, Nurettin Gemici ve Ramazan Tarık tarafından Osmanlıca harflerinden latinize edilmiştir. Daha sonraki süreçte Mezhepler tarihi alanında yüksek lisans çalışmasına konu olmuştur. Ancak

<sup>1</sup> Karataş, Çagfer, *Kelim Tarihi*, Ensar Yayınları, İstanbul, 2019, s. 9-10; Özarslan, Selim, *Kelim Tarihi*, Nobel Yay. Ankara, 2018, s. 11-14.

<sup>2</sup> Yazıcıoğlu, Mustafa Said, "XV. ve XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreselerinde İlm-i Kelam Öğretimi ve Genel Eğitim İçindeki Yeri", *Ankara Üniv. İslami İlimler Enstitüsü Dergisi*, sayı: IV, Ankara, 1980. s. 274; Özervarlı, M. Sait, *Osmanlı döneminde Kelam İlmî: Muhteva ve Yönelişler, Osmanlı da İlm-i Kelam, Âlimler, Eserler, Meseleler*, (edit: Osman Demir, Veysel Kaya, Kadir Gömbeyaz, Murat Kılavuz), İsam Yay. İstanbul, 2016, s. 4-10; Karataş, Çagfer, *Kelim Tarihi*, s. 172.

eserin dörtte üçlük kısmı kelim konularını barındırdığından, kelam alanın da daha önce üzerinde herhangi bir çalışma olmaması ve eserin yukarıda saydığımız özelliklerinden dolayı kelam camiasında tanınmasına ön ayak olmak için yüksek lisans düzeyinde bu çalışmayı yapmaya karar verdik.

Ayrıca Ya'kûb b. Abdüllatîf'in eserini Osmanlı Türkçesiyle yazması kelam ilminin hem medrese öğrencileri hem de halk arasında okunmasına hizmet etmesi amacıyla yazıldığı düşüncesindeyiz. Çünkü Osmanlı topraklarında herkes Arapça bilmiyordu. Zira Arapça yazılan kelam eserleri kelam ilminin halk tarafından okunup anlaşılmasına engel olabilmekteydi. Ya'kûb b. Abdüllatîf telif ettiği bu eserle hem İslam mezheplerinin görüşlerini hem de kelam konularını Türkçe yazarak sistematik bir şekilde işlemiştir. Bundan dolayıdır ki bu eserin Kelâm ve Mezhepler tarihi alanın da Osmanlı Türkçesi ile telif edilen ilk eser olma olasılığı yüksektir. Zira şu ana kadar yapılan araştırmalarda bu eserin kelam ve mezhepler tarihi alanında Türkçe yazılan ilk eser olduğu kanaati görülmektedir.<sup>3</sup> Dolayısıyla bu da çalışmamızda konumuzun seçilme önemini göstermektedir.

Araştırmamızın konusu içeren Ya'kûb b. Abdüllatîf'in bu eseri İBB Atatürk Kitaplığı'nda<sup>4</sup> kayıtlı olarak geçmektedir. Müellif kitaba herhangi bir isim not olarak düşmediğinden kütüphanedeki görevliler tarafından "İslam'da Fırkalar" diye isim verildiği belirtilmiştir. Eserin kütüphane de bu isimle isimlendirilmesi kitabın ilk bölümü olan Mezhepler tarihini konu alan yere göre yani vr. 1-85 arası göz önüne alınarak yapılmıştır. Lakin müellif detaylı bir şekilde kitabın üçte ikilik kısmını kelam konularına ayırmıştır. Kitap hakkında yapılan bir çalışmada kitabın isminin "İslam Mezhepleri ve Kelamı" olması gerektiği sonucuna varılmıştır.<sup>5</sup> Ancak kitaba bu ismin verilmesi kanaatimizce doğru değildir. Zira eser üzerinde yaptığımız çalışma sonucunda eserin birinci bölümü her ne kadar İslam mezheplerini konu alsada bunun yanında Yahudi mezhepleri, Hristiyanlık mezhepleri, Mecusiler, Seneviyye, beşeri ve felsefi mezhepler adı altında Yunan filozofları ve Hint kökenli mezhepler hakkında da bilgi verilmiştir. Dolayısıyla eserin "İslam Mezhepleri ve Kelamı" olarak isimlendirilmesi doğru değildir. Ayrıca müellifin eserinin üçte ikilik kısmını kelam konularına ayırıp kelam konularını sistematik bir şekilde işlemesinin asıl amacının kelam konuları olduğu fikrindeyiz. Zira Osmanlı dönemi kelamcılarına baktığımızda telif ettikleri kelam eserlerinde mezhepler tarihine de yer vermişlerdir. Bundan dolayıdır ki müellifimiz Ya'kûb b. Abdüllatîf kaynak olarak o eserlerden faydalandığından eserine mezhepler hakkında bilgi vererek başlamıştır. Sonuç olarak eserin isminin "İslam Mezhepleri ve Kelamı" olmasından ziyade yukarıda saydığımız sebeplerden dolayı "İslam Kelamı ve Mezhepler Tarihi" olması gerektiği düşüncesindeyiz. Ancak eserin latinize edilmiş hali kitap olarak basılıp eserin şimdilik "İslam Mezhepleri ve Kelamı" olarak isimlendirilmesi kabul gördüğünden biz de araştırmamızda ve dipnotlardaki atıflarımızda eserin ismini "İslam Mezhepleri ve Kelamı" olarak kullanacağız.

Bu çalışmanın amacı Ya'kûb b. Abdüllatîf'in teolojik görüşlerini inceleyip, Osmanlı medrese eğitiminde Matürîdî ve Eş'arî geleneğinin yoğun olduğu bir eğitim sisteminde Ya'kûb'un kendi üslup ve sistematikle kelam konularına nasıl baktığına değineceğiz.

<sup>3</sup> Ya'kûb b. Abdüllatîf, *İslam Mezhepleri ve Kelamı*, thk. Halil İbrahim Bulut, Nurettin Gemici, Ramazan Tarık, TYEKB Yay. İstanbul, 2019, s. 40.

<sup>4</sup> Ya'kûb, *İslam da Fırkalar*, Atatürk Kitaplığı, Bel\_Yz\_K\_000854 numaralı yazma.

<sup>5</sup> Bkz.: Ya'kûb, *a.g.e.*, s. 32

Bu çalışmamızda temel kaynağımız Ya'kûb b. Abdüllatîf'in teolojik görüşlerini ele aldığı *İslam Mezhepleri ve Kelamı* adlı eseridir. Diğer kaynaklarımız ise şunlardır: Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, Eş'âri, *Makalat*, Taftazani, *el-Makasid*, Fahreddin er-Razi, *Usûli'd-din*, İsfahani, *Müfredat*, Harputî, *Tenkîhu'l-Kelâm*. Kelimelerin sözlük ve ıstılah anlamlarını genel itibarıyla İsfahani'nin *el-Müfredat* ve Cürcânî'nin *et-Tarifât* adlı kitabından ve TDV İslam Ansiklopedisinden almaya çalıştık. Yararlandığımız diğer kaynakları ise dipnot ve kaynakçada verdiğimizden burada tekrardan zikretmedik. Ayrıca bu tez çalışmasında Ya'kûb b. Abdüllatîf'in Osmanlıca yazma eserinin yanında latinize<sup>6</sup> edilmiş halini de esas alarak ikisini birlikte kaynak olarak kullanacağız.

Müellifimiz kelimelerin konularını alışılmışın dışında tasnif ederek eserini oluşturmuştur. Daha önceki kelimelerin âlimleri bilgi, cevher, araz gibi konuları baş kısmında verip daha sonra diğer kelimelerin konularına geçerken, müellifimiz bunun tam tersini yaparak önce asıl kelimelerin konularını işlemiş eserin sonunu ise cevher, araz gibi konulara ayırmıştır. Ayrıca müellifimiz kelimelerin konularını tasnif ederken daha önceki kelimecilerden farklı bir metod kullanmıştır. Tasnifini öncelikle ilahiyatla başlatıp ahiret ve nübüvvet diye devam ettirmiştir. Ya'kûb b. Abdüllatîf bu tasnifi niye takip ettiğini gerekçelendirmemiştir. Sadece diğer meşhur olan tasnif sistematığına muhalif olarak eserini telif edeceğini giriş kısmında<sup>7</sup> ifade etmiştir. Ancak diğer kelimeciler tasniflerini oluştururken ilahiyat, nübüvvet ve ahiret sıralamasını takip etmişlerdir. Biz de bu tez çalışmasında diğer kelimecilerin tasnif sistematığından farklı olarak Ya'kûb'un eserini oluştururken takip ettiği tasnif yolunu esas alacağız. Bunu yapmakta ki amacımız ise müellifin kelami görüşlerini oluştururken takip ettiği tasnif sistematığını ortaya koymaktır.

Bu çalışmamız dört bölümden oluşmaktadır. Girişte çalışmamızın amaç, yöntem ve metodu ve Ya'kûb b. Abdüllatîf'in hayatı, ilmi kişiliği, eserleri ve kelimemiz hakkında yapılan çalışmalara değinilmiştir. Daha sonra ise müellifimizin yaşadığı dönemdeki siyasi durum, ilmi ortam, dönemin âlimleri ve XVI. yüzyılda Osmanlıda kelimelerin ilmi hakkında genel bilgiler verilmiştir.

Birinci bölümde Allah'ın varlığı, birliğinin ispatı, Allah'ın görülmesi, ecel, rızık, hidayet-dalalet, aslah ve Allah'ın fiillerinde hikmet başlıkları altında Ya'kûb b. Abdüllatîf'in teolojik görüşleri incelenmiştir.

İkinci bölümde Ahiret ahvaline ait bilgilerden oluşan kabir azabı, münker-nekir, mizan, hesap, organların şahitliği, havz, sırat, cennet-cehennem, büyük günah işleyeninin durumu, iman ve mahiyeti hakkındaki görüşlerine değinilmiştir.

Üçüncü bölümde ise peygamberlikle alakalı meseleler olan peygamberlerin vasıfları, sayısı, mucizeler ve miraç gibi konular işlenmiştir. Daha sonra ise hilafet ve imamet gerekliliği başlığı altında imamın özellikleri, sahabe'nin fazileti, keramet ve velayet konusu işlenmiştir. En sonunda ise kıyamet alametleri ve nüzul-ü İsa meseleleri ele alınıp çalışma sonuç kısmıyla tamamlanmıştır.

<sup>6</sup> Bkz: Abdüllatîf, Ya'kûb b., *İslam Mezhepleri ve Kelamı*, hzr. İbrahim H. Bulut, Nurettin Gemici, Ramazan Tarık, TYEKB Yay. İst. 2019.

<sup>7</sup> Ya'kûb, *İslam Mezhepleri ve Kelamı*, vr. 3a.

## 1.2. Yakub Bin Abdüllatîf'in Hayatı, Eserleri, İlmi Kişiliği

### 1.2.1. Hayatı

Ya'kûb b. Abdüllatîf'in hayatı hakkında çok kısıtlı malumata sahibiz. Hayatı hakkında bilgiye gerek klasik kaynaklarda gerekse modern kaynaklarda hiçbir malumata rastlanılmamıştır.<sup>8</sup> Özellikle Bursalı Mehmed Tahir'in (ö. 1925) "Osmanlı Müellifleri"<sup>9</sup>, Mehmed Süreyya'nın (ö. 1909) "Sicill-i Osmani"<sup>10</sup> ve Taşköprülüzâde Ahmed Efendi'nin (ö. 968/1561) "eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye"<sup>11</sup> adlı eserlerini inceledik Ya'kûb b. Abdüllatîf ve eseriyle alakalı bir bilgiye ulaşamadık. Müellifin ne zaman, nerede doğduğu ne gibi vazifelerde bulunduğu, kimlerden ders aldığı ve ne zaman, nerede vefat ettiğine dair elimizde kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak eserlerinden yola çıkarak hayatı hakkında bazı tahminlerde bulunabiliriz.

Eseri incelediğimizde müellifin adının Ya'kûb b. Abdüllatîf olduğunu ve 16. Yüzyıl da III. Murat döneminde yaşadığını anlamaktayız.<sup>12</sup> III. Murat döneminde (1574-1595) ilmiye sınıfına mensup bir âlim olarak müderrislik yaptığı ifadelerinden anlaşılmaktadır.<sup>13</sup> Müellif hakkında Mezhepler tarihi alanında yapılan bir yüksek lisans tez çalışmasında Ya'kûb b. Abdüllatîf'in eserinin Mısır nüshasındaki bilgilerde, müellifin eserini, III. Murad'ın Sadrazamı Sokullu Mehmet Paşa'ya sunduğu ifade edilmektedir. Dolayısıyla eserin Sokullu Mehmet Paşa'nın sadrazamlık yaptığı dönem olan 1574-1579 tarihleri arasında yazıldığı anlaşılmaktadır.<sup>14</sup>

Ya'kûb b. Abdüllatîf eserinde ifade ettiği gibi dönemin Sultanı III. Murad'dan medrese hocalığı talep etmiştir.<sup>15</sup> Buna göre müellifin bu eseri telif ettiğinde kemal döneminde olduğu anlaşılmaktadır. Müellifin bir diğer eseri olan Kâvâidü's-Sarf'ı veziriazam Mehmet Paşa'ya sunduğunu dikkate alırsak, III. Murad'ın padişahlık yaptığı dönemin ilk yıllarında medrese hocalığı yaptığı ortaya çıkar. Dolayısıyla müellifimizin 1570'li yıllarda kırk yaşlarında olduğunu tahmin etmekteyiz. Bundan dolayı müellifimizin 1530'lu yıllarda doğduğunu düşünebiliriz.<sup>16</sup> Ne zaman nerede vefat ettiğine dair malumata sahip değiliz.

### 1.2.2. İlmi kişiliği

Ya'kûb b. Abdüllatîf'in her ne kadar hayatı ve ilmi kişiliği hakkında detaylı bilgi sahibi olamazsak da eserlerinden yola çıkarak bazı tespitlerde bulunabiliriz. Müellifimiz kendisinin de ifade ettiği gibi<sup>17</sup> dönemin padişahı Sultan III. Murad'dan medrese hocalığı talep etmiş olması onun Osmanlıda ilmiye sınıfına mensup olduğunu dolayısıyla medrese eğitimini de daha önce gördüğünü

<sup>8</sup> Bkz: Abdüllatîf, Ya'kûb b. *İslam Mezhepleri ve Kelamı*, hzr. İbrahim H. Bulut, Nurettin Gemici, Ramazan Tarık, TYEKB Yay. İst. 2019, s. 23.

<sup>9</sup> Bkz: Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, hzr. Mustafa Tatcı, Cemal Kurnaz, Bizim Büro Basımevi Yay. Ankara, 2009.

<sup>10</sup> Bkz: Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmani*, trc. Seyyit Ali Kahraman, Tarih Vakfı Yurt Yy. İstanbul, 1996.

<sup>11</sup> Bkz: Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, *eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, *Osmanlı Âlimleri*, trc. Muhammet Hekimoğlu, TYEK Yay. İstanbul, 2019.

<sup>12</sup> Ya'kûb, *İslam Mezhepleri ve Kelamı*, vr. 3b.

<sup>13</sup> Ya'kûb, *İslam Mezhepleri ve Kelamı*, s. 17.

<sup>14</sup> Çelik, Âmine, *Bir Osmanlı Müellifi Yakub Bin Abdüllatîf'in İlmi Şahsiyeti ve İslam Mezheplerine Bakışı*, (İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi) İstanbul, 2019, s. 4-5.

<sup>15</sup> Ya'kûb, *İslam Mezhepleri ve Kelamı*, vr. 3b.

<sup>16</sup> Ya'kûb, *İslam Mezhepleri ve Kelamı*, s. 23.

<sup>17</sup> Ya'kûb, *İslam Mezhepleri ve Kelamı*, vr. 3b.

düşünebiliriz. Bütün bunlardan hareketle Ya'kûb b. Abdüllatîf'in klasik Osmanlı medrese eğitimi aldığını ve buralarda okutulan dersleri ve kitapları bitirip icazet aldığını tahmin edebiliriz. Osmanlı medreselerinde okutulan derslere dikkat ettiğimiz de<sup>18</sup> Ya'kûb b. Abdüllatîf'in kalam, hadis, fıkıh, mantık, Arapça gibi alanlarda ileri seviyede olduğunu anlamaktayız.

Ya'kûb b. Abdüllatîf'in eserlerine baktığımızda onun ilmi kişiliğinin derecesinin yüksek olduğunu görmekteyiz. Müellif kitabının üçte ikilik kısmını kalam konularını ayırarak detaylı bir şekilde konularını işlemiştir. Ayrıca müellif bu kitabında kalam bölümünü daha önceki kalam kitaplarından farklı şekilde bir yöntem takip ederek yazması onun bu sahaya hâkimiyetini göstermektedir. Kelamcımız eserinin birinci bölümünde İslam mezheplerine diğer dinlerin mezheplerine ve felsefe ekollerine yer vermesi onun bu alanda detaylı bilgi sahibi olduğunu delillendirmektedir. Ayrıca “Kâvâidü's-Sarf” adlı sarf ve nahiv ilmine dair Osmanlıca yazdığı eser müellifin Arapça'ya olan hâkimiyetini de ortaya koymaktadır.

Bir eserin kaynakları da müellifin ilmi birikimi hakkında bize bilgi vermektedir. Çünkü müellifin kaynaklara ulaşma ve kullanma şekli onun hangi kaynakları okuduğu ve hangilerini tercih ettiği hususunda bizlere yol göstermektedir.<sup>19</sup> Bu bağlamda kelamcımız, Âmidî (ö. 631/1233), Seyyid Şerifi Cürânî (ö. 816/1413), Şehrîstânî (ö.548/1153), Adududdin el-Îcî (ö. 756/1355) gibi önemli kalam ve mezhep âlimlerinden istifade ettiği anlaşılmaktadır.<sup>20</sup>

### 1.2.3. Eserleri

Müellifimiz Ya'kûb b. Abdüllatîf'in iki eseri bulunmaktadır. Bunlardan biri İstanbul Büyük Şehir Atatürk Kitaplığı'nda kayıtlı diğeri ise Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlı olarak bulunmaktadır. Birincisi “Kavaidü's-Sarf” adlı Osmanlıca eseri olup sarf ve nahiv kitabıdır. İkincisi araştırmamızın konusunu teşkil eden İslam Mezhepleri ve Kelamı adlı kalam ve mezhepler tarihi alanında kaleme aldığı eseridir.

#### 1.2.3.1. Kâvâidü's-Sarf

Bu yazma nüsha Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye Bölümü, 01353 numarada kayıtlıdır.<sup>21</sup> Ya'kûb b. Abdüllatîf bu eseri Arap dili alanında sarf ve nahiv konularını Osmanlıca olarak kaleme almıştır. Eserini Lisan-ı Türki ile yazdığını ve Mehmet Paşa'ya<sup>22</sup> sunduğunu ifade etmektedir.<sup>23</sup>

#### 1.2.3.2. İslam Mezhepleri ve Kelamı/ İslam'da Fırkalar

Araştırmamızın konusu olan bu eser İBB Atatürk Kitaplığı'nda<sup>24</sup> “İslam'da Fırkalar” diye geçmektedir. Kütüphanedeki görevliler tarafından “İslam'da Fırkalar” diye isim verildiği belirtilmiştir. Eserin kütüphanede bu şekilde isimlendirilmesi kitabın ilk bölümü göz önüne

<sup>18</sup> Bkz. Hızlı, Mefail, Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler, *Uludağ üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 17, Sayı: 1, 2008, s. 29-30.

<sup>19</sup> Çelik, Âmine, *Bir Osmanlı Müellifi Yakub Bin Abdüllatîf'in İlmi Şahsiyeti ve İslam Mezheplerine Bakışı*, s. 20.

<sup>20</sup> Ya'kûb, a.g.e., s. 24.

<sup>21</sup> Ya'kûb, *Kavaidu's-Sarf*, Süleymaniye kütüphanesi, Hamidiye, 01353 numaralı yazma.

<sup>22</sup> Bkz.: Ya'kûb, *Kavaidu's-Sarf*, vr. 4b

<sup>23</sup> Ya'kûb, a.g.e., s. 25.

<sup>24</sup> Ya'kûb, *İslam da Fırkalar*, Atatürk Kitaplığı, Bel\_Yz\_K\_000854 numaralı yazma.

alınarak yapılmıştır. Ancak müellif detaylı bir şekilde kitabın üçte ikilik kısmını kelam konularına ayırmıştır. Müellif kitaba herhangi bir isim not olarak düşmemiştir. Kitap hakkında yapılan bir çalışmada kitabın isminin “İslam Mezhepleri ve Kelamı” olması gerektiği sonucuna varılmış.<sup>25</sup> Ancak eserin bu şekilde isimlendirilmesi kanaatimizce doğru değildir. Zira eser üzerinde yaptığımız çalışma sonucunda eserin birinci bölümü her ne kadar İslam mezheplerini konu alsada bunun yanında Yahudi mezhepleri, Hristiyanlık mezhepleri, Mecusiler, Seneviyye, beşeri ve felsefi mezhepler adı altında Yunan filozofları ve Hint kökenli mezhepler hakkında da bilgi verilmiştir. Dolayısıyla eserin “İslam Mezhepleri ve Kelamı” olarak isimlendirilmesi doğru değildir. Ayrıca müellifin eserin üçte ikilik kısmını kelam konularına ayırıp sistematik bir şekilde işlemesi asıl amacının kelam konuları olduğunu kanaatindeyiz. Zira Osmanlı dönemi kelimcilerine baktığımızda telif ettikleri kelam eserlerin de mezhepler tarihine de yer vermişlerdir. Bundan dolayıdır ki müellifimiz Ya’kûb b. Abdüllatîf kaynak olarak o eserlerden faydalandığından eserine mezhepler hakkında bilgi vererek başlamıştır.

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi bu eseri önemli kılan bir özellik ise İslam mezhepleri ve kelamı alanında Osmanlı Türkçesi ile telif edilen ilk derli toplu kelam ve mezhepler tarihi eseri olma<sup>26</sup> olasılığının yüksek olmasıdır. Bu konuda yaptığımız araştırmalar da bu görüşü destekler niteliktedir. Zira Bursalı Mehmed Tahir’in “Osmanlı Müellifleri”, Mehmed Süreyya’nın “Sicill-i Osmani” ve Taşköprülüzâde Ahmed Efendi’nin “eş-Şakâ’iku’n-Nu’mâniyye fî Ulemâi’d-Devleti’l-Osmâniyye” adlı eserlerini incelediğimizde XVI. yüzyılda Ya’kûb’tan önce Osmanlı Türkçesiyle telif edilen böyle kapsamlı bir esere rastlamadık.

Ya’kûb b. Abdüllatîf eserini telif etme amacının Müslümanların içine düştükleri ayrılıkların, İslam fırkalarının düşüncelerini ve diğer dini akımlarla ehl-i hevanın ahvalini Türkçe yazarak bu grupların içine düştükleri dalaletlerin sebebini açıklamak<sup>27</sup> şeklinde ifade etmiştir.

Müellif bu yazma eserini altı bölüm olarak yazmıştır. İlk bölümü mezhepler tarihine ayırarak burada 73 fırka hadisini göz önünde bulundurarak hem İslam mezheplerini hem de diğer semavi dinleri ve fırkalarını işlemiştir. Daha sonra ehli kitaptan olma ihtimalleri olan dinleri, beşeri ve felsefi mezhepler olan Yunan ve Hint kökenli görüşleri de eserin birinci bölümüne dâhil etmiştir. Diğer kalan tüm bölümlerinde ise kelam konularını detaylı bir şekilde incelemiştir. İkinci bölümde ilahiyat, üçüncü bölümde Ahiret ahvali ve peygamberlikle alakalı meselelere değinmiştir. Dördüncü, beşinci ve altıncı bölümlerde ise cevherler, arazlar ve umur-ı amme başlığı altında kelam konularını kaleme almıştır.

#### 1.2.4. Yakub b. Abdüllatîf Hakkında Yapılan Çalışmalar

Kitaplar mazinin şaheser ve eşsiz kültürel mirasını ve tarihini bugüne taşıyan önemli kaynaklardır. Kütüphane ve arşivler de bu tarihi belge kıymetindeki kitapları ve yazma eserleri günümüze kadar ulaştıran mekânlardır. Türkiye’deki kütüphanelerinin tozlu raflarında ve arşivlerinde üzerinde çalışma yapılmamış binlerce eser bulunmaktadır. Özellikle Osmanlı Türkçesiyle yazılmış hem kelam alanında olsun hem de başka alanlarda olsun yüzlerce yazma eser Latinize edilmeyi ve incelenmeyi beklemektedir.

<sup>25</sup> Bkz.: Ya’kûb, *a.g.e.*, s. 32

<sup>26</sup> Ya’kûb, *a.g.e.*, s. 40.

<sup>27</sup> Ya’kûb, *a.g.e.*, vr. 3a.

Bir Osmanlı âlimi olan Yakub bin Abdülatif'in kelim ve mezhepler tarihi alanında yazdığı yazma eser de Prof. Dr. Halil İbrahim Bulut ve ekibi tarafından 2019 yılında Osmanlı Türkçesinden Latinize<sup>28</sup> edilmiştir. Yine aynı hocanın danışmalığında bir öğrencisi tarafından Mezhepler Tarihi alanında yüksek lisans tezi<sup>29</sup> olarak hazırlanmıştır. Müellifimizin eseri hakkında başka çalışma bulunmamaktadır. Biz de “Ya’kûb b. Abdülatif’in Kelami Görüşleri” adlı tez çalışmamızla müellifimizin kelami görüşlerini ele alıp bu sahaya katkıda bulunmak istiyoruz.

### 1.3. Ya’kûb b. Abdülatif’in Yaşadığı Dönem

Yakub b. Abdülatif'in doğum ve ölüm tarihleri hakkında bilgi elimizde mevcut değildir. Ancak müellifin eserini III. Murad'a ithaf ettiğini ve Sultan'dan medrese hocalığı talep ettiğini<sup>30</sup> biliyoruz. Buradan hareketle müellifin Sultan'ın tahta olduğu 1574-195 tarihleri arasında hayatta olduğunu düşünebiliriz. Dolayısıyla müellifin yaşadığı dönemi ve ilmi ortamı, siyasi ahvali ve dönemin kelim âlimlerine değinmek eserin ne şartlar altında yazıldığı ve müellifin kimlerden etkilendiğini anlamamız açısından önem arz etmektedir.

Osmanlı Devleti 16. yüzyılda, siyasi açıdan tarihindeki en yüksek seviyeye ulaşırken, kültürel, dil ve sanat alanlarında da gelişmesini sürdürmüştür. Osmanlı bu yüzyılda dünyanın cazibe merkezi ve yeri olurken dünya siyasetinde de söz sahibi olmuştur. Bu devirde halkın kültür ve refah seviyesi alabildiğine yükselmiştir.<sup>31</sup> Şimdi Osmanlı'nın 16. yüzyıldaki siyasi ortamına bir göz atalım.

#### 1.3.1. Dönemin Siyasi Ortamı

Osmanlı'nın zirveyi yaşadığı dönem olan 16. yy. da dünyaya nam salan birçok padişah tahta çıkmıştır. Osmanlı'nın saltanat makamına sırasıyla II. Bayezid (1481-1512), Yavuz Sultan Selim (1512-1520), Kanuni Sultan Süleyman (1520-1566), II. Selim (1566-1574), III. Murad (1574-1595) ve III. Mehmed (1595-1603) oturmuştur.<sup>32</sup> Ya’kub b. Abdülatif, Sultan III. Murad döneminde eserini telif ettiğinden bu dönemin siyasi ortamına kısaca değineceğiz.

Sultan III. Murad Han, II. Selim'in oğlu olup babasının Saruhan sancak beyliği yaptığı sırada Manisa'da 1546 yılında doğmuştur. Annesi Venedik asıllı olan Nurbanu Sultandır. Sultan ilk eğitimini Manisa sarayında almıştır. Küçük yaşta Aydın sancak beyliğine tayin edilmiştir. Daha sonra ise Akşehir sancak beyliğine getirilmiştir. Babası II. Selim'in vefat etmesiyle Hicri 8 Ramazan 982 (22 Aralık 1574) yılında tahta çıkmıştır.<sup>33</sup>

Sokullu Mehmed Paşa (ö. 989/1579) Sultan III. Murad Han'ın dedesi Kanuni Sultan Süleyman'a ve babası II. Selim'e sadrazamlık yaptığı gibi kendisine de ölünceye kadar sadrazamlık yapmıştır. Anadolu'ya yönelik II. İsmail tarafından siyasi ve dini faaliyetler artınca bunu takip eden sınır tecavüzleri ve karışıklıklar sonucunda Sokullu'nun karşı çıkmasına rağmen İran'a karşı yeni bir savaş kararı verildi. Sefere kimin komutanlık edeceği problem teşkil etse de III. Murad bu sorunu

<sup>28</sup> Bkz.: Ya’kûb, *İslam mezhepleri ve Kelamı*, trc. hzr. İbrahim H. Bulut, Nurettin Gemici, Ramazan Tarık, TYEKB Yay. İst. 2019,

<sup>29</sup> Bkz.: Çelik, Bir Osmanlı Müellifi Ya’kûb b. Abdülatif'in İlmi Şahsiyeti ve İslam Mezheplerine Bakışı, (*İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi*) İstanbul, 2019.

<sup>30</sup> Bkz. Ya’kûb, *İslam Mezhepleri ve Kelamı*, vr. 4b.

<sup>31</sup> <https://sites.google.com/site/16-asirda-osmanli-imparatorlugu>, (erişim tarihi 04.03.2021)

<sup>32</sup> Bkz.: Danışment, İsmail, *Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, c: II, Türkiye Yayınevi, İstanbul, 1971, s. 193.

<sup>33</sup> Bekir Kütükoğlu, “III. Murad”, DİA, C. XXXI, 2006, İstanbul, s. 172-173.

da gidermiştir. Osmanlı - Safevi savaşı 1578'te başlamış olup 16. yüzyılın sonlarına değin meydan muharebeleri ve kale kuşatmalarıyla devam etmiştir. Böylelikle 1577 tarihinde on iki yıl sürecek olan Osmanlı-İran savaşları başlamıştır. Bunla önce Tebriz sonra Gence ve Nihavend fethedilerek Osmanlı doğu sınırları genişlemiştir. 1578 yılında yapılan Çıldır muharebesi sonucu Osmanlı galip gelerek Gürcistan kapıları Osmanlı'ya açılmış ve bölge fethedilmiştir.<sup>34</sup> Sultan III. Murad döneminde İran başta olmak üzere Avusturya ile de savaş ve barışlar yapılmıştır.<sup>35</sup> Mısır'ın fethinden beri Şam'da muhafaza olunan Peygamber efendimizin sancağı (Livayı Saadet) İstanbul'a getirilmiştir.<sup>36</sup>

Osmanlı - İran arasındaki savaş İstanbul Antlaşmasıyla barış sürecine girmiştir. Bu antlaşmayla İran'daki Sünnileri baskıdan kurtaracak bir madde eklenmiştir. Bu madde "ilk üç halifeye ve Hz. Aîşe'ye hakaret edilmesinin yasaklanması ve halk nezdinde uygulanması" şeklinde antlaşmaya dâhil edilmiştir.<sup>37</sup> Bu madde ile Ya'kub b. Abdüllatif'in eserini yazdığı dönem ile ilgili önemli bir nokta göze çarpmaktadır. İran ile yapılan bu antlaşma sadece siyasi anlamda bir sulh değil aynı zamanda mezhebi hassasiyeti de ön plana çıkarmaktadır. Bundan dolayı müellifin eserini sadece siyasi gerilimin olduğu bir ortamda değil aynı zamanda Sünni ve Şiilik gerilimin gölgesinde yazıldığı anlaşılmaktadır.<sup>38</sup> Hatta bu dönemde Osmanlı ulamasından Şia'ya karşı çok sayıda reddiye<sup>39</sup> yazılmıştır. Ya'kub'a göre kurtuluşa eren fırka "Âlemin sonradan yaratıldığını ve Allah'tan başka yaratıcının olmadığını, öldükten sonra dirilişin cismani olacağını ve Hz. Peygamber'den sonra hilafetin sırasıyla Hz. Ebubekir, Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali de" olduğunu kabul etmesi gerekir. Özellikle kurutulmuş eren fırkanın görüşlerine hilafet sıralamasını koyması XVI. yüzyılda Osmanlı devleti ile İran arasındaki savaş ve anlaşmalarında etkisinin olduğu göz ardı edilmemelidir.

Şark bölgesinde bu olaylar cereyan ederken, İstanbul'da ise 14 senedir sadrazamlık makamında bulunan Sokullu Mehmet Paşa, tımarlarının azaltılmasından şikâyet eden derviş kıyafetinde Bosnalı biri tarafından şehit edilmiştir. Sokullu sadrazamlığı zamanında edebiyat ve ilim sahiplerini himaye etmiş, Osmanlı'da mevcut olan inşaat, cami, medrese gibi birçok alanda müesseseler kurmuştur.<sup>40</sup>

Sultan III. Murad döneminde diğer gelişmeler ise şunlardır: Osmanlı ülkesi Avrupa'da, Asya'da ve Afrika'da çok genişlemiş, eyaletler daha sistemli bir teşkilata ulaşmıştır. Lehistan başta olmak üzere Kafkasya baştanbaşa fethedilmiştir. Fas Sultanlığı Osmanlı hâkimiyetini kabul etmiş, Hazar denizi ele geçirilerek donanma tesis edilmiştir. Şirvan ve Şamah dâhil olmak üzere Gence ve Karabağ ele geçirilmiştir. Böylelikle Osmanlı devleti kırk vilayete ayrılmış ve intizamlı bir idare sistemine ulaşmıştır.<sup>41</sup> Bu bakımdan Ya'kub b. Abdüllatif'in yaşadığı dönemin siyasi ahvali hakkında genel bir bilgilendirme yapmış olduk.

<sup>34</sup> Kütükoğlu, Bekir, *Osmanlı İran Siyasi Münasebetleri*, İstanbul Fetih Cemiyeti Yay. İstanbul, 1993, s.56-57.

<sup>35</sup> İnalçık, Halil, *Devlet-i Aliyye, Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-1*, Kültür Yay. İstanbul, 2009, s. 182

<sup>36</sup> Aksun, Ziya Nur, *Osmanlı Tarihi*, Ötüken Neşriyat, c. I, İstanbul, 1994, s. 369-418.

<sup>37</sup> Uzunçarşılı, İsmail, *Osmanlı Tarihi*, Türk Tarih Kurumu, c. III, Ankara, 1951, s. 63.

<sup>38</sup> Çelik, *Bir Osmanlı Müellifi Ya'kub b. Abdüllatif'in İlmi Şahsiyeti ve İslam Mezheplerine Bakışı* s. 6.

<sup>39</sup> detaylı bilgi için bkz.: Mehmet Kalaycı, *Osmanlı Sünniliği*, Ankara, Otorite Yayınları, 2015, s. 161.

<sup>40</sup> Aksun, *Osmanlı Tarihi*, s. 387-388.

<sup>41</sup> Aksun, *Osmanlı Tarihi*, s. 421.

### 1.3.2. Dönemin İlmî Ortamı

Bir toplumdan çıkan âlim şahsiyetleri tanımak için dönemin ilmî ortamını bilmek önem arz etmektedir. Bundan dolayı müellifimiz Ya'kûb b. Abdüllatif'in eserini anlamamız açısından 16. yüzyılın ilmî ortamına bir göz atalım.

Osmanlı devleti XVI. yüzyılda siyasi alanda güçlü olduğu kadar kültür ve ilim sahasında da zengin bir dönemdeydi. Birçok alanda ilim adamı yetişmiştir. Bunlardan, Celal- zade Mustafa Bey (ö. 975/1567), Taşköprülü-zade (ö. 968/1561), Kınalı-zade Ali Efendi (ö.979/ 1572), Birgivi (ö. 981/1573), İbn Kemal ( ö. 942/1536), Zenbilli Ali Efendi (ö. 932/ 1525) ve Ebussuud Efendi (ö. 982/1574) gibi âlimler<sup>42</sup> en meşhur olanlardır.

İlim sahasının merkezinde öncelikle medreseler olmakla birlikte dönemin sosyal kurumları olan tekke ve zaviyeler de faaliyet göstermişlerdir.<sup>43</sup> Bir yerin ilmî ortamını anlamak için o yerin eğitim sahasına bakmak gerekir. Biz de bu noktada Osmanlı'nın XVI. yüzyıldaki eğitim kurumu olan medreselerine bakalım.

Osmanlıda medreseler ilmiye teşkilatının en önemli eğitim kurumları olarak yer almıştır.<sup>44</sup> Medreseler genellikle devletin başı olan padişahlar tarafından yaptırılmıştır. Orhan Gazi tarafından ilk eğitim kurumu olan medreseler XIV. yüzyılın ilk yarısında İznik'te (1331) kurulmuştur.<sup>45</sup> Sultan Mehmet Fatih tarafından ise İstanbul'da sekiz kısımlı Semâniye medreseleri tesis edilmiştir. Kanuni Sultan Süleyman'dan sonra Süleymaniye külliyesi diye isimlendirilen medresenin kurulması ile de Osmanlı tarihinin klasik ilimlerin oluşum aşamasının üç mühim gelişmesini göstermiştir. Bu üç kurum olan İznik, Semâniye ve Süleymaniye külliyesi Osmanlı'da entelektüel hayatı oluşturan kelamcı ve fakihler grubunun temelini oluşturmuştur.<sup>46</sup>

Fatih Sultan Mehmet'in felsefi ilimlere özel bir ilgisi olduğunu biliyoruz. Bundan dolayı Fatih Sultan Mehmet döneminde "Sahn-ı seman" medreselerinin kurulmasıyla kelam ilmine yoğun bir şekilde yer verildiğini görüyoruz. Fatih'in " Hâşiye-i Tecrit" ve "Mevâkif" gibi eserleri medreselerde okutulmasını emrettiği söylenir.<sup>47</sup> Osmanlı medreselerinde okutulan dersler genellikle şunlardan oluşuyordu: Arapça (sarf, nahiv, belâğat), hadis, tefsir, fıkıh, kelam, akâid ve mantık gibi temel derslerden oluşurdu.<sup>48</sup> XVI. yüzyılda medreselerde hangi derslerin okutulduğuna dair en geniş bilgi için Taşköprü-zâde Ahmed Efendi'nin biyografisine<sup>49</sup> bakılabilir.

Büyük medreselerin Edirne, Bursa gibi şehirlerde olmasından dolayı Osmanlı ülkesine pek çok âlim gelmiştir. Seyyid Şerîf el-Cürcânî ve Sa'deddin et-Teftâzânî gibi büyük üstadların yanında yetişen âlimler ilmî birikimlerini seyahatlerle Osmanlı topraklarına taşımışlardır. Böylece ilmî ve

<sup>42</sup> Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, Türk Tarih Kurumu, Ankara,1983, ç. II, s. 665-679

<sup>43</sup> İpşirli, Mehmet, "İlmiye", DİA, 2000, c.XXII, İstanbul, s. 142.

<sup>44</sup> Zengin, Mahmut; Cevherli, Kübra, *Osmanlı Medreseleri Eğitim, Yönetim, Finans*, Mahya yayıncılık, İstanbul, 2019, s. 175.

<sup>45</sup> Unan, Fahri, "Medreselerde Eğitim Üzerine Yapılmış Çalışmalara Dair Bir Bibliyografya Denemesi," *Divan: İlmî Araştırmalar Dergisi*, 2005/1. s. 84

<sup>46</sup> M. Said Özervarlı, *Osmanlı döneminde Kelam İlmi: Muhteva ve Yönelişler, Osmanlı da İlm-i Kelam, Âlimler, Eserler, Meseleler*, (edi: Osman Demir, Veysel Kaya, Kadir Gömbeyaz, Murat Kılılavuz), İsam Yay. İstanbul, 2016, s.4

<sup>47</sup> Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1965, s. 25

<sup>48</sup> Hızlı, Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler, *Uludağ Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c.17, sayı: 1, 2008, s.33, detaylı bilgi için bkz.: Kâtip Çelebi, Keşf el-Zunûn an esâmî el-kutub ve'l-funûn, neşriyat: Ş.Yaltkaya-R.Bilge, MEB, İstanbul, s. 1941-1943.

