

GÜMÜŞHANE ÜNİVERSİTESİ * SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

KELAM BİLİM DALI

MUHAMMED BİN MUSTAFA AKKİRMÂNÎ VE İTİKÂDÎ GÖRÜŞLERİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Mustafa BAL

KASIM – 2017

GÜMÜŞHANE



GÜMÜŞHANE ÜNİVERSİTESİ * SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

KELAM BİLİM DALI

MUHAMMED BİN MUSTAFA AKKİRMÂNÎ VE İTİKÂDÎ GÖRÜŞLERİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Mustafa BAL

Tez Danışmanı: Yrd. Doç. Dr. Berat SARIKAYA

KASIM – 2017

GÜMÜŞHANE

KABUL VE ONAY

Yrd. Doç. Dr. Berat SARIKAYA danışmanlığında, Mustafa BAL tarafından hazırlanan “Muhammed bin Mustafa Akkirmânî ve İtikâdî Görüşleri” isimli bu çalışma, 19/10/2017 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Yrd. Doç. Dr. Berat SARIKAYA (Başkan/Danışman)

Yrd. Doç. Dr. Hilmi KARAAĞAÇ (Üye)

Yrd. Doç. Dr. Abdül Aziz ARTIŞ (Üye)

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

/ /2017

Enstitü Müdürü

BİLDİRİM

Yüksek Lisans Tezi olarak hazırlamış olduğum “Muhammed bin Mustafa Akkirmânî ve İtikâdî Görüşleri” isimli bu çalışmanın, tamamen kendi çalışmam olduğunu, her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve alıntı yaptığım tüm çalışmaların kaynakçada yer aldığını taahhüt eder, tezimin kâğıt ve elektronik kopyalarının Gümüşhane Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım.

Lisansüstü Eğitim-Öğretim yönetmeliğinin ilgili maddeleri uyarınca gereğinin yapılmasını arz ederim.

☒	Tezimin tamamı her yerden erişime açılabilir.
☐	Tezim sadece Gümüşhane Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.
☐	Tezimin 5 yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin tamamı her yerden erişime açılabilir.

20/10/2017

Mustafa BAL

ÖNSÖZ

İslam düşüncesi XIII. yüzyıla kadar büyük gelişmeler katetmiştir. İslam âlimleri yaşadıkları asırlara damga vurarak fikrî düzlemde etkin rol oynamışlar; gerek dinî, gerekse pozitif ilimlerde ortaya koydukları çalışmalarla bir medeniyet inşa etmişlerdir. Fakat XIII. yüzyıl ve sonrasında doğudan gelen Moğol saldırıları, batıdan gelen Haçlı Seferleri sonucu gelişen siyasî olaylar İslam coğrafyasında birliği tehdit etmiş, Müslüman devletlerin istilâya uğramasına sebep olmuştur. İstilâlar ve işgaller neticesinde meydana gelen siyasî istikrarsızlıklar sosyal, ekonomik ve ilmî alanlarda da etkisini göstermiştir. Fakat VIII. ve IX. yüzyıldan itibaren gelişen ve İslam düşüncesini inşa eden ilmî gelenek, her ne kadar belli dönemlerde dâhilî ve haricî faktörler sebebiyle sarsılmış olsa da, vazettiği usûl ve esaslar çerçevesinde devamlılığını korumuş, Osmanlı ilim dünyasına intikal ettikten sonra olgunlaşmıştır. Özellikle Fatih Sultan Mehmed'in İstanbul'u fethinden kısa bir süre sonra kurdurduğu Sahn-ı Seman Medresesi ve sonraki dönemlerde kurulan benzer ilmî kuruluşlar, hem İslamî hem de pozitif ilimlerde medeniyetin gelişimine büyük katkıda bulunmuşlardır. Şerh ve haşiye yazımının yoğun olduğu bu dönemlerde Osmanlı âlimleri, seleflerinin kendilerine miras bıraktığı ilmî birikimi yeni dönemin ihtiyaç ve koşullarına göre şerh etmiş, anlaşılamayan meseleleri eserlerinde daha sistematik bir şekilde ele alarak izah etmişlerdir.

XVI. ve XVII. yüzyıllara gelindiğinde, aklî ilimlerin şer'î ilimler kadar önemli olmadığı düşüncesinden hareketle ilimlere verilen değer ve önem değişiklik göstermeye başlamış; Ulumu'l-Kur'an, fıkıh, tefsir ve hadis ilimlerine gösterilen alâkaya karşılık pozitif bilimlere ve özellikle felsefeye karşı ihmalkâr bir tutum sergilenmiştir. Kelam ilmi de içerdiği felsefî konular sebebiyle bu tutumdan nasibini almıştır. Medreselerde sistematik kelamın ele aldığı ve özellikle felsefeyle paydaş olduğu konular göz ardı edilmiş, genellikle akâide dair eserlerin okutulması yeterli görülmüştür. Bunun doğal sonucu olarak kelamla iştigal eden âlim sayısı diğer disiplinlere nispetle azalmıştır.

Osmanlı ilim sahasında yaşanan bu değişimler, zaman içerisinde fikirsel yapıda bir durağanlaşmanın ortaya çıkmasının sebeplerinden biri olmuştur.

XVIII. asır Osmanlı için hemen her alanda bir yenilenme ve reform faaliyetlerinin icra edildiği bir asır olmuştur. Devlet, siyasi, askeri, ekonomik, sosyokültürel ve ilmî alanlarda mevcut durumun problemliliğinden hareketle yeni düzenlemelere gitmiş, çok sayıda değişikliğe başvurmuştur. Yaşanan yeni süreçler ilmî alanda da önemli bir hareketliliğe ve fikirsel değişimlere kapı aralamıştır. Kelam ilmi açısından bakılacak olursa, dönemsel faktörlerin etkisiyle söz konusu yüzyılda kelamın çok etkin bir ilim dalı olduğu söylenemez. Bununla birlikte dönemin kelam âlimlerinin özellikle akâid alanında yaptıkları şerh ve haşiye çalışmaları dikkate değerdir.

Çalışmamızda XVIII. yüzyılın önemli kelimcilerinden olan Muhammed b. Mustafa Akkirmânî (v.1174/1760)'nin İslam akâidi ve kelam konularına dair görüşlerini ele aldık. Tezin kapsamını belirlerken Akkirmânî'nin hayatı, eserleri ve ilmî kişiliği hakkında bilgi verip kelam ilminin alanına giren konulardaki görüşlerine yoğunlaşmayı uygun bulduk.