<sup>49</sup> Taşköprü-zâde, *eş- Şakâik-i Numaniye fî Ulemai'd-Devleti'l- Osmaniye*, Haz. Muhammed Hekimoğlu, T.YEKB Yayınları, İstanbul, 2019.

felsefi tartışmalarla Osmanlı medreselerinde hayli canlı bir ilmi ortam oluşmuştur. Bu tarz ilmi seyahatler XVI. yüzyıldan itibaren azalmaya başlamıştır. Bu durum Osmanlı ilim hayatındaki duraklamayı beraberinde getirmiştir.<sup>50</sup> İlim hayatındaki bu gerileme bir anda olmayıp XVI. yüzyılın ortalarından başlayıp yavaş yavaş bozulmalarla devam etmiştir. Bu da Ya'kûb b. Abdüllatif'in her iki dönemi yani Osmanlı'nın hem medrese sisteminde zirvedeyken hem de düşüşün başladığı zamanları görmüş olduğunu düşünebiliriz.

XVI. yüzyılın ikinci yarısından sonra medrese sistemi bozulmaya başlamıştır. Medreselerde Osmanlı idaresinin yüksek dereceli ulema çocuklarına verdikleri imtiyazlar ve rüşvetlerin giderek ilmiye teşkilatından artmasıyla kaliteli öğrenci yetişmemeye başlamıştır. Bu durumla birlikte medreselerde akli ve riyazi ilimlerin ders programlarından kaldırılmasıyla ve gereğinden fazla öğrenci kabul edilmesiyle beraber bozulmalar hız kazanmıştır.<sup>51</sup> Dolayısıyla müellifimiz Ya'kub b. Abdüllatif'in yaşadığı dönemde ilmi ortamın çokta iç açıcı olmadığı göz önünde bulundurulmalıdır. Demek ki kelamcımız ilmi ortamın gerilemeye başladığı dönemde eserini kaleme almıştır.

Mehmet İpşirli; Taşköprüzâde Ahmet Efendinin, XVI. yüzyılın ikinci yarısı olan 1540'larda medrese eğitiminde matematik ve ilahiyat derslerine karşı rağbetin gittikçe azaldığını, nazari ve akli ilimlere yönelik derslerin gittikçe okunmamaya başladığını ve âlimlerin sıradan el kitaplarıyla yetinip eser telif etmede başarısız olduklarını ifade ettiğini belirtmektedir.<sup>52</sup> Bu döneme dikkat ettiğimizde Abdüllatif'in kelam alanında hacimli eser telif etmesi onun böyle bir dönemin içinden sıyrılan bazı müelliflerden olduğunu gösterir.

Osmanlı'nın medrese eğitimi dışında XV. yüzyılın ikinci yarısından XVI. yüzyılın ikinci yarısına kadar coğrafya, şiir, edebiyat, musiki, tercüme-i haller, riyaziye gibi alanlarda da pek çok eser kaleme alınmıştır.<sup>53</sup>

### 1.3.3. Dönemin Âlimler

Osmanlı'nın zirveyi yaşadığı dönem olan XVI. yüzyılın başlarında siyasi alanda başarıyı elinde tuttuğu gibi kültürel ve ilim sahasında da ön plandaydı. Kelâm, tefsir, hadis, optik, astronomi gibi sahalarda birçok ilim adamı yetişmiştir.

İlmi faaliyetlerin başlarda yoğun olduğu ve sonradan düşüşe geçtiği bu dönemde meşhur âlimlerden birkaç örnek verelim. Celal-zade Mustafa Bey (ö. 975/1567), Taşköprülüzade (ö. 968/1561), Kınalı-zade Ali Efendi (ö.979/ 1572), Birgivi (ö. 981/1573), İbn Kemal (ö. 942/1536), Zenbilli Ali Efendi (ö. 932/ 1525), Ebussuûd Efendi (ö. 982/1574) ve Aliyyu'l-Kârî (ö. 1014/ 1605) gibi isimler<sup>54</sup> sayılabilir. Burada bu âlimler hakkında kısa da olsa biraz bilgi verelim.

İbn Kemal'in asıl adı Ahmed olup mahlası ise Şemseddin'dir.<sup>55</sup> 1469 yılında dünyaya gelmiştir.<sup>56</sup> Osmanlı devletinin yükselme döneminde Tokatlı bir ailede doğan İbn Kemal Edirne'de daru'l hadis ve tefsir derslerine katılmıştır. İlk müderrislik görevini Taşlık medresesinde yaptıktan sonra Zembilli Ali Efendi'den sonra Şeyhü'l-İslamlık makamına getirilmiştir. Kendisine "Müfti's-

<sup>50</sup> İpşirli, "İlmiye", s. 143

<sup>51</sup> Alkan, Mustafa, "Softa", DİA, 2009, c.37, İstanbul, s. 343.

<sup>52</sup> İpşirli, "İlmiye", s. 143-144

<sup>53</sup> Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, s. 634.

<sup>54</sup> Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, s. 665-679.

<sup>55</sup> Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, s. 669.

<sup>56</sup> Recep Ardoğan, *Akideden Kelama Kelam Tarihi*, Ofis yay. İstanbul, 2017, s. 272.

Sakaleyn” denilmesinin sebebi ise hem insanlara hem cinlere fetva verdiğinden dolayıdır diye rivayet edilmiştir. Alet ve dini ilimlere yönelik 209 adet eser telif etmiştir. Kelam konularına yönelik elliye yakın eseri bulunmaktadır. Bunların içinden Şerhu’l-Mevakıf’a haşiye olarak yazdığı “Haşiye âla Şerhi’l Mevakıf” eseri ve Hocazade Muslihuddin’in Tehafüt’üne haşiye olarak yazdığı “Haşiye ale’t-Tehafüt” de bulunmaktadır.<sup>57</sup> Kelâma ait risaleleri iki cilt halinde yayınlanmıştır.<sup>58</sup> İbn Kemal; Dâvûd-i Kayserî, Mollo Fenârî gibi ilim adamlarının devam ettirdiği Osmanlı düşünce geleneğinin devam ettiricileri olan Fahreddin er-Razî geleneğine bağlı düşünürlerdendir.<sup>59</sup> İbn Kemal Mayıs 1536 yılında vefat ederek Emir Buhari Camii’nin yanındaki kabre defnedilmiştir.<sup>60</sup>

XVI. yüzyılın değerli diğer bir âlimi ise Ebüssuûd Efendi’dir. Ebüssuûd Efendi İstanbul’da babası olan Şeyh Mehmed Yavsi’nin tekkesinde 1491 senesinde doğmuştur. Ebüssuûd Efendi Müeeyyed-zâde Efendi’den ders gördükten sonra İbn Kemal’den derslerini ikmal edip icazet almıştır. Sahn medresesi gibi muhtelif birçok medresede müderrislik yaptıktan sonra Rumeli kazaskerliğine getirilmiştir. Daha sonra ise yirmi sekiz yıl yürüteceği Şeyhü’l İslamlık makamına tayin edilmiştir. Miladi 1574 yılında vefat etmiş, vefat haberi Mekke ve Medine’de duyulunca Arap uleması tarafından gıyabi cenaze namazı kılınmıştır.<sup>61</sup> Bu da onun ne derece ilmi seviyesinin yüksek olduğu ve saygı duyulan bir Şeyhü’l-İslam olduğunu göstermektedir.

Bir Osmanlı müftüsü ve âlimi olan Zenbilli Ali Efendi ise Cemâleddin Aksarayî’nin soyundan geldiğinden dolayı Cemâlî nisbesiyle anılmıştır. Asıl adı Ali Cemâlî Efendi’dir. Kendisinden fetva isteyenlerin sorularını penceresinden sarkıttığı zenbille alıp ve yine o soruların cevaplarını zenbille pencereden sarkıtip verdiği için halk arasında Zenbilli Müftü veya Zenbilli Ali Efendi diye tanınmıştır. Zenbilli Ali Cemali Efendi edebiyat, fıkıh, usul, lügat, nahiv, hadis ve tefsir gibi alanlarda söz sahibiydi.<sup>62</sup> Hem Amasya hem Sahn-ı Saman medreselerinde müderrislik görevlerini yerine getirmiştir. Fıkıhta ileri seviyede olan Zenbilli Ali Efendi’nin Âdâbü’l-Evsiye adlı bir fıkıh risalesi vardır.<sup>63</sup> Bunun yanı sıra Hanefî fıkıhıyla alakalı Muhtârât mine’l-Fetâvâ (Fetâvâ-yı Ali Efendi) adlı eseri de bulunmaktadır. Bunun yazması İstanbul Kütüphanesinde mevcuttur.<sup>64</sup> Ali Cemali Efendi XVI. yüzyılın ikinci yarısında yaşamış olan âlimler arasında yüksek seciyeli, vakar ve serbest düşüncesiyle temayüz etmiştir. Yavuz Sultan Selim gibi bir hükümdarın bile işlerine müdahale etmiş ve bazı kararların doğru alınmasıyla alakalı çekinmeden fikir beyan ettiği söylenmiştir. Sultan’ın da onun bu hak söz söylemlerini anlayışla karşıladığı anlatılagelmiştir. Yavuz Sultan Selim, Rumeli ve Anadolu kazaskerliklerini birleştirip kendisine vermesini teklif ettiyse de bunu kabul etmeyip müderrislik ve müftülük görevleriyle kanaat etmiştir. Zenbilli Ali Efendi miladi 1525 yılında vefat etmiştir.<sup>65</sup>

XVI. yüzyıla şeref veren bir diğer âlimimiz Taşköprülü-zâde’dir. Taşköprülü-zâde’nin asıl adı Ahmed ve künyesi İsamüddin’dir. Muhakkik ve derin görüş sahibi olan Taşköprülü-zâde Miladi

<sup>57</sup> Selim Özarslan, *Kelam Tarihi*, Nobel yay. Ankara, 2018, s.129-130.

<sup>58</sup> Bkz: Ahmed b. Süleyman ibn Kemalpaşa, *er-Resâilü’l- Akdiye*, thk, Cuma Mustafa Fiyturî, el- Medâru’l-İslâmî, Beyrut, 2002.

<sup>59</sup> Çelebi, “*Kemalpaşazâde*”, DİA, XXV, İstanbul, 2002, s. 242.

<sup>60</sup> Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, s. 670.

<sup>61</sup> Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, s. 677.

<sup>62</sup> Yusuf Küçükdağ, “*Zenbilli Ali Efendi*” DİA, 44. İstanbul, 2013, s. 247

<sup>63</sup> Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, s. 666

<sup>64</sup> Bkz: Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi, nr. 138; Esad Efendi, nr. 644; Fâtih, nr. 2387, 2388, 2389; Lâleli, nşr.1154

<sup>65</sup> Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, s. 665-667.

1495 yılında doğmuştur. Babasından ve diğer birçok âlimden ders aldıktan sonra tedris hayatına tamamlayıp Sahn-ı Seman medresesinde müderrislik yapmıştır. En önemli eseri olan Şakayık-ı Nu'maniyye, XIV- XV. ve kısmen de XVI. yüzyıllara ait altı yüze yakın âlim ve şeyhin tercüme-i hallerini yapmıştır.<sup>66</sup> Osmanlı devletinin kuruluşundan başlayarak 1558 yılına kadar gelen Osmanlı ulemasının hayat hikâyelerini ve menkıbelerini içiren ilk düzenli tabakat kitabı olup kendi sahasında önemli bir çıkış açmıştır. Bu kitabında 371 bilgin ve 150 şeyh hakkında ölüm yıllarına göre bilgi vermiştir.<sup>67</sup> Taşköprülüzâde kelâm, mantık, metafizik, gramer, hadis, tefsir gibi alanlarda da eserler telif etmiştir.<sup>68</sup> Kelam ilmi ve tarihi hakkında bilgi verirken özellikle Mâtürîdî'yi Sünnî kelâmın kurucusu olarak kabul etmiştir. Daha sonra Taşköprülüzâde'nin gözleri gittikçe zayıflamaya başlar ve 1554 yılında gözlerini tamamen kaybedip bundan yedi yıl sonra ise vefat etmiştir.<sup>69</sup>

Bir diğer âlim ise Kınalı-zâde Ali Efendi olup 1510 yılında Isparta'da doğmuştur. Dedesi Abdülkadir Efendi kına kullandığından Ali Efendi'ye Kınalı-zâde denilmiştir.<sup>70</sup> Medrese tahsilinden sonra Sahn-ı Seman ve Süleymaniye medreselerinde müderrislik yapmıştır. Aynı zamanda Bursa, Edirne, Şam, Mısır ve İstanbul kadılıklarında görevler icra etmiştir. XVI. yüzyılda Ebûsuûd Efendi'den sonra en âlim şahsiyetler arasında sayılır. En meşhur eseri Ahlâk-ı Âlâ'i ilk Türkçe ahlak kitabı olup Şam kadısı iken yazmıştır. Anadolu kazaskeri iken 1572 yılında vefat etmiştir.<sup>71</sup>

Dönemin farklı simalarından biri de Takiyyuddin er-Râsîd'dır. Kendisi "klasik İslam astronomisinin son büyük temsilcisi" olarak anılır. 1526 yılında Şam'da Türk bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. Medrese eğitimini Şam ve İstanbul'da tamamladıktan sonra bilimsel alanda kendini geliştirerek matematik ve astronomide derin bilgi sahibi olmuştur. 1571 yılında II. Selim tarafından müneccimbaşılığa getirilmiştir. Galata kulesinde sürdürdüğü astronomi faaliyetlerini daha sonra III. Murat'ın tayin etmesiyle Tophane'de bir rasathane kurarak devam etmiştir. XVI. yüzyılın önemli bir şahsiyeti olan Takiyyuddin er-Râsîd Efendi fizik, astronomi, optik, mekanik alanında birçok eser telif etmiştir. 1580 yılında dönemin Şeyhülislamı tarafından rasathaneler bizleri felakete sürükler fetvasından dolayı Osmanlı devletinin ilk gözlemevi olan İstanbul Rasathanesi tahrip edilerek yok edilmiştir. Bu süreçten sonra köşesine çekilen Takiyyuddin er-Râsîd 1585 yılında vefat etmiştir.<sup>72</sup> Bu da bizlere Osmanlı devletinin XVI. yüzyılında bilimsel sahada yapılan astronomik çalışmaların da olduğunu gösteriyor. Ancak ne var ki bilimsel manada ki bu astronomi çalışmaları XVI. yüzyılın son çeyreğinde son bulmuştur.

Celâl-zâde Mustafa Çelebi ise dönemin en önemli Nişancılarından olup Koca Nişancı diye şöhret olmuştur. Doğum tarihi tam olarak bilinmemektedir. Tahsil hayatını tamamladıktan sonra yazısının güzelliği ve kitabetteki ustalığından dolayı Yavuz Sultan Selim, vezirlerinden gizli tutmaya çalıştığı işlere ait olan yazıları Mustafa Çelebi'ye yazdırmıştır. Mustafa Çelebi Efendi aynı zamanda Mısır kanunnamelerinin oluşturulmasında önemli bir görev üstlenmiştir. Reisülküttaplık

<sup>66</sup> Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, s. 673.

<sup>67</sup> Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, *eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, *Osmanlı Âlimleri*, Haz. Muhammed Hekimoğlu, TYEKB Yayınları, İstanbul, 2019. s. 9.

<sup>68</sup> Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, s. 673-674.

<sup>69</sup> Yavuz, Yusuf Şevki, "Taşköprülüzâde", *DİA*, 2011, c. XXXX. İstanbul, s. 151-152.

<sup>70</sup> Aksoy, Hasan "Kınalı-zâde" *DİA*, 2002, c. XXV, Ankara, s. 416-417.

<sup>71</sup> Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, s. 675-676.

<sup>72</sup> Topdemir, Hüseyin Gazi, "Takiyyuddin er-Râsîd" *DİA*, c. XXXIX, İstanbul, 2009, s.454-455.

görevinden sonra Nişancı olmuştur. Tabakatü'l-Memalik adlı eseri Kanuni Sultan Süleyman'ın 1555 yılına kadar olan süreci içine alır.<sup>73</sup> Din ve ahlâka ait birçok eseri olan Celâl-zâde Mustafa Çelebi 1567 yılında vefat etmiştir.

Birgili diye de bilinen Birgivi 1523 yılında Balıkesir'de doğmuştur. Tam adı Takiyyüddin Mehmet olup Birgivi diye meşhur olmuştur. İlk tahsilini babasının yanında başlayan Birgivi ondan mantık, Arapça gibi ilimleri öğrenip Kur'an-ı Kerim'i ezberlemiştir. Tahsil hayatı bittikten sonra bazı yerlerde ders ve vaaz etmeye başlamıştır. Kendi zamanında, kabirlere türbe yapılması, mum yakılması, ücretle Kur'an okunması gibi batıl inanç sayılan davranışlardan dolayı insanları uyarmıştır. Arapça alanında "el-âvâmil" gibi önemli bir eser telif edip Kur'an ve Sünneti öğretmek için Arapça'nın diğer Arap olmayan milletlerin öğrenmesi için gayret sarf etmiştir. Arapça'nın yanı sıra ahlâk- tasavvuf, akâid, tefsir, kıraat gibi alanlarda da 60'a yakın eseri bulunmaktadır.<sup>74</sup>

Dönemin son âlimi Aliyyu'l-Kârî ise Herat'ta doğmuştur.<sup>75</sup> Asıl adı Ebü'l Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed el-Kârî el-Herevi'dir.<sup>76</sup> Kutbettin el-Mekki gibi zatlardan ders aldıktan sonra Hanefi fakihî ve hadisçi olmuştur. Ebu Hanefî'nin eseri olan el-Fıkhi'l Ekber'in şerhi olarak yazdığı eseri Şerhu Fıkhi'l Ekber'dir. Kelam konularını özlü bir şekilde eserinde işlemiştir. Şerh döneminin kelimcilerinden biridir.<sup>77</sup> Aliyyu'l-Kârî tevhid ilmi – kelam ayırımına gitmiş, ilmü't-tevhidin ilimlerin en şerefli olduğunu savunmuştur.<sup>78</sup>

Ya'kûb b. Abdüllatif'in eserini, Sultan III. Murad'a sunduğu dönem olan XVI. yüzyılın üçüncü çeyreğinde Ya'kûb'la çağdaş olan diğer âlimler ise şunlardır. Sultan III. Murad'a hocalık yapmış Hoca Sa'deddin Efendi (Ö. 1008/1599), Yahya b. Pîr Ali Nevî (ö. 1007/1599); Hanefi âlimlerin biyografisini yazan Süleyman el- Kefevî(ö. 990/1582), Mehmed Mecdî Efendi ve Zübdetü't-Tevârih eseriyle tanınan Gelibolulu Mustafa Ali Efendi gibi âlim şahsiyetler zikredilebilir.

Osmanlı devletinin XVI. yüzyılında yaşayan yukarıda zikrettiğimiz bu âlimlere baktığımızda; kelâm, tefsir, hadis, mantık, astronomi, optik, gibi sahalarda ilmi birikimi olan ve eserler telif eden şahsiyetler olduğunu görmekteyiz. Bu da bize XVI. yüzyılda ilmi ortamın geniş yelpazede olduğunu göstermektedir. Her ne kadar medreselerde aklî ve felsefî ilimlere rağbetin azaldığı ifade edilirse de buna karşı mücadele eden âlimlerin de olduğunu unutmamak gerekir. Osmanlı'nın XVI. yüzyılının iyi incelenip değerlendirilmesi gerektiğini düşünüyoruz. Çünkü Ya'kub b. Abdüllatif'in eseri gibi henüz Osmanlıca'dan çevrilmemiş, incelenmemiş ve gün yüzüne çıkarılmayı bekleyen eserler var olduğu düşüncesindeyiz.

#### 1.3.4. Osmanlı'nın XVI. Yüzyılında Kelam ilmi

Osmanlı'da kelâma dair ortaya konulan entelektüel faaliyetler ilk defa o dönemde ortaya çıkmamıştır. Anadolu Selçukları tarafından temelleri oluşturulan ilmi çalışmaların devamı

<sup>73</sup> Celila Kerslake, "Mustafa Çelebi" DİA, 1993, c. VII, İstanbul, s. 260; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, s. 672-673.

<sup>74</sup> Yüksel, Emrullah, "Birgivi", DİA, 1992, c. VI, İstanbul, s. 191-192.

<sup>75</sup> Özel, Ahmet, *DİA*, 1989, c. II, İstanbul, s. 403.672-673.

<sup>76</sup> Ardoğan, *Akideden Kelama - Kelam Tarihi*, s. 273.

<sup>77</sup> Özarslan, *Kelam Tarihi*, s. 163.

<sup>78</sup> Ardoğan, *Akideden Kelama*, s. 273.

niteliğinde devam etmiştir.<sup>79</sup> Osmanlı döneminde yüzlerce kelâm eseri telif edilmiş ve en ince kelâm konularında münazaralar yapılmıştır. Nitekim Osmanlı'nın son dönem âlimlerinden Bursalı Mehmed Tahir bir bibliyografya eseri olan Osmanlı Müelliflerinde beş yüz elliye yakın kelâm eserini zikretmiştir.<sup>80</sup>

Fatih Sultan Mehmet'in felsefi ilimlere özel bir ilgisi olduğunu daha önce zikretmiştik. Bundan dolayı Fatih Sultan Mehmet döneminde "Sahn-ı seman" medreselerinin kurulmasıyla kelâm ilmine yoğun bir şekilde yer verilmiştir. Fatih'in "Hâşiye-i Tecrid" ve "Mevâkif" gibi eserleri medreselerde okutulmasını emrettiği de söylenir.<sup>81</sup> Bu da Osmanlı'nın yükselme döneminde kelâm ilmine yoğun bir ilgi olduğunu göstermektedir.

Osmanlı'nın yükseliş dönemi, kelâm meselelerinin yoğun bir şekilde tartışıldığı bir zaman dilimidir. Hatta İbni Rüşd ve Gazali arasında vuku bulan tartışmalardaki kelâm konuları Osmanlı'da Ali Tûsî, Muslihiddin Mustafa ve Hocaîzâde gibi âlimler tarafından tekrar tartışılmıştır.

82

O dönemde medreselerde okutulan kelâm kitapları arasında en meşhurları şunlardır:<sup>83</sup> Nasîruddin et- Tusî (ö. 1273) tarafından kaleme alınan "Tecridü'l -Kelâm" adlı esere, Seyyid Şerif el-Cürcânî (ö. 1413) tarafından "Hâşiye-i Tecrid" adıyla bir haşiye yazılmıştır. Bu eser medreselerde o derece kabul görüp okutuldu ki bu medreseler "Hâşiye-i Tecrid" adıyla anılmıştır. Bu kitap kelâm için temel ders kitabı olarak kabul edilmiştir. Kadı Adududdin el-Îcî'nin (ö. 1355) kaleme aldığı "el-Mevâkif fî İlmi'l-Kelâm" (Akâid-i Adudiyye) adlı eserinin şerhi Seyyid Şerif el-Cürcânî tarafından "Şerhu'l-Adudiyye" adında yazılmıştır. Bu da üst düzey medreselerde o dönemde okutulan kelâm eserleri arasındaydı. Maturidî'nin talebesi olan Ömer Neseî (ö. 1142) tarafından yazılan "Akâid-i Neseî" eserine, Sadeddin Teftâzânî tarafından yazılan şerh de medreselerde okutulurdu.<sup>84</sup> XVI. yüzyıla baktığımızda ise medreselerdeki kelâm ilmine yönelik okutulan dersleri şöyle sıralayabiliriz: Akâid-i Neseîyye, Şerh-i Akâid-i Neseîyye, Hâşiye-i Tecrid, Akâid-i el-Adudiyye, Tevâli'l-Envâr, El- Mevâkif ve Şerhü'l-Mevâkif gibi kelâm eserleri okutulurdu.<sup>85</sup> Nitekim kelimamız Ya'kûb b. Abdüllatif'de bu eserlerden bazılarını kaynak olarak kullanmıştır.

Osmanlı devletinde Fatih (1444-1481) ve II. Bayezid (1481-1512) döneminde dini, felsefi ve bilim alanında canlı bir entelektüel faaliyet mevcuttur. Bu entelektüel faaliyet XVI. yüzyıl boyunca kısmen de olsa devam etmiştir. Osmanlı'da müellifler kelâm çalışmalarında genellikle Gazzâlî'den sonra oluşan kelâm geleneğini takip etmiş olsalar da, ortaya koydukları delillendirmeler, yorumlamalar, sınıflandırmalar ve ilgilendikleri problemler açısından yeni

<sup>79</sup> Özervarlı, *Osmanlı döneminde Kelâm İlmi: Muhteva ve Yönelişler, Osmanlı da İlmi Kelâm, Alimler, Eserler, Meseleler*, s.4

<sup>80</sup> Bkz.:Bursalı Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, Hazırlayan, Mustafa Tatçı, Cemal Kurnaz, Bizim Büro Basımevi Yy. Ankara, 2009.

<sup>81</sup> Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, s. 25

<sup>82</sup> Hızlı, *Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler*, s.39

<sup>83</sup> Detaylı bilgi için bkz: Mehmet Kalaycı, "Bir Osmanlı Kelamcısı Ne okur? Osmanlı İlim Geleneği Çerçevesinde Beyâzîzâde'nin Mecmû'a Fi'l-Mesâ'ili'l-Müntehabe Adlı Eseri", *Osmanlı'da İlmi Kelâm: Âlimler, Eserler, Meseleler*, İstanbul, İsar, 2016, s. 75-80.

<sup>84</sup> Hızlı, *Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler*, s.38

<sup>85</sup> Mustafa Said Yazıcıoğlu, "XV. ve XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreselerinde İlmi Kelâm Öğretimi ve Genel Eğitim İçindeki Yeri", *Ankara Üniv. İslami İlimler Enstitüsü Dergisi*, sayı: IV, Ankara, 1980. s. 274.

yaklaşımlar ortaya koymuşlardır. Her ne kadar Osmanlı ulemasından bazıları felsefe ve mantığa dayalı kelâm eserlerinin telif edilmesini hoş karşılanmasa da genel itibarıyla saygı duyulmuştur.<sup>86</sup>

Kelâm kitaplarına baktığımızda XIV–XVI. yüzyıl arasında şerh ve haşiye çalışmaları en çok “Şerhü’l- Mevâkif” eseri üzerine yapılmıştır. “Şerhü’l- Mevâkif” eseri dışında kelamcılarının etkilendiği diğer şerhler Teftâzânî’nin Şerhu’l Akâid ve Şerhu’l Makâsıd’ı Devvânî’nin Şerhu’l-Akâ’idi’l-Adudiyye’si ve İsfahânî’nin Şerhu’t-Tavâli ve Şerhu’t-Tecrîd’idir.<sup>87</sup> Ya’kub b. Abdüllatif’in İslam Mezhepleri ve Kelamı adlı eserine baktığımızda ise müellifimiz genel itibarıyla Osmanlı medreselerinde çokça okutulan bu eserlerden etkilendiği ve bunlardan faydalanarak eserini oluşturduğu anlaşılmaktadır. Her ne kadar Osmanlı uleması nesiller boyu devam eden Teftâzânî ve Cürçânî’nin eserlerine şerh ve haşiyeler yazmış olsalar da Ya’kub b. Abdüllatif, şerh ve haşiye yerine kendi eserini oluşturmuştur.

Osmanlı kelâmcıları vücüb-imkân, vücûd-âdem, akıl-nakil, iman-amel ve ruh- nefis gibi meselelere değindikleri gibi kendi dönemlerinde revaçta olan Allah’ın varlığının ispatlanması meselesi yani isbât-ı Vâcib meselesi de çalışılmıştır. Mâturidi ve Eş’ari kelamcılarından etkilenen Osmanlı âlimleri, Mâturidilik ve Eş’arilik arasında eklektik bir bakış açısını takip etmişlerdir.<sup>88</sup> Ya’kub b. Abdüllatif ise daha çok kelâmi görüşlerinde genellikle Mâturidi geleneğini takip etmiştir.

Kâtip Çelebi’ye göre Osmanlı’da XVI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren felsefi ilimlerin gözden düşürülmesi kelâm eğitimi için de olumsuz bir durum oluşturmuştur. Kâtip Çelebi ilimlerin duraklamasının en büyük sebebi olarak bunu göstermektedir.<sup>89</sup> Sahn medreselerinde kelam ilmine verilen önem ortadadır. Ancak zamanla bu ilme verilen önem azalmıştır. Zaten medreselerde okutulan dersler içinde öncelikle tefsir, hadis usulü, hadis, fıkıh usulü, fıkıh, belâgat ve daha sonra kelâm gelmesi kelâm ilminin ikinci planda tutulduğunu göstermektedir. Kelam ilminin ikinci planda yer alması kelam için olumsuz bir etken olup kelam alanında büyük isimlerin çıkmamasına sebep olmuştur.<sup>90</sup> Böyle bir süreç içerisinde Ya’kub b. Abdüllatif’in Osmanlı Türkçesiyle kelam alanında eser telif etmesi kendisinin ilmi gayretini göstermektedir.

---

<sup>86</sup> Özervarlı, *Osmanlı döneminde Kelam İlmi: Muhteva ve Yönelişler, Osmanlı da İlmi Kelam, Âlimler, Eserler, Meseleler*, s.7

<sup>87</sup> Özervarlı, *Osmanlı döneminde Kelam İlmi: Muhteva ve Yönelişler, Osmanlı da İlmi Kelam, Âlimler, Eserler, Meseleler*, s.8

<sup>88</sup> Özervarlı, *Osmanlı döneminde Kelam İlmi: Muhteva ve Yönelişler, Osmanlı da İlmi Kelam, Âlimler, Eserler, Meseleler*, s.19.

<sup>89</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfü’z-zunûn*, c.I, s. 670’dan nakleden Yazıcıoğlu, XV. ve XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreselerinde İlmi Kelam Öğretimi ve Genel Eğitim İçindeki Yeri”, *Ankara Üniv. İslami İlimler Enstitüsü Dergisi*, sayı, s. 282.

<sup>90</sup> Yazıcıoğlu, XV. ve XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreselerinde İlmi Kelam Öğretimi ve Genel Eğitim İçindeki Yeri”, *Ankara Üniv. İslami İlimler Enstitüsü Dergisi*, sayı, s. 283.

## 2. İLAHİYAT

### 2.1. Allah'ın Varlığı ve Birliği

İslam literatüründe ve kelimada en önemli temel konu hiç şüphesiz ki tevhid inancıdır. Yani tanrının varlığı ve tekliği bütün meselelerin ana gövdesidir. Bu temel üzerine bütün mevzular oluşmuştur. Hz. Peygamber döneminde ayetlerdeki tevhide olan vurgu öncelikle müşriklerin putperestliğinden dolayı ortaya çıkıyordu. Daha sonra ki dönemlerde ise Müslümanların farklı kültürlerle karşılaşmalarının etkisiyle tanrının varlığını ispat ve tevhid inancını daha akılcı ve felsefi düzeyde ortaya koyma ihtiyacı hissedilmiştir. Müslümanların karşılaştığı bu problemlere kelimacılar cevap vermeye çalışmıştır.

Kelam ilminin konuları İlâhiyat, nübüvvet ve semî'yyat olmak üzere üç temel başlıkta ele alınmıştır. Birinci kısım olan İlâhiyat, Allah'ın zatının varlığını ve tekliğini ortaya koymakla birlikte, zatı, sıfatları ve fiilleri hakkında caiz olan ve olmayan şeylerin beyan edildiği bölümdür.<sup>91</sup>

Evrenin bir yaratıcının eseri olduğuna genel olarak imkân delili ve hudûs delili kullanılarak ispat edilmeye çalışılmıştır. Bu hususta filozoflar ve bazı kelimacıların imkân delilini kullanırken diğer bir kısım kelimacılar da hudûs delilini kullanmıştır.<sup>92</sup> Allah'ın varlığını ispat etmede hudûs delilini ilk kullananlar Mu'tezile âlimleridir. Daha sonraki dönemlerde ise Ehl-i Sünnet kelimacıları hudûs delilini zenginleştirerek filozoflarında kullandığı imkân deliliyle birlikte kullanmışlardır.<sup>93</sup>

### 2.2. Tanrının Varlığını İspat

Ya'kûb b. Abdüllatîf kelâm konularına girişi Tanrının varlığını ispat bölümüyle başlamıştır. Her varlık üç kategoriden biri olmak zorundadır. Birincisi bir şey ya vâcibü'l-vücûd li-zâtihî ya mümkünü'l-vücûd li-zâtihî ya da "mümteni'ul- vücûd li-zâtihî" olabilir. Tanrının "vâcibü'l-vücûd li-zâtihî" olduğunu şöyle ifade eder, "vâcibü'l-vücûd li-zâtihî" olan tanrının, varlığı başka şeye muhtaç olmayıp kendi zatından olması gerekir. Yani "vâcibü'l-vücûd li-zâtihî" kısaca tanrının zorunlu olması demektir. "Mümkünü'l-vücûd li-zâtihî" ise mümkün olan şeyin, varlığını kendi zatından değil başkasına olan muhtaçlığından almasına denir. Üçüncü kısım olan "mümteni'ul-vücûd li-zâtihî" de yokluğu başka şeyden olmayıp kendisinin gerektirmesiyle olan şeye denir. Her şey ancak bu üç kısımdan birine girer. Çünkü bir şey ya mevcûddur yani vardır, ya da mâ'dûmdur yani yoktur. Eğer mevcûd yani vâir olursa vücudu ya kendi zatından olup başka şeye muhtaç olmamakla olur, ya da kendiliğinden olmayıp başka varlığa muhtaç olmakla olur. Eğer mâ'dûm (varlığı olmayan) olursa yani yokluğu başka varlığa dayanırsa o şey mümkünü'l-vücûd li-zâtihî olup yaratılmıştır. Eğer yokluğu başka şeye dayanmayıp kendi zatına dayanırsa o zaman mümteni'ul-vücûd li-zâtihî olur.<sup>94</sup> Tanrı ise "vâcibü'l-vücûd li-zâtihî" olup varlığı zorunludur. Böylelikle kelimamız tanrının var olduğunu ve varlığının kendisinden olduğunu bu şekilde açıklamıştır.

<sup>91</sup> Harputî, Abdüllatîf, *Tenkîhu'l- Kelam fî Akâidi Ehli'l-İslâm*, trc. Fikret Karaman, Çelik Yayınları, İstanbul, 2016, s. 121; Ardoğan, Recep, *Akideden Kelama- Kelam Tarihi*, Ofis yay. İst. 2017, s. 14; Özarslan, Selim, *Kelam Tarihi*, Nobel Yayınları, Ankara, 2018, s. 4.

<sup>92</sup> Teftâzânî, Sa'düddîn, *el-Makasîd*, trc. İrfan Eyibil, s. 508; Abdüllatîf el- Harputî, *Tenkîh*, s. 121.

<sup>93</sup> Topaloğlu, Bekir; Çelebi, İlyas, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, "Hudûs Delili", TDV Yayınları, İstanbul, 2015 s. 131.

<sup>94</sup> Yâ'kûb, a.g.e., vr. 85a-85b.

Ya'kûb, daha sonra tanrının var olduğuna altı meslek grubunun delil getirdiğini belirtmiştir. Altı meslek grubunun birincisi “Mütekellim”, ikincisi “Filozoflar”, üçüncüsü “Telvihâtî'n yazarının mesleği” diyerek Şibâhüddîn Yâhya es-Sühreverdî'nin görüşlerini, dördüncüsü “Efâzîlîn mesleği”, beşincisi “vâcibü'l-vücûdun zorunluluğu” ve son olarak altıncısı ise “mümkün, bir müreccih muhtaçtır” diyerek bu altı bölümü nakleder.<sup>95</sup> Bu kısma dikkat ettiğimizde tanrının ispatı hakkında 6 mesleği, İci'nin “Mevâkîf” ve Seyyid Şerif el- Cürçânî'nin “Şerhü'l- Mevâkîf”<sup>96</sup> adlı eserinden aldığını görüyoruz.

İslam düşünürlerinin âlemin oluşumu hakkındaki düşüncelerine baktığımızda, âlemin oluşumu hakkındaki fikirleri onların hangi meslek grubunda olduğunu gösterir. Genel itibariyle kelamcılar, filozofların ve materyalistlerin âlemin oluşumu hakkındaki düşünceleri farklıdır. Kelamcılara göre âlem yoktan var edilmiş, filozoflara göre tanrıdan sudur etmiştir. Materyalistlere göre ise âlem kendiliğinden, tesadüfen oluşmuştur.<sup>97</sup> Kelamcılar, evrenin yaratılmış olduğunu ispat edebilmeleri için âlemin sonradan yaratılmış olması gerektiğini ortaya koymaları gerekmektedir. Bundan dolayı âlemi oluşturan cevher ve araz üzerinde durmuşlardır. Ya'kûb da bu noktada kelâmcıların görüşlerini şöyle aktarmıştır.

Ya'kûb, birinci meslek olan mütekellim mesleğinde kelâmcıların cevher ve arazla delil getirip cevher ile arazın hudûs ve imkân hallerini belirtmiştir. Tanrının ispatı hakkında dört başlıkta şöyle açıklamıştır. Birinci delil cevherin yoktan var olmasıdır. İkincisi cevherin mümkün olması, üçüncüsü arazın yoktan var olması, dördüncüsü ise arazın mümkün olması<sup>98</sup> diye taksim etmiştir.

Ya'kûb, birinci delil olan cevherin yoktan var olmasını şöyle ifade etmiştir: Cevherler yani yeri kaplayanlar hâdistir, sonradan meydana gelmiştir. Her hâdisin ise muhdisi vardır. Yani her cevher sonradan olmuştur. Her sonradan olan şeyin ise yapanı vardır. Peki, neden cevher hâdis olsun diye bir soru sorulsa bu soruya Ya'kûb, kelamcıların şöyle cevap verdiğini ifade etmiştir. Eğer cevherin bir mekânda olan varlığı onun başka mekânda olan varlığından önce ise buna sükûn<sup>99</sup> denir. Eğer cevherin bir mekân da olan varlığı onun diğer başka bir mekânda olan varlığından sonra ise buna hareket denir. Hareket ve sükûn ise hadistir yani yoktan var olmuşlardır.<sup>100</sup> -Yani maddenin şu andaki hareketi bir önceki hareketinden sonra meydana gelmektedir. Önceki tüm hareketler ise başka hareketlerden meydana gelmektedir. Öyle ise her hareketten önce başka hareketler mevcuttur. Böylece bu sonsuza kadar gider. Ancak bu bir yerde durması gerekir. Dolayısıyla bu halkanın bir başlangıcı vardır- Cevher ise hareket ve sükûnden oluştuğuna göre cevher yoktan var olmuştur.<sup>101</sup> Eğer hâdis var ise kadimin de olması gerekir. Çünkü hâdisin manası yoktan var edilmiş demektir. Kadîmin manası ise yokluk ona musallat olamayan yani varlığının başlangıcı bulunmayan, başkasına ihtiyacı olmadan mevcut olması demektir. Dolayısıyla hâdisin olduğu yerde kadimin olması lazımdır.<sup>102</sup>

<sup>95</sup> Yâ'kûb, a.g.e., vr. 85b-97a.

<sup>96</sup> Cürçânî, Seyyid Şerif, *Şerhü'l- Mevâkîf*, trc. Ömer Türker, c. III. TYEKB Yayınları, İstanbul, 2015, s. 10-20,

<sup>97</sup> Özarslan, Selim, *Pezdevî'nin Kelâmî Görüşleri*, DİB Yayınları, Ankara, 2010, s. 20.

<sup>98</sup> Yâ'kûb, a.g.e., vr. 86.

<sup>99</sup> Sükûn: Hareketsizlik, durgunluk (Topaloğlu, Bekir; Çelebi, İlyas, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, s. 115.

<sup>100</sup> Yâ'kûb, a.g.e., vr. 86a.

<sup>101</sup> Yâ'kûb, a.g.e., vr. 86a.

<sup>102</sup> Yâ'kûb, a.g.e., vr. 86b.

Ya'kûb kelimcilerden aktardığı bu bölümü detaylara girerek aktarır.<sup>103</sup> Ya'kûb b. Abdüllatîf'in bu kısmı Seyyid Şerif el-Cürcânî'nin “Şerhü'l-Mevâkıf eserindeki bölümüyle bire bir aynı olduğunu düşünmüyoruz. Çünkü Ya'kûb, bu bölümü konu itibarıyla Şerhü'l- Mevâkıf'a benzer olsa da kendine has metoduyla detaylı bir şekilde ele almıştır.