Bu bağlamda tezimiz, giriş kısmının ardından iki bölümden meydana gelmektedir. Giriş kısmında XVIII. yüzyılda Osmanlı Devleti'nin siyasi, ekonomik, sosyokültürel anlamda yaşadığı süreçlere ve dönem itibariyle kelam ilminin durumuna değindik. Ayrıca Akkirmânî'nin hayatı, eserleri, ilmî kişiliği ve kelam ilmi ile ilgili düşünceleri hakkında bilgiler verdik. Birinci bölümde müellifin iman anlayışını, uluhiyyet, nübüvvet ve ahiret bahisleri hakkındaki görüşlerini ele aldık. İkinci bölümde ise müellifimizin irade ve kader konusundaki fikir, yorum ve analizlerini sistematik bir şekilde izah ettik. Bölüm sonunda kelam mesaili kapsamındaki diğer bazı hususlarla ilgili öne sürdüğü fikirlere temas ettik.

Tezimizin, Akkirmânî'nin şahsında, gerek bu dönemde tartışılan kelam konularını, gerekse XVIII. asır itibariyle Osmanlı Devleti'nin ilmî ve kültürel durumunu ortaya koyma açısından alana katkı sağlayacağını ümit etmekteyiz. Zira Akkirmânî'nin itikâdî konulara getirdiği yaklaşımlar ve telif ettiği eserler, O'nun örnekliğinde devrin Osmanlı münevverlerinin fikirsel kimliklerini okuma anlamında önemli izler taşımaktadır. Dolayısıyla çalışmamızın dönemin şartlarında kelam mesailinin

yorumlanış biçimini ve devrin Osmanlı düşünce yapısını incelemeye yönelik yapılacak ilmî çalışmalara fayda sağlayacağını düşünüyoruz.

Son olarak, tezin hazırlık sürecinin her aşamasında bilgi, fikir ve tecrübelerini paylaşarak özverili bir şekilde rehberlik eden değerli danışman hocam Yrd. Doç. Dr. Berat SARIKAYA'ya desteklerinden dolayı şükranlarımı sunarım. Yine görüş ve önerileri ile teze sundukları katkılardan dolayı Yrd. Doç. Dr. Hilmi KARAAĞAÇ ve Yrd. Doç. Dr. Abdül Aziz ARTIŞ hocalarıma teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca ilmî yolculuğumdaki ilk hocam olan muhterem babama, dualarını her an üzerimde hissettiğim kıymetli anneme ve kardeşlerime, tezimin hazırlık süreci boyunca verdiği destek ve gösterdiği sabırdan dolayı değerli eşime gönülden teşekkür ederim.

Gayret bizden, muvaffakiyet Allah'tandır.

Gümüşhane – 2017

Mustafa BAL

ÖZET

[BAL, Mustafa], Muhammed bin Mustafa Akkirmânî ve İtikâdî Görüşleri, Yüksek Lisans Tezi, 2017, (117)

Muhammed b. Mustafa Akkirmânî, XVIII. yüzyılda Osmanlı Devleti'nde yaşamış önemli bir ilim adamıdır. Hem dinî hem de beşerî ilimlerde çalışmalar yapan Akkirmânî, Kelam, Felsefe, Mantık, Tefsir, Hadis, Fıkıh ve Arap dili gibi pek çok alanda eser yazmıştır. Dolayısıyla Akkirmânî'nin çok yönlü ve farklı dallarda yetkin bir ilim adamı olduğu söylenebilir. Ayrıca önemli bir devlet adamı olan Akkirmânî, hayatının çeşitli dönemlerinde İzmir ve Mısır'da kadı olarak çalışmıştır. 1760 yılında Mekke'nin başkadısı iken vefat etmiştir.

Bu çalışma, Akkirmânî'nin kelam ilmi ve İslam inanç esasları ile ilgili görüşlerini ihtiva etmektedir. Bu bağlamda O'nun itikâdî görüşleri ve özgün yorumları sistematik bir şekilde ele alınmıştır. Ayrıca söz konusu dönemde Akkirmânî'nin kelam ilmine yapmış olduğu katkılara yoğunlaşmıştır.

Çalışmada nitel araştırma metotlarından yararlanılmış olup bilgi toplama tekniği olarak doküman tarama ve muhteva analizi yapılmıştır. Bu yöntemle hazırlanan çalışma, XVIII. yüzyıl Osmanlı kelam düşüncesi hakkında önemli ipuçları vermektedir.

Anahtar Kelimeler: Akkirmânî, İman, Kelam, Mâtürîdîlik, Osmanlı Düşüncesi

ABSTRACT

[BAL, Mustafa], Muhammad bin Mustapha Aqkirmânî And His Belief Opinions, Master's Thesis, 2017, (117)

Muhammad b. Mustapha Aqkirmânî is an important scientist who lived in Ottoman Empire in XVIIIth century. He has studied both on religious sciences and humanities. And he has written works on the many field such as kalam, philosophy, logic, tafsir, hadith, fiqh and Arabic language. Therefore, it can be said that Aqkirmânî is a versatile and authority scientist in different branches of science. Besides he is an important statesman. At different times of his life, he worked as a qadi in Izmir and Egypt. He died while he was the chief judge of Mecca in 1760.

This work contains Aqkirmânî's opinions about kalam and principles of Islamic faith. In this context, his belief views and original comments were revealed systematically. Furthermore focused on Aqkirmânî's contributions to kalam science at the time.

In this study, qualitative research methods were utilized. And performed scanning document and content analysis as information gathering techniques. The study done with this method gives important clues about the XVIII. century Ottoman kalam thought.

Key Words: Aqkirmânî, Belief, Kalam, Maturidi School, Ottoman Thought

İÇİNDEKİLER

DIŞ KAPAK

İÇ KAPAK

KABUL VE ONAY.....II

BİLDİRİM.....III

ÖNSÖZ.....IV

ÖZET.....VII

ABSTRACT.....VIII

İÇİNDEKİLER.....IX

KISALTMALAR XIII

GİRİŞ.....1-23

I. XVIII. ASIRDA OSMANLI DEVLETİ’NİN GENEL DURUMU 3

a. Siyasi, Ekonomik ve Sosyokültürel Durum 3

b. İlmî Durum 5

1. Kelam İlminin Durumu..... 7

2. Dönemin Başlıca Kelam Âlimleri..... 10

II. MUHAMMED BİN MUSTAFA AKKİRMÂNÎ 13

a. Akkirmânî’nin Yetiştği Coğrafyaya Genel Bir Bakış 13

b. Akkirmânî’nin Hayatı..... 14

c. Akkirmânî’nin Eserleri 15

1. Kelam, Felsefe ve Mantık İlmi İle İlgili Başlıca Eserleri 16

2. Diğer Eserleri..... 17

d. Akkirmânî’nin İlmî Şahsiyeti 18

e. Akkirmânî ve Eserleri Hakkında Yapılan Akademik Çalışmalar..... 19

1. Yüksek Lisans Tezleri 19

2. Makaleler	20
III. AKKİRMÂNÎ'NİN KELAM İLMİ HAKKINDAKİ DÜŞÜNCELERİ.....	20
a. Kelam İlminin Tarifi, Konusu ve Gayesi	20
b. Kelamın İlimler Sahasındaki Yeri	22
c. Kelam - Felsefe İlişkisi.....	23