Kelamcıların Tanrı'nın varlığını ispat etmede kullandıkları bu delili Cürcânî ise şöyle ifade etmiştir: Bu delil Hz. İbrahim'in (a.s) yoludur. Zira Hz. İbrahim'in (a.s) “batanları sevmem” dediğini aktarmıştır. Cevherler yani yer kaplayanlar hâdistir, her hâdisin ise bir muhdisi vardır. Buna delil olarak da aklın bunu gerektirdiğini kabul eder. Çünkü yüksek bir bina gören kişi o binanın kesinlikle bir mimarı olduğunu düşünür. Mu'tezile âlimlerinin şöyle dediğini nakleder. İnsan fiilleri hâdistir ve meydana gelmesi için faile muhtaçtır. Dolayısıyla muhtaçlığın illeti ortak olduğundan muhdes cevherlerde öyle olmak zorundadır. Hâdis hem varlığı hem de yoklukla nitelendirilebilir. Öyle ise hâdis olan şey mümkündür. Her mümkün olan şey ise varlığa geliyorsa onun varlığını yokluğuna tercih edecek bir müessire muhtaçtır.<sup>104</sup>

Teftazânî ise bu konuda kelimciler arasından meşhur olan delilin “Yer ve gökte Allah'tan başka ilahlar bulunsaydı nizam bozulurdu.”<sup>105</sup> ayetiyle işaret edilen burhân-ı temânü delili olduğunu ifade etmiştir.<sup>106</sup>

Ya'kûb, cevher mümkündür, yani varlığı kendi zatından değildir diyerek konuyu aktarmıştır. Zira cevher iki kısımdır, ya cevher-i ferd ya da cisimdir. Eğer cevher parçalardan bir araya gelip oluşmuşsa cisimdir. Eğer parçalardan oluşmamış ise cevher-i ferd olur. Her ikisi de mümkündür. Cismin mümkün olması gerekir çünkü cisim parçalardan oluşmuştur, yani bileşiktir. Dolayısıyla parçalardan oluşan bir şey kendi parçalarına muhtaç olduğundan zorunlu varlık olamaz ancak mümkün olur. Cevher-i ferdin mümkün olması ise şöyledir. Cevher-i ferd'de çokluk vardır. Varlığı zorunlu olan yaratıcıda ise çokluk yoktur aksine zorunlu varlık tektir. Sonuç olarak her cevher mümkündür ve her mümkün ise bir yaratıcıya muhtaçtır.<sup>107</sup>

Abdüllatif el- Harputî, hâdis ve mümkün varlıkların eşit olduğunu her hâdisin mümkün ve her mümkünün hâdis olduğunu belirtmiştir. Hiçbir mümkün kadîm değil ve hiçbir hâdiste kadîm değildir, kadîm ve vacib olan asla hâdis ve mümkün olamaz. Dolayısıyla âlemi yaratanın vâcib ve kadîm olması gerektiğini belirtir.<sup>108</sup>

Tanrı'nın ispatı hakkındaki üçüncü delil ki arazların yoktan var olmasıyla alakalı, bunu ise Ya'kûb şöyle ifade etmiştir. Bunun insandaki örneği, Kur'an-ı Kerim'de de buyrulduğu gibi, insan anne karnında evvela nutfe iken kan pıhtısına, sonra et parçasına, en sonunda et ve kana dönüşür. Anne karnında meydana gelen nutfe ve dönüşümü ancak sanatkâr ve hikmet sahibi bir tanrının kudretiyle olur. Çünkü bu hikmetli aşamaların failsiz olması imkânsızdır. Bundan anlaşılıyor ki bütün bunların olması için âlim ve hâkim bir yaratıcının mevcut olması lazımdır. Dış dünyada ise yıldızların, madenlerin, hayvanların ve bitkilerin durumları da bize gösteriyor ki bunlar ancak hâkim bir yaratıcının varlığıyla anlaşılabilir. <sup>109</sup> Ya'kûb'un kelimcilerden naklettiği bu delile

<sup>103</sup> Detaylı bilgi için bakınız: Yâ'kûb, a.g.e., vr. 86b.

<sup>104</sup> Cürcânî, *Şerhü'l- Mevâkıf*, c. III, s. 10.

<sup>105</sup> Enbiya 21/22.

<sup>106</sup> Taftazânî, *Şehî'l Akâid*, . trc. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 1991, s. 141

<sup>107</sup> Yâ'kûb, a.g.e., vr. 88a-88b; Cürcânî, *Şerhü'l- Mevâkıf*, s. 12.

<sup>108</sup> Abdüllatif el-Harputî, *Tenkihu'l- Kelam*, s. 10.

<sup>109</sup> Yâ'kûb, a.g.e., vr. 89a.

baktığımızda, arazların yoktan var olmasıyla alakalı delilden daha ziyade gaye ve nizam deliline yakın bir açıklama olmuştur.

Arazların mümkün olmasıyla olan delil ise şöyledir: Cisimler hakikatte birbirine benzerdirler. Çünkü cisimler parçalanmaz parçacıklardan oluştukları için birbirinin aynı cinsidirler. Bundan dolayı bir cismin bir sıfatla nitelenip başka diğer bir sıfatla nitelenmemesi ancak bir tercih edici ile olur. Ve tercih eden ya arazdan olur, ya cisimlerden ya da Tanrı'dan olur. Bütün bunlardan en makul olanı ise Tanrı'dan olmasıdır.<sup>110</sup>

Bu dört delilin ardından eğer âlemi yaratan zorunlu varlık ise maksat hâsıl olmuş demektir. Tersini düşünersek âlemi yaratan, mümkün olacaktır. Mümkün varlığın da bir yaratıcıya ihtiyacı var. Bu durumda kısırdöngü, teselsül veya varlığı zorunlu olan bir yaratıcıya varılır. İlk iki şık yanlış olduğundan son şık olan âlemi, varlığı zorunlu olan bir yaratıcı var etmiştir.<sup>111</sup>

Yukarıda zikrettiğimiz delilleri Ya'kûb, Cürçani'den faydalanarak oluşturmuştur. Bunu kendisi konunun başında belirtmemiştir.

### 2.3. Allah'ın Mekândan ve Yönden Münezzehtir Olması

Yaratılmışlar için söz konusu olan mekân ve yönden Allah münezzehtir. Yön olarak tarif edilen alt, üst, sağ, sol, ön ve arka gibi cihetlerin yaratıcı için söz konusu olamayacağını kelimciler savunmuştur. Bu tarz yönlerin yaratılmış varlıklar için olduğunu kabul etmişlerdir. Zira her varlık gibi yönler de sonradan meydana gelmiştir. Sonradan yaratılan şeylerden Allah münezzehtir.

Yönler zaten göreceli kavramlardır. Eşyanın bulunduğu yere göre yönler izafe edilmiştir. Birisi için ön olan şey bir başkası için arka olabilir. Kişinin konumuna göre yönü de değişir. Çünkü yönler kişinin bulunduğu konuma göre ifade edilmiştir.<sup>112</sup>

Bu hususta Ya'kûb b. Abdüllatif'de Allah bir yönde ve cihette değil demiştir. Ne ön taraf ne arka ne de diğer taraflar olan sağ, sol, üst ve alt gibi taraflarda olmadığını ve herhangi bir mekânda bulunmaktan münezzehtir olduğunu belirtmiştir. Zira eğer Allah'a bir mekân ve yön isnat edilirse bu durumda mekân ve yönlerinde ezeli olduğu anlayışı ortaya çıkmış olur. Ancak Allah dışından bütün varlıklar hadistir sonradan meydana gelmiştir. Çünkü âlem cevher ve arazdan oluşmuştur. Cevher ve araz ise hadistir. Dolayısıyla âlem de hadistir. Mekân ve yönler de âlemde olduğundan dolayı sonradan meydana gelmiştir.<sup>113</sup> Bundan dolayı Allah için yön ve mekân söz konusu değildir demiştir.

Ya'kûb, bu hususta Müşebbihe'nin "Allah yukarı tarafta ve mekândadır" görüşünü kabul ettiğini, ayet ve hadislerle delil olarak savunduklarını aktarmaktadır. Ya'kûb, Müşebbihe'nin delil olarak sunduğu ayetlere ve hadislerle şöyle cevap vermektedir. Müşebbihe'nin delil olarak sundukları ayetlerin ve hadislerin zahiri manalarının zan ifade ettiğini ancak akli delillerin ise yakîn ifade ettiğini bu durumda te'vil ve tefsir yapmak gerektiğini belirtmiştir.

Birinci ayet olan "Rabbini gelip melekler saf saf dizildiğinde..." Ya'kûb, bu ayette maksadın "Rabbini emri geldi" anlamında olduğunu savunmuştur. Diğer ayette ise "Güzel sözler ona yükselir" ifadesindeki maksadın "güzel sözlerden Allah razı olur" demek istenildiğini belirtmiştir. Bir diğer ayette ise "Melekler ve ruh miktarı elli bin sene olan bir günde O'na yükselir"

<sup>110</sup> Ya'kûb, a.g.e., vr. 89b.

<sup>111</sup> Cürçânî, *Şerhü'l-Mevâkıf*, s. 12.

<sup>112</sup> Özarslan, Selim, *Mâtürîdî Kelamcısı İbn Humam'ın Kelami Görüşleri*, Ankara, 2005, s. 25.

<sup>113</sup> Ya'kûb, a.g.e., vr. 103b.

buyrulmuştur. Ya'kûb, bu ayetten ise ibadet etmekle o makama yükselip Allah'a yakın olma manasının kastedildiğini yoksa onun zatına yükselmek anlamının kastedilmediğini aktarmaktadır. Başka bir ayette ise "Göktekinin sizi yerin dibine batırmayacağından emin misiniz?" buyrulmuştur. Ya'kûb, bu ifadeden kastın Allah'ın gücü veya azap meleği olabileceğini söylemiştir. Dolayısıyla Yüce Allah yön ve mekânlardan münezzehtir<sup>114</sup> demiştir.

Bu hususta Mâtürîdî, mekân yokken Allah'ın zatı vardı demiştir. Bundan dolayı "arşa istiva etti" ayetiyle bir mekân belirleme yoktur. Allah'a mekân izafe ederek O'nu yüksek ve kudsi gösterme söz konusu olamaz. Aksine mekânlar O'nun sebebiyle şeref ve değer kazanırlar. Mekân bir ihtiyaçtan dolayı ortaya çıkar. Allah ise her türlü ihtiyaçtan mukaddestir. Dolayısıyla "arşa istiva etti" ifadesiyle Allah'ın güç ve azameti belirtilmiştir diye<sup>115</sup> ifade etmiştir.

Müşebbihe'nin Allah'a yön ve mekân izafe etmesine karşılık Ya'kûb, diğer Ehl-i Sünnet mezhepleri gibi bu hususa karşı cevaplar getirmiştir.

#### 2.4. Allah'ın Cisim, Cevher ve Araz Olmaması

Allah'ı tanıtırken onun kadir, rahim olduğunu ifade ettiğimiz gibi O'nun ne olmadığını da ifade ederiz. Bu hususta Allah'ı tenzih kıldığımız bir konuda O'nun cisim, cevher ve araz olmadığı meselesidir.

Ya'kûb, Allah'ın cevher, araz ve cisim olmadığını ifade ettikten sonra niye cevher, araz ve cisim olmadığını şöyle belirtmiştir. Eğer Allah cisim olsa o zaman bir mekânla yer tutması lazım gelmektedir. Çünkü cisim, cevher ve arazdan oluşan birleşikler bir mekânda yer tutarlar. Evrendeki her şeyde birleşiktir, parçalardan oluşup diğer parçalara muhtaçtır yani hadistir. Dolayısıyla kadîm olan Allah zatı kendisinden olup cisim, cevher ve araz değildir. Yüce Allah araz da değildir. Çünkü araz olan şey bir mekânla yer tutup bir mahalle muhtaçtır. Ancak Allah hiçbir şeye muhtaç değildir. Zira bir şeye muhtaç olan tanrı olamaz. Öyle ise Allah araz değildir<sup>116</sup> diye ifade etmiştir.

Müşebbihe ve Cehmiye ekollerinin ayetlerin zahiri manalarından yola çıkarak Allah'ın arş üzerinde mekân tuttuğunu savunmaları<sup>117</sup> Allah için cisim, cevher, araz gibi problemleri ortaya çıkarmıştır. Bundan dolayıdır ki bu ayetin Mâtürîdî'nin ifade ettiği manada<sup>118</sup> te'vili gereklidir. Neccariye'nin de Allah'ın zatıyla her mekânda yer tuttuğunu iddia<sup>119</sup> etmelerinden dolayı aynı şey onlar için de geçerlidir.

#### 2.5. Allah'ın Birliği ve Sıfatları

Ya'kûb, bu bölümde Tanrı'nın birliğini, kadir, âlim, semi', hayy, basîr ve mütekellim olduğunu ifade etmiştir. Daha sonra Tanrı'nın ahirette görünmesinin caiz ve bütün kullarının fiillerinin yaratıcısı olduğunu, kullarının fiillerinden dolayı bazısına ceza bazısına mükâfat verdiğini, dilemek ve razı olmak sıfatının farklarını, kader ve kaza kelimelerinin farklarını anlatır.

<sup>114</sup> Cürcânî, *Şerhü'l-Mevâkıf*, s. 38; Yâ'kûb, a.g.e., vr. 104a.

<sup>115</sup> Mâtürîdî, Ebu'l Mansûr, *Kitâbü't-Tevhid*, trc. Bekir Topaloğlu, İSAM Yayınları, Ankara, 2020, s. 225

<sup>116</sup> Yâ'kûb, a.g.e., vr. 105a.

<sup>117</sup> Cürcânî, *Şerhü'l-Mevâkıf*, s. 48.

<sup>118</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, s. 224-225.

<sup>119</sup> Eş'ari, Ebu'l-Hasan, *Makâlâtü'l-İslamiyyin ve İhtilâfü'l-Musallîn*, trc. Ömer Aydın, Mehmet Dalkılıç, İstanbul, 2019, s. 410.

Teklif nedir? Ecelin ne olduğu, haramın rızık olduğunu ve Tanrı'nın dilediği kimseye hidayet ve dilediği kimseye de dalalet yazdığını detaylı bir şekilde bu bölümde işlemiştir.

Tevhit yani Allah'ın ne zatında ne sıfatlarında ne de fiillerinde hiçbir ortağının, eşi ve benzerinin olmaması bir ve tek olması demektir.

Allah'ın birliği bölümünde Ya'kûb, Tanrı birdir ve tektir, iki değildir dedikten sonra Kur'an'ı Kerim'den şu ayeti delil getirir. "Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka tanrılar bulunsaydı kesinlikle yerin göğün düzeni bozulurdu. Demek ki arşın rabbi olan Allah, onların yakıştırdıkları sıfatlardan münezzehtir."<sup>120</sup> Bundan dolayıdır ki tanrı birdir ve tektir.<sup>121</sup>

Ya'kûb daha sonra Tanrı'nın sıfatları üzerinde durur. Allah diridir. Diriliği insan gibi can ve ruhla değildir. Kur'an'da "O diridir, O'ndan başka tanrı yoktur."<sup>122</sup> Ve evrende bulunan her şeyi yaratmaya gücü yetendir. Nitekim Kur'an da "Allah her şeye kadirdir"<sup>123</sup> buyrulmuş diye ifade etmektedir. Küllü olsun cüz'i olsun her şeyi bilendir. Nitekim Kur'an'da "Allah her şeyi hakkıyla bilmektedir"<sup>124</sup> buyrularak büyük olsun küçük olsun, görünmeye müsait olsun veya olmasın, Allah her şeyi detaylarıyla bilir, görür ve işitir. Allah dileyicidir. Kur'an-ı Kerim'de "Şüphesiz ki Allah dilediği gibi hükmeder."<sup>125</sup> diye buyurmuştur. Ya'kûb, Tanrı'nın bilmesi fikir ile değildir, görmesi ve işitmesi ise göz ve kulak ile değildir diye ifade etmiştir.<sup>126</sup>

Ya'kûb, Tanrı'nın sıfatlarının ilim, hayat, kudret, basar, sem', irade, meşîyyet, tekvin ve kelam olduğunu söyler. İlim sıfatının her şeyi bildiği, kudret sıfatının her şeye güç yettirmesi, hayat sıfatının ise ilim sıfatının bulunmasının gerekliliği olduğunu aktarır. Basar ise her mevcudu görüp taalluk eder. Kelam sıfatına gelince bu sıfatın Tanrı'nın sözü harfle değil, kâh emir ile kâh bir şeyden nehyetmekle olduğunu beyan eder. Buradan hareketle Kur'an-ı Kerim'in Allah'ın sözü olduğunu ve yaratılmamış olup, yaratılmış olan yazı şekillerinden oluştuğunu aktarır. Allah'ın sözü olan Kur'an Mushaflarda yazı şekilleri ve harflerin bir araya gelmesiyle oluşmuştur<sup>127</sup> diyerek detaya girmeden aktarmıştır. Ya'kûb'un Allah'ın sıfatları arasında tekvin sıfatını zikretmesi onun Maturidi geleneği takip ettiğinin göstergesidir. Osmanlı'nın XVI. yüzyılında genel itibariyle Osmanlı ulemasının Eş'ari geleneğine yakın olduğu bir dönemde kelamcımız Ya'kub b. Abdüllatif'in Maturidi geleneği benimsemesi onun geniş bir düşünce ufkuна sahip olduğunu göstermektedir.

Ya'kûb, Tanrı'nın sıfatları konusunda sadece nakli delillerle yetinmiştir. Kur'an'dan bazı ayetler ile nakli deliller getirmiştir. Kur'an'ın yaratılmış olup olmadığı konusunda da ihtilaflara girmeden sadece yaratılmadığını beyan etmiştir.

Fahreddin-i Razi ise Tanrı'nın sıfatları konusunda ve Kur'an'ın yaratılmış olup olmadığı meselesinde aklı ve nakli deliller getirmiştir.<sup>128</sup>

Eş'ariler ve onu takip edenler ise Tanrı'nın kadim ve zatına ait sıfatların olduğunu düşünmüşlerdir. Onlara göre Allah kudretle kadir, ilmiyle âlim ve iradesiyle müridir. Dolayısıyla

<sup>120</sup> Enbiya 21/22

<sup>121</sup> Yâ'kûb, a.g.e., vr. 111b.

<sup>122</sup> Mü'min 40/65

<sup>123</sup> Al-i İmran 3/29

<sup>124</sup> Feth 48/26

<sup>125</sup> Maide 5/1

<sup>126</sup> Yâ'kûb, a.g.e., vr. 112a.

<sup>127</sup> Yâ'kûb, a.g.e., vr. 112b.

<sup>128</sup> Detaylı bilgi için bkz: er-Râzî, Fahreddin, *Me'âlimü Usulu'd-Din*, trc. Muhammet Altaytaş, TYEKB Yay. İstanbul, 2019, s. 100-125.

Allah işitmeyle işiten, hayatla diri ve görmeyle görendir. Şia ve Filozoflar ise Allah'ın zatına ait sıfatların olmadığını iddia etmişler yani kabul etmemişlerdir. Yani Allah zatıyla kadir, zatıyla âlimdir. Ancak Şia, Esma-i Hüsnâ hakkında ihtilafa düşmüşlerdir. Bir kısmı Allah'a hiçbir isim izafe etmezken bir kısmı ise Allah'ı bütün isimlerden yoksun tutmanın doğru olmayacağını ifade etmiştir.<sup>129</sup>

## 2.6. Allah'ın Görülmesi / Rü'yetullah

Kelamcılar arasında tartışılan önemli bir konuda Rü'yetullah yani Allah'ın görülüp görülmemesi meselesidir. Bu konuda kelamcılar arasında ihtilaflar olmuş akli ve nakli deliller getirilmiştir.

Rü'yetullah meselesinde kelamcıların bu konuya yaklaşımını ortaya koyan en önemli etkenlerden biriside Allah anlayışlarıdır.<sup>130</sup> Çünkü Allah tasavvuru kelamda ki birçok meselenin anlayış biçimini ortaya çıkarır.

Eş'ariler Allah'ın görülebileceğini düşünürken diğer çoğunluk bunu kabul etmemiştir. Âmidî şöyle aktarır: "Ashabımızın imamları Yüce Allah'ın dünya ve ahirette görülmesinin aklen mümkün olduğunda ittifak etmiş ama dünyada görülmesinin dinen mümkün olup olmadığı hakkında ihtilaf etmiştir. Onların bir kısmı Allah'ın dünyada görüleceğini kabul ederken bir kısmı reddetmiştir. Yine onlar Allah'ın uykuda görülüp görülemeyeceğinde ihtilaf etmiştir."<sup>131</sup> Ebu Hanife el-Fıkhu'l Ekber'de Yüce Allah'ın ahirette görüleceğini ve müminlerin cennette hiçbir mesafe olmaksızın keyfiyetini bilemeyeceğimiz bir şekilde, benzetmesiz olarak mü'minler gözleriyle Allah'ı görebilecektir, demiştir.<sup>132</sup> Mu'tezile ise Yüce Allah'ın, duyulara sahip olan varlıklar tarafından görülmesinin aklen imkânsız olduğunu düşünmüş ancak Allah'ın zatının görülmesi konusunda ihtilafa düşmüşlerdir.<sup>133</sup> Kâdî Abdulcebbar, rü'yetullah konusunda hem akli hem de nakli delillerle Allah'ın görülmeyeceğini ifade etmiştir.<sup>134</sup> Ehl-i sünnet Yüce Allah'ın ahirette gözle görüleceğini, bunun aklen mümkün olduğunu ve naklen ise vacip olduğunu kabul etmişler. Hariciler, Rafiziyye ve Zeydiyye fırkaları ise Allah'ın ahirette görülmeyeceğini ileri sürmüşlerdir.<sup>135</sup>

Rü'yetullah konusunda temel mezheplerin kısaca görüşlerini verdikten sonra şimdi Ya'kûb b. Abdüllatif'in görüşlerine geçelim.

Ya'kûb, Rü'yetullah meselesinde Allah'ı âhirette görmenin aklen caiz olduğunu ifade etmiştir.<sup>136</sup> Bu konuda Ehl-i Sünnetin hem akli hem de nakli iki delil ortaya koyduklarını söylemiş ve diğer kelamcılar gibi detaya ve kelime semantiklerine takılmadan konuyu aktarmıştır.

Öncelikle akli delili anlatmıştır. Âlemde görünen her şeyi, siyahı beyazdan, beyazı siyahtan göz ile ayırt ederiz. Bunları görmemizi sağlayan şey bunların ortasında bulunan her ne ise her ikisinde de bulunması gerekir. Bunlarda ortak olan nokta ise varlık manasında olan vücûd ya da

<sup>129</sup> Cürcânî, *Şerhü'l-Mevâkıf*, c. III. s. 76.

<sup>130</sup> Özarslan, Maturidi Kelamcısı *İbn Hümmam'ın Kelami Görüşleri*, s. 30; Bkz: "Allah'ın Görülebilmesi/rü'yetullah Sorunu ve Dirilişle İlişkisi", *F.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, c. 11, s.1 275 – 293, 2001.

<sup>131</sup> Cürcânî, *Şerhü'l-Mevâkıf*, c. III. s. 186.

<sup>132</sup> Ebu Hanife, *el-Fıkhu'l Ekber*, trc. Hamza Yaman, Beyan Yayınları, İstanbul, 2016, s. 36.

<sup>133</sup> Cürcânî, *Şerhü'l-Mevâkıf*, c. III. s.186. Teftâzânî, *el-Makasid*, s. 558.

<sup>134</sup> Bkz: Kâdî Abdulcebbar, b. Ahmed, *Şerhü'l-Usulî'l-Hamse*, trc. İlyas Çelebi, c. I. TYEKB Yayınları, İstanbul, 2013, s. 374-446.

<sup>135</sup> Abdüllatif el-Harpûfî, *Tenkihu'l-Kelam fî Akâidi Ehli'l İslâm*, s. 164-170.

<sup>136</sup> Ya'kûb, a.g.e., vr. 112a.

yok iken sonradan olmak manasında olan imkândır. Hudûs ve imkânın manalarından yokluk manası itibar olunmuştur. Dolayısıyla hudûs ve imkân bir şeyin görülmesine illet olamazlar. Çünkü illet etki eder, etki ise sıfat-ı subutiyedir. Mevsufu sabit olmayan şeye tesir sıfatı sabit olmaz. Ve âdemi olan şey kendinde sabit olamaz. Dolayısıyla ademî olan şey illet olamaz. Hudûs ve imkân ademî yani yokluktur. Öyle ise âlemde gördüğümüz her şey görünmeklikleri hudûs ve imkân ile olmayıp ancak sebep olan varlık manasındaki vücûd yani Allah'tır. Bundan dolayı Allah'ın Ahirette görülmesi caizdir.<sup>137</sup> Burada Ya'kûb, anlaşılması zor bir aklî delil getirmiştir.

Ya'kûb b. Abdüllatif Allah'ın ahirette görüleceğine dair nakli delilleri ayet ve hadislerle zikretmiştir. Konuyu diğer kelimacılar gibi şöyle ifade etmiştir. Kur'an-ı Kerim'de Hz. Musa Allah'a şöyle nida eder: "Rabbim, Bana görün; sana bakayım" dedi. Rabbi, "Sen beni asla göremezsin. Fakat şu dağa bak; eğer o yerinde durabilirse sen de beni görebilirsin" buyurdu.<sup>138</sup> Ya'kûb'a göre eğer Allah'ın görülmesi mümkün olmasaydı Hz. Musa imkânsız olan bir şeyi istemezdi. Çünkü bu durumda Hz. Musa, ya görmenin imkânsız olduğunu bilecek ya da bilmeyecektir. Eğer biliyor ise imkânsız olan bir şeyi akıl sahibi bir kimse istemez. Eğer bilmiyorsa Allah hakkında neyin mümkün neyin imkânsız olduğunu bilmediğinden Allah'ın gönderdiği bir peygamber olamaz. Demek ki Allah görülebilir yoksa Hz. Musa bunu talep etmezdi. Ya'kûb'un ikinci getirdiği delil ise: Allah'ı görme olayını dağın yerinde durmasına bağlamıştır. Bu durumda dağın yerinde durması mümkün olacaktır. Dolayısıyla mümkün bağlanan durum da mümkün olacaktır. Yani Allah'ın görülmesi de mümkün olması gerekir.<sup>139</sup> Ya'kûb, öyle ise Allah'ın görülmesi caizdir, demiştir.

Ya'kûb b. Abdüllatif'in getirdiği diğer bir nakli delil ise, " Elbette siz Rabbinizi, bedir gecesinde ayı göz ile gördüğünüz gibi göreceksiniz"<sup>140</sup> hadisinde buyrulduğundan bu hadisin Müslümanların Ahirette Allah'ı göreceklere delalet ettiğini ve bu durumun vacib olduğunu zikreder. Bu hadisi ise sahabeden on bir kişinin naklettiğini ifade etmiştir.<sup>141</sup>

Ya'kûb, bir başka ayetten ise şöyle delil getirir: Allah'ın görülmesi bir mekân veya bir yönden ya da gören ile görünen arasındaki mesafe olmasıyla, göze ışığın gelmesiyle değildir. Nitekim Kur'an da, "Gözler onu idrak edemez ama o gözleri idrak eder"<sup>142</sup> diye buyrulmuştur. Ya'kûb'a göre bu ayetten maksat bazı gözler göremez ama bazı gözler görebilir. Allah'ı bütün yönleriyle kapsayıp görmek değil, belki gören gözü ihata etmek suretiyle görmektir. Yani Allah'ı her durumda her vakitte her gözle görmek manasında değildir. Belki bazı durumlarda bazı vakitlerde bazı gözler görebilir. Ya'kûb'a göre ayetten bu anlamlarda mana çıkarabiliriz. Dolayısıyla bu ayetten asla Allah'ı görmek caiz değildir, diye bir mana çıkarılmaz.<sup>143</sup> Ya'kûb'un bu ayete karşı getirdiği çıkarımları zorlama olduğu kanaatindeyiz.

Bir başka rivayeti nakleden Ya'kûb, sahâbelerin mi'rac gecesinde Peygamber efendimiz için Allah'ı gördü mü görmedi mi? diye ihtilafa düştüklerini dolayısıyla bu rivayet delalet eder ki

<sup>137</sup> Yâ'kûb, a.g.e., vr. 112a – 112b.

<sup>138</sup> A'raf 7/143.

<sup>139</sup> Yâ'kûb, a.g.e., vr. 112b – 113a, Cürcânî, *Şerhü'l- Mevâkıf*, c. III. s.186.

<sup>140</sup> Ahmed b. Hanbel, Müsned, III. 16, IV, 13-14; Buhari, Tevhid, 24; Müslim, İman, 299; Zühed, 16.

<sup>141</sup> Yâ'kûb, a.g.e., vr. 112b.

<sup>142</sup> En'am 6/103.

<sup>143</sup> Yâ'kûb, a.g.e., vr. 113b.

Allah'ın görünmesi caizdir diye ifade buyurur.<sup>144</sup> Ya'kûb, ortada bir hakikat olmasaydı ihtilaf söz konusu olmazdı demek istemiştir.

Ya'kûb, geçmiş evliyaların çoğu uykuda Allah'ı görmüştür diyerek bundan da delil getirmiştir.<sup>145</sup> Bu da Ya'kûb'un tasavvufi yönü olduğunu ve bu noktada da delil getirdiğini göstermiştir.

Bu konudaki görüşümüz günümüzün teknolojik gelişmelerini göz önünde bulundurursak, görme ve görünen nesne arasında mesafe ne kadar olursa olsun, bir mekân içerisinde olmaksızın görme olayının gerçekleştiğini gün geçtikçe optik alanındaki gelişmelerle bunu fark ediyoruz. Dolayısıyla Allah'ın Ahirette görülmesinin mümkün olduğunu ve teknolojik gelişmelerin bu konuda bizlere bakış açısı sunduğu kanaatindeyiz.

## 2.7. Allah Fiilleri Yaratandır

Fiillerin yaratıcısı meselesi, insanın özgürlüğü meselesiyle bağlantılı bir problem olup kelam tartışmaları içinde önemli bir yer teşkil etmiştir. Birçok mezhep bu konuda ihtilafa düşüp farklı fikirler ortaya atmıştır.

Fiillerin Allah tarafından yaratılıp yaratılmadığı şeklindeki tartışma ve ihtilaf, canlıların tamamında meydana gelen ihtiyari fiillerle ilgilidir. Kelam âlimleri de bu durumun insanların ihtiyari fiillerinde cereyan ettiğinden dolayı kulların fiillerinin yaratılması anlamındaki “halk-ı ef'âl-ı ibâd” adını vermişlerdir.<sup>146</sup>

Tâbiîn döneminde Emevi yöneticileri tarafından teşvik edilen bazı gruplar, Emevi idaresinin yaptıkları hataları örtbas etmek için, insanların işledikleri günah ve hataların kaderlerinde yazıldığı fikrini yaymaya başlamışlardır. Hasan-ı Basri, Gaylân ed- Dîmaşkî ve Ma'bed el-Cühenî gibi âlimler bu fikirleri reddederek bu fiillerin Allah'a nisbet edilmeyeceğini savunmuşlardır. Cehm b. Safvân ise iman ve küfür gibi kulun tüm fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını ve kulun hiç bir müdahalesi bulunmadığını iddia ederek Cebri görüşü öne sürmüştür.<sup>147</sup> Daha sonra Ebu Hanife, insanlara ait bütün fiillerin İlâhî ilim ve irade dâhilinde meydana geldiğini ve kulların fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını kabul etmekle birlikte bunların vuku bulması için insanın gücünün etkili olduğunu söylemiş<sup>148</sup> ve cebriyenin ortaya attığı görüşü reddetmiştir.

Mu'tezile âlimlerine göre fiillerin yaratılması meselesinde fiiller kulların gücüyle yaratılmıştır. Eğer fiiller kulların yaratmasıyla olmasaydı, kullar bunlarla sorumlu tutulamaz ve şer'i anlamda yaptıkları suçlar nedeniyle cezalandırılmaları batıl olurdu. Dolayısıyla ceza, mükâfat, övgü, yergi ve peygamberin gönderilmesinde bir yarar sağlanmayacaktı.<sup>149</sup> Eş'ari'nin meşhur olan görüşü ise fiillerin ilahi âdete uygun bir şekilde, kulun hadis kudretine nispet etmek şartıyla Allah'ın kudretiyle yaratıldığını savunmuşlardır. Kullar fiilleri kesp yoluyla yapıp sevap ve cezaya

<sup>144</sup> Yâ'kûb, a.g.e., vr. 113b.

<sup>145</sup> Yâ'kûb, a.g.e., vr. 113b.

<sup>146</sup> Abdüllatif el-Harputî, *Tenkihu'l-Kelam*, s.173.

<sup>147</sup> Şerif el-Murtazâ, *İnkâzû'l-beşer mine'l-cebr ve'l-kader*, I, 257-268'den nakleden Mustafa Said Yazıcıoğlu, “*fiil*”, DİA, c. XIII. İstanbul, 1996, s. 59.

<sup>148</sup> Ebu Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber*, s. 31.

<sup>149</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhû'l- Usulî'l- Hamse*, s. 44; Abdüllatif el- Harputî, *Tenkihu'l-Kelam*, s.174.

müstahak olan faillerden olurlar.<sup>150</sup> Teftazânî'de kesp görüşünü savunarak kulun fiilleri Allah tarafından yaratılır. Kula ait olan sadece kesptir<sup>151</sup> demiştir.

Fiillerin yaratıcısı kimdir? Sorusuna Ya'kûb, Allah bütün fiillerin yaratıcısıdır, demiştir. Kullar kendi eylemlerini yaratamazlar, nitekim Kur'an'da "Sizi de yaptıklarınızı da Allah yarattı."<sup>152</sup> Bir başka ayette ise "Allah her şeyin yaratıcısıdır"<sup>153</sup> diye buyurmuştur. Ya'kûb, bu iki ayeti delil getirerek bütün fiillerin yaratıcısı Tanrı'dır, der. Bütün insanların fiilleri Allah'ın dilemesiyle, hükmetmesiyle, kazası ve takdiri ile olur. Hükümden maksat gerek iman olsun gerek küfür olsun veya sair ibadet ve günahlar olsun hepsini Allah dilediğinde "ol" diye hitap etmesiyle olur.<sup>154</sup> Zemahşeri'ye göre "Sizi de yaptıklarınızı da Allah yarattı"<sup>155</sup> ayetinin siyak ve bağlamına dikkat ettiğimizde yaptıklarınızı da Allah yarattı ifadesinde putların kastedildiğini ifade etmiştir.<sup>156</sup> Bizce de Ya'kûb'un burada verdiği ayet konunun delili olamaz. Zira Zemahşeri'ninde ifade ettiği gibi yaptıklarınızı da Allah yarattı ifadesinde putlar kastedilmiştir.

Ya'kûb, kazâ'dan maksat yaratmadır, demiştir. Takdîr'den maksat ise yaratılan her şeyin ne hal üzerine ne zaman hangi mekânda; sevap mı cezaya mı müstahak olacağını önceden Allah tarafından bilinip belirlenmesidir. Küfür Allah'ın kazâsı değildir. Belki kazâ olunmuş emridir, der. Allah kâfirden, kâfirin rızası, ihtiyarı ile küfrün sadır olmasını diler. Aynı şekilde fâsıktan, fâsıkın rızası dâhilinde onun ihtiyarı ile fâsıkın sâdır olmasını diler. Bundan dolayı Allah kâfire, fâsıka ibadet etmeyi teklif edebilir, bu caizdir, cebr ile değildir.<sup>157</sup> Ya'kûb, daha sonra Eş'arî kelamcılarının kaza ve kader tanımlarını verir. Ya'kûb, kazâ ve kader tanımını Eş'ari geleneğinden farklı olarak Mâturidi geleneğinin tanımını esas alarak yapmıştır. Bu da kelamcımız Ya'kûb'un daha çok Mâturidi geleneğini takip ettiğini göstermektedir.

Allah'ın evrene ilişkin planını ve tabiatın işleyişini ifade etmek üzere kader ve kaza kelimeleri kullanılmaktadır. Sözlükte, ölçü, gücü yetmek, planlamak, rızkını daraltmak anlamlarına gelen kader, "Allah'ın her nesneyi ve her olayları ezeli ilmiyle önceden bilip belirlemesi" diye tarif edilmektedir. "Muhkem ve sağlam yapmak, yerine getirmek, emretmek" gibi anlamlara gelen kazâ terimi ise "Allah'ın olaylara ve nesnelere ait ezeli planını gerçekleştirmesi" şeklinde tanımlanmaktadır. Mâtüridî ve Şii kelâmcıları ve Selefi âlimlerin çoğu bu tanımları kabul etmişlerdir. Eş'ari kelamcılarının çoğu ise kazâ ve kader terimlerin tanımlarını tersine çevirerek kazâya kader, kadere de kazâ anlamını vermişlerdir.<sup>158</sup>

Ya'kûb, daha sonra Kur'an'ı Kerim'den: "O, kullarının küfrüne razı olmaz"<sup>159</sup> ayetini delil getirerek kulların iyi ve hayırlı fiilleri yapması Allah'ın dilemesi ve rızası dâhilinde olurken kötü fiillerin işlenmesi ise Allah'ın dilemesiyledir. Ancak rızasıyla değildir. Çünkü Allah kullarının küfrüne razı olmaz. Bundan dolayıdır ki Ya'kûb, insanların fiilleri Allah'ın dilemesiyledir, ancak

<sup>150</sup> Eş'arî, *Mâkâlâtü'l-İslâmîyyin*, s.744; Abdüllatif el- Harputî, *Tenkihu'l-Kelam*, s.174.

<sup>151</sup> Teftâzânî, *el-Makasid*, s. 572.

<sup>152</sup> Saffet 37/ 96

<sup>153</sup> Zümer 39/62

<sup>154</sup> Yâ'kûb, a.g.e., vr.

<sup>155</sup> Saffet 37/ 96

<sup>156</sup> Zemahşerî, Muhammed el-Harizmî, *El-Keşşaf'an Hakâ'iki Ğavamıdî't- Tenzil ve Uyuni'l-Ekâvıl fî Vucuhi't- Te'vil, Keşşaf Tefsiri*, trc. Necdet Çağıl, c. V. TYEKB Yay. İstanbul, 2018, s. 732..

<sup>157</sup> Yâ'kûb, a.g.e., vr. 114b.

<sup>158</sup> Yavuz, Yusuf Şevki, "Kader", DİA, c. 24. İstanbul, 2001, s. 58; Râgıb el- İsfahânî, *el-Müfredat* "Kdr", trc. Abdülbaki Güneş, Mehmet Yolcu, Çıra Yay. 3. Baskı, İstanbul, 2012, s.825.

<sup>159</sup> Zümer 39/7.

kötü fiiller dilemesiyle olup rızası dâhilinde değildir,<sup>160</sup> diye zikretmiştir. Bu hususta Eş'ariler kötü fiillerin yaratılmasında Allah'ın dilemesi ve rızası olduğunu savunurken Ya'kûb, Matürîdî çizgiyi takip ederek kötü fiillerin işlenmesin de Allah'ın dilemesi olduğunu ancak rızası olmadığını savunmuştur.

## 2.8. İstîtâat

İstîtâat kelimesi sözlükte “ boyun eğmek, itaat etmek” anlamlarına gelen tav’ kökünden türetilmiş olup “güç yetirmek, muktedir olmak” demektir. İstîlahı anlamı ise “kulların fiili gerçekleştirmesini sağlayan vasıtaları kullanarak ihtiyarî fiilleri meydana getirmesine sebep olan güç”<sup>161</sup> olarak tanımlanmıştır.

VII. yüzyıldan itibaren kader meselesi ve fiillerin yaratılmasına ilişkin tartışmalarda ortaya çıkan bu kavram kelim sahasında iki anlamda kullanılmıştır. Birincisi fiillerin gerçekleşmesini sağlayan vasıtalar. Genel olarak Sünni kelimciler “insanın bir fiili gerçekleştirmesi için organizmada o fiile ait yetenek ve organın sağlıklı bir şekilde bulunmasına istîtâat” terimiyle anlatmışlardır. İnsanın teklifle sorumlu tutabilmesi için bu vasıtalara sahip olması gerektiğini belirtmişlerdir. Bu durumda bulunan kişi fiili yapıp yapmama konusunda birini tercih edebilir. İkincisi ise fiilin meydana gelmesi için gereken güç anlamında kullanılmıştır.<sup>162</sup>

Kur'an'da istîtâat kavramı kırk iki yerde geçmektedir. Genel olarak bu ayetlere bakıldığında bir kısım ayetlerde insan nisbî bir istîtâata sahiptir. Diğer kısım ayetlerde ise insanın sorumlu olduğu ilahî emirleri gerçekleştirmesi için gücünü sarf etmesi gerektiği vurgulanır. Başka ayetlerde ise insanın birçok işi yapabilme veya insanın sınırlarını aşan fiilleri yapmasının gücü dâhilinde olmadığı vurgulanmıştır.<sup>163</sup>

Cebriye dışında diğer İslam âlimleri, fiili meydana getirme vasıtaları ve bunları kullanarak fiili gerçekleştirecek istîtâatın insanda var olduğunu ittifakla kabul etmişlerdir. Ancak istîtâatin verilmiş zamanı ve keyfiyetinin nasıl olduğuna dair görüşlerde farklı fikirler benimsemişlerdir.<sup>164</sup>

Ya'kûb'un bu konudaki görüşü ise şöyledir. Bir fiili yaratmada kesinlikle kulun tesiri söz konusu değildir. Bir kişi bir fiili yapması için gereken kudreti, gücü, kişi fiili yapacağı sırada Allah gücü yaratır. Fiil yapılmadan önce yaratılmaz. Kısacası Ya'kûb, Mâtürîdî<sup>165</sup> gelenekle aynı görüşü savunmuştur. O kulların fiillerinin yaratıcısının Allah olduğunu savunmuştur. Kuvvetin eylem sırasında yaratıldığını kabul etmiştir.