BİRİNCİ BÖLÜM

1. AKKİRMÂNÎ'NİN İTİKÂDÎ GÖRÜŞLERİ	24-61
1.1. İman Anlayışı.....	24
1.1.1. İman Kavramı	24
1.1.2. Ye's Anında İman	26
1.1.3. Mukallidin İmanı	26
1.1.4. İmanda İstisna.....	28
1.1.5. İman-Amel Münasebeti ve Mürtekîb-i Kebîrenin Durumu.....	29
1.2. Ulûhiyyet Anlayışı	31
1.2.1. Allah'ın Varlığı ve Birliğinin İspatı	32
1.2.1.1. Allah'ın Vacib'ül-Vücûd Oluşundan Doğan Hakikatler	34
1.2.2. Allah'a İsim Atfetmek.....	35
1.2.2.1. İsim ve Müsemma.....	35
1.2.2.2. Allah'ın İsimlendirilmesi.....	37
1.2.3. Allah'ın Sıfatları.....	39
1.2.3.1. Zât-Sıfat İlişkisi	39
1.2.3.2. Sıfatların Mümkün Oluşu	41
1.2.3.3. Sıfatların Tasnifi	42
1.2.3.4. Allah'ın Cismânî Sıfatlardan Münezzeh Oluşu	48
1.3. Nübüvvet Anlayışı	49
1.3.1. Allah'ın Peygamber Göndermesinin İmkânı.....	49
1.3.2. Allah'ın Peygamber Göndermesinin Faydası ve Gerekliliği.....	51
1.3.3. Allah'ın Peygamberle İletişimi: Vahiy.....	54
1.3.3.1. Vahiy Kavramı.....	54
1.3.3.2. Vahyin Türleri.....	54
1.3.3.3. Peygamberin İctihadı	56

1.3.3.4. Kur'an-ı Kerim ve Nazil Oluşu	57
1.4. Ahiret Anlayışı	59
1.4.1. Ahiret Hayatının Ebediyeti ve Ruhun Ölümsüzlüğü	59

İKİNCİ BÖLÜM

2. AKKİRMÂNÎ'NİN İRADE VE DİĞER BAZI KELAMÎ KONULAR HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ.....62-103

2.1. İrade ve Kader Anlayışı	62
2.1.1. İrade Kavramı ve Cüz'î İrade	62
2.1.2. İhtiyarî Fiil ve Gerçekleşme Aşamaları.....	63
2.1.2.1. Tasavvur.....	63
2.1.2.2. Şevk	63
2.1.2.3. İrade	63
2.1.2.4. Tahrîk-i A'za.....	64
2.1.2.5. Fiilin Yaratılması	64
2.1.3. İnsanın Fiiller Üzerindeki Etkisi ve Sorumluluğu.....	64
2.1.3.1. Kesb Kavramı ve Kökeni.....	65
2.1.3.2. Kesb ve Yaratma Kavramlarının Mukayesesi	66
2.1.4. İnsanın İradesi ve Fiilleri Hakkındaki Tartışmalar.....	67
2.1.4.1. Akkirmânî'ye Göre Cebriyye'nin İrade Anlayışı	68
2.1.4.2. Akkirmânî'ye Göre Mu'tezile'nin İrade Anlayışı	70
2.1.4.3. Akkirmânî'ye Göre Eş'ariyye'nin İrade Anlayışı	72
2.1.4.4. Akkirmânî'ye Göre Mâtürîdiyye'nin İrade Anlayışı	74
2.1.5. Cüz'î İrade Bağlamında Tereddüt ve Azîmet.....	76
2.1.6. Allah'ın Ezeli İlmi ve Kulun Özgürlüğü	78
2.1.7. Teklîf-i Mâ Lâ Yutâk.....	79
2.1.7.1. İnsanın Kudretini Aşan Şeyler	79
2.1.7.2. Teklîf-i Mâ Lâ Yutâk Hakkındaki Tartışmalar.....	80
2.1.8. Allah'ın Fiillerinde Hikmet	82
2.1.8.1. Kötülüğün Varlığı ve Allah'ın Hikmeti.....	83
2.1.9. Saîd ve Şakî Kavramları.....	85
2.1.9.1. Kulun Saîd veya Şakî İsmini Kazanması.....	86
2.1.9.2. Saîd veya Şakî Vasıflarında Değişkenlik.....	87

2.2. Kelama Dair Diğer Bazı Hususlar	88
2.2.1. Ruh Kavramı	88
2.2.1.1. Ruhun Bilinebilir Oluşu	89
2.2.1.2. Ruhun Hakikatine Dair Tartışmalar	90
2.2.2. Eşyada Güzellik ve Çirkinlik (Hüsün ve Kubuh)	91
2.2.3. Kelamî Açıdan Hulûl İnancı	93
2.2.4. Ahvâl Nazariyesi	94
2.2.5. Bazı Kelamî Kavramlar	96
2.2.5.1. Küllî ve Cüz'î	96
2.2.5.2. Kadîm ve Hâdis	97
2.2.5.3. Cevher ve Araz	98
2.2.5.4. Kuvvet ve Fiil	99
2.2.5.5. İllet ve Ma'lûl	100
2.2.5.6. Vahdet ve Kesret	102
 SONUÇ VE DEĞERLENDİRME	104
KAYNAKÇA	109
 ÖZGEÇMİŞ	118

KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı geçen eser
bkz.	: Bakınız
C.	: Cilt
DİA	: Diyanet İslam Ansiklopedisi
ed.	: Editör
h.	: Hicri
İSAM	: İslam Araştırmaları Merkezi
Haz.	: Hazırlayan
s.	: Sayfa
S.	: Sayı
sad.	: Sadeleştiren
SBE	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
ss.	: Sayfa sırası
trc. / thk.	: Tercüme eden / Tahkik eden
ty.	: Tarih yok
v.	: Vefat tarihi
vb. / vd.	: Ve benzeri / Ve diğerleri
vrk.	: Varak
Yay.	:Yayınevi, Basımevi, Yayınları

GİRİŞ

Osmanlı İmparatorluğu'nun İslam dünyasında etkin olduğu asırlar, genelde İslamî ilimler ve özelde de kelim ilmi için şerh ve haşiyeler dönemi olarak adlandırılmaktadır¹. Kelam ilmi açısından bakıldığında bu dönemde, hacimli telif eserlerin meydana getirildiği önceki asırlara nispetle özgün eser yazımında azalma olmuş, genelde mevcut eserlere şerh ve haşiyeler yazılmış, notlar eklenmiş ve bu eserlerin yeniden düzenlenmesi sağlanmıştır. İlk dönem Osmanlı âlimleri, önceki asırlarda teşekkül edip zaman içerisinde kapsamlı bir birikim haline gelen, fakat dönem itibariyle kısmen anlaşılabilir ve bir bakıma dağınık bulunan bilgileri tahkik edip bir araya getirmişler, dönemin sorularına cevap verecek şekilde düzenleme yaparak şerh etmişlerdir. Böylece kaynakların gelecek nesillere anlaşılır ve doğru bir şekilde intikalini sağlamışlardır.