## 2.9. Ecel

Ecelin sözlük anlamı, her hangi bir şey için takdir ve tayin edilen sürenin sona ermesidir. Örfte ise bir canlının hayat süresinin sona ermesi, bitmesidir. Kelamcılara göre ise bir canlıya

<sup>160</sup> Ya'kûb, a.g.e., vr. 115a.

<sup>161</sup> İsfahâni, *el-Müfredat*, “tv'a” md; s. 647; Yavuz, “İstîtâat”, DİA, c. XXIII. İstanbul, 2001, s 399- 402.

<sup>162</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhid*, s. 150; İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, *El- Fasl ve'l-Ehva' ve'n-Nihal*, trc: H. İbrahim Bulut c. II, TYEKB Yay. İstanbul, 2017, 306-328; Yavuz, “İstîtâat”, s 399.

<sup>163</sup> Abdülbâkî, M. F. *el-Mu'cem*, “tv'a” md'den nakleden Yavuz, “İstîtâat”, DİA. S. 399-402.

<sup>164</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't- Tevhid*, s. 150; Yavuz, “İstîtâat”, s 399-402.

<sup>165</sup> Bkz: Mâtürîdî, *Kitâbu't- Tevhid*, s. 495-510.

verilen hayat süresinin sona ermesi için ilâhî ilim ve kaderle belirlenen vakittir diye ifade etmişlerdir.<sup>166</sup>

Allah'ın fiillerinden biri olarak kabul edilen ecel Allah'ın canlıların hayatını sonlandırmak için kaza ve kaderiyle belirlediği vakit olarak ifade edebiliriz.

Ya'kûb, ecel birdir, iki değildir diye ifade ettikten sonra bu konu da Mu'tezile âlimlerinden el-Kâ'bi'nin maktûl için iki ecel vardır dediğini nakletmiştir. Bunlardan birincisi katildir, diğeri ise mevttir. Hatta eğer maktûl ölmezse mevte vardığında hayatta olurdu, demiştir. Ya'kûb, bu düşüncenin doğru olmadığını ve ecelin ilâhî ilimle tayin edilip değişmeyeceğini ifade etmiştir<sup>167</sup>

Mu'tezile âlimlerinden Kadî Abdulcebbar'a göre kim yatağında yatarak son nefesini verirse bu kişi eceli ile ölmüştür. Aynı şekilde kim katledilerek ölürse o da eceliyle ölmüştür. Bunda ihtilafın olmadığını aktarmıştır. Kadî Abdulcebbar, buradaki ecelden maksadın ölüm vakti öldüğünü belirtmiştir. Buradaki ihtilafa sebep olan nokta ise öldürülen kişi hakkındadır. Ebu'l Huzeyl'e göre o kişi öldürülmemiş olsaydı da kesin ölecekti. Yoksa katil, takdirin önene geçip, eceli kesmiş olurdu, bu da mümkün değildir, demiştir. Bağdâdiyyûn ise maktul öldürülmemiş olsaydı, kesin olarak yaşayacaktı diye ifade etmiştir. Kadî Abdulcebbar eğer maktul öldürülmemiş olsaydı yaşayacaktı düşüncesini kabul etmiştir.<sup>168</sup> Genel olarak Mu'tezile âlimleri, maktulün, ilâhî ilimle belirlenen bir eceli ve ölüm vakti olduğunu söylemiştir. Ancak katil, maktulü öldürerek takdir edilen ölüm vaktini öne alarak eceli değiştirmiştir.<sup>169</sup> Bundan dolayı katil azabı hak etmiş olur. Mu'tezile âlimlerin genel görüşü yukarıda zikrettiğimiz şekildedir.

Taftazânî, ecel vakit demektir diye ifade ettikten sonra Allah'ın ilminde canlıların hayatlarının biteceği vakit manasında kullanılır diye zikreder. Ölümün Allah'ın fiili olduğunu ve ecelin bir olduğunu kabul eder. Fakat bazen olay kulun fiili gerçekleştirmesinin akabinde oluşur. Ama öldürülen kişi eceliyle ölmüştür. Eğer bu kişi biri tarafından öldürülmeseydi ölüp ölmeyeceğini kesin olarak bilemeyiz<sup>170</sup> diye ifade etmiştir. Bu görüş ise Ehl-i Sünnet âlimlerin çoğunun kabul ettiği görüştür.

Ya'kûb bu konuda filozofların hayvan için iki ecel var olduğunu birisinin ecel-i tabî'i, diğeri ise âfet-i maraz sebebiyle oluşan ecel olduğunu nakletmiştir. Ya'kûb, bunun onların iddia ettiği gibi olmadığını belirtmiştir. Hayvanın ecel-i tabî'si şudur ki: hayvanın asli sıcaklığının değişmesiyle ve bu asli sıcaklığın bitmesiyle gerçekleşen ölüm vaktidir. Öldürülen kişi ölümü için ilâhî takdirin zamanı gelmesiyle yani eceli ile ölür. Nitekim Kur'an'ı Kerim de "Ecelleri gelince ne bir an geri kalırlar ne de bir an ileri gidebilirler."<sup>171</sup> ayetiyle ecelleri gelmeden kimse ne bir an o eceli öne alabilir ne de eceli gelen kişi onu bir an geciktirebilir. Dolayısıyla bundan anlıyoruz ki öldürülen kişi eceliyle öldürülmüş olur. Ya'kûb, zikrettiğimiz ayette geçen "bir an öne alamazlar" lafzının "bir an geri bırakamazlar" lafzının üzerine atf-ı i'tibâr olunmasından maksadın ecelleri gelmediği müddetçe ruhları kabz olunması mümkün değil demektedir. Yine o lafzı sonraya bırakıp bunla da sonradan ruhları kabz olunması mümkün değildir,<sup>172</sup> diye bir mana ortaya koymuştur. Bu hususta da kelamcımız Ehl-i Sünnet çizgisini takip ederek bunun için deliller sunmuştur.

<sup>166</sup> İsfahânî, *el-Müfredat*, "ecl" md, s. 69; Abdüllatif el- Harputî, *Tenkih*, s. 193.

<sup>167</sup> Yâ'kûb, a.g.e., vr. 117b.

<sup>168</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Şerhü'l-Usulî'l-Hamse*, s.734- 740.

<sup>169</sup> Cürçânî, *Şerhü'l- Mevâkıf*, c. III. s. 190; Abdüllatif el- Harputî, *Tenkih*, s. 194.

<sup>170</sup> Teftâzânî, *el-Makasid*, s. 606.

<sup>171</sup> Nahl 16/61

<sup>172</sup> Yâ'kûb, a.g.e., vr. 117b

## 2.10. Rızık

Sözlükte “yiyecek vermek, rızıklandırmak” gibi anlamlarda kullanılan rızık kelimesi “giyecek, faydalanılan her şey; mideye ulaşan ve onunla beslenen yiyecek; yağmur; bağış; nasip”<sup>173</sup> gibi anlamlarda kullanılır. Kur’an’ı Kerim de 123 yerde rızık kelimesi ve rızıklandırma fiili Allah’a nispet edilerek kullanılır.<sup>174</sup>

Bütün canlıların rızıkının Allah tarafından verildiği noktasında İslam âlimleri ittifak halindedir. Ancak kulların kötü fiilleri gerçekleştirmesinde ilâhî kudret ve iradenin tesir etmesi ve kulların faydasına olan şeylerin yaratılmasında Allah için gerekli olup olmadığı meselesi kelim âlimleri arasında ihtilafa sebep olmuştur.

Bu noktada Mu’tezile âlimleri, ilâhî irade ile kulların meşru olmayan fiilleri arasındaki ilişkiyi kabul etmediklerinden dolayı rızık, “kişinin hayatını sürdürülebilmesi için sahip olduğu şey” veya “kişinin faydalanmaktan men edilmediği imkânlar” diye tanımlamışlardır. Ehl-i sünnet âlimleri ise fiillerin yaratıcısını Allah kabul etiklerinden dolayı rızık, “canlıların hayatlarını sürdürebilmeleri için Allah’ın verdiği her türlü imkân” olarak tarif etmişlerdir. Ehl-i sünnetin bu tanımına göre helal olmayan yollarla elde edilen şeylerde rızık olarak kabul edilmiştir. Mu’tezile ise haram yollarla elde edilen kazançları rızık olarak kabul etmemiştir.<sup>175</sup>

Bu konuda Kâdî Abdülcebbâr, eğer “haram olan şey nasıl olurda rızık olmaz?” diye sorulursa, deriz ki: Çünkü haram olan şeyleri Allah bize, onu infak etmekten men etti yasakladı. Eğer bu rızık olsaydı bu yasak olmazdı<sup>176</sup> diye cevap vermiştir.

Kelâmcımız Ya’kûb b. Abdüllatif da Ehl-i Sünnetin yolunu takip ederek haram yollarla elde edilen şeylerin de rızık olduğunu savunmuştur. Bunu ise şöyle açıklamıştır. Çünkü Allah’ın hayvanlara verdiği rızıkta baktığımızda bu bazen helal bazen haram olan yiyeceklerdir. Yani hayvan rızıkını alır bu da bazen haram bazen de helal olan yiyeceklerden olur. Dolayısıyla insanlara verilen bütün rızıklar ister haram yola elde edilsen ister helal yolla elde edilsin hepsi rızık kategorisine girer.<sup>177</sup>

Bu konuda şahsi kanaatimiz şudur ki: Kur’an’ı Kerim’de, “Size rızık olarak verdiklerimizden temiz olanı yiyeiniz”<sup>178</sup> ayeti haram olan şeylerinde rızık kategorisine girdiğini gösteriyor. Çünkü ayet “rızık olarak verdiklerimizden temiz olanı” yiye diyor. Dolayısıyla buradaki ifadeden anlaşılan odur ki verilen her şeyi rızık olarak nitelendirebiliriz.

## 2.11. Hidayet ve Dalalet

İnsanın sorumluluğu ve sıfatlar meselesiyle ilişkisi bakımından diğer bir kelim konusu ise hidayet ve dalalet konusudur. Hidayet “doğru yolu göstermek, doğru yola girmek, güzel yumuşak

<sup>173</sup> *Lisânü’l-Arap*, “rzk” md’den nakleden Gölcük, Şerafettin, “Rızık” DİA, C. 35. İstanbul, 2008, s. 73; İsfahâni, *el-Müfredat*, “rzk” md, s. 425; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü’l- Usulî’l- Hamse*, s.740.

<sup>174</sup> Abdülbaki, el- Mu’cem, “rzk” md. nakleden Gölcük, “Rızık” s. 73; Detaylı bilgi için bkz: En’am 6/151, İsra 17/31, Fâtîr 35/12, Bakara 2/168, Nahl 16/114.

<sup>175</sup> Teftâzânî, *el-Makasid*, s.606; Cürçânî, *Şerhü’l- Mevâkıf*, c. III. s. 293-294; Gölcük, “Rızık”, s. 73-74.

<sup>176</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Usulî’l-Hamse*, c. II. s.744.

<sup>177</sup> Yâ’kûb, a.g.e., vr. 118a.

<sup>178</sup> Bakara, 2/172.

bir şekilde yol göstermek”<sup>179</sup> gibi anlamlarda kullanılır. Tanım olarak ise “hedefe götüren yolu gösterme, bu yol için kılavuzluk etme”<sup>180</sup> diye tanımlanır.

Kur’an’ı Kerim de hidâyet kelime olarak geçmemekle birlikte, hüdâ kelimesi seksen beş yerde geçmektedir. Bunun yanı sıra fiil çekimleriyle birlikte daha çok hâdi, mühtedi gibi isimleriyle üç yüzden fazla yerde geçmektedir.<sup>181</sup>

Dalâlet veya dalâl kelimeleri ise sözlükte “telef olmak, kaybolmak, şaşırarak, yanılmak gibi anlamlarda kullanılır.<sup>182</sup> Asıl anlamı ise “doğru yoldan sapmak, ister kasıtlı, ister gafletle olsun, az veya çok olsun doğru yoldan uzaklaştıran her çeşit sapmaya”<sup>183</sup> denir.

Kelam ilminde dalâlet ve hidâyet kavramları, kulun iradesi ve kuvvetiyle mi yoksa Allah’ın yaratması ve takdiriyle mi gerçekleştiği üzerinde tartışma gerçekleşmiştir.

Bu hususta Allah’ın iradesi ve kudreti açısından olaya bakan Cebriye’ye göre hidâyet ve dalalet, insanın secimi ve iradesi dâhilinde olmayıp Allah’ın iradesi ve yaratmasıyla olur. Çünkü Allah dilediğine hidayet nasip eder, dilediğini ise dalalette bırakır, saptırır. İnsanlar ya kâfir olarak ya da mü’minler olarak dünyaya gönderilir. Allah’ın onlar için belirlediği kaderin dışına çıkamazlar.<sup>184</sup> Eş’ariyye’nin bu konudaki görüşü Cebriyye’nin görüşüne yakınlık arz etmektedir. Ebü’l Hasan el- Eş’arî’ye göre dalâlet “dinden yüz çevirme” olarak tanımlanır. Buna göre inkâr ve küfür anlamında kullanılan dalâlet Allah tarafından kâfirlerin kalbinde yaratılır. Eş’arî bunu ise makul görür. Çünkü Allah için bir sınır bir kayıt olmadığından Allah yaptıklarından sorumlu da tutulamaz. Ehl-i sünnet âlimlerinin çoğunluğu göre ise insana ait fiiller ve âlemde meydana gelen olayların ve varlıklarının tamamı Allah tarafından yaratıldığı temel görüşü esas alarak, hidâyet gibi dalâletin dahi Allah’ın takdiri ve yaratmasıyla gerçekleştiğini<sup>185</sup> ifade etmişlerdir.

Mâtürîdiyye âlimleri ise dalâlet konusunu Allah’ın ilim, irade ve yaratma sıfatlarıyla ilişkili olarak açıkladıklarından kulun sorumluluğunu daha doğru bir temele oturtturarak, dalalette sapmadaki asıl sorumluluk insanın tercihiyle gerçekleştiğini beyan etmişlerdir.<sup>186</sup> Mâtürîdi’ye göre dalalette hidayet gibi ilâhî bir fiildir. Bu fiil ise Allah’ın yarattığı her şeyi layık olduğu şekliyle yaratmasıdır. Dalalette düşürmek ise kulun gönlünü hidayete karşı daraltması, iman ve itaate karşı meşakkatlerin gösterilmesidir<sup>187</sup> diye tarif etmiştir. Bu hususta Eş’ari ve Mâtürîdiler birbirine yakın görüşler ileri sürmüşlerdir.

Mu’tezile ise hidayeti, hedefe ulaştırıcı yolu göstermek veya deliller ortaya koyarak doğru yolu açıklamak olarak ifade etmiştir. Dalalet ise lütufların engellenmesidir. Dalaletin Allah’a isnat edilmesinin mecâzi olduğunu zira Allah hidayet ve dalaleti yaratsa o zaman insanlar övgü ve

<sup>179</sup> İsfahâni, *el-Müfredat*, “hdy” md. s. 1103.

<sup>180</sup> *Kâmus Tercümesi*, “hdy” md’den nakleden Yavuz, “hidayet” DİA, C. 17. İstanbul, 1998, s. 473.

<sup>181</sup> Abdülbaki, *el- Mu’cem*, “hdy” md. nakleden Yavuz, “hidayet” s. 473.

<sup>182</sup> Ömer Faruk Harman, “dalâlet”, DİA, c.8. İstanbul, 1993, s. 427.

<sup>183</sup> İsfahâni, *el-Müfredat*, “dll” md. s. 622.

<sup>184</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Müteşâbihü’l-Kur’ân*, (nşr. Adnan Muhammed Zerzûr), Kahire 1969, s. 57 s.72; Fahreddin er-Razî, *Mefâtihu’l- gayb*, II. s. 138’den nakleden Yavuz, “dalâlet”, c. 8. İstanbul, 1993, s. 429.

<sup>185</sup> İbn Füreik, *Mücerredü’l- Makalâti’ş- Şeyh Ebi’l- Hasan el- Eş’ari*, nşr. D. Gimaret, Beyrut, 1987, s. 103- 104’den nakleden Yavuz, “dalâlet”, c. 8. İstanbul, 1993, s. 430; Cürcânî, *Şerhü’l- Mevâkıf*, c. III. s. 285-293.

<sup>186</sup> Yavuz, “dalâlet”, s. 430.

<sup>187</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu’t- Tevhid*, s. 430.

zemme muhatap olamazlar<sup>188</sup> diye ifade etmiştir. Buna karşı Ehl-i Sünnet ise insanın tercihiyle fiil yaratıldığından övgü ve zemme muhatap olur dediğini yukarıda zikretmiştik.

Kelâmcımız Ya'kûb b. Abdüllatif da Allah dilediği kimse için hidayeti yaratırken dilediğine de dalaleti yaratır demiştir. Nitekim Kur'an'ı Kerim de "... Ama O, dilediğinin yoldan çıkmasına imkân verir, dilediğini ise doğru yola iletir." Ayetinde de buyrulduğu gibi dilediğinin dalalete sapmasının, dilediğinin ise hidayete ermesinin Allah tarafından yaratıldığını ifade etmiştir.<sup>189</sup> Ya'kûb bu konuda detaya girmeden sadece bir ayet vererek konuyu aktarmıştır. Bu hususta geniş kelâmî tartışmalara girmemiştir.

## 2.12. Salah – Aslah

"Kişi için faydalı olan" anlamındaki salâh kelimesinden türetilen aslah, insanlar için "en faydalı, en iyi olan şey" anlamlarına gelir.<sup>190</sup> Klasik kalam konuları içinde en çok tartışılan meselelerden olan aslah problemi Mu'tezile'nin kullar için en uygun, en faydalı olan şeylerin yaratılması Allah için vaciptir demelerinden dolayı ortaya çıkmıştır.

Mu'tezile aslah konusuna beş temel ilkelerinden olan adalet ilkesiyle bakar. Onlara göre madem Allah cömertlik sahibi ve kerimdir ve bunlarda sınır yoktur. Öyle ise Allah kulları için en faydalı olanı yaratmazsa bütün bu nimetlerden kullarını mahrum etmiş olur. Kulları için en iyi olanı yaratmamak ise cimriliğe girer. Allah için de cimrilik söz konusu olamaz.<sup>191</sup> Dolayısıyla kullar için en uygun, en faydalı olan şeylerin yaratılması Allah için vaciptir diye ifade etmişlerdir.

Mu'tezile, aslahın din için mi dünya için mi yoksa her ikisi için mi vacip olduğu konusunda ihtilaf etmişlerdir. Mu'tezile'nin Basra ekolüne göre aslahın vacip olması sadece dine ait hususlarda iken Bağdat Mu'tezile'si ise hem din hem dünyaya ait meselelerde aslah vaciptir demiştir. Ancak her iki ekolde aslah konusunda ittifak etmişlerdir. Mu'tezile'nin bu görüşüne karşı Ehl-i sünnet geleneği faraza Allah için bir şeyin vacipliği kabul edilirse o zaman hayatı boyunca sıkıntı çeken, her türlü hastalıklara maruz kalan, fakir veya kâfiri yaratmazdı. Allah'ın kulları için yaptığı her lütuf vacibi gerçekleştirmek için olurdu. Bundan dolayı verilen nimetlere şükür gerekmezdi. Peygamberlerin, velilerin, salih insanların bir müddet yaşadıktan sonra ölmeleri; azgın ve zalim insanların ve irtidat edecekleri önceden bilinenlerin ise hayatta bırakılması gerekirdi bu da aslah olurdu. Dolayısıyla aslah Allah için vacip kabul edilirse Allah'ın kâfirlere ve peygamberlere verdiği nimetler eşit olurdu.<sup>192</sup> Bundan dolayı Ehl-i Sünnet aslahı caiz görmemiştir.

Ya'kûb b. Abdüllatif'in bu konudaki görüşü ise şöyledir. Allah'ın kulları üzerinde en uygun, en iyi olanı yaratması vacip değildir. Eğer aslah Allah için vacip olsaydı, dünyada ve ahirette azap edecek olan kâfirleri ve fasıkları yaratmazdı. Dolayısıyla Allah'ın kullarına verdiği türlü türlü nimetler için şükre yol olmazdı. Zira Allah'ın kullarına verdiği nimetler Allah için vacip olduğu takdirde kul için şükür ve minnet gerekmezdi. Hâlbuki Allah her türlü şükre layıktır. Bütün bunlardan anlaşılan odur ki Allah kulları için aslah olanı yaratması kendisi için vacip değildir.<sup>193</sup>

<sup>188</sup> Teftâzânî, *el-Makasid*, s. 604; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhü'l-Usuli'l-Hamse*, c. II. s.48-55; Abdüllatif el-Harputî, *Tenkih*, s. 180.

<sup>189</sup> Yâ'kûb, a.g.e., vr. 118a.

<sup>190</sup> Cürçani, *Tarifat*, s. 40; İlhan, Avni, "Aslah", DİA, c. III. İst. 1991, s. 495.

<sup>191</sup> Özarslan, *Pezdevi'nin Kelami Görüşleri*, s. 38-39.

<sup>192</sup> Teftâzânî, *el-Makasid*, s.612.

<sup>193</sup> Yâ'kûb, a.g.e., vr. 118a-118b.

Kelamcımız Ya'kûb'un bu hususta ortaya koyduğu deliller Matüridi geleneğin ifade ettikleri delillerle aynı paraleldedir.

### 2.13. Allah'ın Fiillerinde Hikmet

Allah'ın fiillerinde hikmet kelamcılar arasında süregelen tartışma konusudur. “Hikmet” sözlükte “hükmetmek, eşyanın iç yüzünü bilmek” gibi anlamlara sahiptir. Hikmet kelimesi hakem kelimesinden alınarak “bir şeyi iyileştirmeden dolayı önleme” anlamındadır. Hayvanların ağzına takılan gem, hayvanı sağa ve sola sapmasını engellediğinden Arapça da buna hikmet denilmiştir.<sup>194</sup>

Allah hakkında hikmet kelimesinin kullanımı eşyanın ilmini bilmek ve yaratılan her şeyi sağlam bir gaye üzerinde vücuda getirmek gibi anlamlara dâhil edilip insan hakkında hikmet ise varlıkların tanınması, bilinmesi ve hayırların işlenmesi<sup>195</sup> olarak kullanılmıştır.

Allah'ın fiillerinin amaçla illetli olup olmaması hakkında Eş'ariler: Yüce Allah fiillerinde herhangi bir amaç ve gai illetin olması düşünülemez. Bu konuda bazı filozof ve metafizikçiler de Eş'ariler gibi düşünmektedir. Mu'tezile ise Eş'arilerin aksini savunarak Allah'ın fiillerinde bir amaç, hikmet illetleriyle zorunlu olduğunu savunmuştur.<sup>196</sup>

Ya'kûb'a göre Allah'a hiçbir şeyin vacip olamayacağını, dolayısıyla Allah'ın fiillerinde bir garazla illetlenmesinin gerekmediğini bu durumda Allah'ın fiillerinde bir amacın olmamasının çirkin görülmemesi gerektiğini düşünmektedir. Zira eğer Allah'ın fiillerinde, bir faydanın sağlanması veya bir zararın giderilmesi gibi bir amaç söz konusu olsaydı o zaman Allah'ın zatından bir eksiklik var ki bunla o eksiklik giderilmiş olurdu. Bu da Allah için mümkün değildir.<sup>197</sup>

Allah'ın fiillerinde bir amaçla illetli olması hakkında Eş'ariler'in delilleri ikiye ayrılmaktadır. Ya'kûb b. Abdüllatif da bu görüşle delil getirmektedir. Bir kısım delilleri Allah'ın fiillerinde amacın olmaması gerektiği üzerinedir. Zira bir amaçla Allah fiilde bulunursa bu durum da Allah'ın zatında bir eksiklik söz konusu olup başkasıyla kemale erme durumu ortaya çıkmış olur.<sup>198</sup> Allah'ın fiillerinde amacın olması her şeyin doğrudan Allah'a dayanması gerçeğine aykırıdır. Zira her şey başlangıçta yani bir kısım şeyler diğer kısma başlangıç olmadan Allah'a dayanması hakikattir. Eş'ariler'in Allah'ın fiillerinde amacın gerekliliğini reddetmeleri meselesindeki delilleri ise şöyledir. Bu hususta teselsülün olmadığını ortaya koymak için eşyanın bazısının bazısına amaç olmadığına dair bir sona varmak gerektiğini ifade etmişlerdir. Kâfirin ebedi olarak cehennemde kalması gibi kimseye faydası olmayan bu hususlarda bir amaç söz konusu değildir diye savunmuşlardır. Teftâzânî ise bu delillerin Allah'ın bazı fiillerinde illetin olmasına delil olduğunu savunur. Zira nasların ortaya koyduğu hükümlerde birçok illetler vardır. Bu illetlerde de icma<sup>199</sup> olduğunu savunmaktadır.

Mu'tezile ise Allah'ın fiillerinde hikmetin bulunmasının zorunlu olduğuna şöyle delil getirmiştir. Bir hikmet ve amaçtan yoksun olan fiil abestir ve zorunlu olarak çirkindir. Çünkü Allah,

<sup>194</sup> İsfahâni, *el- Müfredat*, s. 299-302; Topaloğlu; Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, “Hikmet”, s. 129;

<sup>195</sup> Yüksel, Emrullah, “İlahi fiillerde hikmet”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 8, 1988, s. 43.

<sup>196</sup> Cürcânî, *Şerhü'l-Mevâkıf*, c. III. s. 350.

<sup>197</sup> Yâ'kûb, a.g.e., vr. 118a-118b; Cürcânî, *Şerhü'l-Mevâkıf*, c. III. s. 350.

<sup>198</sup> Yâ'kûb, a.g.e., vr. 118b.

<sup>199</sup> Teftâzânî, *el-Makasid*, s.600.

onun çirkinliğini bilir ve bundan münezzehtir. Öyle ise çirkinlikleri ve eksiklikleri nefyetmek için Allah'ın fiillerinde başkasına yönelik bir amaç bulunmalıdır<sup>200</sup> diye açıklama yapmışlardır.

Ya'kûb'a göre şöyle bir soru sorulsa: Eğer Allah'ın fiillerinde hikmet kendi zatına değil de kulları için söz konusu olsa ne olur? Bunun cevabı şudur: Bu durumda Allah'ın bir hikmet için fail olması bir eksiklik değildir. Çünkü bir amaç için bir iş yapan her fail bunu kendisi için yapmıyordur. Zira O, zarar ve faydalanmaktan münezzehtir. O halde buradaki hikmet ve amaç kulları içindir kullarına ikramıdır.<sup>201</sup> Ehl-i Sünnetin herhangi bir şeyi Allah'a vacip kılmayı reddetmelerin sebebi Allah'ı bütün eksikliklerden ve zorunluluklardan münezzehten görmelerinden dolayıdır.

## 2.14. Allah'ın İsimlerinin Tevkîfi Oluşu

Kelamın temel konusu ulûhiyet olduğundan Allah'ı da tanımak ancak onun isim ve sıfatlarıyla mümkün olabilir. Matürîdî'nin de ifade ettiği gibi insanlar ancak duyularıyla algıladıkları şeyler hakkında bilgi sahibi olabilirler. Allah duyular âleminin üstünde bir varlık olduğundan ancak duyular âleminde bilinen kavramlarla tanınabilir.<sup>202</sup> Bu hususta kelam âlimleri de Allah'ın isimlerinin tevkîfi olup olmadığı konusunda ihtilaf etmişlerdir. Allah'ın isimleri tevkîfidir demek Allah'a izafe edilen her isim ancak şeriatın, nasların bildirdiği isimler olabilir anlayışı üzerine kuruludur. Bir görüşe göre Allah'ın isimlerinin tamamı tevkîfidir. Yani Allah'ın bildirmesiyle, naslarla ancak bilinebilir. Buna karşıt olan görüşte ise Allah'ın isimleri yalnız naslara bağlı olmayıp, aklın uygun görüp Allah'a izafe ettiği isimler de Allah'a verilebilir.

Kelam âlimlerin görüşlerine geçmeden önce esmâ-i hüsnâ terkihi üzerinde duralım. Esmâ ismin çoğulu olup, hüsnâ ise en güzel anlamlarında kullanılır. Esmâ-i hüsnâ terkihi ise en güzel isimler anlamında Allah'a izafe edilir. Kur'an'ı Kerim de yüzden fazla Allah için kullanılan isimler mevcuttur.<sup>203</sup>

Allah'ın isimleri tevkîfidir anlayışını benimseyenler genellikle Selef âlimleri, Eş'ariler kabul ederken<sup>204</sup> buna muhalif olan görüşü ise Mu'tezile ve Kerramiye savunur. Gazâlî, er- Razi, el-Bakillânî'ninde bu görüşte olduğunu söylenmiştir.<sup>205</sup> Gazâlî'nin Allah'ın isimlerinin tevkîfi olduğunu ancak sıfatlarının tevkîfi olmadığını savunduğunu Teftâzânî aktarmıştır.<sup>206</sup>

Cürcânî'ye göre tevkîf, isimlerin Allah'a izafe edilmesinin nassa bağlı olmasıdır. Bu husustaki tartışma, diğer dillerde Allah için kullanılan özel isimler değildir. Tartışmaya konu olan, sıfatlar ve fiillerden alınan isimler içindir. Mu'tezile, eğer akıl Allah'ı selbi veya vucûdî bir sıfatla nitelerse bu durumda bu nitelemeyi gösteren bir isim verilmesi olasıdır. Bunda ister şer'i bir ruhsat olsun ister olmasın fark etmez. Mu'tezile, fiiller için de durum aynen böyledir demiştir. Kâdî Ebû Bekir el-Bâkılânî ise Allah'a izafe edilen isimler eğer Allah'ın şanına, yüceliğine herhangi bir eksiklik getirmiyorsa o zaman şer'i bir izne gerek duyulmadan söylenebilir.<sup>207</sup> Bâkılânî bu görüşüyle Eş'ari geleneğinden farklı düşünmektedir.

<sup>200</sup> Cürcânî, a.g.e., c. III. s. 354.

<sup>201</sup> Yâ'kûb, a.g.e., vr. 118a-118b; Cürcânî, *Şerhü'l- Mevâkıf*, c. III. s. 352.

<sup>202</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't- Tevhid*, s.204.

<sup>203</sup> Topaloğlu, "Esmâ-i Hüsnâ", DİA, XI, İstanbul, 1995, s. 404.

<sup>204</sup> Topaloğlu, "Esmâ-i Hüsnâ", s. 404-405.

<sup>205</sup> Cürcânî, a.g.e., c. III. s. 366. Bkz: Orhan Koloğlu, Esmâ-i Hüsnâ da Tevkîfilik- Kıyasılık Problemi, *Uludağ Üni. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 13, Sayı. 2, 2004, s. 233.

<sup>206</sup> Teftâzânî, *el-Makasid*, s. 614.

<sup>207</sup> Cürcânî, *Şerhü'l- Mevâkıf*, c. III. s. 366.

Ya'kûb b. Abdüllatif, Allah'ın sıfat ve fiillerinden alınıp Allah'a izafe edilen isimler tevkididir düşüncesini benimsemiştir. Dolayısıyla bu konuda Ehl-i Sünnet geleneğini takip ederek nasslarda izin verilmeyen isimlerin Allah'a izafe edilmesinin caiz olmadığını savunmuştur. Ya'kûb, buna şöyle bir örnekle açıklamıştır. “Sehâ ve cevâd” isimleri mana olarak aynı anlama gelse de Allah için cevâd ismini kullanmak caiz iken, sehâ isminin Allah için kullanılması caiz değildir diye ifade eder.<sup>208</sup> Bu isimlerin ise 99 adet olduğunu belirtmiştir. Yâ'kûb, daha sonra bu isimlerin anlamlarını tek tek vermiştir. Bu isimlerin anlamlarını Amîdî'den tercüme ettiğini aktarır. Ya'kûb zikredilen 99 ismi hadislerde geçen isimler olduğunu ve bunların ise Tirmîzî<sup>209</sup> ve Beyhakî'nin rivayet ettiğini ifade etmiştir.

#### 2.14.1. Esmâ-i Hüsnâ'dan “Allah” lafzı celili

“Allah” lafzı celili Allah'ın zatına mahsus bir isim olup başka herhangi bir şeye izafe edilip kullanılması uygun değildir. Allah lafzının “el-ilâh” kelimesinden türetildiğini ifade edenler olup “el-ilâh” kelimesi mazî sığası “e-le-he” olan fiilden alınmasıyla Allah lafzının oluşması mümkün olduğunu savunmuşlardır. Bir kısım âlimler ise “el-ilâh” kelimesinin hayret anlamındaki “v-l-h” den türetildiğini ifade etmişlerdir. Bu da akılların hayrette olduğu zat anlamına gelir. Diğer bir grup âlimler ise Allah kelimesinin manası yaratmaya kadir olan demektir. Bir diğer görüş ise Allah lafzı sıfat olup kemal bir sıfata işaret eden özel bir isme dönüşmüştür.<sup>210</sup> Allah lafzı özel isimdir düşüncesini savunanlar olduğu gibi bu ismin türetildiğini de kabul edenler olmuştur.

Kelamcımız Ya'kûb, İlahiyat bölümünü yukarıda aktardığımız şekilde kaleme aldıktan sonra Ahiret ahvalini ele almıştır.

<sup>208</sup> Yâ'kûb, a.g.e., vr. 119b

<sup>209</sup> Bkz: Tirmîzî, Da'avat, 82.

<sup>210</sup> Cürcânî, *Şerhü'l-Mevâkıf*, c. III. s. 366; Yâ'kûb, a.g.e., vr. 120a.

### 3. AHİRET AHVALI

Ölüm ve ölümden sonraki hayat, kabir, haşır ve sırat köprüsü gibi konuları içine alan Ahiret konusu kelam ilminin esas konularından biridir. Kelamcımız Ya'kûb b. Abdüllatif da Ahiret ahvali başlığı altında kabir azabı, münker – nekir, yeniden diriliş, mizan, hesap, organların şahitliği, sırat, cennet ve cehennem, şefa'at, tövbe ve iman mahiyeti gibi kelam konularını bu bölümde işlemiştir. Müellifimiz bu konuları ayet ve hadislerle destekleyerek kendine özgü yöntem ve metotla işlemiştir. Ya'kûb b. Abdüllatif ahiret konusunu diğer kelamcılardan farklı olarak nübüvvet konusundan önce işlemiştir. Biz de burada müellifin oluşturduğu tasnif yöntemini takip edeceğiz. Ahiret ahvaline kabir azabı başlığıyla giriş yapmıştır.

#### 3.1. Kabir Azabı

Gayb alanına giren kabir ahvali maddi olarak algılanmayan insanın tecrübesi dışında kalan, duyularla idrak edilmesi mümkün olmayan<sup>211</sup> kelamın sem'iyat konuları arasında yer alır. Kabir ahvali ancak vahyin bildirilmesiyle bilinecek konulardandır.

Kabir kelimesi ölüm ve ölümden sonraki diriliş arasındaki insanların yaşayacağı süreci ve mekânı içeren berzah hayatını ifade eder.<sup>212</sup> Ölüm anında cesetten ayrı bir şekilde ruhun ölmediğini ve ölümden sonra ruhun bedene veya beden bir parçasına iadesi gibi farklı görüşler ileri sürülmüştür.<sup>213</sup> Ruhun bedene veya beden bir parçasına iadesinin ilk olarak kabirde gerçekleştiğinden, kabir ahiret ahvali için ilk basamak olarak kabul edilmiştir. Kabir azabının olup olmadığı, azabın ruha mı bedene mi uygulanacağı ve keyfiyeti hakkında tartışmalar süregelmiştir.

Kelamcılarının çoğu tarafından kabir azabı kabul edilir. Kadı Abdülcebbar kabir azabı konusunda ümmet arasında ihtilaf olmadığını söyler.<sup>214</sup> Kabir azabını kelamcılar genel olarak kabul etseler de bazıları kabul etmemiştir. İbn Hazm, Mu'tezile'nin önde gelen âlimlerinden Dırrar b. Amr'ın kabir azabını kabul etmediğini ve diğer Mu'tezile âlimlerinin kabul ettiğini aktarır.<sup>215</sup> Mu'tezile genel olarak kabul etse de Mu'tezile âlimlerinden Dırrar b. Amr'ın kabul etmediği hatta İbn Ravendi'nin Mu'tezile'yi kabir azabını kabul etmemekle suçlamasının sebebinin bu olduğu söylenir.<sup>216</sup> Genel olarak ise Şia ve Ehl-i Sünnet kelamcıları kabir azabının varlığını kabul ederler.

<sup>217</sup>

İlk dönem âlimlerden Ebu Hanife, Fıkhu'l-Ekber'de bütün kâfir ve asi mü'minlerin kabir azabı göreceğini, kabirde ruhun cesede iadesinin ve Münker ve Nekir suallerinin hak olduğunu savunmuştur.<sup>218</sup> Mu'tezile âlimlerinden Kadı Abdülcebbar, kabir azabının sübutu, sabit oluşu, kabir azabının şekli ve faydası diye dört basamakta kabir azabının hak olduğunu deliller getirerek ortaya

<sup>211</sup> Özarslan, *Pezdevi'nin Kelami Görüşleri*, s. 86.

<sup>212</sup> Toprak, Süleyman, “Kabir”, DİA. c. XXIV, İstanbul, 2001, s. 37.

<sup>213</sup> Yar, Erkan, *Ruh Beden İlişkisi Açısından İnsanın bütünlüğü sorunu*, Ankara O. Yay. Ankara, 2016, s.145.

<sup>214</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhü'l-Usulî'l-Hamse*, c. II. s. 662.

<sup>215</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, c. III. s. 86; Cürcânî, *Şerhü'l- Mevâkıf*, c. III. s. 602.

<sup>216</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhü'l-Usulî'l-Hamse*, c. II. s. 662.

<sup>217</sup> Teftâzânî, *el-Makasid*, s. 674; Cürcânî, *Şerhü'l- Mevâkıf*, c. III. s. 602; Fahreddin er-Râzî, *Usûlu'd-Din*, s. 226.