İlerleyen süreçte özgün eser yazımındaki azalma, medrese âlimlerinin idarî kadrolara daha fazla ilgi göstermesi, özellikle de felsefe ve kelam gibi aklî ilimlere yönelik olumsuz yargıların oluşması gibi sebeplerin tetiklemesiyle ilmî hareketlilikte bir durağanlaşma yaşanmıştır. Farklı alanlarda yaşanan pek çok sıkıntının etkileri ile artan problemler, XVIII. yüzyılda ciddi anlamda hissedilir hale gelmiş, bu da devleti tedbir almaya sevk etmiştir. Siyasi, ekonomik, sosyokültürel alanlarda başlatılan yenilik ve ıslahat hareketleri zaman içerisinde ilmî mecralarda da etkisini göstermiştir. Nitekim yaşanan fıkirsal hareketlilik neticesinde, XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren İslam düşüncesinde ve özellikle kelam ilminde yenilik ihtiyacını konu alan eserler telif edilmiştir. Bu dönemin kelam âlimleri ilmî geleneğe yönelik eleştirel yaklaşımlarda bulunmuş, kelamda gerek metodoloji, gerekse ele alınan konular itibariyle yeniden yapılanmanın gerekliliğini vurgulamışlardır². Bu bağlamda XVIII. yüzyılda ilmî

¹ Şerafettin Gölcük ve Süleyman Toprak, **Kelam (Tarih, Ekoller, Problemler)**, Konya: Tekin Kitabevi, 2014, s.70. Kaynakların bir araya getirilmesi ve tahkik edilmesi sebebiyle bu dönemi "Cem ve Tahkik Dönemi" olarak adlandıranlar da olmuştur. Bkz: Bekir Topaloğlu, **Kelam İlmi- Giriş**, Ankara: Damla Yayınevi, 2014, s.24.

² Konu ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz: M.Sait Özervarlı, **Kelamda Yenilik Arayışları**, İstanbul: İSAM Yay, 2008, s.55-80.

sahadaki mevcut durum, ilerleyen süreçte reform taleplerine ve yenilik arayışlarına zemin hazırlamıştır.

XVIII. yüzyılda kelim sahasında öne çıkan isimlerin başında Muhammed b. Mustafa Akkirmânî (v.1174/1760) gelmektedir. Bugün Ukrayna sınırları içerisinde yer alan Akkirmân şehrinde dünyaya gelen Muhammed Efendi, çeşitli ilim alanlarında birçok eser ortaya koymuştur. Ancak ilmî eserleri nispeten kelim alanında yoğunlaşmıştır. Ayrıca kadı sıfatıyla Osmanlı coğrafyasının muhtelif yerlerinde resmî vazife yürütmüştür. Dolayısıyla Akkirmânî'nin, Osmanlı döneminin kültürel havzasında yetişen, farklı ilimlerde yetkin, aynı zamanda devlet adamı hüviyetine de sahip, çok yönlü bir kelim âlimi olduğunu söylemek mümkündür.

Akkirmânî'nin kelim eserleri üzerinde bazı tahkik, makale ve tez çalışmaları yapılmıştır. Bu çalışmalar, Akkirmânî'nin kelim ilmine dair görüşlerine yer verse de genellikle eser odaklı hazırlandıkları için müellifin kelimî konularla ilgili tüm görüşlerini bir arada görebilme imkânı vermemektedir. Bu çalışma, sistematik olarak kelim ilminin konularını esas alıp Akkirmânî'nin eserlerinden bu konulara dair görüş ve fikirleri bir araya getirme usulü ile hazırlanmıştır. Böylece hem Akkirmânî'nin görüşlerini akademik usûller çerçevesinde sunmak, hem de XVIII. yüzyılda kelim ilminin durumuna bir Osmanlı âlimi perspektifinden bakmak hedeflenmiştir. Ayrıca bu dönemde Osmanlı münevverlerinin ilmî yaklaşımlarının ve bilhassa kelim ilmine yönelik düşüncelerinin Akkirmânî örneğinde incelenmesi amaçlanmıştır.

Akkirmânî'nin devlet kütüphanelerinde yazma halinde birçok eseri bulunmaktadır. Tezin hazırlık sürecinin önemli bir merhalesi olan kaynak tarama ve veri toplama aşamasında müellifin öncelikle kelim eserleri, ardından diğer eserlerinde kelim mesâili kapsamında değerlendirilebilecek kısımlar incelenmiştir. Bununla birlikte Akkirmânî'nin nasıl bir sosyal, ilmî ve fikrî çevrede yetiştiğini idrak edebilme gayesiyle yaşadığı dönemin siyasî, ekonomik, sosyokültürel konjonktürü ve genelde İslamî ilimlerin, özelde kelim ilminin durumu araştırılmıştır. Ayrıca müellifle ilgili hazırlanmış tez, makale, ansiklopedi maddesi vb. çalışmalar gözden geçirilmiştir. Böylece Akkirmânî'nin ilmî şahsiyetinin ve yaptığı çalışmaların doğru bir şekilde analiz edilebilmesi sağlanmıştır.

Diğer taraftan klasik ve çağdaş dönem kelim kaynaklarından farklı ekollerin temel konulara dair genel yaklaşımları hakkında gerekli incelemeler yapılmış, son merhalede Akkirmanî'nin fikirsel anlamda hangi konuda, hangi ekole daha yakın durduğunu tespit edebilme adına, savunduğu fikirler kelim mezheplerinin itikâdî konularda serdettikleri görüşler ile mukayese edilmiştir. Böylece pek çok konunun karşılaştırmalı bir şekilde ele alınmasına imkân sağlanmıştır.

İlim adamlarının fikriyatının ve dinî anlayışlarının oluşumunda yaşadıkları devrin önemli etkileri vardır. Akkirmânî de bir XVIII. yüzyıl kelimcisi olarak bu yüzyılın şartlarından, ilmî hayata tesir eden problemlerinden ve çağın siyasi, kültürel, sosyoekonomik ortamından etkilenmiştir. Bu anlamda O'nun düşüncelerini ve itikâdî görüşlerini doğru bir şekilde anlamlandırabilmek için dönemin koşullarını bilmek önem arz etmektedir.