<sup>218</sup> Ebu Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber*, s. 41.

koymuştur.<sup>219</sup> Ehl-i Sünnet âlimleri de ayet ve hadislerle dayanarak kabir azabının hak olduğunu deliller getirerek ifade etmişlerdir.<sup>220</sup>

Kelamcımız Ya'kûb b. Abdüllatif da Ehl-i Sünnet âlimlerinin izinden giderek kabir azabının hak olduğunu söyler. Kâfir ve bazı mü'minlerin öldükten sonra dirilmeden önce kabirde azaba uğrayacaklarını ifade eder. Denizlerde ve sularda boğulan insanların ve hayvanların cesetlerini yedikleri insanların dahi günahlarından dolayı kabirde azaba uğramalarının caiz olduğunu savunur. Bunun nasıl olduğu sorusuna karşı Ya'kûb'un cevabı ise: Azabı, kabir azabı diye nitelendirilmesinin sebebi azabın genellikle ölenlerin kabre konulması ve azabın ona atfen kabir azabı olarak söylenmesindendir. Bundan dolayıdır ki Ya'kûb'a göre kabir azabı sadece kabirde gerçekleşmek zorunda değildir. Kabir azabı ölüm gerçekleştikten sonra kâfir ve günahkâr mü'minlere berzahta verilen bir azaptır. Burada kabir azabından kasıt ise ölenlerin çoğunlukla kabre konulmasındandır. Dolayısıyla kâfir ve günahkâr mü'min olup denizde ve sularda ölenler, hayvanların yedikleri insanlar ve yangında yananlar da kabir azabına uğrarlar.<sup>221</sup>

Ya'kûb, kabir azabının hak olduğuna şu ayeti delil getirir. “Öyle bir ateştir ki onlar sabah akşam o ateşe sunulurlar. Kıyametin kopacağı günde ise “Firavun ve ailesini azabın en şiddetlisine sokun” denilecektir.”<sup>222</sup> Ya'kûb, bu ayette gece ve gündüz ateşe sunulmalarının kabirde gerçekleşen azap olduğunu daha sonra ki emirde ise “Firavun ve ailesini azabın en şiddetlisine sokun” ifadesiyle de cehennem azabı olduğunu belirtir. Bu iki ifadenin aynı ayette birbiri arkasınca kullanılmasından kastın birincisinin kabir azabı olmasından kaynaklandığı ifade eder. “Onlar gece ve gündüz ateşe sunulurlar” demesinden anlıyoruz ki bu kabir azabıdır. Çünkü gece ve gündüz kıyametten sonraki dirilişten önce gerçekleşir. Bundan dolayı gece ve gündüz ateşe sokulmalardan kastın kabir azabı olduğunu kelamcımız Ya'kûb ortaya koyar.<sup>223</sup> Kadı Abdülcebâr, yukarıdaki ayette gecen “gece ve gündüz ateşe sunulmalarının” kabirde gerçekleşen azaba delilin açık olduğunu ifade eder.<sup>224</sup>

Kelamcımız bir başka ayeti ise şöyle delil getirir. “Hataları yüzünden suda boğuldular ve ateşe sokuldular da kendileri için Allah'tan başka yardımcı bulamadılar.”<sup>225</sup> diye buyrulmuştur. Ya'kûb, bu ayette Firavun ve ailesinin suda boğulduktan hemen sonra ateşe sokulduklarını ifade ettiğini dolayısıyla bu olayın kıyametten önce diriliş gerçekleşmeden vuku bulduğundan bu olayın kabir azabına delil olduğunu ifade eder.<sup>226</sup> Zemahşeri de bu ayette ateşe sokulmaları, boğulmalarının hemen ardından gerçekleşmiştir diye belirtir. Bunun sebebi ise bu iki olayın birbirine yakın olmasıdır. Dolayısıyla boğuldular ve ateşe sokuldular ifadesinin kabir azabı için olduğunu savunmuştur.<sup>227</sup> Bu görüşlerden anlıyoruz ki hem Mu'tezile âlimleri hem de Ehl-i Sünnet âlimleri kabir azabının hak olduğunu savunmuşlardır.

<sup>219</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Şerhü'l-Usulî'l-Hamse*, c. II. s. 662.

<sup>220</sup> Bkz: er-Râzî, Fahreddin, *Meâlimü Usûlu'd-Din*, trc. Muhammet Altaytaş, TYEKB Yay. İst. 2019, s.226; Teftâzânî, *el-Makasid*, s. 674; Cürcânî, *Şerhü'l-Mevâkıf*, c. III. s. 602.

<sup>221</sup> Yâ'kûb, a.g.e., vr. 127a.

<sup>222</sup> Mü'min 40/46.

<sup>223</sup> Yâ'kûb, a.g.e., vr. 127a- 127b.

<sup>224</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Şerhü'l-Usulî'l-Hamse*, c. II. s. 662.

<sup>225</sup> Nuh 71/25

<sup>226</sup> Yâ'kûb, a.g.e., vr. 127b.

<sup>227</sup> Zemahşeri, *el-Keşşaf*, c.VI, s. 946.

Ya'kûb, daha sonra nakli delillere devam ederek Hz Peygamber'in şu hadisinden delil getirir. "Sidikten kendinizi uzak tutun. Çünkü kabir azabının çoğu sidikten dolaydır." <sup>228</sup> diye buyurmuştur. Kelamcımız bu hadisin kabir azabına delil olduğunu söyler. Ya'kûb, daha sonra "Allah sağlam söze iman edenleri dünyada ve ahirette sağlam tutar" ayetindeki "sağlam sözden" kastın şu hadisteki ifade olduğunu "Kabirde rabbın kimdir, dinin nedir, peygamberin kimdir diye sual olunsa Rabbim Allah, dinim İslam, peygamberim Hz. Muhammed'dir(s.a.s)" <sup>229</sup> diye belirtmiştir. Yani bu ayetin kabir azabı hakkında indiğini ifade etmiştir. Yani kabirde ölen o kişiye Rabbın kimdir, dinin nedir, peygamberin kimdir, diye sorulduğunda Allah ayetinde şu iman getirenler ki onların sağlam sözü olan, "Rabbim Allah, dinim İslam, peygamberim Hz. Muhammed (s.a.s)" sözlerini sağlam tutar. Ya'kûb, bütün bunlar kabir azabının hak olduğunu gösteriyor diye ifade etmiştir. <sup>230</sup> Kelamcımız kabir azabı için delil getirdiği bu ayet ve hadislerle yetinerek diğer kelamcılarının kullandıkları ayet ve hadislerle örnek vermemiştir.

Kabir azabını inkâr edenlerin delil olarak getirdiği ayetler ise şudur. "Orada ilk ölümden başka ölüm tatmayacaklardır." <sup>231</sup> Bir diğer ayet ise "Sizler ölü iken sizi diriltten, sonra öldüren, sonra tekrar diriltten...." Bu iki ayet kabir azabının olmadığını söyleyenlerin <sup>232</sup> ortaya koyduklarıdır.

Cürcânî, kabir azabı hakkında sahih hadislerin sayılmayacak kadar çok olduğunu ve her birisinin ahad haber olsalar dahi bunların ortak paydasının kabir azabı olduğunu yani ortak paydasının tek olmasından dolayı tevatür kuvvetinde olduğunu söylemiştir. <sup>233</sup> Bu konuda Teftâzânî de şu hadisi örnek vererek " Kabir cennet bahçelerinden bir bahçedir. Veya cehennem çukurlarından bir çukurdur" bu konudaki hadislerin manen mütevatir olduğunu <sup>234</sup> savunmuştur.

### 3.2. Münker – Nekir

Sözlükte "şiddetli ve korkulu olmak, bilmemek, bilinmeyen zor iş" gibi anlamlara gelip "nekare" kökünden türetilip kabirde sorguya çeken iki melek olan münker ve nekir diye adlandırılır. Kelam ilmindeki ıstılahi anlamı ise kabir yani berzah âleminde insanları hesaba çekecek olan iki melektir. <sup>235</sup> Kur'an'ı Kerimde münker ve nekir kelime olarak geçmez ama hadislerde münker ve nekirden söz edilir. Genel olarak kabir azabını kabul edenler kabir de sorgu ve suali de kabul etmişlerdir.

Kelamcımız Ya'kûb, kabirde Münker ile Nekir adında iki meleğin kabirdeki kişiye rabbinden, dininden ve peygamberinden sorguya çekmelerinin hak olduğunu belirtmiştir. Buna şu hadisle delil getirmiştir. "Ölü kabre konulduğunda yüzleri kara, gözleri yeşil Münker ve Nekir

<sup>228</sup> İbn Mace, Taharet, 26.

<sup>229</sup> Müslim, Cennet, 73.

<sup>230</sup> Ya'kûb, a.g.e., vr. 127b.

<sup>231</sup> Duhan 44/56

<sup>232</sup> Bu ayetlere karşı verilen cevaplar için Bkz: Cürcânî, *Şerhü'l- Mevâkıf*, c. III. s. 605-610; er-Râzî, *Usûlu'd-Din*, s. 226.

<sup>233</sup> Cürcânî, *Şerhü'l- Mevâkıf*, c. III. s. 606.

<sup>234</sup> Teftâzânî, *el-Makasid*, s. 674.

<sup>235</sup> İsfahânî, *el-Müfredat*, s. 1085; Toprak, "Münker - Nekir" c. XXXII, DİA. İstanbul, 2006, s. 14; Abdüllatif el-Harputî, *Tenkih*, s. 238.

adında iki melek gelir. Senin Rabbin kimdir, dinin nedir, peygamberin kimdir diye soru sorarlar.”<sup>236</sup> buyurmuştur. Bundan anlaşılır ki kabirde Münker ile Nekir’in sualleri hakır<sup>237</sup> diye ifade etmiştir.

Ya’kûb, çocuklarında kabirde sorguya çekileceğini dair rivayetler olduğunu söyler. İster kâfirlerin çocukları olsun ister mü’minlerin çocukları olsun. Peygamberlerin dahi kabirde sorguya tabi olacaklarına dair rivayetlerin de olduğunu aktarır.<sup>238</sup> Ya’kûb bu görüşü savunduğunu ifade etmemiş sadece bu görüşü nakletmiştir.

Ya’kûb, daha sonra kabrin keyfiyeti hakkında bilgi vermiştir. Allah’a itaat ve kulluk edenlerin kabirde dilediği rızıklarla nimetlenmesinin hak olduğunu ifade etmiştir. Çünkü Peygamberimizin kabir için, “ Kabir ya cennet bostanlarından bir bostandır ya da ateş çukurundan bir çukurdur.”<sup>239</sup> buyurmuştur. Dolayısıyla bu hadisten anlaşılır ki kim Allah’a kulluk ederse kabir de nimetleneceği, kim ki günahkâr olsa azap göreceği aşikârdır diye savunmuştur.<sup>240</sup>

Ya’kûb, Rafizilerin ve Mu’tezile mezhebinin kabir azabını kabul etmediğini aktarır. Çünkü ölü de dirilik ve şuur yoktur. Canı ve anlaması olmayan bedene azap eylemek doğru değildir. Bundan dolayı kabir azabı olmadığını iddia ettiler der.<sup>241</sup> Ya’kûb’un Mu’tezile hakkında kabir azabını kabul etmediklerini ifade etmesi doğru değildir. Kelamcımız belki Mu’tezile âlimlerden Dırar b. Amr’ın kabir azabını kabul etmemesinden dolayı bu inkârı tüm Mu’tezile âlimlerine teşmil etmiştir. Nitekim İbn Ravendi de Dırar b. Amr’ın görüşünden dolayı Mu’tezile âlimlerini kabir azabını inkâr etmekle<sup>242</sup> suçlamıştır. Ancak genel olarak Mu’tezile âlimleri kabir azabını kabul etmişlerdir.

Kelamcımız daha sonra Ehl- Sünnet âlimlerinin kabirde azap ve nimetin verilmesi için ruhun bedene iade edilmesi şart değildir der. Ya’kûb, Allah’ın kabirde azabın veya nimetlendirmenin ölünün tüm vücudunu veya bir kısmını yaratmasıyla olabileceğini bu yolla ölünün lezzeti ve acıyı hissedebileceğini ifade eder. Hayvanların yedikleri kişiler, suda boğulan kişiler dahi kabirde azap olunurlar. Ancak biz bunu görmekten aciziz. Ya’kûb, hiç şüphesiz ki bu olaya Allah’ın güce ve kudretinin yettiğini söyleyerek<sup>243</sup> konuyu tamamlar.

### 3.3. Ba’s/ Yeniden Diriliş

Kelam ilminde ölümden sonra yeniden dirilmeyi ifade etmek için birçok kavramlar kullanılmıştır. Bunlar mead, neşr, neş’et-i sani, neş’et-i uhra, haşr-i cismani, haşr, i’adetü’l-halk, iâde, ba’sül-ecad, ibda<sup>244</sup> gibi kavramlar kullanılmıştır. Ya’kûb’da öldükten sonra dirilme için ba’s kavramını kullanır.

Sözlükte haşir, toplanma, cem’ manasında kullanılır. Terim anlamı ise ölü bir kişinin dağılmış olan parçalarının bir araya getirilerek yeniden diriltilmesidir. “İâde, haşir ve meâd” var

<sup>236</sup> Tirmizi, Cenaiz, 70.

<sup>237</sup> Yâ’kûb, a.g.e., vr. 127b.

<sup>238</sup> Yâ’kûb, a.g.e., vr. 127b.

<sup>239</sup> Tirmizi, Sıfatü’l-Kiyame, 26.

<sup>240</sup> Yâ’kûb, a.g.e., vr. 128a.

<sup>241</sup> Yâ’kûb, a.g.e., vr. 128a; Tefâtâzîni, *el- Makasid*, s. 676

<sup>242</sup> Bkz: Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü’l-Usuli’l-Hamse*, c. II. s. 662.

<sup>243</sup> Yâ’kûb, a.g.e., vr. 128b.

<sup>244</sup> Sabuni, *el-Bidaye*, 92, Pezdevi, *Usulud-Din*, 225’den nakleden Özarslan, Pezdevi’nin Kelami Görüşleri, s. 81; Abdüllatif el-Harputî, *Tenkîhu’l-Kelâm*, s. 242.

etme, ikinci defa yaratma gibi anlamlara gelirken “ibda” ise ilk yaratma, icad etme anlamlarını<sup>245</sup> kapsar.

Öldükten sonra dirilişin olduğunu Tabiatçı filozoflar dışında bütün İslam âlimleri kabul ederler ancak dirilişin nasıl olacağı hakkında İslam âlimleri ihtilaf etmişlerdir. Bir kısmı öldükten sonra dirilişin ruhani olacağını savunurken bir kısmı da dirilişin cismani olacağını öne sürmüştür. Diğer bir kısmı ise ruhun bedene iadesiyle dirilişi savunmuştur.

Öldükten sonra dirilişin cismani olacağını savunan kelimcilerin çoğu, ölümle parçalanmış bedenden geriye kalan kısımların toplanıp tekrar iade edilmesiyle<sup>246</sup> dirilişin gerçekleşeceğini kabul ederler. Buna delil olarak ise Buhari ve Müslim de geçen “Kuyruk sokumundan başka insanda çürümedik hiçbir şey kalmayacak”<sup>247</sup> hadisini delil getirmişlerdir. Burada ki kuyruk sokumunu kelimciler “Acbu’z-zeneb” diye ifade etmişlerdir. “Acbu’z-zeneb” hayvanın kuyruk kemiği anlamına gelir.<sup>248</sup> Cismani dirilişi savunanlara göre cesetlerin yeniden yaratılması mümkündür. Bu konuda teville ihtimali olmayan ayet ve hadislerin var olduğunu savunurlar.<sup>249</sup> “De ki: Onları ilk defa kim yarattıysa tekrar diriltecektir.”<sup>250</sup> “Bir de bakarsın ki onlar kabirlerinden çıkmış Rab’lerine koşuyorlar.”<sup>251</sup> “İnsan bizim onun kemiklerini toplayamayacağımızı mı zannetti.”<sup>252</sup> gibi ayetler delil olarak sunulmuştur.

Ruhu soyut kabul eden âlimlere göre öldükten sonra dirilişin ise hem ruhani hem de cismani olacağını savunmuşlardır. Bu görüşte olanlar Gazali, Ragîp el-İsfahânî, Bâkîllânî gibi muhakikler olduğu gibi Şia ve Kerramiye’nin de bu görüşte olduğu söylenir.<sup>253</sup>

Kelimcimiz Ya’kûb, kıyamet gününde ölmüş olan bedenlerin hayatlarının başından ömürlerinin sonuna varıncaya kadar kalan tüm parçalarını Allah’ın toplaması, ruhlarını iade edip yaratması haktır diye ifade eder. Çünkü Kur’an da “Siz öldükten sonra kıyamet gününde tekrar diriltileceksiniz.” diye buyurması kıyamet gününde dirileceklerinden haber vermektedir<sup>254</sup> diye aktarır.

Eğer bir kişi birini yese o zaman o yenilen kişi yiyen kişinin parçası olmuştur.<sup>255</sup> Buna karşı Ya’kûb, kıyamet gününde diriliş esnasında herkesin ömrünün en başından en sonuna kadar olan tüm parçalarını Allah toplayacaktır. Ancak sonradan o kişinin parçaları hükmünde olan cüzler toplanmaz. Asıl parça kime aitse o kişide o parçalar toplanır. Yani herkes kendi asli parçalarıyla bedenleşir. Dolayısıyla başkasını yiyen kişi, yediği kişinin parçalarından alamayacaktır. Eğer bir insan bir insanı yese bu durumda diriliş günü iki ihtimal söz konusudur. Birinci ihtimal ya her ikisinde de bu parçalar olur. İkincisi ise her ikisinden yalnız birisinin cüzleri olur. Ya’kûb, her iki ihtimalde caiz değildir der. Çünkü her ikisinde aynı anda aynı cüzlerin olması mümkün değildir. Eğer her ikisinden değil de yalnız birinde cüzler olsa bu da caiz değildir. Çünkü diğerinin bedeninde eksik cüzler olacaktır bu da caiz değildir. Dolayısıyla asıl parça kime aitse o kişide o parçalar

<sup>245</sup> Abdüllatif el-Harputî, *Tenkîhu’l-Kelâm*, s. 242.

<sup>246</sup> Abdüllatif el-Harputî, *Tenkîhu’l-Kelâm*, s. 242.

<sup>247</sup> Müslim, “Fiten”, 28.

<sup>248</sup> Abdüllatif el-Harputî, *Tenkîhu’l-Kelâm*, s. 242.

<sup>249</sup> Teftâzânî, *el-Makasîd*, s.662.

<sup>250</sup> Yasin, 36/79.

<sup>251</sup> Yasin, 36/51.

<sup>252</sup> Kıyamet, 75/3.

<sup>253</sup> Teftâzânî, *el-Makasîd*, s.660.

<sup>254</sup> Ya’kûb, a.g.e., vr. 128b-129a

<sup>255</sup> Yar, Erkan, *Ruh Beden İlişkisi Açısından İnsanın bütünlüğü sorunu*, s. 145-170.

toplanır.<sup>256</sup> Müellifimiz bu hususta ihtilaflı konuların detaylarına girmeden konuyu kısaca aktardığımız şekilde özetlemiştir.

### 3.4. Mizan, Hesap

Sözlükte bir şeyin ağırlığını bilmek anlamında kullanılır.<sup>257</sup> Kur'an ayetleri ve hadislerdeki kullanımındaki anlamı ise mahşer günü hesaba çekilen insanların amellerinin değeri ve miktarını tartmak anlamında kullanılır. Mizan da diğer ahiret ahvaline ait olan konular gibi ancak nassların bildirilmesiyle bilinebilecek konulardandır. Bunun keyfiyeti hakkında aklın doğrudan bilgi sahibi olması mümkün değildir. Ancak ayet ve hadisler ışığında yorumlar yapılabilir.

Razi'ye göre mizan hususunda amellerin tartılması haktır. Ancak bundan maksadın amellerin sayfalarını tartmak olduğunu kabul etmiştir.<sup>258</sup> Kadı Abdülcebbar'a göre ise mizanla bazı kişilerin söylediği gibi sadece adalet kastedilmemiştir. Bununla terazilerin içerdiği mana olan bilinen terazi kastedilmiştir. İtaatleri ve masiyetleri sayfalara yazıp bunları kefelere koyması mümkündür demiştir.<sup>259</sup> Cürcâni, Mu'tezile'nin mizanı inkâr ettiğini söyler. Kimileri aklen imkânsız görürken, Ebu'l Hüzeyl el-Allaf ve Bısr b. Mu'temir gibi Mu'tezile âlimleri aklen mümkün görmüş ama sübutuna hükmetmemişlerdir.<sup>260</sup>

Ya'kûb'a göre kıyamet günü terazi kurulması haktır. Nitekim Kur'an'da "O gün ölçü, tartı haktır"<sup>261</sup> buyrulurken mizanın mahşer günü kurulacağını ifade etmiştir. Ona göre kıyamet gününde olan mizan bu dünyada görünen terazi şeklinde değildir. Aklın bu terazinin keyfiyetini bilemekten aciz olduğunu belirtmiştir.<sup>262</sup>

Bu dünyada kulluk, ibadet ve itaatle ömrünü geçiren ve günah, isyan ve itaatsizlikle ömrünü harcayan insanların kıyamet gününde amelleri kimisinin sağ eline kimisinin sol eline kimisinin ise arkasından verilmek üzere hesaba çekileceklerdir. Nitekim Kur'an'da "Kime kitabı sağından verilirse hesabı kolay bir şekilde görülecektir."<sup>263</sup> "Kime de kitabı arkasından verilirse, Eyvah! diye bağıracaktır."<sup>264</sup> diye buyrulmuştur. Bir başka ayette ise "Kitabı sol tarafından verilene gelince o, keşke der, bana kitabım verilmeseydi de hesabımın ne olduğunu bilmeseydim."<sup>265</sup> diye buyrulmuştur. Kelamcımız bütün bu ayetlerden kıyamet gününde muhafaza edilen amellerin kitap şeklinde kimisinin sol kimisinin ise sağ eline verilmesinin hak olduğunu gösteriyor<sup>266</sup> diye ifade etmiştir.

Sonuç olarak mizandan kastın iyilerin ebedi bir cennet hayatına mazhar olacakları, kötü amel sahiplerinin ise ebedi bir cehennem hayatına maruz kalacaklarıdır.

<sup>256</sup> Yâ'kûb, a.g.e., vr. 129a.

<sup>257</sup> İsfahâni, *el-Müfredat*, "vzn" s.1155.

<sup>258</sup> Fahreddin er-Râzî, *Usulî's-din*, s. 228.

<sup>259</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhü'l-Usulî'l-Hamse*, c. II. s. 670.

<sup>260</sup> Cürcâni, *Şerhü'l-Mevâkıf*, c. III. s. 612.

<sup>261</sup> A'raf 7/8.

<sup>262</sup> Yâ'kûb, a.g.e., vr. 129a.

<sup>263</sup> İnşikak 84/7-8.

<sup>264</sup> İnşikak 84/10-11.

<sup>265</sup> Hakkâ 69/25-26.

<sup>266</sup> Yâ'kûb, a.g.e., vr. 129b-130a.

### 3.5. Hesap

Hesap konusuna ayrı bir başlık açan Ya'kûb b. Abdüllatif kısaca konuya değinerek bir hadisle konuyu tamamlar. Biz de bundan dolayı kelamcımızın sistemini bozmadan bu konuyu ayrı başlık altında vereceğiz.

Hesap kelimesi sözlükte “hesaba çekmek” anlamında kullanılır. Terim anlamı ise ahirette diriliş gününde insanların hesaba çekileceği safhayı ifade eder.<sup>267</sup> Kur'an'ı Kerim de hesap kelimesi “yevmü'l-hisâb” yani hesap günü veya “yevme yekümü'l hisâb” yani hesabın kurulacağı gün anlamlarında kullanılmıştır.<sup>268</sup>

Ya'kûb, kıyamet günü Allah'ın kullarını amellerinden dolayı hesaba çekmenin hak olduğunu savunmuştur. Bunu şu hadisle temellendirir. “Allah kıyamet günü mü'minlere yakın olur. Öyle ki rahmeti ve keremiyle mü'min kulunun günahını eteğiyle örter ve şöyle der: Şu günahı ve bu suçu işlediğini bilir misin? Mü'min, “bilirim Ya Rabbi” der. O kimsenin gönlünü korku sarar ve kendisinin yok olduğunu görür. Yüce Allah'da keremim ve fazlımdan dolayı ben bunları dünyada örtüm. Şimdi ise seni affediyorum” der. Ancak kâfir ve münafıklar için Allah şöyle nida eder: Şunlar ki Rablerini yalanladılar ve inanmadılar. Şüphesiz ki Allah'ın laneti zalimlerin üzerinedir.”<sup>269</sup> Dolayısıyla bu hadisten anlaşılan şudur ki Allah kıyamet günü insanları hesaba çekecektir.<sup>270</sup> Kelamcımız Ya'kûb bu hususta hiçbir ayet getirmeden sadece Ahmed b. Hanbel'de geçen bir hadisle konuyu kısaca aktarmıştır.

Bu hususta bazı ayetleri örnek olarak verebiliriz. “Muhakkak ki Allah hesabı pek çabuk görür.” “Hesap görücü olarak biz fazlasıyla yeteriz.” Ve O hesaba çekenlerin en süratlisidir.”<sup>271</sup> gibi ayetleri zikredebiliriz.

### 3.6. Organların Şahitliği

Organların konuşurulması olarak geçen kelimada “Intaku'l- Cevarih” meselesi de ahiret ahvali kapsamında değerlendirilir.

Ya'kûb b. Abdüllatif kıyamet gününde kim ne günah ve hata işlediyse bunlara şahit olarak eli, ayağı, dili şahitlik edecektir ve bu gerçekleşecektir der. Çünkü ayette “O ceza gününde dilleri, elleri ve ayakları yapıp ettikleri işlerde onların aleyhine şahitlik edecektir.” diye buyrulmuştur. Bundan anlaşılıyor ki organların şahitliği haklıdır<sup>272</sup> diye ifade eder. Kelamcımız organların konuşurulması, şahitliği konusunun keyfiyeti üzerinde durmadan sadece hak olduğunu bir ayetle ifade ederek, detaylara girmeden aktarmıştır. Bu da kelamcımızın bu konulara olan yaklaşımının sadece nass'la sabit olan meselelerin kabul edilmesi gerektiği üzerinde durduğunu gösteriyor. Bu tür hususlarda keyfiyeti hakkındaki sığ tartışmalara girmeden olayın özünü kabul edip naklettiğini gösteriyor.

<sup>267</sup> Yüksel, “Hesap”, DİA, c. XVII, İstanbul, 1998, s. 240.

<sup>268</sup> M.F. Abdülbaki, *el- Mu'cem*, “hsp” md'den nakleden Yüksel, “Hesap”, s. 240.

<sup>269</sup> Ahmed b. Hanbel, Müsned, II. 105.

<sup>270</sup> Yâ'kûb, a.g.e., vr. 130a- 130b.

<sup>271</sup> Al-i İmran 3/81; Enbiya 21/47; En'am 6/62.

<sup>272</sup> Yâ'kûb, a.g.e., vr. 130b.

### 3.7. Havz

Hız. Peygambere cennette verileceği bildirilen büyük havuz olarak İslami kaynaklar da geçer. Sözlükte ise “pek çok” gibi anlamlarda kullanılan Kevser ise bütün cennet ırmaklarının kaynağı olarak ifade edilir.<sup>273</sup> Kur’an’da Havz geçmemekte ancak Kevser şöyle geçmektedir. “ Biz gerçekten sana Kevser verdik” ayetinde geçen Kevser kelimesi, Abdullah b. Abbas’a göre çok hayır anlamındadır. Ancak diğer Sahabelerin çoğuna göre ise “hadisler, haberler” diye tefsir edilir.<sup>274</sup>

Ya’kûb b. Abdüllatif, Havz’ın hak olduğunu kabul etmiştir. Bunu da şu ayete dayandırmıştır. “Şüphesiz ki biz sana bitmez tükenmez nimetler verdik” ayetini “ Ey Muhammed! Elbette biz sana cennette havz verdik” şeklinde tercüme etmiştir. Ve bunun havza delil olduğunu ifade eder. Daha sonra ise şu hadisi aktarmıştır. “Benim havzım bir aylık yol mesafesindedir. Onun köşeleri düzdür. Onun suyu süttten daha beyaz, kokusu miskten daha güzeldir. Bardakları da gökyüzünün yıldızları gibi çoktur. Her ki ondan içerse o artık ebediyen susamaz.”<sup>275</sup> diye buyurmuştur. Ya’kûb bu ayet ve hadisten yola çıkarak havzın hak olduğunu savunmuştur.<sup>276</sup>

### 3.8. Sırat

Sırat, cehennem üzerinde kurulan ve insanların üzerinden geçtiği kıldan ince kılıçtan keskin olarak tanımlanır. “Mü’minler şimşek gibi, rüzgâr gibi, üzerinden geçer. Münafıklar ise emekleyerek üzerinden geçmeye çalışır ama ateşe düşerler. Kâfir olanlar ise köprüden hiç geçemeyip ateşe düşerler” diye ifade edilmiştir.<sup>277</sup>

Mu’tazile âlimlerine göre sıratın üzerinden geçmek mümkün değildir. Bu durum mü’minlerin ve Salihlerin azap görmesine sebep olacağından Allah’ın adaletine uygun olmadığını iddia etmişlerdir.<sup>278</sup>

Ya’kûb b. Abdüllatif, sıratın hak olduğunu savunmuştur. Şu ayeti delil olarak ileri sürmüştür. “Toplayın o zalimleri hepsini cehennemin yoluna sürün.”<sup>279</sup> Buyrulduğunu dolayısıyla bu ayet sıratın hak olduğunu gösterir diye kabul etmiştir. Sırat, cehennem ortasında kurulmuş bir köprüdür. Kılıçtan daha keskin ve kıldan daha incedir. O, sırat köprüsünden kıyamet gününde mü’minlerin rüzgâr gibi geçeceğini ve diğerlerin ise geçemeyip düşeceklerini aktarır. Ya’kûb b. Abdüllatif, bu köprüden peygamberler dâhil herkesin geçeceğini ifade etmiştir. Bunu da şu ayete dayandırır. “İçinizden oraya varmayacak hiç kimse yoktur. Bu, Rabbinin kesinleşmiş hükmüdür.”<sup>280</sup> buyrulur, herkesin sırat köprüsünden geçeceğini izah etmiştir.<sup>281</sup>

### 3.9. Cennet ve Cehennem

Kur’anî bir kavram olan cennet ve cehennem ölümden sonraki dirilişin en önemli konularındandır. Dünya ve ahiret hayatının neticesi olan cennet ve cehennem hiç şüphesiz ki birçok

<sup>273</sup> Ertürk, Mustafa, “Kevser”, DİA, c. XVI, İstanbul, 1997, s. 546.

<sup>274</sup> Harputî, *Tenkih*, s. 254

<sup>275</sup> Buhari, Rikak, 53; Müslim, Fedail, 27.

<sup>276</sup> Ya’kûb, a.g.e., vr. 131a.

<sup>277</sup> Cürânî, *Şerhü’l-Mevâkıf*, c. III. s. 612; Abdüllatif el- Harputî, *Tenkih*, s. 255.

<sup>278</sup> Harputî, *Tenkih*, s. 255; Kâdî Abdülcebâr, *Şerhü’l-Usulî’l-Hamse*, c. II. s. 672.

<sup>279</sup> Saffet 37/23.

<sup>280</sup> Meryem 19/71.

<sup>281</sup> Ya’kûb, a.g.e., vr. 131a-131b.

din tarafından ele alınmıştır. Dünyadaki bütün iyilik ve güzelliklerin amacı olan cennet ve bütün kötülüklerin faillerinin korkulu rüyası ise cehennemdir.

Sözlükte cennet kelimesi “örtmek, gizlemek, üstü örtülü bahçe” gibi anlamlara gelir. Cehennem ise “derin kuyu, uğursuz” gibi anlamlara gelerek Allah’ın kızıştırmış olduğu ateş olarak kabul edilir. Aslı Farsça olan bir kelimedir. Cennetin bahçeye benzetilmesi genel olarak dünya bahçelerine benzemesindendir. Gizlemek anlamının kullanımı ise secde ayetinden geçen “...Nice sevindirici ve göz kamaştırıcı nimetlerin saklı olduğunu kimse bilemez”<sup>282</sup> ifadesiyle cennetteki nimetlerin insan idrakinden gizlenmesi olarak belirtilmiştir.<sup>283</sup> İbn Abbas, Kehf ayetinde geçen cennetler kelimesinden cennetin yedi tane olduğunu söylemiştir. Bunlar: Cennetu’l-Firdevs, Adn, Cennetu’n-Ne’im, Daru’l-Huld, Cennetü’l-Me’va, Daru’s-Selam ve İlliyyin olarak belirtmiştir.<sup>284</sup>

Kelam açısından cennet ve cehennem konusunun önemi cennet ve cehennemin şu an mevcut olup olmadığı veya cennetteki nimetlerin ve cehennemdeki azabın kesintisiz olarak devam edip etmeyeceği tartışma konusu olmuştur.

Mu’tezile’nin bir kısmı ve Cehmiyye cennet ve cehennemin şu an mevcut olmadığını, yaratılmış olmadıklarını kıyamet gününde yaratılacağını iddia etmişlerdir. Onlar, cennet ve cehennemin şu an da var olmasının, hesap gününden önce yaratılmasının hiçbir faydasının olmadığı savunmuşlardır. Cehmiyye mezhebinin önderi Cehm b. Safvan aynı zamanda cennet ve cehenneminde ebedi olmadığını sonradan yaratılan bir şeyin ebedi olamayacağını, cennet ve cehennem gibi içindekilerinde yok olacağını iddia etmiştir.<sup>285</sup> Ya’kûb b. Abdüllatif’le birlikte cennet ve cehennemin şu an mevcut olduğunu ileri sürenler Ehl-i Sünnet kelamcıları ve Mu’tezile’den Hüseyin el-Basrî, Ebu Ali Cübbâî ve Mu’temir gibi kelamcılarıdır.<sup>286</sup>

Ya’kûb b. Abdüllatif öncelikle cennet ve cehennem haktır deyip ve şu an da mevcut olduğunu kabul etmiştir. Buna delil olarak ise Cürçânî ve İcî’nin de getirdikleri delilleri sunmuştur. Ya’kûb cennet ve cehennemin şu an var olduğuna delil olarak Hz. Âdem ve Havva’nın Kur’an’ın ifadesiyle cennette iken sonradan çıkarıldığını bundan dolayı cennetin şu an yaratılmış olduğunu ileri sürmüştür. Ya’kûb tartışmaya mahal olan konunun cennet ve cehennemin şu an da mevcut olup olmadığı veya kıyamet gününde mi yaratılacakları üzerinde olduğunu açıklamıştır. Cennet ve cehennemin sadece birisinin var olup diğerinin kıyamet günü yaratılacağı üzerinde herhangi bir tartışma olmadığını aktarmıştır. Dolayısıyla cennet ve cehennem şu anda yaratılmıştır deyip ayetlerle sabit olduğunu ileri sürmüştür. Bu hususta şu ayetleri örnek olarak sunar. “... Takva sahipleri için hazırlanmıştır.”<sup>287</sup> Bir diğer ayette ise “Kâfirler için hazırlanmış (ateşten sakının).” diye buyurmuştur. Ya’kûb bu iki ayetin mazi sığasıyla olması cennet ve cehennemin şu anda var olduğunu gösterir diye ifade etmiştir.<sup>288</sup>

<sup>282</sup> Secde 32/17.

<sup>283</sup> İsfahâni, *el-Müfredat*, “cnn” ve “chnnm” s. 243-250; M. Şahin, “Cennet”, DİA, c. VII, İst. 1993, s. 374; Ömer Harman, “Cehennem”, DİA, C. 7, İst. 1993, s. 255; Topaloğlu, Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, s. 59.

<sup>284</sup> İsfahâni, *el-Müfredat*, “cnn”, s. 243.

<sup>285</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, c. III. s. 136; Cürçânî, *Şerhü’l-Mevâkıf*, c. III. s. 570; Eş’arî, *Mâkâlâtü’l-İslâmîyyin*, s. 664; Teftâzânî, *el-Makasid*, s. 672.

<sup>286</sup> İbn Hümâm, *el-Müsayere*, 247, İbn Ebu Şerif, *el-Müsâmere*, 247’den nakleden Özarslan, *İbn Humam*, s. 97.

<sup>287</sup> Al-i İmran 3/133; Ebu Hanife, *el-Fıkhu’l-Ekber*, s. 14.

<sup>288</sup> Ya’kûb, a.g.e., vr. 131a.

Kelamcımız Ya'kûb daha sonra cennet ve cehennem ebedi olup olmadığı hususundaki tartışmanın üzerinde durur. Cennet ve cehennem ebedi olduğunu belirtir. Buna delil olarak ise yine ayetlerle temellendirme yapar. “Onlar cennetlikler; onlar orada ebedi kalacaklardır.”<sup>289</sup> Ayetinde mü'minlerin cennet hayatlarının ebedi olacağını ve hiç bitmeyeceğini açıkça ifade ettiğini söyler. Ya'kûb, bir başka ayette ise “...Cehennem dostları bunlardır ve orada onlar devamlı kalıcıdır.”<sup>290</sup> ayetinde buyrulduğu gibi cehennem ehlinin orada ebedi ve bitmeyen azaplara maruz kalacaklarının haber verildiğini belirtmiştir.<sup>291</sup> Ya'kûb, genel itibariyle ahiret ahvaline ait konuları ayet ve hadislerle dayandırarak savunmuştur. Bu hususta sığ kelamî tartışmalara girmemiştir.

Ebu Haşim el- Cübbâî, cennetin şu an yaratılmış olmadığını şöyle açıklamıştır. Ona göre ayette “Onun yüzü hariç her şey helak olacaktır”<sup>292</sup> buyrulmuştur ve Allah cenneti anlatırken “Yemişleri sürekli”<sup>293</sup> demektedir. Ebu Haşim eğer cennet şu an yaratılmış olsaydı onun yemişlerinin helak olması gerekirdi. Çünkü bu durumda helak olması gereken şeylerin içinde bunlarda vardır. Dolayısıyla cennet sürekli olmamış olurdu. İlk ayet bunun böyle olmadığını göstermektedir diye fikir ortaya atmıştır.<sup>294</sup> Buna karşı Ya'kûb, şöyle cevap vermiştir. Cennetin yemişlerinin ebedi olması demek, cennette tükenen her yiyeğin yerine benzerinin veya daha iyisinin gelmesi demektir. Çünkü yiyeğin yenildiğinde tükenir ancak yerine benzerinin gelmesiyle oluşan sürekliliği onun helak oluşuyla çelişmez demektir. Ayette Allah dışında her şeyin helak olmasından kastın Allah dışında her varlığın zayıflığından dolayı varlıkların kendi zatında helak olmaya elverişli olmasını kastetmektedir. Ya'kûb şu mananın da olma ihtimali vardır demiştir. Şöyle ki, cennet ve cehennem yok olmasıyla değil de parçalara ayrılıp bir an da yok edilir, daha sonra tekrar birleştirilip var edilir. Bunun da helak manasının oluşması için yeterlidir diye belirtir. Dolayısıyla cennet ve cehennem şu an da mevcut olup zikredilen bu manaların cennet ve cehennem ebedi olmasına mani olmadığını ileri sürmüştür.<sup>295</sup>

Sonuç olarak kelamcımız Ya'kûb b. Abdülatif cennet ve cehennem ebedi olduğunu ve şu an da mevcut olduğu kabul edip bunlara yukarı da zikrettiğimiz manada deliller sunmuştur.

### 3.10. Büyük Günah İşleyen Durumu

Kelam ilminde “mürtekibî-kebire” veya “sahibü'l-kebire” yani büyük günah işleyen kişiler anlamında kullanılmıştır. Büyük günah işleyenlerin ahiretteki durumu hakkında kelam âlimleri arasında ihtilaf olmuştur. Haricilere göre büyük günah işleyenler imandan çıkarlar kâfir olurlar. Mu'tezileye göre ise büyük günah işleyenler küfre girmez ancak fasık olur ve iman ve küfür arasında kalır. Mâtürîdiye ve Eş'ari geleneğe göre ise büyük günah işleyen kimse kâfir olmaz. Ancak günahkâr olur.<sup>296</sup>

<sup>289</sup> Bakara 2/82.

<sup>290</sup> Bakara 2/217.

<sup>291</sup> Yâ'kûb, a.g.e., vr. 131b.

<sup>292</sup> Kasas 28/88.

<sup>293</sup> Ra'd 13/35.

<sup>294</sup> Cürcânî, *Şerhü'l- Mevâkıf*, c. III. s. 572.

<sup>295</sup> Yâ'kûb, a.g.e., vr. 131a- 132b; Cürcânî, *Şerhü'l- Mevâkıf*, c. III. s. 572.

<sup>296</sup> Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, s.617.; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü'l-Usulî'l-Hamse*, c. II. s. 633-638.; Cürcânî, *Şerhü'l- Mevâkıf*, c. III. s. 590.; İbn Hazm, *el Fasl*, c. III. s. 844.

Ya'kûb b. Abdüllatif, büyük günah konusunda Ehl-i Sünnet görüşünü temel almıştır. Küfürden aşağı olan her türlü büyük günahın kişiyi imandan, mü'min olmaktan çıkarmaz. Çünkü Kur'an'ı Kerim'de "Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında kısas size gerekli kılındı"<sup>297</sup> buyrulmuştur. Bu ayet öldüren kişinin Müslüman vasfı olduğunu belirtiyor. Zira ayette "Ey İman edenler" diye hitap var ve bu hitap mü'minlere atfen yapılmıştır. Bu da bizlere büyük günah olan öldürme işini yapan kişiyi, "iman eden" diye belirttiğinden büyük günah işleyenler imandan çıkmadıklarını gösteriyor<sup>298</sup> diye aktarmıştır.

Bir başka ayette ise "Eğer mü'minlerden iki grup birbiriyle kavgaya tutuşursa hemen aralarını düzeltin"<sup>299</sup> buyrulmuştur. Bu ayette de birbiriyle kâtal edenler yani birbirini öldüren kişilerin mü'min olduğu belirtilmiştir. Öldürme fiili büyük günah olarak kabul edilmiştir. Dolayısıyla bu ayetten de anlaşıldığı üzere büyük günah, kişiyi imandan çıkarmaz. Demek ki küfür hariç diğer büyük günahlar kişinin imanına zarar vermemektedir. Ya'kûb b. Abdüllatif'e göre Hz. Peygamber'den şu zamana kadar büyük günah işleyip, tövbe etmeden, istiğfar etmeden ölen kişilerin büyük günah işlediklerini Müslümanların bunu bildikleri halde bu kişilerin cenaze namazını kılmışlardır. Bu konuda icma-i ümmet olduğunu belirtmiştir. Dolayısıyla büyük günah işlemek mü'mini imandan çıkarmaz. Çünkü mü'min olmayan kişinin cenaze namazı kılınmaz<sup>300</sup> demektedir.