I. XVIII. ASIRDA OSMANLI DEVLETİ'NİN GENEL DURUMU

XVIII. asır Osmanlı Devleti için hemen her alanda ciddî sıkıntıların yaşandığı ve devletin tedricî olarak gerilediği yılları kapsamaktadır. Bu sebeple Osmanlı tarihçileri bu asrı *Gerileme Dönemi* olarak adlandırmışlardır. Osmanlı Devleti'nin siyasi anlamda ilk kez toprak kaybı yaşadığı Karlofça Antlaşması (1699) ile başlayan bu dönem, Rusya ile imzalanan Yaş Antlaşması (1792) ile sona ermiştir. Yaş Antlaşması'ndan sonraki süreçte Osmanlı Devleti, büyük toprak kayıpları yaşadığı ve adım adım siyasi çöküşe doğru ilerlediği *Dağılma Dönemi*'ne (1792-1922) girmiştir. Gerileme Döneminde sırasıyla III. Ahmed (1703-1730), I. Mahmud (1730-1754), III. Osman (1754-1757), III. Mustafa (1757-1773), I. Abdülhamid (1774-1789) ve III. Selim (1789-1807) olmak üzere altı padişah görev yapmıştır³.

a. Siyasi, Ekonomik ve Sosyokültürel Durum

1699 Karlofça Antlaşması ile ilk kez toprak kaybına uğrayan ve Avrupa'daki önemli eyaletlerini yitiren Osmanlı, hem dış politikada ciddî hâkimiyet ve itibar sarsıntısına uğramış, hem de içerde çok sayıda etkenin tetiklemesiyle ortaya çıkan bir dizi isyan ve krizle mücadele etmek zorunda kalmıştır. Bir anlamda içerdeki istikrarsızlık dışarda başarısızlığa, dışardaki başarısızlık içerde istikrarsızlığa zemin

³ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, **Osmanlı Tarihi**, C. 4/1, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay, 1995, s.36-40.

hazırlamıştır. Mesela sık sık sadrazam değişikliğine gidilmesi siyâsî yapıdaki istikrarsızlığın bir göstergesi olarak kabul edilebilir. Osmanlı Devleti bu dönemde Rusya, Avusturya, İngiltere, Fransa ve İran'la savaşmış ve genel olarak değerlendirildiğinde ne yazık ki iyi neticeler alamamıştır. Otuz altı savaşın sadece on beşinde kısmen başarı sağlansa da bu başarılar, çöküşü biraz daha geciktirmekten başka bir anlam ifade etmemiştir. Söz konusu asır boyunca özellikle Rusya ile girişilen çetin savaşlarda devlet çok yıpranmıştır⁴.

Osmanlı tarihinde dönüm noktalarından biri olarak kabul edilen “Lale Devri” XVIII. yüzyılda yaşanmış ve pek çok alanda büyük değişimlerin vuku bulmasına sebep olmuştur. 1718-1730 yılları arasını kapsayan ve III. Ahmed dönemine tekabül eden söz konusu devirde Sadrazam Damat İbrahim Paşa'nın giriştiği yeniden yapılanma ve kalkınma hamleleri, özellikle sanatsal ve mimarî açıdan gerçekleştirilen atılımlar dikkate değerdir. Fakat aynı dönemde tertip edilen eğlenceler, bahar şenlikleri, şiir-mûsikî dinletileri ile peyzaj çalışmalarına ve lale bahçelerine harcanan yüklü ödenekler, bazı bürokratların israfa kaçan harcamaları, kendilerini eğlencelere kaptırıp görevlerini suistimal etmeleri gibi sebepler halkta ve hassaten medrese-tekke çevrelerinde büyük hoşnutsuzluğa yol açmış, nümayişlere zemin oluşturmıştır. Nitekim Lale Devri'ni bitiren Patrona Halil İsyanı (1730), bu sözü edilen gerekçeler ileri sürülerek ortaya çıkmış; sonuçta sadrazam feci şekilde parçalanarak katledilmiş, padişah da tahttan indirilmiştir⁵. Bu isyanın ardından ortaya çıkan asayiş ve güvenlik zaafı, sosyoekonomik anlamda iç disiplinin sağlanamaması ve toplumda huzursuzluğun, siyasette istikrarsızlığın egemen olması telafisi çok zor süreçlerin ardı ardına gelmesine sebep olmuştur.

Lale Devri sonrasında tahta geçen padişahlar, sosyal ve ekonomik problemleri yakından takip etmeye ve gereken önlemleri almaya çalışmışlar, mütemadiyen yenilik ve ıslahat faaliyetlerine girişmişlerdir. Fakat gerek siyâsî ve askerî alanlardaki önü alınamayan gerileme, gerekse zaman zaman meydana gelen tabîî felaketler sosyal kırılganlıkların düzeltilmesini engellemiştir. Örneğin 1752 ve 1754 yıllarında meydana

⁴ Uzunçarşılı, a.g.e., s.40-44; İsmail Hami Danişmend, **İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi**, C.3, İstanbul: Türkiye Yay, 1971, s.484-486.

⁵ Başlangıcından sonuna kadar Lale Devri'nde gelişen olaylar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: A. Refik Altınay, **Lale Devri**, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yay, 2011, s.35-45; Samiha Ayverdi, **Türk Tarihinde Osmanlı Asırları**, C.3, İstanbul: Damla Yayınevi, 1993, s.180-195.

gelen depremlerde başkent İstanbul'un büyük bir kısmı harap olmuş, önemli camilerde ciddi hasarlar meydana gelmiştir. 1766 yılında çok büyük bir deprem daha olmuş, kaynaklarda “zelzele-i azim” adıyla geçen bu felakette hasar görmeyen bina kalmamıştır⁶. Ayrıca 1755'te Haliç'in donmasına sebep olacak kadar şiddetli bir kış geçiren İstanbul halkı, bu asır içerisinde değişik zamanlarda çıkan büyük yangın felaketleri ile ruhsal, maddî ve sosyal bunalımlar yaşamıştır. Sözünü ettiğimiz bu felaketlerin yaralarını sarmak için büyük finans kaynaklarına ihtiyaç duyulması devletin iktisadî yükünü arttırmıştır. Savaşlarda kaybedilen topraklardan alınan vergilerin kesilmesi ve içerde yapılan harcamalarda israfa kaçılması sebebiyle devletin gelir-gider dengesi bozulmuş, zaman zaman alınan tedbirlerle iyileşmeler olsa da genel itibariyle devlet sık sık malî kriz yaşar hale gelmiştir. Hatta Osmanlı Devleti ihtiyaçlarını iç kaynakları ile karşılayamayınca altın ve gümüş eşyalardan sikke kestirmiş ve nihayetinde Şeyhülislam'dan fetva alarak ilk kez dış borç alma yoluna başvurmuştur⁷.

Netice itibariyle Osmanlı Devleti Gerileme Dönemi'nde çalkantılı bir süreç yaşamıştır. Dış politikada yaşanan kayıplar, beraberinde dâhilî problemleri getirmiş, domino etkisiyle pek çok unsurun darbe alması sonucu devlet hemen her alanda sarsıntıya uğramıştır. Bunun yanında başta Lale Devri'nde olmak üzere, I. Mahmud, I. Abdülhamid ve III. Selim gibi yenilikçi padişahlar döneminde iyileşme adına ortaya konan tedbirler ve yapılan ıslahat çalışmaları devlet işleyişinin devamını sağlamış, Devlet-i Aliyye'nin ayakta kalma sürecini uzatmıştır. Fakat devletin içinde bulunduğu kronikleşmiş siyasî ve ekonomik abluka sebebiyle arzu edilen kesin neticeler alınamamış, kalıcı çözümler üretilenmemiştir.

b. İlmî Durum

XVI. yüzyıl sonrasında Osmanlı'da ilmî hayatı olumsuz etkileyen ve pek çok sorunun ortaya çıkmasına yol açan süreçler yaşanmıştır. Bir birikim halinde tevarüs eden sorunlar, XVIII. yüzyıl başları itibariyle ciddi anlamda hissedilmiş ve özellikle medreselerdeki mevcut durumun problemli olduğu anlaşılmıştır. Zira zaman içerisinde ilmî verim ve üretimde bir duraklama, hatta gerileme gözlenmiş ve medreselerde yapısal

⁶ Uzunçarşılı, **Osmanlı Devleti'nin Saray Teşkilatı**, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay, 1984, s.33; Necdet Sakaoğlu, “Mustafa III”, **Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi**, C.5, İstanbul: Tarih Vakfı Yay, 1993, s.552.