Büyük günahın hangileri ve kaç tane olduğu konusunda ihtilaf olmuştur. İbn Ömer, büyük günahın dokuz tane olduğunu rivayet etmiştir. Bunlar sırasıyla: Allah'a şirk koşturmak, haksız yere bir nefsi öldürmek, iffetli bir kadına iftira atmak, cihattan kaçmak, sihir yapmak, yetimin malını yemek, anne babaya asî olmak, Kâbe'ye tebevül etmek gibi dokuz büyük günahın olduğunu nakletmiştir. Bunlara ek olarak Ebu Hüreyre, faizi büyük günahlardan saymıştır. Yine Hz. Ali şarap ve hırsızlığı büyük günah kategorisinde değerlendirmiştir. Bazı âlimlere göre burada zikredilen büyük günahlar gibi zararı bu derece olan her günah büyük günah olarak ve işlenmesinde süreklilik arz eden her günah büyük günah kabul edilmiştir.<sup>301</sup> Yukarıda zikrettiğimiz hususları Ya'kûb kaynağını vermeden aktarmıştır.

Ya'kûb b. Abdüllatif, işlenen her günahın tövbe ve istiğfar etmek şartıyla affedileceğini belirtmiştir. Ya'kûb, Nüreddin es-Sabunî'den şöyle bir rivayet nakletmiştir. "her günah kendinin altındaki günaha göre büyük günahdır ve küfür o büyük günahların başıdır." Allah şirki affetmez. Zira Kur'an'ı Kerim'de "Allah kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz"<sup>302</sup> diye buyurmuştur. Dolayısıyla Allah şirk dışında bütün büyük günahları tövbe ve istiğfar etmek şartıyla affedeceğini buyurmuştur. Zira "Bundan başkasını dilediği kimse için bağışlar"<sup>303</sup> ayetiyle Allah bunu murat etmiştir. Ya'kûb b. Abdüllatif, son olarak, büyük günahlar kişiyi imandan çıkarmaz diye günah işlemek veya helal saymak kişinin<sup>304</sup> kâfir olmasına sebep olabilir diyerek konuyu tamamlamıştır.

<sup>297</sup> Bakara 2/178.

<sup>298</sup> Ya'kûb, a.g.e., vr. 133b.

<sup>299</sup> Hucurat 49/9.

<sup>300</sup> Ya'kûb, a.g.e., vr. 133b.

<sup>301</sup> Ya'kûb, a.g.e., vr. 134a.

<sup>302</sup> Nisa 4/48.

<sup>303</sup> Nisa 4/48.

<sup>304</sup> Ya'kûb, a.g.e., vr. 134a.

### 3.11. Şefaât

Sözlükte şefaât, “bir işin görülmesi için aracılık istemek, tek olan şeyi çift hale getirmek” gibi anlamlara gelen şef kökünden türetilmiş olan şefaât kelimesi terim olarak, hesap günü günahkâr mü’minlerin affedilmesi veya derecelerinin yükseltilmesi için Allah’ın izniyle salih kimseler tarafından aracılık edilmesi olarak tanımlanır.<sup>305</sup>

Kelam âlimleri arasında tartışma konusu olan bir diğer konu ise şefaât meselesidir. Şefaât konusu amelin imanın bir cüz olup olmamasıyla alakalı olduğu gibi büyük günah işleyenlerin mümin olup olmamasıyla ilişkili olarak da şekillenmektedir. Bu noktada ameli imandan bir cüz olarak kabul edenler ki bunlar Mu’tezile ve Havâric mezhebidir. Bunlara göre büyük günah işleyip tövbe ve istiğfar etmeden ölenlerin hesap günü şefaate mazhar olmaları mümkün değildir. Genel olarak Mu’tezile şefaati hesap günü kurtuluşu hak eden mü’minlerin sadece cennetteki derecelerinin yükseltilmesi için şefaate nail olabilirler diye kabul eder.<sup>306</sup> Ehl-i Sünnet ise genel olarak imanı olan herkesin ahirette şefaate nail olabileceğini kabul eder.<sup>307</sup>

Mu’tezile kelamcısı Kadı Abdülcebâr’a göre Hz. Peygamber’in şefaât edeceği hususunda ümmet arasında ihtilaf yoktur. Şefaât konusunda ki ihtilafın şefaatin kimlere olacağı hususunda olduğunu belirtmiştir. Onlara göre şefaât sadece tövbe eden mü’minlere olacaktır. Mürcie’ye göre şefaât namaz kılan fasıklar içindir. Kadı Abdülcebâr, “Şefaâtım, ümmetimden büyük günah işleyenler içindir”<sup>308</sup> hadisinin ahad haberle nakledildiğini ve kendilerinin ahad haberlerle delil çıkarmadıklarını ileri sürmüştür. Buna karşı “Öyle bir günden korkun ki, hiçbir nefis başkasına bir şey ödeyemez”<sup>309</sup> ayetini ve “Zalimler için dost olan şefaâtçi yoktur”<sup>310</sup> ayetini delil olarak kabul eder.<sup>311</sup> Ehl-i Sünnet ise buna cevap olarak bu ayetlerin kâfirler için olduğunu bu ayetlerin bütün zamanları ve şahısları kapsamadığını ve şefaatin olduğunu bildiren diğer ayetleri delil olarak kullanmıştır.<sup>312</sup>

Kelamcımız Ya’kûb b. Abdüllatif, şefaatin büyük günah işleyen mü’minler için olduğunu ve mahşer günü Hz. Peygamber’in şefaât etmesinin hak olduğunu ifade etmiştir. Bu görüşünü şu ayetle destekler. “... Kendi günahın ve erkek kadın müminler için Allah’tan af dile.”<sup>313</sup> Ya’kûb bu ayette Hz. Peygamber’in mü’minler için Allah’tan istiğfar talep edebildiğini dolayısıyla şefaatte edebileceğini ifade etmiştir. Ya’kûb daha sonra iki hadisi delil olarak sunar. “Benim şefaâtım ümmetimden büyük günahı olanlar içindir.”<sup>314</sup> “Kavmim şefaâtimle ateşten çıkar.”<sup>315</sup> Hadislerin de

<sup>305</sup> İsfahani, *Müfredat*, “şfa” s. 555; Kâdî Abdülcebâr, *Şerhü’l-Usulî’l-Hamse*, c. II. s. 606. ; Topaloğlu, Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, s. 289; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, “şf’a” md. nakleden Mustafa Alıcı, “Şefaât”, DİA, C. 38, İst. 2010. s. 411.

<sup>306</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Şerhü’l-Usulî’l-Hamse*, c. II. s. ; 604. ; Topaloğlu; Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, s. 290.

<sup>307</sup> Râzî, *Usûlu’l-Dîn*, s. 240; Mâtürîdî, *Kitabü’t-Tevhid*, s.696; İbn Hazm, *el-Fasl*, c. III. s. 76.; Cürcânî, *Şerhü’l-Mevâkıf*, c. III. s. 594.

<sup>308</sup> Tirmizi, *Sıfatu’l-Kıyame*, 11; Ebu Davûd, *Sünnet*, 22.

<sup>309</sup> Bakara 2/48

<sup>310</sup> Mü’min 40/18.

<sup>311</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Şerhü’l-Usulî’l-Hamse*, c. II. s. 606.

<sup>312</sup> Râzî, *Usûlu’l-Dîn*, s. 240; Mâtürîdî, *Kitabü’t-Tevhid*, s.696.; İbn Hazm, *el-Fasl*, c. III. s. 76; Cürcânî, *Şerhü’l-Mevâkıf*, c. III. s. 594; Ebu Hanîfe, *el-Fıkhu’l-Ekber*, s. 39.

<sup>313</sup> Muhammed 47/19.

<sup>314</sup> Tirmizi, *Sıfatu’l-Kıyame*, 11; Ebu Davûd, *Sünnet*, 22.

<sup>315</sup> Buhari, *Rikak*, 51, Müslim, *İman*, 318.

buyrulduğu gibi büyük günah işleyenler için Allah'ın izin vermesiyle Hz. Peygamber'in şefaati edeceği muhakkaktır<sup>316</sup> demiştir.

Ya'kûb daha sonra büyük günah işleyen mü'minlerin tövbe etmeden ölmeleri halinde eğer şefaate nail olmazlarsa cehennemde ebedi kalmayacaklarını aktarır. Zira ayette “Kim zerre kadar hayır yapmışsa onun karşılığını görür. Kim de zerre kadar şer işlemişse o da karşılığını görür” buyrulduğundan mü'minlerin ebedi olarak cehennemde kalmayacağını ileri sürmüştür.<sup>317</sup>

### 3.12. Tövbe ve Mahiyeti

Kelam ilminde ihtilafa mahal olan diğer bir konu ise tövbedir. Tövbe sözlükte, “geri dönüş, dönmek, günden dönmek” gibi anlamlara gelir. Terim olarak ise kulun herhangi bir günahı işledikten sonra pişmanlık duyup bu davranışı bir daha yapmamak üzere söz verip Allah'a dönmesi olarak tanımlanabilir.<sup>318</sup>

Ya'kûb b. Abdüllatif da tövbenin sözlük manasını dönmek olduğunu belirtmiştir. “... Bunun üzerine O da eski hallerine dönmeleri için onlara tövbe nasip etti”<sup>319</sup> diye buyrulmuştur. Bu ayet de tövbeyi dönüş olarak belirtmiştir. Ya'kûb b. Abdüllatif, tövbenin kişinin işlediği günden ötürü pişman olup o işi işlemeye gücü yettiği halde o işten uzak durmayı istemesidir diye tarif etmiştir. Helal olan ve ibadet olan davranışlarda tövbe söz konusu değildir<sup>320</sup> diye aktarmıştır.

Ya'kûb b. Abdüllatif'e göre geçmiş zamanda işlenen tüm günahlar için pişmanlık duyup tövbe edilebilir, bunda selef ittifak etmiştir. Sonra Ebu Haşim'in şöyle dediğini nakleder. Bir kimse zina yaptıktan sonra organı kesilse o kimsenin organı kesildikten sonra tövbesi sahih olmaz. Çünkü tövbesi zorunluluk halinde gerçekleşmiştir. Buna karşı Âmidî'nin şöyle cevap verdiğini aktarmıştır. Ebu Haşim'in sözü hak değildir. Çünkü bir kimse ölmesine sebep olacağı bir hastalıktan korktuğunda zina ve büyük günahlarından tövbe etse tövbesinin icma ile makbul olduğunu belirtmiştir.<sup>321</sup>

Ya'kûb, daha sonra tövbenin keyfiyetini şöyle açıklamıştır. Eğer bir kişi bir günden dolayı tövbe ederse tövbesinin kabul olması için o günahı ilerde yapmaması şart değil demiştir. Çünkü bir kişi bir günaha pişman olup tövbe eder. Daha sonra hata eder tekrar işler. Bu durumda ilk tövbesine bir zarar gelmez. Ama işlediği yeni günah için tövbe etmesi gerekir. Âmidî'ye göre tövbe ibadet gibidir. Zira bir vakitte yapılan bir ibadet başka bir vakitte yapılan ibadete engel teşkil etmez.<sup>322</sup>

Ya'kûb, şu hususta ihtilaf olduğunu belirtmiştir. Şöyle ki; bir kişi işlediği bir günden ötürü geçici bir süre için tövbe şartı koşsa yani bir ay ya da iki ay gibi bir süre için tövbe etse bu durumda tövbenin sahih olmasında ihtilaf vardır. Bazı âlimlere göre bu durumda ki tövbe sahih değildir. Çünkü tövbe eden kişi tüm zamanlar ve günahlara göre tövbe etmesi gerekir. Bu durumda tövbesinde pişmanlık söz konusu olmayacağından tövbesi kabul değildir diye söylemişlerdir. Bazı âlimlere göre ise belirli bir süre için tövbe edenin tövbesi kabul edilebilir. Nasıl ki bir vakitte namaz kılmak başka bir vakitte namaz kılmamak, ilk kılınan namaza zarar vermez. Aynen öyle de belli

<sup>316</sup> Yâ'kûb, a.g.e., vr. 134b.

<sup>317</sup> Yâ'kûb, a.g.e., vr. 135a.

<sup>318</sup> Cürçani, *Tarifat*, “tevbe”, s. 68: Topaloğlu, Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, “Tövbe” s. 325

<sup>319</sup> Tövbe, 9/118.

<sup>320</sup> Yâ'kûb, a.g.e., vr. 135b.

<sup>321</sup> Yâ'kûb, a.g.e., vr. 135b.

<sup>322</sup> Yâ'kûb, a.g.e., vr. 136a.

bir süre için yapılan tövbede öyledir demişlerdir.<sup>323</sup> Ya'kûb, bu konuda Eş'ari'nin bu görüşü kabul etmediğini beyan ettikten sonra kendisi bu hususta görüş beyan etmemiştir.

### 3.13. İman ve Mahiyeti

Ya'kûb b. Abdüllatif, iman, mahiyeti ve imanda istisna konusunu Ahiret ahvali içinde değerlendirdiğinden bizde bu konuyu burada işledik. Kalam ilminin en önemli konularından birisi de imandır. Çünkü diğer bütün konular bu mesele üzerinden yürümektedir. İman terimine getirilen anlamlar ve imanın mahiyeti alanında iman nedir, iman eksilir mi artar mı, mukallidin imanı gibi meseleler İslam kalam ekollerini şekillendirmiştir.

İman sözlükte “güven içinde olmak, onaylamak, korkusuz olmak” gibi anlamlarda kullanılan “emân” kelimesinden türetilmiş olup, inanmak, güvenle tasdik etmek demektir.<sup>324</sup> Ya'kûb, imanın lügat manasını “haber veren kişinin haberinin doğruluğunu iz'ân ile kabul edip tasdik etmektir” diye ifade eder.<sup>325</sup> Teftâzânî, imanın Şeriat'ta kalbin veya dilin ya da her ikisinin birlikte diğer uzuvların fiilleri için kullanıldığını söylemiştir.<sup>326</sup>

İmanın ne olduğu konusunda mezhepler ihtilaf etmiştir. Cehmiyye'nin kurucusu Cehm b. Safvan ve Neccâriyye'ye göre iman marifettir. Yani Allah'ı bilmektir demişlerdir. Kerrâmilere göre iman kelime-i şهادettir. Mürcie'ye göre dilin ikrarıdır. Eş'ari kelamcılarının ekserisine göre iman sadece kalp ile tasdik etmekten ibarettir. Mâtürîdiye göre iman dil ikrar kalp ile tasdiktir. Mu'tezile ve Hariciler ise imanı dil ile ikrar kalp ile tasdik ve amelden ibaret olarak görmüşlerdir.<sup>327</sup>

Ya'kûb b. Abdüllatif, imanın lügat manasının “haber veren kişinin haberin doğruluğunu iz'ân ile kabul edip tasdik etmektir dedikten sonra şerî'atta iman, Hz. Peygamber'e (s.a.s.) Allah tarafından vahiy ile bildirilen şeylere icmalen inanıp diliyle ikrar etmesidir diye tarif etmiştir. Ya'kûb, bazı kimselerin Allah'ın varlığını, sıfatlarını bildiği halde bazı nesnelere ilahtır dese bu kişi lügata göre mü'mindir. Ancak şerî'tta kâfir olduğunu söyler. Çünkü Allah'a iman etmek demek öncelikle onun dışında hiçbir tanrıyı kabul etmemek demektir.<sup>328</sup>

Ya'kûb, daha sonra amelin imandan bir cüz olmadığını aktarmıştır. Çünkü Kur'an-ı Kerim'de “İman edip yararlı işler yapanlara gelince...”<sup>329</sup> buyrulmuştur. Bu ayette amel işlemeyi iman getirmenin üzerine atfetmiştir. Ya'kûb, bu atfın sebebinin amelin imandan olmadığını belirttiğini ifade eder. Dolayısıyla amel-i salih imandan bir cüz değildir der.<sup>330</sup> Mâtürîdî ekolü amelin imandan bir cüz olmadığını kabul etmişlerdir.<sup>331</sup> Mu'tezile ise amelin imandan bir cüz olduğunu ileri sürmüştür.<sup>332</sup>

<sup>323</sup> Yâ'kûb, a.g.e., vr. 136b.

<sup>324</sup> İsfahâni, *el-Müfredat*, “emn” md. s. 99; Sinanoğlu, Mustafa “*İman*”, DİA, c. XXII, İst. 2000, s. 212; Teftâzânî, *el-Makasid*, s. 708.

<sup>325</sup> Yâ'kûb, a.g.e., vr. 136b.

<sup>326</sup> Teftâzânî, *el-Makasid*, s. 708.

<sup>327</sup> Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 713; Cürcânî, *Şerhü'l-Mevâkıf*, c. III. s. 614; Fahreddin er-Râzî, *Usulu'd-Din*, s. 240; el-Harputî, *Tenkih*, s. 190.

<sup>328</sup> Yâ'kûb, a.g.e., vr. 136b.

<sup>329</sup> Kehf, 18/107.

<sup>330</sup> Yâ'kûb, a.g.e., vr. 137b.

<sup>331</sup> Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 716.

<sup>332</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhü'l-Usuli'l-Hamse*, c. II. s. 606

Kur'an-ı Kerim'de iman ve İslam bazen ayrı anlamlara gelecek şekillerde kullanılmıştır. Mâtürîdî kelimcilerine göre imansız İslam olmadığı gibi İslamsız imanda söz konusu olamaz.<sup>333</sup> Mu'tezile ve Eş'arilerce ise iman ve İslam kavramlarını birbirinden farklı olarak kabul ederler. Bu görüşlerini ise şu ayete dayandırırılar.<sup>334</sup> “Bedeviler iman ettik dediler. Şunu söyle henüz iman gönüllerine yerleşmediğinden, sadece boyun eğdiniz...”<sup>335</sup> Ya'kûb'da iman, İslam ilişkisini aynı kabul eder. İman her kimde bulunursa İslam da bulunur. İslam da her kimde bulunursa iman da o kişide bulunur diye ifade eder.<sup>336</sup>

Ya'kûb, daha sonra imanın artması ve eksilmesi konusunda kendi fikri ve görüşlerini belirtmemiştir. Sadece bu hususta ihtilaf olduğunu söyleyerek fikir beyan etmemiştir. İmanın artması ve eksilmesi hususunda Ebu Hanife, imanın dil ile ikrar ve kalp ile tasdik olduğunu, iman edilmesi gereken şeyler de artma ve eksilme söz konusu olamaz demiştir. Ancak kesinlik ve tasdik etme yönünde eksilme ve artmanın olduğunu savunmuştur.<sup>337</sup> Genel olarak Ehl-i Sünnet kelimcileri amel açısından imanda artma ve eksilmenin olmadığını kabul etmişlerdir. Ancak Eş'ari kelimcileri bu görüşe muhalefet edip imanın artıp eksilebileceği<sup>338</sup> görüşünü savunmuşlardır.

İmanda istisna hususunda “İnşallah ben mü'minin” demenin caiz olduğunu Malikiler, Hanbeliler, Eş'arilerin çoğunluğu ve selefin ekseriyeti caiz görmüşlerdir.<sup>339</sup> Mâtürîdî ise iman sözünün kesinlik ifade etmesinden dolayı imanda istisnayı caiz görmemiştir.<sup>340</sup> İmanda istisna konusuna da değinen Ya'kûb b. Abdüllatif, bu hususta Mâtürîdî ekolünü takip etmiştir. Ben mü'minin demenin doğru olduğunu ancak içerisine şek ve şüphe koyarak “İnşaallah ben mü'minin” demenin doğru olmadığını ifade eder. Ya'kûb, eğer edep ve saygıdan ötürü veya her şeyi Allah'ın dilemesine havale etmek niyetiyle “İnşaallah ben mü'minin” demenin bu noktada bir problem olmadığını ve kişiyi küfre götürmeyeceğini ileri sürmüştür. Ancak şek ve şüphe ile “İnşaallah ben mü'minin” demenin kişiyi küfre götüreceğini belirtmiştir.<sup>341</sup>

<sup>333</sup> Mâtürîdî, *Kitabü't- Tevhid*, s. 745.

<sup>334</sup> Teftâzânî, *el-Makasid*, s. 712.

<sup>335</sup> Hucurat 49/14.

<sup>336</sup> Ya'kûb, a.g.e., vr. 137b.

<sup>337</sup> Ebu Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber*, s. 37.

<sup>338</sup> Teftâzânî, *el-Makasid*, s. 718.

<sup>339</sup> Teftâzânî, *el-Makasid*, s. 715-720.

<sup>340</sup> Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 737.

<sup>341</sup> Ya'kûb, a.g.e., vr. 138a.

## 4. PEYGAMBERLİK / NÜBÜVVET VE HİLAFAFET/İMAMET

### 4.1. Peygamberlikle Alakalı Meseleler

Kelam ilminin ana konularından olan nübüvvet bahsinden kelamcılar genel olarak peygamber göndermenin hikmeti, mucize, melekler, peygamberliğin ispatı gibi konular üzerinde durmuşlardır. Peygamberlikle alakalı tartışmalar fetihlerin etkisiyle Müslümanların yeni sorulara maruz kalmaları ve İslam âlemindeki iç ve dış etkenlerin tesiriyle ortaya çıkmıştır.

Sözlükte “haber vermek” anlamında kullanılan neb’ kelimesi veya “mertebesi ve konumu yüksek olmak” anlamındaki nebve kökünden türetilen nübüvvet, “Allah ve insanlar arasında ahiret ve dünya hayatıyla alakalı ihtiyaçların giderilmesi için yerine getirilen elçilik görevi” olarak tanımlanmıştır. Türkçe’de genel olarak nübüvvet kelimesinden türetilen nebi kavramı yerine Farsça’dan alınan peygamber kelimesi kullanılmıştır. Peygamber, haber getiren anlamında kullanılmıştır.<sup>342</sup> Kelamcımız Ya’kûb b. Abdüllatif da peygamber kelimesini kullanmayı tercih etmiştir. Kelam ilminde nübüvvet kelimesinin yanında Risalet, Resul gibi kelimeler de kullanılır. Türkçe’de resul ve nebi kelimelerin karşılığı elçi olarak kullanılmıştır.<sup>343</sup> Resul ve nebi kelimeleri birbirinin yerine kullanıldığı gibi ikisinin farklı anlamları olduğunu iddia edenler de olmuştur.

Mâtürîdîler peygamber göndermenin aklen caiz olduğunu savunmuşlardır.<sup>344</sup> Mu’tezile bu konuda Mâtürîdî’ye muhalefet ederek peygamber göndermenin Allah’a vacip olduğunu ileri sürmüştür. Onlara göre insanlar için en faydalı ve en hikmetli olanı Allah’ın yapmaması düşünülemez. Bundan dolayı elçi gönderilmesinin de Allah’a vacip olduğunu kabul etmişlerdir.<sup>345</sup>

### 4.2. Peygamber Göndermenin Hikmeti

Ya’kûb b. Abdüllatif, Allah tarafından peygamber göndermenin hikmet ve maslahatları olduğunu belirtir. Bu hikmet ve maslahatlar şudur ki peygamberin vahiy yoluyla Allah’tan aldığı haberleri, kullara ulaştırarak bu yolla Allah’a itaat edenleri mükâfatlandırın, Allah’a asi ve günahkâr olan kulları ise cehennem azabıyla cezalandırın. Cennete girmeyi insan nasıl hak eder? Cehennem ateşinden insan nasıl kurtulur? Dinin getirdiği emirler nelerdir? Dünyaya ait işler nelerdir? Faydalı ve zararlı şeyler nelerdir? Ya’kûb b. Abdüllatif, bütün bu soruların malumatlarının fikir olarak bilindiğinde hakikatini çok az kişi bilir. Bundan dolayı Cenab-ı Hak fazlından ve rahmetinden insanların kurtuluşu için peygamber gönderir. Nitekim Kur’an’da “Seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik”<sup>346</sup> buyurarak peygamber göndermenin kendi fazlından ve rahmetinden olduğunu ifade etmiştir.<sup>347</sup> Ya’kûb’un bu cevaplarından anlaşılıyor ki Mu’tezile kelamcılarının fikirlerini beyan etmeden onlara bu şekilde cevap vermiştir.

<sup>342</sup> İfahani, *Müfredat*, “nb’e” md. s. 1030; el-Harpuî, *Tenkih*, s. 190; Topaloğlu; Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, “Nübüvvet” s. 251; Yavuz, “Nübüvvet”, DİA, c. XXXIII, İst, 2007 s. 279.

<sup>343</sup> Topaloğlu; Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, “Nübüvvet” s. 251.

<sup>344</sup> Mâtürîdî, *Kitabü’t-Tevhid*, s. 347.

<sup>345</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhül Usulu’l-Hamse*, c. II. s. 420.

<sup>346</sup> Enbiya 21/107.

<sup>347</sup> Ya’kûb, a.g.e., vr. 138b.

### 4.3. Peygamberlerin/Elçilerin Vasıfları

Peygamberlik makamı yüksek ve insanlara örnek teşkil etmesi gereken bir makam olduğundan bazı niteliklere ve özelliklere sahip olmaları gerekir.

Bu noktada Eş'ariler kadınlardan peygamber olabileceğini savunurken Mâtürîdiler kadınlardan peygamber olamayacağını savunmuşlardır. Eş'ari kelimciler peygamberler hakkında unutmama ve yanılmanın caiz olmadığını ve bunlardan korunduklarını söylemişlerdir.<sup>348</sup> Cürcânî, peygamberlerin hem peygamberlikten önce hem sonra küfürden korundukları hususunda icmâ olduğunu belirtmiştir.<sup>349</sup> Mu'tezile peygamberlikten öncede peygamberlik verildikten sonrada peygamberler büyük günahlardan masum olduğunu kabul etmiştir. Zira peygamber göndermedeki amaç insanlara fayda sağlamak olduğunu bundan dolayı peygamberlerin bütünüyle masum olduklarını savunurlar.<sup>350</sup> Genel olarak Ehl- Sünnet âlimleri “büyük ve nefret ettirici her türlü günahların peygamberlerden bilerek meydana gelmesinin caiz olmadığı noktasında ittifak etmişlerdir. Ancak büyük ve nefret ettirici olmayan küçük günahlar konusunda sehven meydana gelip gelmemesinde ihtilaf söz konusu olmuştur.”<sup>351</sup>

Ya'kûb b. Abdüllatif, peygamberlerin özellikleri konusunda çok tafsilata girmemiştir. Ya'kûb, bu noktada sadece peygamberlerin masumlğu, günah işleyip işlememe üzerinde durmuştur. Diğer konular olan peygamberlerin özelliklerine girmemiştir. Mu'tezile'nin aksine peygamberlerin tamamen günahsız olmadığını kabul etmiştir. Ya'kûb, yalan söylemenin dışında günah eğer küfürse bu hususta peygamberler hem peygamberlikten önce hem de sonra masumdurlar. Eğer küfür dışında büyük günahlardansa kasıtlı olarak peygamberlerden sadır olması caiz değildir. Ya'kûb, peygamberlikten öncede onlardan kötü ve nefret ettirici hallerin sadır olması makbul olmadığını savunmuştur.<sup>352</sup>

### 4.4. Peygamberlerin En Efdalı Hz. Muhammed (s.a.s)

Ya'kûb, daha sonra en efdal yani en faziletli peygamberin Hz. Muhammed (s.a.s.) olduğunu belirtmiştir. Çünkü Kur'an'da “Siz, en hayırlı ümmetsiniz”<sup>353</sup> buyurarak ümmetlerin içinde en hayırlı ümmetin Hz. Peygamber'in ümmeti olduğunu dolayısıyla en hayırlı ümmetin dini olan İslam da en hayırlı ve en üstün olan dindir. En üstün dinin de peygamberi olan Hz. Muhammed'de (s.a.s.) en efdâl peygamber olduğunu belirtmiştir.<sup>354</sup> Bu hususta Teftâzânî'ye göre nassla sabittir ki Hz. Peygamber sadece Arap toplumuna gönderilmemiş kıyamete kadar gelecek bütün insanlara ve hatta bütün cinlere gönderilmiştir. Yani peygamberlerin sonuncusudur. Dolayısıyla bütün insanlığa gönderilmiş peygamber en üstün peygamber olur. Bundan dolayı Hz. Muhammed (s.a.s) peygamberlerin en efdalı diye ifade etmiştir. Hz. Peygamber'den sonra en faziletli peygamberin kim olduğu hususunda ihtilaf olmuştur. Bu hususta bazı kelimciler bunların Hz. Âdem, Hz. İbrahim, Hz. Musa ve Hz. İsa olduğunu söylemişlerdir.<sup>355</sup>

<sup>348</sup> Harputî, *Tenkih*, s 210.

<sup>349</sup> Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. III. s. 490

<sup>350</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu Usuli'l-Hamse*, c. II. s. 436.

<sup>351</sup> Harputî, *Tenkih*, s 210.

<sup>352</sup> Ya'kûb, a.g.e., vr. 143a-143b.

<sup>353</sup> Al-i İmran 3/110.

<sup>354</sup> Ya'kûb, a.g.e., vr. 144a.

<sup>355</sup> Teftâzânî, *el-Makasid*, s. 640; Fahreddin er-Râzî, *Usûli'd-Din*, s. 198.

#### 4.5. Peygamberler Meleklerden Üstündür

Peygamberlerin meleklerden üstün olduğuna dair meseleyi Ya'kûb, ayrı başlık altında incelemiştir. Peygamberlerin meleklerden üstün olup olmadığı tartışma konusu olup bu hususta ihtilaf meydana gelmiştir. Ehl-i Sünnet ve Şia peygamberlerin meleklerden üstün olduğunu kabul eder. Mu'tezile, Filozoflar ve Ebu Bekir el-Bâkillâni ise meleklerin peygamberlerden üstün olduğunu savunmuşlardır.<sup>356</sup> Bâkillâni bu gibi hususlarda Ehl-i Sünnetten farklı görüşler ileri sürmüştür.

Ya'kûb, bu hususta peygamberlerin meleklerden üstün olduğu düşüncesini kabul etmiştir. Buna delil olarak ise daha önceki kalamcıların getirdiği delillerin aynısını getirir. Kur'an'da Allah'ın meleklerle Hz. Âdem'e secde etmelerini emrettiği olayı aktarır. Ayette “Hani biz meleklerle Âdem'e secde edin demiştik”<sup>357</sup> buyrulmuştur. Ya'kûb, secde aşağı mertebede olanın yüksek mertebede olana yapmasıdır. Burada da meleklerle Hz. Âdem'e secde etmeleri emredilmiştir. Dolayısıyla bu ifadeden peygamberlerin meleklerden üstün olduğunu anlıyoruz.<sup>358</sup> Ya'kûb, bu görüşleri Cürçani'den nakletmiştir. Zira aynı görüşler Cürçani'nin eserinde de belirtilmiştir.

Diğer bir delil ise Kur'an'da “Âdem'e bütün isimleri öğretti...”<sup>359</sup> ayetidir. Ya'kûb'a göre âlim olanın âlim olmayandan daha üstün olduğuna hiçbir şüphe yoktur. Ayette de isimlerin Hz. Âdem'e öğretilmesiyle meleklerle karşı güç kazanması sağlanarak secde edilmesi emredilmiştir. Burada Hz. Âdem'e karşı melekler aciz bırakılmıştır. Bu da Hz. Âdem'in meleklerden üstün olduğunu gösteriyor. Eğer Hz. Âdem meleklerden üstün ise dolayısıyla diğer peygamberlerin de meleklerden üstün olduğu sonucuna varılır<sup>360</sup> görüşünü savunmuştur.

#### 4.6. Peygamberlerin Sayısı

Peygamberlerin özellikleri gibi peygamberlerin sayıları da merak konusu olmuştur. Bu hususta bazı kalamcılar fikir beyan etmişlerdir. Ya'kûb b. Abdülatif, peygamberlerin adedi konusunda ihtilafın olduğunu söylemiştir. Bu konuda iki rivayet nakleder. Hz. Peygamber'e kaç peygamber geldiği sorulduğunda, bir rivayette “yüz bin ve yirmi dört bin” dediği başka bir rivayette ise “iki yüz bin ve yirmi dört bin” olduğu nakledilmiştir. Ancak Ya'kûb, Kur'an'da Yüce Allah'ın Hz. Peygambere hitaben, “Senden öncede peygamber gönderdik, onlardan sana kıssalarını anlattıklarımız olduğu gibi anlatmadıklarımız da var...”<sup>361</sup> buyurarak bu konuda haber vermediğini zikretmiştir. Ayrıca her iki rivayetin haber-i vahid olduğunu dolayısıyla zan ifade ettiğini ele almıştır. İtikada ait meselelerde zanna itibar edilmeyeceğini kabul etmiştir. Dolayısıyla evla olan görüşün haber-i vahidle gelen bu haberlerle amel etmemek olduğunu savunmuştur. Ya'kûb, peygamberlerin sayısı budur demenin caiz olmadığını da iddia etmiştir. Çünkü peygamberlerin sayısı bu kadardır denildiğinde, peygamber olmayanı peygamber saymak ihtimali peygamber olanı da peygamber saymama ihtimali söz konusu olacağından sayı vermenin doğru olmadığını ifade etmiştir.<sup>362</sup> Bu husus Ya'kûb'un özgün bir görüşe sahip olduğunu göstermiştir. Zira bu tür

<sup>356</sup> Cürçâni, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. III, s. 534; Teftâzâni, *el-Makasid*, s. 640.

<sup>357</sup> Bakara 2/34.

<sup>358</sup> Yâ'kûb, a.g.e., vr. 156a.

<sup>359</sup> Bakara 2/31.

<sup>360</sup> Yâ'kûb, a.g.e., vr. 156a.

<sup>361</sup> Mü'min 40/78.

<sup>362</sup> Yâ'kûb, a.g.e., vr. 142b-143a.

konulardaki rivayetleri haberi vahit olduğundan kabul etmemiş hem de sayı vermenin doğru olmadığını savunmuştur.

#### 4.7. Mucizeler

Peygamberlerin nitelikleri olarak kabul edilen mucize, peygamberlerin doğruluklarının kanıtlanmasında delil olarak kabul edilmiştir. Ya'kûb b. Abdülatif da bu konuda mucizeyi delil olarak kabul etmiştir.

Mucize sözlükte “güç yetirememek” anlamındaki acz kökünden türetilip aciz bırakan anlamındaki mucize olarak kullanılmıştır. Terim olarak ise “peygamberlik davasında bulunan kişinin davasının ispatı için gösterdiği ve benzerinin yapılmasında aciz bıraktığı tabiatüstü olay” olarak tanımlanır. Kur'an-ı Kerim'de bu manada mucize kavramı kullanılmamaktadır. Ancak bu manayı karşılar nitelikte bazı kelimeler kullanılır. Bunlar, ayet, beyyine, sultan, burhan, furkan, hak gibi kelimeler olarak geçer. Mucize kavramının kelimelerine IV. yüzyılda girdiği tahmin edilmektedir. Kelamcılar mucizeyi üç ana gruba ayırmışlardır. Bunlar sırasıyla duyu organlarıyla algılanan hissi mucizeler, gayba ait haberi mucizeler ve insanların akıllarına ve idraklerine uygun olan akli (manevi) mucizeler olarak kabul edilmiştir.<sup>363</sup>

Ya'kûb b. Abdülatif mucize konusunda tartışmaya mahal olan noktalara hiç değinmeden doğrudan mucizenin hak olduğunu kabul edip mucizenin tanımını yaparak Hz. Peygamber'e atfen rivayet edilen mucizeleri tek tek vermiştir. Ya'kûb'un bu mucizeleri örnek vermesinde ki amacı Hz. Muhammed'in (s.a.s.) peygamberliğini ispat etmektir. Biz de bu noktada Ya'kûb'un delil olarak sunduğu mucizelere örnek birkaç tanesini verelim.

Ya'kûb b. Abdülatif mucizeye verdiği ilk örnek İslam literatüründe “inşikaku'l-kamer” veya “şakku'l-kamer” olarak geçen ayın yarılmaya meşhur olmuş olayı verir.<sup>364</sup> Kur'an-ı Kerim'de Kamer süresinde “Vakit yaklaştı ve ay yarıldı”<sup>365</sup> ayetini Hz. Peygamber'in ayı ikiye bölmesi olarak kabul edilen mucizeye atfen delil olarak sunulduğunu savunmuştur.<sup>366</sup> Kelamcılar bu konuda bir mucize olması dolayısıyla ayın yarılmaya hadisesini kabul etmekle beraber bunun gerçekleşip gerçekleşmediği noktasında ihtilaf etmişlerdir. Çoğunluğunun bu olayın gerçekleştiğini kabul ettiği söylenir.<sup>367</sup>

Ya'kûb b. Abdülatif, burada mucize rivayetlerini aktarırken sistematik bir şekilde bir tasnif yapmıştır. Bunları yedi mucize başlığı altında incelemiştir. Birincisi yukarıda zikrettiğimiz Kur'an'da geçen Şakku'l-kamer olayıdır. İkincisi hayatı olmayan nesnelerin Hz. Peygamber istediğinde konuşmaları, üçüncüsü hayvanların dile gelip konuşmaları, dördüncüsü hayatı olmayan nesnelerin hareket etmesi olarak aktarır. Beşinci mucize olarak ise az yemekle çok sahabenin doyması, altıncı olarak Hz. Peygamber'in elleri arasında pınar gibi suyun akmasıdır. Son olarak yedincisi ise Hz. Peygamber'in gaybdan haber vermesi olarak nakletmiştir.<sup>368</sup>

Biz de şimdi Ya'kûb b. Abdülatif'in kitabından naklettiği son üç mucizeyi verelim. Beşinci mucize olarak verdiği az yemekle çok kişinin doyması hadisesidir. Rivayete göre Hz. Enes yünden

<sup>363</sup> Topaloğlu, Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, “Mucize” s. 220.

<sup>364</sup> Ya'kûb, a.g.e., vr. 139a.

<sup>365</sup> Kamer 54/1.

<sup>366</sup> İsfahâni, *el-Müfredat*, “şkk” md. s. 557.

<sup>367</sup> Çelebi, *İtikadi Açından Uzak ve Yakın Gelecekle İlgili Haberler*, Kitapevi yay. İst. 1996, s.175.

<sup>368</sup> Ya'kûb, a.g.e., vr. 139a.

yapılmış bir bardağın içine yağla kavrulmuş hurma koyup bunları Hz. Peygamber'e (a.s.v) götürmüş sonra Hz. Peygamber bu bardağın üzerinde dua okumuştur. Hz. Enes üç yüz kadar kişiyi oraya davet etmiştir. Bu üç yüz kişi o bardakta yağla kavrulmuş hurmalardan yemişler ve hepsi doymuşlardır. Ona rağmen bardakta ki hurma bitmemişti diye rivayet edilmiştir.<sup>369</sup>

Ya'kûb, bir başka mucize olarak kabul ettiği rivayeti şöyle nakletmiştir. Hz Enes sırçadan yapılmış içinde azıcık su olan bir kadehi Hz. Peygamber'e (s.a.s.) getirdi. Hz. Peygamber (s.a.s) dört parmağını kadehin içine sokup şöyle dedi. Su içmeleri için herkesin gelmesini istedi. Hz. Enes, ben o sırada Hz. Peygamber'in parmakları arasında su akarken gördüm. Bütün herkes gelip o azıcık sudan içip gittiler diye rivayet edilmiştir. Rivayete göre o sudan içenler yetmiş seksen kişi kadarmışlar.<sup>370</sup>

Yedinci mucize olan Hz. Peygamber'in gelecekte haber vermesidir. Hz. Peygamber'in vefatından sonra eşlerinden kendisine ilk kavuşacak yani vefat edecek eşinin Hz. Zeyneb olduğunu haber vermesi ve haber verdiği gibi Hz. Zeyneb'in ilk vefat etmesi olayıdır. Bir başka gelecekle alakalı haberde ise Hz. Peygamber'in kendisinin vefatından sonra hilafetin otuz yıl süreceğini ve ondan sonra saltanatın olacağını haber vermesidir. Ya'kûb b. Abdüllatif tüm zikrettiğimiz hadise ve mucizelerin sahih ve hak olduğunu kabul eder.<sup>371</sup> Ve bu mucizelerin Hz. Muhammed'in (s.a.s.) peygamberliğine delil olduğuna şüphe olmadığını ifade etmiştir.

Ya'kûb, Hz. Muhammed'in (s.a.s.) peygamberliğine delil olarak kelami tartışmalardan ziyade sadece rivayet edilen mucizeleri delil olarak kullanmıştır. Ya'kûb'un Hz. Muhammed'in (s.a.s.) peygamberliğinin ispatını kelami delillerle değil de sadece rivayet edilen mucizelerle vermesi kanaatimizce o dönemde felsefi ve akli meselelere toplumun maruz kalmamasından kaynaklanıyordur. Belli ki kelimamız Ya'kûb'un yaşadığı ortam sadece Müslüman toplumun olduğu ve herkesin Hz. Muhammed'in (s.a.s.) peygamberliğini kabul ettiği ve bu noktada tartışmaların olmadığı bir yer olmasından kaynaklanıyor olabilir.

#### 4.8. Mi'rac

Mi'rac sözlükte "yükselmek, yukarı çıkmak" anlamındaki urûc kökünden türetilip "merdiven, yukarı çıkma vasıtası" olarak tanımlanır. Terim anlamı ise "Hz. Muhammed'in (s.a.s.) Mescid-i Haram'dan Mescid-i Aksâ'ya götürülüp oradan da göğe yükselmesi" olarak tanımlanır. Kaynaklarda genel olarak Hz. Peygamber'in Mescid-i Haram'dan Mescid-i Aksâ'ya olan yolculuğu için isrâ kelimesi kullanılırken, göğe yükselmesine de mi'rac denilmiştir.<sup>372</sup>

Bu olayın Mescid-i Haram'dan Mescid-i Aksâ'ya olan kısmı Kur'an'da İsrâ süresinde "Bir gece vakti kendisine bazı ayetlerimizi gösterelim diye kulunu Mescid-i Harâm'dan çevresini mübarek kıldığımız Mescid-i Aksâ'ya götüren Allah tüm eksikliklerden münezzehtir"<sup>373</sup> ayetiyle buyrulmuştur. Teftâzânî ve Razî, bu kısmın ayetle sabit olduğunu ve bu kısmın hicri ikinci asrın icmâsıyla, uyanık halde cesetle olduğunu belirtmişlerdir. Sonraki kısım olan göğe yükselmesinin ise meşhur haberle ve oradan da arşa, cennete olan yolculuğu ise ahad haberle gelmiştir.<sup>374</sup>

<sup>369</sup> Yâ'kûb, a.g.e., vr. 141b.

<sup>370</sup> Yâ'kûb, a.g.e., vr. 141b-142a.

<sup>371</sup> Yâ'kûb, a.g.e., vr. 142a.

<sup>372</sup> İsfahânî, *el-Müfredat*, "Arc" md. s. 688; Yavuz, Salih Sabri, "*Mi'rac*", DİA, c. 30, İst. 2005, s. 132

<sup>373</sup> İsrâ 17,1.

<sup>374</sup> Teftâzânî, *el-Makasid*, s. 642; Fahreddin er-Râzî, *Usûli'd-Din*, s. 200.

Bu hadisenin nasıl yaşandığına dair İslam âlimleri ihtilaf etmiştir. Olay uykuda mı gerçekleşti yoksa uyanık mı veya ruhla mı bedenle mi ya da her ikisiyle mi gerçekleştiği tartışma konusu olmuştur. Hz. Aişe'den gelen rivayete göre Hz. Peygamber mi'rac çıktığında bedeni göz önünden kaybolmamıştı. Yani ruhu ile çıkmıştı. Muaviye'den yapılan rivayette de aynı şekilde ruhu ile çıkmıştı diye rivayet edilir. Ancak Hasan-ı Basri'nin mi'rac olayı Hz. Peygamber'in gördüğü bir rüyada gerçekleşmiştir dediği rivayet edilir. Zemâhşeri, âlimlerin çoğunluğu bunun aksini kabul etmektedir diye nakleder.<sup>375</sup> Âlimlerin çoğunluğuna göre mi'rac uyanık halde ruh ve cesetle birlikte gerçekleşmiştir.<sup>376</sup>

Ya'kûb b. Abdülatif, bu olayı tamamen Allah'ın kudreti noktasında değerlendirmiştir. Eğer Allah, Hz. Peygamber'i uyanık halde bedeniyle birlikte öncelikle Mescid-i Haram'dan Mescid-i Aksâ'ya götürüp oradan da göğe çıkartmışsa bu mümkündür ve haktır diye ifade etmiştir.<sup>377</sup>

Ya'kûb, daha sonra Hz. Aişe ve Muâviye'den yukarıdaki verdiğimiz hadislerle alakalı onlardan gelen rivayetlerle ilgili bazı âlimlerin mi'rac rüyada oldu dediğini ve buna şu ayeti de delil getirdiklerini nakletmiştir. Şöyleki, “ ... Sana gösterdiğimiz rüyayı sadece insanlara bir imtihan olsun diye meydana getirdik”<sup>378</sup> ayeti ve yukarda verdiğimiz rivayetleri temel alarak mi'râc uykuda gerçekleşmiştir dediklerini aktarmıştır. Ya'kûb, buna bazı âlimlerin şöyle cevap verdiğini, bu ayet ve rivayetlerdeki rüyadan maksadın göz ile olan rüya olduğunu, uykudaki rüya olmadığını ileri sürmüştür. Hz. Aişe'den nakledilen hadisten maksadın ise “bedenle gitmedi” ifadesiyle ruhtan beden ayrılmadı, mi'râc ruh ve beden birlikteliğiyle oldu manasının kastedildiğini vurgulamıştır.<sup>379</sup> Ya'kûb, bütün bu ifadelerden sonra mi'râcın ruh ve bedenle birlikte gerçekleştiğini kabul ettiğini belirtmiştir.

#### 4.9. Melek

Kur'an'ı Kerim<sup>380</sup> ve tevatürle gelen hadislerle<sup>381</sup> sabitliği olan ve iman edilmesi gereken İslam inanç esasların biri de melek konusudur. Diğer semavi dinlerde de varlığı kabul edilen bir meseledir. Kelamcılar arasında da varlığı kabul edilmekle birlikte tartışılan konulardandır.

Çoğulu melaike olan melek kelimesi, göndermek anlamında “l'ek” kökünden oluşturulup “elçi, tasarrufta bulunan, yöneten” manalarında kullanılır.<sup>382</sup> Terim olarak ise “Allah'a itaatten ayrılmayan, duyularla algılanamayan nurani varlıklar” olarak tanımlanır.<sup>383</sup> Bu tanım daha çok kelamcılar arasında kabul edilen görüştür.

İmanın temel esaslarından biri sayılan melek konusunda Ehl-i Sünnet ve Şii Kelamcılar peygamberleri meleklerden üstün kabul etmişlerdir. İslam filozoflarına göre ise melekler peygamberlerden üstündür.<sup>384</sup> Diğer bir tartışma ise şeytanın melek mi yoksa cin mi olduğu hususunda olmuştur.

<sup>375</sup> Zemahşeri, *Keşşaf*, c. III, s. 1064; Teftâzânî, *el-Makasid*, s. 642.

<sup>376</sup> Harputî, *Tenkih*, s. 225.

<sup>377</sup> Yâ'kûb, a.g.e., vr. 145a.

<sup>378</sup> İsra 17/60.

<sup>379</sup> Yâ'kûb, a.g.e., vr. 145a.

<sup>380</sup> Bkz.; Bakara 2/285; Nisâ 4/136

<sup>381</sup> Bkz.; Buhârî, İmân, 37; Müslim, İmân, 1

<sup>382</sup> İsfahânî, *el-Müfredat*, “mlk” md. s. 1012; Ali Erbaş, “Melek”, DİA, c. XXIX, İst, 2004, s. 37.

<sup>383</sup> Cürcânî, *Kitabü't-Ta'rifât* “mlk” md. İst. 1997, s. 222. trc. Arif Erkan.

<sup>384</sup> Teftâzânî, *el-Makasid*, s. 647-649; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. III. s. 535.

Teftâzanî, meleklerin sürekli ibadetle meşgul olan ve ikrama mazhar olmuş kullar olarak tanımlar. Zor işlere güç yetirebildiklerini, canlı olmalarına rağmen erkeklik ve dişilik gibi özelliklerinin olmadığını belirtmiştir. Ya'kûb b. Abdülatif'te aynı bu görüştedir.<sup>385</sup> O, İblisin melek olmadığını savunmuştur. Kur'an'da "Meleklerin hepsi secde ettiler yalnız İblis hariç..." diye geçen ifade de iblis meleklerden istisna edilmiştir. Bu istisna iblisin melek olmasından dolayı değildir. Ya'kûb burada ki hitabın meleklerin sayıca çokluğundan dolayı öyle yapıldığını ifade etmiştir. Aynı zamanda meleklerin masum olduğunu savunmuştur. Harût ve Mârût meleklerine gelince onların da masum olduğunu onlardan küfür ve büyük günah sadır olmadığını iddia etmiştir. Çünkü insanlara sihir öğretmenin küfür olmadığını ileri sürmüştür. Küfrün Allah'ın dilemesi olmadan da sihrin etki edeceğini savunlar için söz konusu olduğunu belirtmiştir. Bu hususta peygamberler nasıl ki zelle ve unutmaktan dolayı Allah'tan uyarı görmüşlerse aynen öyle de bu iki melek içinde aynı durumun gerçekleştiğini belirtmiştir.<sup>386</sup> Ya'kûb, melekler hususunda diğer tartışma konularına girmeden bu kadarıyla yetinmiştir.

#### 4.10. Semavi Kitaplar

İslam inanç esaslardan olan ve inanılması imanın şartlarından sayılan diğer bir konu ise kitaplardır. Ya'kûb b. Abdülatif, Allah'ın kulları doğru yolu göstermek, emirlerini ve yasaklarını buyurduğu sözlerini Peygamberler aracılığıyla insanlara ulaştırdığı vahyi kitap olarak tanımlamıştır. Burada iman edilmesi gereken şeyin kitabın içinde vahiy olduğunu ifade etmiştir. Bu kitapların dört adet olduğunu ve bunların sırasıyla Kur'an'ı Kerim, İncil, Tevrat ve Zebur olduğunu belirtmiştir. En efdal kitabın Kur'an'ı Kerim olduğunu ondan sonra Tevrat, ondan sonra ise İncil olduğunu en son ise Zebûr bulunduğunu savunmuştur. İncil, Tevrat ve Zebûr'un insanlar tarafından hükümlerinin değiştirilmesinden dolayı nesh edildiğini ancak Allah'tan geldiklerine iman edilmesi gerektiğini dillendirmiştir.<sup>387</sup>

#### 4.11. Ölüler İçin Dua Etmek ve Sadaka Vermek

Ölüler için dua etmek ve sadaka vermenin hükmü konusunda tartışmalar olmuştur. Bu hususta ölmeden önce kişi insanlara faydalı işler yaparsa sadaka-i cariye gibi veya insanların faydalanacağı bir ilim bırakması gibi bu kişi öldükten sonra da bu amellerinden faydalanacaktır. Bu görüşün üzerinde ittifak olduğu söylenmiştir.<sup>388</sup> İbn Kayyım el-Cevzi, Mu'tezile'nin ölüler için yapılan duaların kabul edilmeyeceğini, onlara faydasının olmadığını nakletmiştir.<sup>389</sup>

Ya'kûb b. Abdülatif, diğer kelamcıların kitaplarına almadıkları bölümleri kitabına almıştır. Bunlardan biride ölüler için dua etmek ve sadaka vermek konusudur. Bu hususta ölüler için dua etmek ve sadaka vermenin onlara faydasının dokunacağını kabul etmiştir. Buna delil olarak ise bir hadis nakletmiştir. Şöyle ki: "Bir mü'min öldüğünde onun üzerine yüz mü'min şefaatçi olduğu

<sup>385</sup> Yâ'kûb, a.g.e., vr. 144a; Teftâzânî, *el-Makasid*, s. 646.

<sup>386</sup> Yâ'kûb, a.g.e., vr. 144b.

<sup>387</sup> Yâ'kûb, a.g.e., vr. 144b.

<sup>388</sup> Toprak, Süleyman, *Ölümünden Sonraki Hayat-Kabir Hayatı*, Işık yay. İst. s. 342.

<sup>389</sup> İbn Kayyım el-Cevzi, *Kitabü'r-Ruh*, Beyrut, 1975, s. 117'den nakleden  
<https://sorularlailamiyet.com/olunun-arkasindan-hayir-du> (Erişim: 09.06.2021)

vakit ölen kişinin daha namazı kılınmadan, ölen için edilen şefaathler kabul edilir.”<sup>390</sup> Buyurduğunu dolayısıyla duanın ölüye yararı olduğunu savunmuştur.<sup>391</sup>

Ya’kûb, ölüler için sadaka vermenin ölüye yararı olduğunu şu hadisi delil olarak vermiştir. Sa’d b. Ubade’den rivayet edilir ki, Sa’d b. Ubâde, “Ya Rasulallah, Ümmü Sa’d vefat etti hangi sadakayı vermek daha faziletlidir?” dedi. Hz. Peygamber (s.a.s) buyurmuşlar ki “kuyu suyu.” Sonra Sa’d b. Ubâde, kuyu kazdı ve Hz. Peygamber, “bu Sa’d’ın anası içindir” dedi.<sup>392</sup> Ya’kûb, bu hadise dayanarak ölüler için sadaka vermenin ölen kişi için sevap olduğunu kabul etmiştir.<sup>393</sup> Ya’kûb’un bu hususta verdiği bazı hadislerin sahih hadis kitaplarında olmaması ve mevzu’at kitaplarında geçtiğinden dolayı burada yer vermeyeceğiz.

Kelamcımız daha sonra bu hususa delil olarak duaların kabul olmasını vermiştir. Çünkü Kur’an’da “...Bana dua edin, duanızı kabul edeyim”<sup>394</sup> diye buyrulmuştur. Bir hadiste ise Hz. Peygamber, “Şüphesiz ki Rabbiniz Kerimdir ki kulu ona ellerini açıp bir şey istediğinde, kulunun ellerini boş çevirmez.”<sup>395</sup> diye buyurmuştur. Ya’kûb, duanın kabul olunacağını bu ayetle ve hadisle sabit olduğunu bu hususun ölüler için dua etmek içinde geçerli olduğunu ve ölüler için edilen duanın ölüye faydası olacağını savunmuştur.<sup>396</sup>

Ya’kûb daha sonra duanın şartlarına değinmiştir. Duanın kabul olması için samimi bir niyetle, inanarak dua etmek gerektiğini ifade etmiştir. Günah ve doğru olmayan şeyler için dua etmenin caiz olmadığını ifade etmiştir.<sup>397</sup>

Ya’kûb kâfirin duasının kabul olunacağına dair görüşlerin ihtilafı olduğunu bir kısım âlimlere göre kâfirin duası kabul olabilir dediğini nakletmiştir. Âlimlerin çoğunluğuna göre ise kâfirin duası kabul olur demenin dahi caiz olmadığını belirtmiştir. Çünkü bu konuda Kur’an’ı Kerim de Allah “...Kâfirlerin duası hep boşa gider.”<sup>398</sup> diye buyurmuştur. Kâfirin duası makbuldür diyenlerin ise Allah’ın şeytana hitaben “...Sen mühlet verilmiş olanlardansın.”<sup>399</sup> diye buyurduğunu dolayısıyla burada şeytanın isteğinin kabul edildiğinin kanıtı olarak görüldüğünü ifade etmiştir. Bu ayete dayanarak kâfirlerinde duası kabul olunabilir dediklerini nakletmiştir. Bu görüşü Mâtürîdî kelamcısı Hakîm es-Semerkindî’nin kabul ettiğini aktarmıştır. İlk görüşün ise Hanefî fakihi Hâkim eş-Şehîd’in görüşü olduğunu belirtmiştir. Bu hususta kendisinin de katıldığı başka bir görüşü daha nakletmiştir. Şöyle ki ayette şeytana mühlet verildiğine dair ifadede kastın Allah’ın geçmişteki bir hadiseden haber verdiğini o ifadede şeytanın duasının kabul olmasıyla alakalı olmadığını savunmuştur. Diğer bir görüşte ise kâfirin duasının dünyaya ait işlerde kabul olunabileceğini ancak ahirete ait isteklerde kabul edilmeyeceğini aktarmıştır.<sup>400</sup>

<sup>390</sup> Müslim, Cenaiz, 58.

<sup>391</sup> Yâ’kûb, a.g.e., vr. 153b.

<sup>392</sup> Ebu Davud, Zekât, 41.

<sup>393</sup> Yâ’kûb, a.g.e., vr. 154a.

<sup>394</sup> Mü’min 40/60.

<sup>395</sup> İbn Mace, Dua, 13.

<sup>396</sup> Yâ’kûb, a.g.e., vr. 154a.

<sup>397</sup> Yâ’kûb, a.g.e., vr. 154b.

<sup>398</sup> Ra’d 13/14.

<sup>399</sup> Hicr 15/37, Sâd 38/80.

<sup>400</sup> Yâ’kûb, a.g.e., vr. 154b.

#### 4.12. Ahkâmı Küfür / Tekfir

Kelamcılar arasında imanın tanımı üzerinde ihtilaf söz konusu olduğu gibi imanın zıddı olan küfür ve tekfir hususunda da ihtilaf vaki olmuştur. Tekfir konusundaki ihtilaf iman-amel ilişkisi üzerinden oluşan bir tartışmadır. Sözlükte “bir şeyi örtmek, gizlemek” anlamındaki “küfr” kelimesinden türetilen tekfir, “iman etmiş diye bilinen kişi hakkında kâfir hükmü vermek” diye tanımlanır.<sup>401</sup> Mu'tezile'den Kadı Abdülcebbâr, tekfir kelimesini ihbât kavramının anlamıyla ifade etmiştir. Bunu ise sevap ve ceza gerektiren ameller bakımından çok olan amelin az olan amele ağır basması şeklinde tarif etmiştir.<sup>402</sup> Yani günahları sevaplarına göre ağır basan kişinin kâfir olduğunu ifade etmiştir.

Kur'an da tekfir kelimesi geçmemekle birlikte küfür kelimesi geçmekte olup “örtmek” anlamında kullanılmıştır. Kur'an'da Hz. İsa'ya ulûhiyet isnadında bulunan Hristiyanları ve Üzeyir Allah'ın oğlu diyen Yahudileri tekfir etmiştir.<sup>403</sup>

Ya'kûb b. Abdüllatif, kitap ve sünnette nassı kat'i ile sabit olan hükümleri inkâr etmek küfürdür demiştir. Çünkü bunları inkâr etmek Allah'ı ve gönderdiği peygamberi yalanlamak demektir. Ya'kûb, küfür olan durumları şöyle sıralamıştır: Bu hususta kitap ve sünnetle haram olması kesin olan bir ameli yapmak helaldir demek küfürdür demiştir. Büyük ve küçük olsun şer'i hükümleri hafife alıp dalga geçmek küfürdür. Çünkü bu durum yalanlamaya alamettir demiştir. Bir kimse herhangi bir harama helal dese eğer o şey zatı itibariyle haram olup kesin delille haramlığı belli ise o kişi kâfir olur. Eğer kesin delille haram olup zatı itibariyle haram olmayıp ya da kesin delille sabit olmayıp zannî delille sabit ise o kişi kâfir olmaz. Eğer bir kişi hırsızlık yapıp çaldığı bir nesne için bu haram veya helal dese bu kişi kâfir olmaz. Çünkü bu sözünden kastın ne olduğuna dair tevil yapılabilir. Bu yolla helaldir demekten kastın o nesnenin zatında helal olması olabilir. Veyahut o nesneyi satın alan kişi için helaldir demiş olabilir. Bir kişi eğer zina ve adam öldürmek keşke helal olsaydı diye temenni de bulunsa bu kişi kâfir olur. Çünkü bu durumun teville gidecek yolu yoktur. Bütün dinlerde haramdır. Ya'kûb, zina yaparken veya içki içerken bismillah demek, Allah'ı uygun olmayan sıfatlarla isimlendirmek, emirlerini, yasaklarını inkâr etmek gibi fiiller ve sözler küfre sebep olur demiştir. Ya'kûb, daha sonra aşırıya giderek kibleye karşı durmadan namaz kılmanın, bilerek abdestsiz namaz kılmanın dahi kâfirlığa sebep olduğunu söylemiştir.<sup>404</sup> Kelamcımız Ya'kûb burada aşırıya kaçtığı aşikârdır. Zira bazı kişiler kalabalık içinde abdest alıp sonradan daha namaz kılmadan abdestini tutamayıp bozarsa bu kişi utanıp abdest almadan namaz kılsa nasıl kâfir oldu diyebiliriz.

Ya'kûb b. Abdüllatif, tekfir konusunu kelimî açıdan ziyade daha çok fikhî açıdan olaya bakıp sadece kâfirlığa sebep olan davranışlardan bazılarını zikretmiştir.

<sup>401</sup> İsfahâni, *el-Müfredat*, “kfr” md. s. 918; Yavuz, “*Tekfir*”, DİA, c. XXXX, İst. 2011, s. 350.

<sup>402</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu Usuli'l-Hamse*, c. II. s. 512.

<sup>403</sup> Yavuz, “*Tekfir*”, s. 350; Topaloğlu, Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, “tekfir” s. 313.

<sup>404</sup> Yâ'kûb, a.g.e., vr. 152b-153a.

#### 4.13. Hilafetin/İmametın Gerekliliği

Hilafet ve İmamet konusu kelamın temel amaçları ve konularından olmayıp daha sonra süreçte Şia ve İmamiyye ekollerinin ileri sürdükleri iddialardan dolayı Ehl-i Sünnet kelamcılarının tarafından kelam ilminin son bölümlerinde ele alınan konulardandır.<sup>405</sup>

Burada işlenecek konular, hilafet, hilafetin Kureyşliği ve imamın vasıfları olarak verilecektir. Ya'kûb, devlet başkanlığı ifadesine karşılık hilafet ve imamet kavramlarını kullanmıştır.

Bu konunun genel olarak fıkıh ve hukukun alanına girdiği kabul edilmiştir. Ancak yukarıda zikrettiğimiz vecihle kelam konuları arasında değerlendirilmiştir. Hilafetin kelamın ana konuları içerisinde değerlendirilmesi kelamın insan merkezli bir hal alıp insanlara ait sorunları tespit edip çözüm üretmesi hususunda yarar sağlamıştır.<sup>406</sup>

Konumuza giriş yapmadan önce imam ve hilafet kelimelerinin anlamlarını verelim. Sözlükte “birinin arkasından gelmek, yerine geçmek, yerini almak, yerini doldurmak” gibi anlamlara gelen hilafetin, terim manası ise “Hz. Peygamber’in vefatından sonra Müslümanları idare edecek devlet başkanlığı konumu” olarak tanımlanabilir. Zamanla dini ve siyasi liderlik anlamlarını da kazanmıştır. Bu hususta kullanılan diğeri bir kelime ise imametdir. İslam literatüründe ilk dört halife döneminde “emîrü'l-mü'minîn” ifadesi, halife kavramının yerine kullanılırdı. Şia ise imamet kavramını kullanmayı tercih etmiştir.<sup>407</sup> Kadı Abdülcebbâr, imameti Müslümanların üzerinde tasarruf ve yöneticilik yetkisi olan kişi diye tanımlar.<sup>408</sup> Taftazânî, imameti şöyle tanımlar: Din ve dünyaya ait konularda peygamber namına halka başkanlık yapmaktır.<sup>409</sup> Ya'kûb ise buna yakın bir tanımla şöyle ifade eder. Dini vazifeleri yerine getirmek hususunda Hz. Peygamber'e vekil olup bütün Müslümanların kendisine tâbi olması vacip olan makamdır.<sup>410</sup> Mu'tezile, Hariciler ve Ehl-i Sünnete göre Kur'an'da sünnette halife seçimiyle alakalı olarak detaylı bir delil olmadığı konusunda icmâ ve ittifak etmişlerdir.<sup>411</sup> Mâtürîdî ise imamet konusunu kitabında ele almamıştır. Kendisini takip edenler bu konuyu ele almışlardır.<sup>412</sup> Şia'ya göre imamet, dinin esasların olup akideden sayılmıştır.<sup>413</sup>

İmamın gerekliliği hususunda mezhepler şöyle düşünmüşlerdir. Eş'ari'lere göre naklen zorunludur. Mu'tezile ve Zeydiyye imam tayin etmenin aklen zorunlu olduğunu savunmuşlar. Mu'tezile'nin bazı kelamcılarının aklen ve naklen zorunlu olduğunu kabul etmişlerdir. İmamiyye ve İsmailiyye ise imam seçmenin bize değil Allah'a zorunlu olduğunu ileri sürmüşlerdir. Hariciler ise imam tayin etmenin zorunluluk değil mümkün olduğunu kabul etmişlerdir.<sup>414</sup>

<sup>405</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 145; Teftâzânî, *el-Makasid*, s. 736; el-Harputî, *Tenkih*, s. 267.

<sup>406</sup> Özarslan, *İbn Hümmam*, s. 99.

<sup>407</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, Yeni Şafak Kültür Armağanı, c. I, Ankara, 2004, s.315, trc. Halil Kendir; Casım Avcı, “Hilafet”, DİA, c. 17, İst. 1998, s.539; İsfahânî, *el-Müfredat*, “mlk” md. s. ; Topaloğlu; Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, “hilafet” s. 129; İbn Manzur, *Lisânü'l-Arap*, “hlf” md. İran, 1984; Cürcânî, *Kitabü't-Ta'rifât*, İstanbul, 1997. s.101.

<sup>408</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu Usuli'l-Hamse*, c. II. s. 690.

<sup>409</sup> Teftâzânî, *el-Makasid*, s. 736.

<sup>410</sup> Ya'kûb, a.g.e., vr. 148a.

<sup>411</sup> Harputî, *Tenkih*, s. 268.

<sup>412</sup> Bkz.; Mâtürîdî, *Kitabü't- Tevhid*, İsam Yay. İstanbul, 2018, trc. Bekir Topaloğlu.

<sup>413</sup> Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. III. s. 666.

<sup>414</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmîyyin*, s. 642; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. III. s. 666.

Ya'kûb b. Abdüllatif, hilafeti, dini vazifeleri yerine getirmek hususunda Hz. Peygamber'e vekil olup bütün Müslümanların kendisine tâbi olması vacip olan makamdır diye tarif etmiştir. İmamın seçilmesi ve gerekliliğinin vacip olduğunu savunmuştur. Çünkü Hz. Peygamber'den "Kim kendi zamanının imamını tanımadan ölürse o kişi cahiliye üzerine ölmüştür"<sup>415</sup> diye rivayet geldiğini ifade etmiştir. Bundan dolayıdır ki Hz. Peygamber vefat ettikten sonra defnedilmeden sahabenin imam seçtiklerini ve ondan sonra da her imamın vefatından sonra imam daha defnedilmeden mü'minlerin imam belirlemeleri gösteriyor ki imam seçmek en mühim işlerden kabul edilmiştir. Dini vazifeleri yerine getirmek hususunda Hz. Peygamber'e vekil olup bütün Müslümanların kendisine tâbi olması vacip olan makamdır. Ya'kûb, bundan anlaşıyor ki imam seçmek halkın üzerinde vaciptir diye düşüncesini ortaya koymuştur. Ya'kûb, daha sonra Şia'ya karşı cevap olarak şöyle demiştir. İmam için şart odur ki insanlardan gizlenmesin ta ki ihtiyacı ve sualleri olan halk ona müracaat edebilsin. İmamın gizlenip sonradan ortaya çıkmasını beklemekte doğru değildir<sup>416</sup> diye belirtmiştir.

Genel olarak kelimacılar imama niye ihtiyaç olduğunu şöyle ifade etmişlerdir. Ehl-i Sünnet, bu hususta icma olduğunu zira bütün sahabelerin imam tayin etmeden Hz. Peygamber'i defnetmemeleri bu konuda icma olduğunu göstergesidir. İkincisi ise şudur -bunu Mu'tezile'e de kabul etmektedir- imam olmaması halinde şer'i hadlerin uygulanmaması, Müslümanların bulunduğu bölgelerde sınır güvenliğinin sağlanamaması ve savaşa karar verilememesi gibi hususlardan dolayı imam tayin etmek vaciptir demişlerdir. Üçüncü gerekçe ise maslahat olarak kabul edilen menfaatlerin celbi ve zararların def'i edilmesinden dolayı imam seçmek icmâyla sabittir<sup>417</sup> diye ittifak etmişlerdir.

#### 4.13.1. İmamın Özellikleri

İmamda olması gereken özellikler konusunda ihtilaf olmuştur. Ya'kûb b. Abdüllatif'e göre imamda bulunması gereken özellikler şunlardır: Öncelikle imam günahlardan masum olmak zorunda değildir. Ve yine kendisiyle çağdaş olan herkesten ilim ve amel yönünden en efdal olması lazım değildir. Çünkü ilim ve amel yönüyle eksiği olan bir kimse imamete ait meselelerde maslahat ve yetenek sahibi olabilir. Bunun yanında imam olacak kişinin Müslüman, hür, akıl-balığ ve erkek olması gerekir. Şer'i hükümleri yerine getirmesi noktasında güç sahibi olması ve mazlumları zalimlerin elinden kurtarmaya kadir olması gerekir. Zira dört halife döneminde çokça zalimi halifeler dize getirmişlerdir. Ayrıca imamın Kureyş kabilesinden olması gerekir. Çünkü Hz. Peygamber "İmamlar Kureyş'tendir"<sup>418</sup> diye buyurmuştur. Hâşimi'den ya da Alevi'den olmak zorunda değildir. Çünkü Hz. Ebubekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman Kureyş'ten olup Haşimioğulları'ndan olmadıkları halde halife seçilmişlerdir.<sup>419</sup> Ya'kûb'un Alevi'den kastı Ali oğulları olması lazım.

Ya'kûb, daha sonra detaylı bir şekilde dört halifenin soy kütüğünü aktarır. Kureyş'in Nadr b. Kenan'ın oğullarının ismi olduğunu söylemiştir. Haşim'in Hz. Peygamber'in dedesi olan

<sup>415</sup> Ahmed b. Hanbel, Müsned, 96.

<sup>416</sup> Yâ'kûb, a.g.e., vr. 148a-148b.

<sup>417</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu Usuli'l-Hamse*, c. II. s. 690; Teftâzânî, *el-Makasid*, s. 738; Eş'arî, *Mâkâlâtü'l-İslâmîyyin*, s. 642.

<sup>418</sup> Buhari, Ahkâm, 51; Tirmizi, Fiten, 46.

<sup>419</sup> Yâ'kûb, a.g.e., vr. 148b-149a.

Abdûlmuttalib olduğunu onun da oğlunun Abdullah olduğunu nakletmiştir. Sonra sırasıyla Abdullah Abdûlmuttalib'in oğludur. Abdûlmuttalib- Abdihaşim-Abdûlmenaf-Kusay- Kılâb-Mürre- Ka'b- Lüey- Kinane- Hüzeyme-Müdrîke- İlyas- Mudar-Nezar- Ma'id, Adnan'ın oğludur. Dolayısıyla Hz. Ali ve Abbasiler Haşimoğullarından olurlar. Çünkü Abbas ile Ebu Talib, Abdûlmuttalib'in oğludurlar.<sup>420</sup>

Hz. Ebubekir Kureyşî'dir. Çünkü Ebekir- Ebu Kuhaf- Osman- Amir- Amr- Ka'bi Lüey'in oğludur. Hz. Ömer de Hattab'ın oğludur. Hattab- Nüfeyl – Abdiluzza- Riyah- Abdullah- Kurz- Zirah- Adiy, Ka'b'ın oğludur. Hz. Osman Affan'ın oğludur. Affan- Ebu Ma'asi- Ümeyye- Abdüşşems de Abdimenaf'ın oğludur. Dolayısıyla dört halifede Kureyş kabilesine mensuptur.<sup>421</sup>

Sünni kelimcılar imamın Kureyş'ten olması gerektiğini kabul etmişlerdir. Mu'tezile'nin bir kısmına ve Hariciler'in çoğunluğuna göre imamın Kureyş'ten olması şart değildir. Zira Hz. Peygamber, "Size kulağı veya burnu kesik bir Habeşli bir kölede yönetici olsa ona itaat edin" diye buyurmuştur. Bundan dolayı imam Kureyş'ten olmak zorunda değildir. Onlara göre dinin ve devletin nesebi olmaz.<sup>422</sup> Mu'tezile'den Kadı Abdülcebbâr ise Hz. Ebubekir'in, "imamlar Kureyş'tendir" dediğini ve sahabeden kimsenin buna karşı çıkmadığını dolayısıyla bu konuda icmâ söz konusu olup imamın Kureyş'ten olması gerektiğini ifade etmiştir.<sup>423</sup> M. Said Hatipoğlu, imamın Kureyş'ten olması gerektiğini ifade eden hadislerin sahihliği hususunda bir makalesinde bu hadislerin sahih olmadığını savunmuştur.<sup>424</sup> Bizce de imamın Kureyş'ten olması gerektiği düşüncesi doğru değildir. Çünkü farklı zaman ve mekânlarda birbirinden bağımsız farklı Müslüman ulusların kurduğu İslam devletleri olmuştur. Eğer İmamlar kureyş'ten olması gerekse her kurulan devletlerin başında Kureyş soyundan gelen biri olması gerekir. Bu da farklı zaman ve mekânlarda kurulan İslam devletleri için oldukça zor bir iş olacaktır. Hatta mümkün bile değildir diyebiliriz.

İmamda bulunması gereken özellikler konusunda genel olarak kelimcılar şöyle demişlerdir: Hür, erkek, adalet sahibi olmasının yanında, maslahatları yerine getirebilecek kadar içtihad sahibi olması gerekir. Düşmanlara karşı güçlü, hadleri uygulayabilecek cesaretle ve isabetli görüş sahibi olması gerektiğini belirtmişlerdir.<sup>425</sup> Bu hususta kelimcilerin ortaya koydukları görüşler isabetlidir. Zira bir devlet başkanında bulunması gereken en önemli özelliklerinden biri adalet sahibi olmasıdır.

#### 4.14. Sahabelerin Fazileti

Ehli Sünnet âlimleri Sahabe konusunda kötü söz söylemenin caiz olmadığını ifade etmişlerdir. Çünkü Kur'an ve hadisin onları övdüğünü ve onlara hürmet edilmesi gerektiğini bildirmişlerdir.<sup>426</sup>

Ya'kûb b. Abdüllatif, sahabenin fazileti hususunda peygamberlerden sonra en faziletli kişinin Hz. Ebubekir olduğunu kabul etmiştir. Çünkü Hz. Ebubekir mi'rac konusunu hiç düşünmeden Hz. Peygamber'den duyar duymaz tasdik etmiştir. Ondan sonra Hz Ömer gelir. Zira

<sup>420</sup> Yâ'kûb, a.g.e., vr. 149a.

<sup>421</sup> Yâ'kûb, a.g.e., vr. 149a.

<sup>422</sup> Teftâzânî, *el-Makasîd*, s. 742; Eş'arî, *Mâkâlâtü'l-İslâmîyyin*, s. 642; Fahreddin er-Râzî, *Usûlî'd-Din*, s. 254; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. III. s. 688.

<sup>423</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu Usulî'l-Hamse*, c. II. s. 692.

<sup>424</sup> Bkz.; Hatipoğlu, Said, *Hilafetin Kureyşliliği*, Otto Yay. Ankara, 2016.

<sup>425</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu Usulî'l-Hamse*, c. II. s. 692; Teftâzânî, *el-Makasîd*, s. 742; Eş'arî, *Mâkâlâtü'l-İslâmîyyin*, s. 642; Fahreddin er-Râzî, *Usûlî'd-Din*, s. 254; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. III.s. 688.

<sup>426</sup> Ebu Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber*, s. 33; Teftâzânî, *el-Makasîd*, s. 772

o da verdiği hükümlerde isabet etmekle birlikte hak ile batılı fark etmiştir. Ondan sonra ise Hz Osman Zü'n-Nureyn gelir. O da Hz. Peygamber'in iki kızını aldığından kendisine iki nur sahibi anlamında Zü'n-Nureyn denilmiştir. "Eğer bir kızım daha olsa onu da Osman'a verirdim" diye rivayet edilmiştir. Dördüncü sırada ise Hz Ali olduğunu ifade etmiştir. Bu hususta dört raşit halifenin hilafetinin otuz yıl olduğunu ondan sonra buhranlar olacağına rivayet olduğunu nakletmiştir.<sup>427</sup>

Ya'kûb sahabeleri iyi yâd etmek ve onlar hakkında hüsn-ü zan etmenin vacip olduğunu ifade etmiştir. Bu konuda olan hadisleri nakletmiştir. "Benim ashabıma sövmeyin. Zira sizden biriniz Uhut dağı kadar altın sadaka olarak verse, benim ashabımın yarım sa'ydan az miktarda bir infak yapsa yine de sevabına yetişemez"<sup>428</sup> diye buyurmuştur. Bir başka hadiste ise "Benim ashabıma ikramda bulunun, zira ashabım sizden hayırlıdır."<sup>429</sup> "Benim ashabım hakkında Allah'tan korkunuz. Benden sonra onlara lanet etmeyin. Onları seven bana olan sevgisinden dolayı sever. Onlara düşmanlık besleyen bana olan düşmanlıktan dolayıdır. Onlara eziyet eden bana eziyet etmiştir." diye buyurmuştur. Ya'kûb, bütün bu hadislerden anlaşılıyor ki sahabeyi hüsn-ü zanla yâd etmek vacip olduğunu kabul etmiştir. Sahabeler arasında meydana gelmiş hadislere için tevîl yapılması gerektiğini söylemiştir. Sahabelere sövmek eğer edille-i şer'iyeye muhalif olursa bu küfür olduğunu eğer edille-i şer'iyeye muhalif olmazsa bu durumda bu kişi fasık olmuş olur. Hatta Muaviye hakkında ulamadan ona lanet caizdir diye bir rivayet olmadığını savunmuştur. Muaviye'nin oğlu Yezid hakkında ihtilaf olduğunu bu hususta ona ve Haccâc'a da lanet etmenin caiz olmadığını söylemiştir. Çünkü bu konuda Hz. Peygamber'in "Ehl-i kiblede olanların üzerine lanet etmenin caiz olmadığını" buyurmuştur.<sup>430</sup> Ya'kûb, bu hususta sadece hadisleri delil olarak sunmuştur.

#### **4.15. Cennetle Müjdelenenler/ Aşere-i Mübeşşere**

Ya'kûb, sahabeden on kişinin cennetle müjdelendiği haberinin doğru ve hak olduğunu söyler. Bu hususta şu hadisi nakleder: "Ebubekir, Ömer, Osman, Ali, Talha, Zübeyr, Abdurrahman b. Afv, Sa'd b. Ebi Vakkas, Sa'd b. Zeyd ve Ebu Ubeyde b. El- Cerrah ehl-i cennettirler"<sup>431</sup> diye buyurmuştur. Sadece Aşere-i Mübeşşere değil Hz. Fatıma, peygamber torunu olan Hasan ve Hüseyin'in de cennetle müjdelendiğini kabul eder. Şu hadisi delil olarak verir. "Fatıma ehl-i cennet kadınlarının en büyüğüdür. Hasan ve Hüseyin de ehl-i cennetin yiğitlerinin en büyükleridirler"<sup>432</sup> diye buyrulmuştur.

#### **4.16. Velayet, Keramet ve Harikulade Hadiseler**

Veli sözlükte "yakın olmak, yardım, iki nesne arasında kendilerinden olmayan bir şeyin araya girilmesine izin verilmemesi" gibi anlamlara gelen "v-l-y" kökünden oluşturulmuştur.

<sup>427</sup> Yâ'kûb, a.g.e., vr. 147b; Ebu Hanife, *el-Fıkhu'l Ekber*, s.33.

<sup>428</sup> Buhari, Fezâ'ilü's-sahabe, 4.

<sup>429</sup> Buhari, Fezâ'ilü's-sahabe, 4; Müslim, Fezâ'ilü's-sahabe, 221,222.

<sup>430</sup> Yâ'kûb, a.g.e., vr. 150a-150b.

<sup>431</sup> Buhari, Menakıbu'l-ensar, 19, "Edeb", 55, Megazi, 9, Müslim, Fezâ'ilü's-sahabe, 71.

<sup>432</sup> Tirmizi, *Menakıb*, 30.