⁷ Uzunçarşılı, **Osmanlı Tarihi**, C.4, s. 598-602.

sorunlar zuhur etmiştir. XVII. asrın önemli simalarından Kâtib Çelebî (v.1067/1657) *Keşfü'z-Zunûn* adlı eserinde Osmanlı'da ilmî ilerlemedeki duraklamanın temel sebebi olarak aklî ilimlerin göz ardı edilmesine işaret etmektedir⁸. Bu zaman zarfında özellikle felsefe ve felsefî konuları ele alan ilimlere yönelik ihmalkâr, hatta tepkisel bir tutum ortaya konmuştur. Bu durum medreselerde yaşanan bozulmada önemli bir etken olsa da tek sebep değildir. Söz konusu dönemlerde müderrislerin aynı medresede uzun yıllar ders vermeyip sık sık kurum değiştirmeleri ve bir süre sonra idarî kadrolara yönelmeleri medreselerin gelişimini olumsuz etkilemiştir. Başta ekonomik olmak üzere muhtelif sebeplerle idarî kadrolara geçen âlimler, kendilerini siyasî karışıklıklar ve hizipleşmelerin içerisinde bulmuşlar ve ilmî çalışmalarını devam ettirememişlerdir. Siyasî ve ekonomik sebeplere bazı toplumsal problemlerin de eklenmesi ile âlimlerin ilmî faaliyetlerinde ciddi bir azalma meydana gelmiştir⁹.

XVIII. yüzyıla gelindiğinde mevcut sorunların fark edilmesi üzerine, durumun düzeltilmesi ve ilmî alanda ıslahat yapılması adına devlet tarafından birtakım tedbirler alınmıştır. Mesela Lale Devri'nde Sadrazam Damat İbrahim Paşa tarafından dönemin önemli âlimlerinden oluşan bir tercüme heyeti kurulmuştur. Bu heyet pek çok önemli eseri Osmanlı Türkçesine kazandırmıştır¹⁰. Ayrıca bu dönemde, batı karşısında geri kaldığını kabul etmeye başlayan Osmanlı, çeşitli Avrupa başkentlerine sefirler gönderip gelişme ve kalkınmada etkili olan unsurları tahkik etmelerini istemiştir. Örneğin Yirmisekiz Çelebizade Mehmet Efendi (v.1146/1732) Paris sefiri olarak atandığında, Sadrazam kendisinden Fransızların özellikle bayındırlık ve eğitim alanlarındaki kalkınmayı nasıl gerçekleştirdikleri hakkında araştırma yapmasını istemiştir. Çelebizâde gözlemlerini ve çözüm önerilerini *Sefaretname* ve *Paris Seyahatnamesi* adlı kitaplarında rapor etmiştir¹¹. Bu elçilerin önerileri ve ihtiyaç olduğunu ortaya koyan başka sebepler neticesinde dönemin en önemli ilmî gelişmelerinden biri olarak matbaanın kurulmasına karar verilmiştir. Bunun için Şeyhülislamdan fetva alınmış, devletin izin ve teşvikleriyle, İbrahim Müteferrika

⁸ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, C.1, İstanbul: Tarih Vakfı Yay, 2007, s.670; Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlimiye Teşkilatı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988, s.21.

⁹ Ülker Öktem, "Osmanlı Medreselerinde Felsefe", *Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, S.15, 2004, s.280-281.

¹⁰ Aykut Kazancıgil, *Osmanlılarda Bilim ve Teknoloji*, İstanbul: Ufuk Kitabevi, 2000, s.197-198.

¹¹ Kazancıgil, a.g.e., s.201-203; Recai Doğan, "Osmanlı Eğitim Kurumları ve Eğitimde İlk Yenileşme Hareketlerinin Batılılaşma Açısından Tahlili", *A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.37, S.1, 1997, s.425.

tarafından 1727'de İstanbul'da matbaa kurulmuştur. Kağıt ihtiyacını karşılamak için 1746'da Yalova'da kağıt fabrikası açılmış, böylece eserlerin kısa zamanda çok sayıda basılarak farklı bölgelere ulaştırılması sağlanmıştır. Bunun akabinde kütüphane ihtiyacı oluşmuş ve I. Mahmud döneminde muhtelif yerlerde kütüphaneler açılmıştır¹².

XVIII. asırda Osmanlı'da ilmî ve fikrî hayatın durumunu ortaya koyan en önemli göstergelerin başında ilmî müesseselerin durumu gelmektedir. Bu dönemde her alanda yaşanan değişim ve yenilikler, yüzyılın ikinci yarısından itibaren eğitim kurumları üzerinde de etkisini göstermiştir. Medreseler başta olmak üzere eğitim faaliyeti yürüten kurumlar, kurumsal fonksiyonları açısından değerlendirmelere tabi tutulmuşlardır. Yapılan incelemeler neticesinde devlet, haklarında toplumun ihtiyacına cevap veremedikleri veya işlevlerini yerine getiremedikleri kanaati oluşan kurumlarda ya yapısal değişikliklere başvurmuş, ya da kapatıp yerlerine başka kurumlar ihdas etmiştir¹³. Oluşan yeni ihtiyaçlar, yeni eğitim kurumlarının açılmasını sağlamıştır. Mesela 1776'da açılan Mühendishane-i Bahrî Hümayûn ve 1793'te açılan Mühendishane-i Berrî-i Hümayûn, dönemin çağdaş usullerine göre düzenlenen yüksek askerî ihtisas okullarıdır. İlk olarak askerî okulların program ve metotlarında yapılan yenilikler, zaman içerisinde sivil eğitim alanlarında da etkisini göstermiştir. Asrın sonlarına doğru eğitim kurumlarında klasik ve batılı usûl olmak üzere iki ayrı eğitim metodu uygulanmaya başlanmıştır. Diğer taraftan gerek ders programları, gerekse eğitim metodları açısından bir reform sürecine girilmiş, medreselerin müfredatlarında pozitif bilimlere yer açılmıştır. Böylece uzun süre ihmal edilen pozitif ve aklî ilimler, devlet büyüklerinin de teşvikleri ile yeniden ilim adamlarının ilgi alanına girmiş, matematik, tıp, felsefe, astronomi, fizik, kimya ve edebiyat alanlarında çalışmalar yapılmıştır¹⁴.