Çoğulu evliyadır. Terim olarak ise Yüce Allah'ı isim ve sıfatlarıyla bilen ve ibadete devam eden, günahlardan, lezzetlerden ve şehvetlerden yüz çeviren kimsedir.<sup>433</sup>

Keramet sözlükte “cömert, ahlaklı” gibi anlamlara gelen “k-r-m” kökünden alınmıştır. Keramet, “Peygamberlik davasında bulunmadan dine bağlı kimsede görülen olağanüstü olaydır” diye tarif edilir.<sup>434</sup>

Keramet kavramının kelim konuları içerisinde yer alması hicri III. asrın ortalarında ortaya çıktığı söylenir. Bundan dolayıdır ki bu hususta Ebu Hanife'nin velilerin kerametleri gerçektir diye ifade ettiği düşüncenin el-Fıkhü'l-Ekber'e sonradan başkaları tarafından eklendiği iddia edilmiştir.<sup>435</sup> Ehl-i Sünnet'ten Ebu İshâk el-İsferâini ve Mu'tezile keramet konusunu kabul etmemiştir. Onlara göre peygamberle, peygamber olmayan arasında karışıklık olacağından kerameti kabul etmek doğru değildir. Velilerin çok olmasından dolayı bazı adetler adet olmaktan çıkar diye kabul etmemişler. Ehl-i Sünnet'in çoğunluğu ve Mu'tezile'den Ebü'l-Hüseyin el-Basri ise kerameti kabul etmişlerdir.<sup>436</sup>

Kelamcımız Ya'kûb b. Abdüllatif, velinin tanımını şöyle yapmıştır: Dünyaya ait lezzetlerden elini çekip günahlardan kaçan ibadete devam eden ve Allah'ın isim ve sıfatlarını bilen arif kişidir diye tarif etmiştir. Sonra da velilerin kerametlerinin hak olduğunu savunur. Keramete ise peygamberlerin davasına yakın olmamakla birlikte velinin elinde ortaya çıkan olağanüstü nesnelerdir, demiştir. Daha sonra ise istidrâç, ihânet ve me'ûnet kelimelerinin anlamlarını verir. Ya'kûb, istidrâcî olağanüstü olan durumun imana ve salih amele yakın olmadan, garaza muvaffık şekilde gerçekleşmesi olarak tanımlar. İstidrâç, et-Ta'rifât'ta şöyle geçer: “Yüce Allah'ın kâfirin azap ve hakir olması için ömrünün sonuna kadar bazen hacetini kabul etmesidir.”<sup>437</sup> Ya'kûb, daha sonra ihâneti de istidrâç gibi aynı anlamı verip şöyle örnek verir. Müseylime-i Kezzab'ın bir kişinin gözü iyi olması için dua ettikten sonra o kişinin diğer iyi olan gözünün dahi kör olmasıdır. Me'ûnet ise Sıradan bir Müslümanın bazı sıkıntı ve belalardan olağanüstü bir şekilde kurtulmasıdır. Peygamberlerin nübüvvetten önce gösterdikleri olağanüstü olaylara ise irhâsât denir diye tanımlamıştır. Ya'kûb sihrin ise aslı olmayan nesnelerin göze farklı gösterilmesinden dolayı olağanüstü olay olarak kabul etmemiştir. Dolayısıyla olağanüstü olayları Mu'cize, irhâs, keramet, me'ûnet, istidrâç ve ihânet olarak kabul etmiştir.<sup>438</sup> Sihri bunlara dâhil etmemiştir.

Ya'kûb daha sonra kerâmetin hak olduğuna delil olsun diye bazı olayları örnek vermiştir. Birincisi Hz. Meryem için Kur'an'da geçen ayet, şöyle ki: “...Zekeriyâ onun bulunduğu mâbeddeki odaya her girdiğinde yanında bir rızık bulur ve “Ey Meryem! Bu sana nereden gelir” diye sorar, o da Allah tarafından diye cevap verirdi”<sup>439</sup> buyurmuştur. Diğer bir keramete örnek ise, Belkıs'ın tahtanın Hz. Süleyman'ın yanında göz açıp kapayıncaya kadar kısa bir sürede getirilmesi hadisesidir. Daha sonra Hz. Ömer için keramete bir örnek vermiştir. Şöyle ki: Nihavende savaşılan İslam ordusunun başındaki komutana Hz. Ömer Medine'de minber üstündeyken nida edip “Ey Sâriye dağdan kork dağın ardından düşmanın birlikleri vardır” demesi ve Sâriye'nin Hz. Ömer'in

<sup>433</sup> Cürcânî, *Kitabü't-Ta'rifât*, “Velî” md. s. 247; İsfahânî, *el-Müfredat*, “vly” md. s. 1181.

<sup>434</sup> İsfahânî, *el-Müfredat*, “krm” md. s. 907; Cürcânî, *Kitabü't-Ta'rifât*, “Keramet” md. s. 191; Teftâzânî, *el-Makasid*, s. 652; Süleyman Uludağ, “*Keramet*”, DİA, c. XXV, İst. 2002, s. 265.

<sup>435</sup> Yavuz, “*Keramet*”, DİA, c. 25, İst. 2002, s. 268; Ebu Hanife, *el-Fıkhü'l-Ekber*, s. 35.

<sup>436</sup> Teftâzânî, *el-Makasid*, s. 652; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. III. s. 544.

<sup>437</sup> Cürcânî, *Kitabü't-Ta'rifât*, “İstidrâç” md. s. 19.

<sup>438</sup> Yâ'kûb, a.g.e., vr. 146b

<sup>439</sup> Al-i İmran 3/37.

sesini işitmesi hadisesidir. Diğer bir rivayet ise Hz. Hâlid'in Nil nehrine bir kâğıt bırakmakla nehrin akmasıdır.<sup>440</sup> Ya'kûb, bu rivayetleri örnek vererek kerametini hak olduğunu savunmuştur.

#### 4.17. Kıyametin Alâmetleri

Evren nasıl ki yoktan yaratıldı aynen öyle de günü geldiğinde kıyametin kopmasıyla yok edilip mahşer meydanı kurulacaktır. Öyle ise kıyamet kopacaksa bunun alametleri nelerdir gibi tartışmalar olmuştur. Bu konu hakkında rivayet edilen hadisler ve ayetler tartışma konusu olmuştur. Kelamcılar arasında kıyametin kopacağı ile alakalı bir ihtilaf yoktur. Zira kıyametin gerçekleşeceği ayet ve hadislerle sabittir. Ancak alametleri noktasından ihtilaf söz konusudur.

Kıyamet sözlükte “yükselmek, ayağa kalkmak, dikilmek” anlamındaki “kıyam” kökünden türetilip “bir olayın başlangıcını teşkil eden kozmik halinde değişikliğin gerçekleşmesi” olarak tanımlanır. Kur'an'da kıyamet kelimesi için birçok isim kullanılır. Bunlar kıyamet günü anlamında “yevmü'l-kıyâme,” kıyametin kopma zamanı anlamında “sâat”, dünyanın sonu anlamında “ukbâ”, kesin gerçekleşecek manasında ki “vâkıa” ve yeniden diriliş anlamında “ba's” gibi kavramlarla nitelendirilmiştir.<sup>441</sup>

Kıyamet alametleri ise Eşrat'us-Saa kavramıyla ifade edilmiştir.<sup>442</sup> Kur'an-ı Kerim'de kıyamet alametlerinden net bir bilgi verilmemekle birlikte bazı ayetlerde Ye'cüc ve Me'cüc,<sup>443</sup> dâbbetü'l-arzın<sup>444</sup> yerden çıkışından ayın yarılması<sup>445</sup> olayından ve insanları saracak bir dumanın<sup>446</sup> gökten yayılacağından bahsedilmiştir.<sup>447</sup>

Kıyamet alametleri hususunda kelamcımız Ya'kûb b. Abdülatif, kıyamet alametlerinin ilki olarak Hz. Peygamber'in (s.a.s.) gönderilmesini kabul etmiştir. Zira bir hadiste Hz. Peygamber (s.a.s.) işaret ve şahadet parmaklarını birleştirerek şöyle demiştir: “Ben ve kıyamet bu iki parmağımın birbirine yakın iken gönderildim”<sup>448</sup> buyurmuştur. Kelamcımız daha sonra kıyamet alametlerini zikretmiştir. Ye'cüc ve Me'cüc'ün çıkmaları, Deccâl'in çıkması, dâbbetü'l-arzın yerden çıkmaları, Hz. İsa'nın (a.s) gökten inmesi ve güneşin batıdan doğması olarak sayıp bunların gerçekleşmesi haktır diye ifade etmiştir. Ya'kûb bu hususta şöyle bir hadis nakletmiştir. Huzeyfe b. El- Gifari: “ Bizler kıyametin ahvalini tefekkür edip konuşurken, Hz. Peygamber geldi ve konuştuklarımıza vakıf olup “Ne konuşuyorsunuz dedi?” Biz de kıyameti konuşuyoruz dedik. Buyurdular ki “ Kıyamet, on alamet gerçekleşmeden kopmaz. Onlar şunlardır: Deccâlın ortaya çıkışı, Hz. İsa'nın yeryüzüne inmesi, Ye'cüc ve Me'cüc'ün çıkması, Dabbetu'l-arzın çıkışı, güneşin batıdan doğması, Arap yarımadasında, batıda ve doğuda üç batış, duman ve insanların mahşer yerine gönderilmesi ve aden çukurundan çıkacak olan bir ateşin zuhurudur.”<sup>449</sup> Bunlar büyük alametler olarak kabul edilmiştir.<sup>450</sup> Ya'kûb, bütün bunların kıyamet alametlerinden olup hak olduğunu kabul etmiştir.

<sup>440</sup> Yâ'kûb, a.g.e., vr. 146b-147b.

<sup>441</sup> İsfahâni, *el-Müfredat*, “kvm” md. s. 876; Topaloğlu, *DİA*, c. XXV, İst. 2002, s. 516.

<sup>442</sup> Cürçânî, *Kitabü't-Ta'rifât*, “şart” md. s. 136.

<sup>443</sup> Enbiya 21/96.

<sup>444</sup> Neml 27/82.

<sup>445</sup> Kamer 54/1.

<sup>446</sup> Duhân 44/11.

<sup>447</sup> Yavuz, “*Kıyamet Alametleri*”, s. 525.

<sup>448</sup> Müslim, Fiten ve Eşratü's-saat, 27.

<sup>449</sup> Müslim, Fiten ve Eşratü's-saat, 13.

<sup>450</sup> Yâ'kûb, a.g.e., vr. 155a.

#### 4.18. Hz. İsa'nın Nüzûlu

Kıyamet alametlerinden kabul edilen Hz. İsa'nın (a.s) göğe çıktığı ve kıyamete yakın bir vakitte yere ineceği hadisesi “Nüzûl-i İsa” şeklinde tarif edilmiştir. Bu konu hicri II. asırdan itibaren âlimler arasında tartışılmıştır. Kur'an-ı Kerim'de bu beyanda kıyamet alameti olarak Hz. İsa'nın gökten ineceğine dair herhangi bir ayet yoktur.<sup>451</sup> Bu hususta ki ayetler şöyledir: “...Onlar İsa'yı öldüremediler, asamadılar, öldürülen başkasıydı...”<sup>452</sup>, “...Onu kesinlikle öldüremediler. Doğrusu Allah onu kendi katına yükseltti...”<sup>453</sup>, “...Seni kendi katıma yükseltecek, seni inkârcıların ellerinden temize çıkaracak...” gibi ayetleri farklı tefsir eden, yorumlayan âlimler olmuştur. “Onu öldüremediler ve kendi katına yükseltti” ifadelerinden dolayı Hz. İsa'nın ölmediğini ve göğe yükseldiğini savunanlar olduğu gibi bu ayetleri farklı şekilde yorumlayanlar da olmuştur.

Kelamcımız Ya'kûb ve Ehl-i Sünnet âlimlerin çoğuna göre Hz. İsa gökten nüzul edecek ve deccalla savaşıp onu öldürecek sonra yedi yıl kadar yaşayıp ondan sonra kıyamet kopacaktır.<sup>454</sup> Bunlara delil olarak ise Al-i İmrân (3/55), Nisa (4/157-158) ve Zuhuruf (43/6) ayetleri ve hadis kaynaklarındaki hadisleri sunmuşlardır. Muhammed Abduh, M. Reşid Rıza gibi yakın dönem âlimleri ise bu konudaki hadisleri tevil ederek Hz İsa'nın bedenlen değil de manevi şahsiyetinin ifade ettiği sevgi, şefkat, barış gibi değerlerin ona tabi olanlar tarafından uygulanıp yayılacağını ileri sürmüşlerdir. Teftâzanî ve Halîmi gibi kelamcılar da bu husustaki ayet ve hadislerin tevil edilmesini caiz görmüşlerdir. İlyas Çelebi, Nüzûl-i İsa inancının tedvin döneminde Müslümanların Hristiyan kültürüyle tanışmaları sonucunda İslam inancına girmiş olma ihtimali olduğunu ifade etmiştir.<sup>455</sup>

Kelamcımız Ya'kûb, Nüzûl-i İsa olayını hem kıyametin bir alameti hem de hak olduğunu kabul eder. Kıyamete yakın Hz. İsa'nın gökten ineceğini ve Hz. Peygamber'in şeri'atiyle amel edeceğini ifade etmiştir. Kendisinin şeri'atinin bozulmasından dolayı Hristiyanlık şer'atını işlemeyecektir. Hz. Peygamber'den sonrada vahiy gelmeyeceği için Peygamberimizin halifesi olarak İslam şeri'atiyle hükmedecektir diye belirtmiştir.<sup>456</sup>

<sup>451</sup> Çelebi, “İsa”, DİA, c. XXII, İst. 2000. s. 472-473; ; Topaloğlu, İ. Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, “Nüzûl-i İsa” s. 252.

<sup>452</sup> Nisa 4/57.

<sup>453</sup> Nisa 4/58.

<sup>454</sup> Harputî, *Tenkih*, s. 260; Ya'kûb, a.g.e., vr. 142a.

<sup>455</sup> Çelebi, “İsa”, s. 472-473; Topaloğlu; Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, “Nüzûl-i İsa” s. 252.

<sup>456</sup> Ya'kûb, a.g.e., vr. 142a.

## 5. SONUÇ

Ya'kûb b. Abdüllatif, Osmanlı devletinin zirveyi yaşadığı dönem olan XVI. yüzyılda, Hanefî-Mâtürîdî geleneğin ağır bastığı bir coğrafyada yaşamıştır. Böyle bir zaman diliminde kelim ve mezhepler tarihi alanında telif ettiği eser müellifimizin düşünce sistemini göstermektedir. Ya'kûb b. Abdüllatif'i Osmanlı döneminde kendinden önceki kelamcılardan ayıran özelliklerden biri, telif ettiği kelim eserinin Arapça değil de Osmanlı Türkçesiyle yazılmış olmasıdır.

Ya'kûb b. Abdüllatif, kelim konularını işlerken genel itibarıyla sistematik bir şekilde bütün kelim konularını ele almıştır. Genel olarak kelimcimizin takip ettiği usul ve metodolojisinden şu sonuc çıkarılmaktadır: Ehl-i Sünnet'in çatısı altında olan Mâtürîdî ve Eş'arî kelimcilerinin kelim görüşlerini harmanlayarak onlardan faydalanmıştır. Bazı kelâm görüşleri Eş'arî ağırlıklıyken, Mâtürîdî görüşlerin ağır bastığı bir coğrafyada yaşadığından çoğu görüşünü Mâtürîdî eksenli olarak aktarmıştır. Kelâm görüşlerini aktarırken mezhep ismi olarak Mâtürîdî ve Eş'arî diye ifade etmemiştir. Bu da kelimcimizin uzlaşmacı bir tavır takındığına işaret etmektedir. Zira kitabının başında mezhepler tarihi bölümünde kurtuluşa eren fırka hakkında bilgi verirken kurtuluşa eren fırka ismi vermeden sadece Ehl-i Sünnet'in genel kelâmî, itikâdî inançlarını açıklamıştır. O kurtuluşa eren fırkanın görüşlerini şöyle ifade etmiştir: “Âlemin sonradan yaratıldığı ve Allah'tan başka yaratıcının olmadığını, öldükten sonra dirilişin cismani olacağını ve Hz. Peygamber'den sonra hilafetin sırasıyla Hz. Ebubekir, Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali de” olduğu şeklinde genel kapsayıcı ifadeler kullanarak açıklamıştır. Ayrıca Ya'kûb'un kurtuluşa eren fırkanın görüşlerine hilafet sıralamasını koyması XVI. yüzyılda Osmanlı devleti ile İran arasındaki savaş ve anlaşmalarında etkisinin olduğu göz ardı edilmemelidir. Buna ek olarak XVI. yüzyılda Osmanlı-İran arasındaki İstanbul anlaşmasıyla “İlk üç halifeye ve Hz. Aişe'ye hakaret edilmesinin yasaklanması” şeklinde madde eklenmesi kelimcimizin bu görüşünü oluştururken dönemin siyasi durumlarından etkilendiğini göstermiştir. Kelâmî düşüncelerini ifade ettiği bölümde de mezhep ismi vermeden görüşlerini temellendirmeye çalışmıştır. Bizler onun ifade ettiği düşüncelerden onun Mâtürîdî olduğu sonucuna vardık.

Genel olarak teolojik görüşlerini ispatlama yöntemi, ayetler ve hadislerden getirdiği delillerle ortaya koymaya çalışmıştır. Genel olarak nakli delillerin yanında akli delilleri de kullanırken bazı konularda ise sadece nakli delilleri esas almıştır. Kelâm konularını aktarırken bazı konuları detaylı anlatırken bazı konuları detaya girmeden kısa ve öz bir şekilde konu hakkında düşüncelerini ifade edip geçmiştir. Ya'kûb bir kelâmî görüşü değerlendirirken üslup noktasında çok hassas davranmış, herhangi bir dışlama ve yerme dili kullanmamıştır. Hatta çoğu zaman mezhepler hakkında görüş belirtmeden sadece kendi kelâmî görüşünü ispatlamaya çalışmıştır. Mu'tezile ve Hariciler dâhil olmak üzere herhangi bir mezhebe üslup açısından kötü bir dil kullanmamıştır. Hatta kitabına mezhepler tarihini almış tüm dinler ve mezhepler hakkında kısaca bilgi vermiştir. Hem kelim bahislerinin yer aldığı bölümlerde hem de mezhepler tarihi hakkında bilgi verdiği ilk bölüm olsun hiçbir şekilde dışlama ve yerme ifadelerine yer vermemiştir. Mesela Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile arasındaki tartışma konusu olan Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı meselesinde ihtilafın lafzi olup bu hususta tartışma ve gerçek manada bir ihtilafın olmadığını iddia etmiştir. Rü'yetullah konusunda da aynı düşünceleri ifade etmiştir.

Ya'kûb b. Abdüllatif, kaynak olarak Eş'arî kelimcilerden Cürcânî ve Âmidî'nin eserlerinden faydalandığı halde, Mâtürîdî çizgiyi takip ederek teolojik görüşlerini aktarması, onun kendine özgü

bir bakış açısıyla eserini yazdığını göstermektedir. Genel olarak Ehl-i Sünnetin genel kabul görmüş düşüncelerini Mâtürîdî ağırlıklı bir şekilde daha önceki kelamcılarının içine düştüğü ayrıntı ve anlamsız tartışmalara girmeden ayet ve hadisler ışığında teolojik görüşlerini kaleme almıştır. Teolojik düşüncelerini yorumlarken mevzulara Mâtürîdî perspektiften bakmıştır. Mâtürîdî eksenli görüşleri savunsa da kaynak olarak genel itibariyle Cürcânî'nin “Şerhu'l-Mevâkıf”ından faydalanmıştır. Ya'kûb, sıfatlar meselesinde tekvin sıfatını da kabul etmesi ve Allah'ın iyiliği ve kötülüğü dileme hususunda Mâtürîdî görüşü savunmuştur. Kader ve kaza konusunda Mâtürîdî geleneği esas almıştır ki, kader ve kazaya ait tanımları Eş'arî'lerin zıddı bağlamında yapmıştır. Kelamcımız rü'yetullah konusunda Allah'ın uykuda görülmesi meselesine değinmiş, bu olayın birçok büyük zatlarda gerçekleştiğini belirtmiştir. Bu hususun kaynak olarak kullandığı Âmidî ve Cürcânî'nin eserlerinde olmadığını görmekteyiz. Ya'kûb b. Abdüllatif, iman konusunda da Mâtürîdî çizgiyi takip etmiştir. İmanda istisna meselesini caiz görmemiş; kişinin “Ben inşallah mü'minim” demesinin caiz olmadığını, “Ben gerçekten mü'minim” demesi gerektiğini belirtmiştir.

Ya'kûb b. Abdüllatif'in bu eserini kelam ve mezhepler tarihi alanında sistematik bir şekilde bütün kelamî konuları işleyerek telif etmesi ve eserinin Osmanlı Türkçesiyle kelam ve mezhepler tarihi alanında yazılmış ilk eser olma olasılığının yüksek olması önem arz etmekle birlikte kelam alanında üzerinde çalışmaya devam edilmesi gerektiği kanaatindeyiz. Zira eserin sonunun büyük bir kısmını ise cevherler, arazın mahiyeti ve umur-i amme adı altında uzunca kelam konularının bu yönlerini incelemeye tahsis etmesi nedeniyle ekstra analizlere konu olmalıdır. Zira bu bölümleri tez çalışmasına eklemememiz, ileride bu konulara eğilecek bir çalışmanın da gerekliliğini bize göstermektedir.

Diğer bir husus ise Ya'kûb b. Abdüllatif'in eserinin isimlendirilmesi meseledir. Zira müellif eserini telif ettikten sonra esere herhangi bir isim not düşmemiştir. Bundan dolayıdır ki kütüphanedeki görevliler tarafından “İslam'da Fırkalar” diye isim verildiği belirtilmiştir. Ancak müellif detaylı bir şekilde kitabın üçte ikilik kısmını kelam konularına ayırmıştır. Ancak kitap hakkında yapılan bir çalışmada kitabın isminin “İslam Mezhepleri ve Kelamı” olması gerektiği sonucuna varılmıştır. Ancak eser üzerinde yaptığımız çalışma sonucunda eserin birinci bölümü her ne kadar İslam mezheplerini konu alsa da bunun yanında diğer dini mezhepler ve görüşler hakkında da bilgi verilmiştir. Ancak esere İslam Mezhepleri diye isim verilmiştir. Dolayısıyla eserin “İslam Mezhepleri ve Kelamı” olarak isimlendirilmesi doğru değildir. Ayrıca müellifin eserinin üçte ikilik kısmını sistematik bir şekilde kelam konularına ayırması asıl amacının kelam konularını ele almak olduğu kanaatindeyiz. Sonuç olarak eserin isminin “İslam Mezhepleri ve Kelamı” olmasından ziyade yukarıda ve daha önce de saydığımız sebeplerden dolayı “İslam Kelamı ve Mezhepler Tarihi” olması gerektiği düşüncesindeyiz. Eser hakkında düşündüğümüz bu isim bu döneme hitap eden bir isimdir. Ancak bu hususta başka çalışmalarda yapıp bir sonuca varılabilir.

## KAYNAKLAR

- ABDÜLLATİF, Ya'kûb b. *İslam Mezhepleri ve Kelamı*, (trc.: Halil İbrahim Bulut, Nurettin Gemici, Ramazan Tarık) TYEKB Yay. İstanbul, 2019.
- ABDÜLLATİF, Ya'kûb b. *İslam da Fırkalar*, Atatürk Kitaplığı, Bel\_Yz\_K\_000854 numaralı yazma.
- ABDÜLLATİF, Ya'kûb b. *Kavaidu's-Sarf*, Süleymaniye kütüphanesi, Hamidiye, 01353 numaralı yazma.
- AKSUN, Ziya Nur, *Osmanlı Tarihi*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1994,
- AKSOY, Hasan, “*Kınalı-zâde*” TDV İslam Ansiklopedisi, cilt. XXV, Ankara, 2002, s. 416- 417.
- ALKAN, Mustafa, “*Softa*”, DİA, 2009, C. XXXVII, İstanbul,
- ARDOĞAN, Recep, *Akideden Kelama-Kelam Tarihi*, Ofis Yay. İstanbul, 2017.
- ALICI, Mustafa, “*Şefaât*”, TDV İslam Ansiklopedisi, cilt. XXXVIII, İst. 2010. s. 411.
- AVCI, Casım, “*Hilafet*”, TDV İslam Ansiklopedisi, cilt. XVII, İst. 1998, s.539.
- BUHARİ, Muhammed b. İsmail, *Sahih*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.
- ÇELİK, ÂMİNE, *Bir Osmanlı Müellifi Yakub Bin Abdülatif'in İlmi Şahsiyeti ve İslam Mezheplerine Bakışı*, (İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi) İstanbul, 2019.
- ÇELEBİ, Kâtip, *Keşf el-Zunûn an esâmî el-kutub ve'l-funûn*, neşriyat: Ş.Yaltkaya R.Bilge, MEB, İstanbul.
- ÇELEBİ, İlyas, “*Kemalpaşazâde*”, TDV İslam Ansiklopedisi, c. XXV, İstanbul, 2002, s. 242.
- ÇELEBİ, İlyas, *İtikadi Açından Uzak ve Yakın Gelecekle İlgili Haberler*, Kitapevi yay. İst. 1996.
- ÇELEBİ, İlyas, “*İsa*”, TDV İslam Ansiklopedisi, c. XXII, İstanbul, 2000. s. 472-473.
- CÜRCÂNÎ, Seyyid Şerîf, *Şerhü'l- Mevâkıf*, trc: Ömer Türker, cilt. III. TYEKB Yay. İstanbul, 2015.
- CÜRCÂNÎ, Seyyid Şerîf, *Kitabü't-Ta'rîfât*, trc. Arif Erkan. İstanbul, 1997.
- DANIŞMENT, İ.H., *Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, cilt. 2, Türkiye Yayınevi, İstanbul, 1971.
- EBU HANİFE, Numan, *el-Fıkhu'l-Ekber*, trc: Hamza Yaman, Beyan Yay. İstanbul, 2016.
- EBU DAVUT, *Süneni*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.
- EŞ'ARİ, Ebu'l Hasan, *Mâkâlâtü'l-İslâmîyyin ve İhtilafü'l-Musallin*, (trc, Ömer Aydın, Mehmet Dalkılıç), TYEKB Yay. İstanbul, 2019.
- ERBAŞ, Ali, “*Melek*”, TDV İslam Ansiklopedisi, cilt. XXIX, İstanbul, 2004, s. 37.
- ERTÜRK, Mustafa, TDV İslam Ansiklopedisi, c. XVI, İstanbul, 1997, s. 546.
- GÖLCÜK, Şerafettin, “*Rızık*” TDV İslam Ansiklopedisi, cilt. XXXV, İstanbul, 2008, s. 73.

- HIZLI, Mefali, “Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 17, Sayı: 1, 2008.
- HARPUTÎ, Abdüllatif el- Harputî, *Tenkihu 'l- Kelam fî Akâidi Ehli'l-İslâm*, trc. Fikret Karaman, Çelik Yay. İstanbul, 2016.
- HATİPOĞLU, Said, *Hilafetin Kureyşliliği*, Otto Yay. Ankara, 2016.
- HANBEL, Ahmed b, *Müsned*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.
- HARMAN, Ömer, “*dalâlet*”, TDV İslam Ansiklopedisi, c. VIII, İstanbul, 1993, s. 427.
- HARMAN, Ömer, “*Cehennem*”, TDV İslam Ansiklopedisi, c. VII, İst. 1993, s. 255
- İSFAHÂNÎ, Râgıb, *el-Müfredat*, (trc: Abdülbaki Güneş, Mehmet Yolcu), Çıra yay. 3. Baskı, İstanbul, 2012.
- İBN HAZM, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, *El-Fasl fî 'l- Mîlel ve 'n-Nihal*, trc: H. İbrahim Bulut, c. II, TYEKB Yay. İstanbul, 2017.
- İBN HALDUN, *Abdurrahman b. Muhammed b. Haldun Hadrami*, *Mukaddime*, trc. Halil Kendir, Yeni Şafak Kültür Armağanı, cilt. I, Ankara, 2004.
- İPŞİRLİ, Mehmet, “*İlmiye*”, TDV İslam Ansiklopedisi, Cilt. XXII, İstanbul, 2000, s. 143-144.
- İNALCIK, Halil, *Devlet-i Aliyye, Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-1*, Kültür Yay. İstanbul, 2009.
- İBN KEMALPAŞA, Ahmed b. Süleyman, *er-Resâilü 'l- Akdiye*, thk, Cuma Mustafa Fiyturî, el-Medâru'l-İslâmî, Beyrut, 2002.
- KADÎ ABDÜLCEBBÂR, b. Ahmed, *Şerhü 'l- Usulî 'l- Hamse*, trc: İlyas Çelebi, cilt. I, TYEKB Yay. İstanbul, 2013.
- KALAYCI, Mehmet, *Osmanlı Sünniliği*, Ankara, Otorite Yayınları, 2015.
- KALAYCI, Mehmet, “*Bir Osmanlı Kelamcısı Ne okur, Osmanlı İlim Geleneği Çerçevesinde Beyâzîzâde'nin Mecmû'a Fi'l-Mesâ'ili'l-Müntehabe Adlı Eseri*”, Osmanlı'da İlm-i Kelâm: Âlimler, Eserler, Meseleler, İstanbul, İsar, 2016.
- KERSLAKE, Celia, “*Mustafa Çelebi*” TDV İslam Ansiklopedisi, cilt. VII, İstanbul, 1993, s. 260.
- KOLOĞLU, Orhan, *Esmâ-i Hüsna da Tevkifilik- Kıyasılık Problemi*, Uludağ Üni. İlahiyat Fak. C. 13. Sayı. 2, 2004, s. 233
- KÜTÜKOĞLU, Bekir, “*III. Murad*”, TDV İslam Ansiklopedisi, c. XXXI, İstanbul, 2006.
- KÜTÜKOĞLU, Bekir, *Osmanlı İran Siyasi Münasebetleri*, İstanbul Fetih Cemiyeti Yay. İstanbul, 1993.
- KÜÇÜKDAĞ, Yusuf, “*Zenbilli Ali Efendi*” TDV İslam Ansiklopedisi, cilt. XLIV, İstanbul, 2013, s. 247.
- MÂTÜRÎDÎ, Ebû Mansûr, *Kitâbu 't-Tevhid*, (trc: Bekir Topaloğlu), DİB. Yay. İstanbul, 2018.
- MÂTÜRÎDÎ, Ebû Mansûr, *Kitâbu 't-Tevhid*, (trc: Bekir Topaloğlu), İSAM Yay. Ankara, 2020.

- MÜSLİM, Ebu'l- Hasan Müslim b. el-Haccac b. Müslim el-Küşeyri, *Sahihi*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.
- ÖZARSLAN, Selim, *Kelam Tarihi*, Nobel Yay. Ankara, 2018.
- ÖZARSLAN, Selim, *Maturidi Kelamcısı İbn Hümmam'ın Kelami Görüşleri*, Bizim Büro Yay. Ankara, 2003.
- ÖZARSLAN, Selim, *Kelam Tarihi*, Nobel Yay. Ankara, 2018.
- ÖZARSLAN, Selim, *Pezdevi'nin Kelâmi Görüşleri*, DİB Yay. Ankara, 2010.
- ÖZARSLAN, Selim, “Allah'ın Görülebilmesi/ rü'yetullah Sorunu ve Dirilişle İlişkisi”, F.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, cilt. 11, sayı.1, 275-293, 2001.
- ÖZEL, Ahmet, TDV İslam Ansiklopedisi, cilt, II, İstanbul, 1989, s. 403.672-673.
- ÖZERVARLI, M. Said, *Osmanlı döneminde Kelam İlmi: Muhteva ve Yönelişler, Osmanlı da İlm-i Kelam, Âlimler, Eserler, Meseleler*, (edit: Osman Demir, Veysel Kaya, Kadir Gömbeyaz, Murat Kılavuz), İstanbul, İsam, 2016,
- RÂZÎ, Fahreddin, *Me'âlimü Usulu'd-Din*, trc: Muhammet Altaytaş, TYEKB Yay. İstanbul, 2019.
- SİNANOĞLU, Mustafa, “İman”, TDV İslam Ansiklopedisi, cilt. XXII, İstanbul, 2000, s. 212.
- SÜREYYA, Mehmed, *Sicill-i Osmani*, çeviri, Seyyit Ali Kahraman, Tarih Vakfı Yurt Yay. İstanbul, 1996.
- ŞAHİN, M. “Cennet”, TDV İslam Ansiklopedisi, Cilt. VII, İst. 1993, s. 374
- TAFTAZÂNİ, Sa'düddin Mes'ûd b. Ömer, *Şehü'l Akâid*, (çvr. Süleyman Uludağ) Dergâh Yay. 3. Baskı, İstanbul, 1991.
- TAFTAZÂNİ, Sa'düddin Mes'ûd b. Ömer, *el- Makasid*, trc: Ömer Eyibil, TYEKB Yay. İstanbul, 2019.
- TAHİR, Bursalı Mehmed, *Osmanlı Müellfileri*, (thk. Mustafa Tatcı, Cemal Kurnaz), Bizim Büro Basımevi Yy. Ankara, 2009.
- TAŞKÖPRÜ-ZÂDE, İsmâüddin Ebü'l-Hayr Ahmed Efendi eş- *Şakâik-i Numaniye fi Ulemai'd- Devleti'l- Osmaniye*, Haz. Muhammed Hekimoğlu, TYEKB Yayınları, İstanbul, 2019.
- TOPDEMİR, Hüseyin Gazi, “Takiyuddin er-Râsıd” TDV İslam Ansiklopedisi, cilt. XXXIX, İstanbul, 2009.
- TOPALOĞLU, Bekir; CELEBİ, İlyas, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, TDV Yay. İstanbul, 2015.
- TOPALOĞLU, Bekir, “Esmâ-i Hüsnâ”, TDV İslam Ansiklopedisi, c. XI, İstanbul, 1995, s. 404.
- TOPRAK, Süleyman, “Kabir” TDV İslam Ansiklopedisi, C. XXIV, İstanbul, 2001, s. 37.
- TOPRAK, Süleyman, “Münker - Nekir” TDV İslam Ansiklopedisi, c. XXXII, İstanbul, 2006, s. 14.
- TOPRAK, Süleyman, *Ölümünden Sonraki Hayat-Kabir Hayatı*, Işık Yay. İst. s. 342.
- TİRMİZİ, Ebu İsa Muhammed, *Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.

- UNAN, Fahri, “Medreselerde Eğitim Üzerine Yapılmış Çalışmalara Dair Bir Bibliyografya Denemesi,” *Divan: İlmî Araştırmalar Dergisi*, 2005/1.
- UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, Türk Tarih Kurumu, c. III, Ankara, 1951.
- UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1965.
- ULUDAĞ, Süleyman, “*Keramet*”, TDV İslam Ansiklopedisi, c. XXV, İst. 2002, s. 265.
- YAR, Erkan, *Ruh beden ilişkisi açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, Ankara O. Yay. Ankara, 2016.
- YAZICIOĞLU, “Mustafa Said, XV. ve XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreselerinde İlm-i Kelam Öğretimi ve Genel Eğitim İçindeki Yeri”, *Ankara Üniv. İslami İlimler Enstitüsü Dergisi*, sayı: IV, Ankara, 1980. s. 274.
- YAZICIOĞLU, Mustafa Said, “*fiil*”, TDV İslam Ansiklopedisi, c. XIII. İstanbul, 1996, s. 59.
- ZENGİN, Mahmut; CEVHERLİ, Kübra, *Osmanlı Medreseleri Eğitim, Yönetim, Finans*, Mahya yayıncılık, İstanbul, 2019,
- YAVUZ, Yusuf Şevki, “*Taşköprülü-zâde*”, TDV İslam Ansiklopedisi, cilt. XL, İstanbul, 2011, s. 151-152. “*Kader*”, TDV İslam Ansiklopedisi, c. XXIV, İstanbul, 2001, s. 58 “*İstitâat*”, TDV İslam Ansiklopedisi, cilt. XXIII. İstanbul, 2001, s 399-402. “*hidayet*” TDV İslam Ansiklopedisi, cilt. XVII, İstanbul, 1998, s. 473. “*dalâlet*”, TDV İslam Ansiklopedisi, cilt. VIII, İstanbul, 1993, s. 429. “*Nübüvvet*”, TDV İslam Ansiklopedisi, cilt. XXXIII, İst, 2007 s, 279. “*Tekfir*”, TDV İslam Ansiklopedisi, cilt, XL, İst. 2011, s. 350. “*Kıyamet Alametleri*”, TDV İslam Ansiklopedisi, cilt. XXV, İstanbul, 2002, s. 525.
- YAVUZ, Salih Sabri, “*Mi’rac*”, TDV İslam Ansiklopedisi, cilt. XXX, İst. 2005, s. 132.
- YÜKSEL, Emrullah, “*Birgivi*”, TDV İslam Ansiklopedisi, , cilt. VI, İstanbul, 1992, s. 191- 192.
- YÜKSEL, “Emrullah, İlahi fiillerde hikmet”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergis*, sayı 8, 1988, s. 43
- YÜKSEL, Emrullah, “*Hesap*”, TDV İslam Ansiklopedisi, , cilt. XVII, İstanbul, 1998, s. 240.
- ZEMAHŞERİ, Ebu’l-Kâsım Carullah Mahmud b. Omer b. Muhammed, *el-Keşşaf an Hakaiki Gavamidi’t-Tenzil*, edit: Murat Sülün, trc. Muhammed Coşkun, Adil Bebek, Abdulaziz Hatip, Murat Sülün, cilt. I-II-III-IV-V-VI, İstanbul, 2017.

## EKLER

### Ek 1. Müellifin Yazma Eseri

Ya'kûb b. Abdülatîf'in Atatürk Kitaplığındaki "İslamda Fırkalar" adıyla isimlendirilen orijinal yazma eseri, vr. 2. (Ya'kûb b. Abdülatîf, *İslam da Fırkalar*, Atatürk Kitaplığı, Bel-\_Yz\_K\_000854 numaralı yazma)



عزيز منسوخ الحال متار ودين مسرور بال حدوق الطاف  
 ارب فضله فضل متوجر واحبال امله قبله متقدم  
 الحمد والوفار ناصح العز ولا قدر منبع الرق والعطا مطمع  
 فنون المعود والسخا مدار اللطف والاكرام مدار الفضل والاعوام  
 ماوى العادى والسادات مجرى الخيرات والخصات فوضلى  
 ذكره الله متفاضر مكارم تدرده افهام متخير اولان هذا  
 السيف والسلم مالك الملك والكرام عز خليفة اسلام وزيد  
 مالك الامام صاحب القرن ماضى الظلم والظفان مضى كلمة الاما  
 موزين الرسول بين الاميان اغنيبه دول قدر جليل الشان  
 القاهر على اعداء السجنان بصارم السيف والسندان المتلقى  
 عزيز من الاعمان **سلطان مراد خان** الله تعالى سلطته جل  
 خلافة اليوم يستغ فيه العصابة ويرجون الكرم والعفوى  
 والعفون ويرى همادى وبطله في الدارين من الرحمة والرضوان  
 واجرى الله تعالى افعاليه على صحت الانباء وربط اعداء دولته  
 باوتاد الخلود والادوم حضرته عت عليه سنة ومن سنة

نوصيف الحيف يعقوب بن عبد الحيف جناح حيت بايدان استا  
 واستغاله ليله وقصر رايته لا يوزل الحصى عزى اربوب بحرين اغدا  
 اياه ممكن اولدى وقدر حديث امله حرت اربوب اختلاف  
 بولماسه نه سنة سب وادى وحالته الشقى طلال اولدى  
 دى عزى اساميه نك كوز وقى سنى ذكرايب هر وقه نك دايب  
 اولدى قى حكمه نك بر مقدار احوالى دى حيت حينه دن خارج اولدى  
 حقيقتك كابلر اولان وقه دن دى حقيقتك كابلر اولدى سبه  
 كابلر اولان وقه دن دى كابلر اولدى سبه كابلر اولدى  
 ملت صاحبى وليوب اهل احوال اولان دى حيت  
 بر مقدار احوالى لسان تركيه ترجمه اربوب ضلاله سالك  
 اولان وقه دن ضلاله سالك اولان دى سبه اولدى دى  
 اجتهادك احوالى تحويك اتمك تصد لى لى لكن بولخلافك  
 بيان احسانك وقران نيك تونه موقوف عليه اولان دى  
 دن نيك بولمى اوزيه موقوف اولان امواله وحواله ويزمك  
 واوزمك نك بر مقدار احوال متما اولدى سيدن بولكالى ارباب

Müellifin kelim konularından İlahiyat bölümüne giriş yaptığı varakanın ilk sayfası vr. 85. (sağ taraftaki sayfanın altan 5. satırın sonunda “İkinci Bab” ve 6. satırın başında “İlahiyatın beyanındadır” ifadesiyle kelim konularına giriş yapmıştır)