1. Kelam İlminin Durumu

XVIII. yüzyılda kelam ilminin durumunu anlamak için bu dönemde yazılan kelam eserlerine ve kelam ilminin medrese eğitimindeki konumuna bakılması gerekmektedir. Bu dönemde kelam alanında dikkate değer özgün ve hacimli eser

¹² Uzunçarşılı, a.g.e., s.327-329; Doğan, a.g.e., s.425.

¹³ Hasan Ali Koçer, **Türkiye'de Modern Eğitimin Doğuşu ve Gelişimi 1773-1923**, İstanbul: MEB Yay, 1992, s.3-4.

¹⁴ Koçer, a.g.e., s.7-8; Mehmet Emin Yoluk, **XVIII. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nde Eğitim ve Öğretim Faaliyetleri**, Selçuk Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2010, Konya, s. 61.

yazılmamış, genellikle şerh ve haşiye çalışmalarında bulunulmuştur. Medreselerde ise akâid eserlerine ağırlık verilmiş, sistematik kelim ile ilgili eserler felsefî meseleleri konu edinmesi gerekçesiyle nispeten ihmal edilmiştir. Özellikle XVI. yüzyıl sonrasında cereyan eden felsefeye yönelik tepkisel tavırlar, kelim ilmi için de menfî bir durum ortaya çıkarmıştır. Kâtib Çelebî'nin vurguladığı üzere Fatih Sultan Mehmed'den sonra gelen padişahlar döneminde *Tecrîd*¹⁵ ve *Şerh'ul-Mevâkıf*¹⁶ gibi eserlerin okutulması aşamalı bir şekilde medreselerden kaldırılmış, buna gerekçe olarak da eserlerin felsefeye dayandıkları ve felsefenin İslamî ilimlerin doğru bir şekilde öğrenilmesinde tehlike oluşturduğu öne sürülmüştür¹⁷.

Kelim ilmi klasik dönem Osmanlı medreselerinde kapsamlı bir şekilde okutulmakta idi. Hatta Fatih, medrese tarihinde bir ilke imza atarak kelim eserlerinin okutulmasını bir kanunname ile zorunlu hale getirmişti. Sahn-ı Seman Medreselerinde çalışmak isteyen müderrisler, ileri seviyede bir kelim eseri olarak kabul edilen *Şerhu'l-Mevâkıf* tan sınava tabi tutuluyorlardı. Medreselerde Mâtürîdî ve Şîî akâidine de yer verilmekle birlikte çoğunlukla Eş'arî mezhebinin kaynakları okutulmaktaydı. Kelam öğretiminde ağırlık Taftâzânî ve Cürçânî'nin eserlerine verilmişti. Ayrıca dönemin ilmî durumu ve ihtiyaçlarına göre farklı üslup ve muhtevaya sahip eserler tercih edilebiliyor, zaman zaman bazı eserler diğerlerine göre ön plana çıkabiliyordu. Fakat XVI. yüzyıldan sonra aklî ilimlerin şer'i ilimler kadar faydalı ve gerekli olmadığı düşüncesi hâkim olmaya başladı. Bu bağlamda aklî ilimler kapsamında değerlendirilen kelim ilminin meşruiyeti de tartışma konusu haline geldi. Eğitimde felsefe ve kelim konularının birlikte ele alındığı önemli kelim eserlerine yer verilmemeye başlandı. Ayrıca bu kitaplara alternatif olabilecek hacimli eserler de yazılmadı. Neticede okutulan eser sayısı ve ders saatleri giderek azaltıldı ve bazı dönemlerde kelim öğretimi akâid konuları ile sınırlı hale geldi¹⁸. Bu durum, XVIII. yüzyılda kelim ilminin etkinliğini yitirmesine, bu alanda yetişen âlim sayısının tefsir, fıkıh, hadis gibi alanlara nispetle az

¹⁵ *et-Tecrid fî İlmi'l-Kelim* adıyla bilinen eser Nasıruddîn Tûsî tarafından telif edilmiştir. Seyyid Şerif Cürçânî'nin esere yazmış olduğu haşiye medreselerde okutulmuştur.

¹⁶ *el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelim* adlı eser Adud'id-Din el-İcî tarafından kaleme alınmıştır. Uzunçarşılı'ya göre Fatih Sultan Mehmed bu eserin medreselerde mutlaka okutulması hususunda emir vermiştir. (Uzunçarşılı, **İlmiye Teşkilatı**, s.25). Esere çok sayıda şerh yapılmıştır. En iyisi olarak kabul gören Cürçânî şerhi medreselerde üst sınıflarda okutulmuştur.

¹⁷ Çelebi, a.g.e., s. 670-671; Uzunçarşılı, a.g.e., s.243.

¹⁸ Osman Demirci, **Osmanlı Medreselerinde Kelam Öğretimi**, Marmara Üniversitesi SBE, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2012, İstanbul, s.465-468.

kalmasına sebep olmuştur. Ayrıca akıl kaynaklı bilgiye gösterilen itibarın azalması ve akli ilimlerin zararlı olduğu kanaatinin oluşması, genel anlamda Osmanlı ilim ve fikir hayatının olumsuz etkilenmesine yol açmıştır¹⁹.

Kelamın felsefî konuları ele alması sebebi ile tehlikeli bir ilim olduğu düşüncesinin XVIII. yüzyıldaki yansımaları açısından Saçaklızâde Mehmed Maraşî Efendi (v.1145/1732)'nin yaşadığı fikrîsel değişim dikkate değerdir. Hayatının ilk dönemlerinde kelamla ilgilenen, hatta birkaç eser ortaya koyan Saçaklızâde, Abdülganî en-Nablûsî (v.1143/1731)'nin etkisiyle tasavvufa yöneldikten sonra kelam ilmini ağır eleştirilere tabi tutmuştur²⁰. Esasında bir felsefe karşıtlığı olarak zuhur eden bu tepki, kelamın felsefî meseleleri de konu edinmesi sebebi ile kelama da yansımış ve Saçaklızâde gibi bazı ilim adamları tarafından kelam ilminin meşru olmadığı, bu alanla ilgilenmenin ve kelam eserleri okumanın insan için tehlikeli olduğu fikri benimsenmiştir²¹.

Bu dönemde kelama yönelik sözü geçen olumsuz yargılara rağmen bu ilme olan ilgi bitmemiş, pek çok âlim bu ilimle iştigal etmeyi sürdürmüş ve değerli eserler telif etmiştir. Dolayısıyla söz konusu asırda kelam ilminin meşruiyetini tartışma konusu haline getiren ve uzak durulması gereken bir alan olduğunu söyleyenler olduğu gibi, kelam ilmini önemli ve değerli bir ilim dalı olarak kabul edip bu ilmin canlılığını devam ettirme gayreti içinde olan âlimler de olmuştur. Ayrıca bu âlimler felsefe ile bağlarını koparmamış, eserlerinde felsefî konulara temas etmekten geri durmamışlardır. Diğer taraftan her alanda yaşanan yenilenme ve değişim faaliyetleri yüzyılın sonlarında yavaş yavaş kelam alanında da etkisini göstermeye başlamıştır. Öyle ki yaşanan fikrîsel hareketlilik, XIX. yüzyıl itibarıyla kelam alanında yenilik arayışlarına, kelam konularında ve usulünde yenilenme taleplerine kapı aralamıştır. Bu bağlamda düşünülecek olursa XVIII. yüzyılda kelam ilminin durumu ve bu alanda yapılan

¹⁹ Mustafa Sait Yazıcıoğlu, “XV. ve XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreselerinde İlm-i Kelam Öğretimi ve Genel Eğitim İçindeki Yeri”, *Ankara Üniversitesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, S.4, 1980, s. 282-283; Öktem, a.g.e., s.280.

²⁰ Tahsin Özcan, “Saçaklızâde Mehmed Efendi”, *DİA*, C.35, İstanbul: TDV Yay, 2008, s.368; Özervarlı, “Osmanlı Döneminde Kelam İlmi: Muhteva ve Yönelişler”, *Osmanlı’da İlm-i Kelam (Âlimler, Eserler, Meseleler)*, ed. Osman Demir vd., İstanbul: İSAR Yay, 2016, s.37.

²¹ Demirci, “Osmanlı’da Kelam İlminin Meşruiyeti Sorunu-Saçaklızâde Örneği”, *Osmanlı’da İlm-i Kelam (Âlimler, Eserler, Meseleler)*, s.525.

çalışmalar ayrı bir anlam kazanmaktadır. Şimdi bu dönemde kelam ilmiyle ilgilenen âlimler ve bu âlimlerin telif ettiği eserler hakkında bilgiler verelim.

2. Dönemin Başlıca Kelam Âlimleri

Yanyalı Esad Efendi (v.1143/1731)

Esad Efendi, günümüzde Yunanistan sınırları içerisinde bulunan Yanya şehrinde doğmuştur. İlk olarak Yanya müftüsünden ders alan Esad Efendi, daha sonra medrese tahsili için İstanbul'a gelmiştir. Kelam, mantık ve felsefenin yanısıra matematik ve astronomi eğitimleri almıştır. Tahsilini tamamlayıp müderris ünvanı aldıktan sonra İstanbul'da çok sayıda medresede, farklı ilim dallarında dersler vermiştir. Son olarak Eyüp Sultan Medresesi müderrisliğinin ardından 1726'da Galata kadılığına tayin edilmiştir. Ayrıca bir dönem saray kütüphanesinde çalışan Esad Efendi, Arapça ve Farsça'nın yanında Avrupa dillerine de hâkim olması sebebiyle sarayda kurulan tercüme heyetinin başkanlığı görevini de yürütmüştür²².

Lale Devri'nin önemli âlimlerinden olan Yanyalı Esad Efendi, özellikle felsefeye yaptığı katkılarla tanınmaktadır. Aristo felsefesi ile ilgili telif ettiği risalelerin yanında bazı felsefi eserleri Grekçeden Arapçaya tercüme etmiştir. Yanyalı, kelam ilmi ile ilgili daha çok varlık, zât, mahiyet ve isbat-ı vacip konuları üzerinde durmuştur. Bu konular hakkında yazmış olduğu *Risaletü'l-İlâhîtiyye* ve *Hâşiye ala İsbat-ı Vacib* adlı iki eseri dikkate değerdir²³.

Saçaklızâde Mehmet Maraşî Efendi (v.1145/1732)

Mehmet Efendi, Maraş yöresinin en köklü ailelerinden olan Saçaklızâdelerden Ebu Bekir Efendi'nin oğlu olarak dünyaya gelmiştir. Babası Maraş'ta imamlık yapan Mehmet Efendi, ailesine nispetle Saçaklızâde, doğum yerine nispetle Maraşî adıyla tanınmaktadır. İlim tahsili için öncelikle Maraş'ın önemli âlimlerinden dersler alan Saçaklızâde, daha sonra Şam'a gitmiş ve burada tefsir, hadis ve tasavvuf ilimlerini tahsil etmiştir. Ayrıca Şam'ın önemli sûfilerinden Abdülgani en-Nablûsî'den icazet ve

²² Kazım Sarıkavak, "Yanyalı Esad Efendi", *DİA*, C.43, İstanbul: TDV Yay, 2013, s.322.

²³ Sarıkavak, a.g.e., s.323. Yanyalı Esad'ın Osmanlı kelamına katkısı hakkında daha fazla bilgi için bkz: Özervarlı, a.g.e., ss.24-25; Sarıkavak, *XVIII. Yüzyılda Bir Osmanlı Düşünürü: Yanyalı Esad Efendi*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yay, 1998.

hilafet alıp Maraş'a dönmüştür. Maraş'ta imamlık vazifesi yürütmüş, aynı zamanda görev yaptığı caminin yanındaki medresede dersler vermiştir²⁴.

Çeşitli alanlarda çok sayıda eser telif eden Mehmed Efendi, hayatının ilk dönemlerinde kelama yoğunlaşmış, daha sonra Şam'da Nablûsî'nin etkisi ile tasavvufa yönelmiştir. Eserlerinden anlaşıldığı üzere tasavvufa meylettikten sonra kelama eleştirel yaklaştırmaya başlamış, hatta kelim ilmini tehlikeli ve uzak durulması gereken bir alan olarak görmüştür²⁵. Tasavvuf, ulûmu'l-Kuran, tefsir, mantık, münazara, tertîbu'l-ulûm, fıkıh ve ahlak alanlarında pek çok eser kaleme alan müellifin kelama dair eserleri şunlardır: *Neşrü't-Tavâli*, *Hâşiye ala Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, *Risaletü's-Sürûr ve'l-Ferah fi Vâlideyi'r-Resul*, *Risale fi Tecdid-i İman*, *Hâşiye ale'l-Hayâlî*²⁶.

Mestçizâde Abdullah Efendi (v.1148/1735)

Mestçizâde Abdullah b. Osman İstanbul doğumlu olup XVIII. yüzyılın önemli âlim ve mütefekkirlerinden biridir. Hayatının ilk dönemleri ile ilgili kaynaklarda çok fazla bilgi bulunmamaktadır. Medrese tahsilinden sonra müderrislik ve kadılık vazifeleri icra ettiği bilinmektedir. 1702-1717 yılları arasında Ayşe Sultan, Medaris-i Semaniye ve Süleymaniye medreselerinin de aralarında bulunduğu İstanbul'un muhtelif eğitim kurumlarında müderrislik yapan Abdullah Efendi, 1717'de Selanik'e kadı olarak atanmıştır. Daha sonra Bursa ve Bosna kadılığı vazifesini de yürütmüş ve 1735'te vefat etmiştir. Kelamla ilgili başlıca eserleri arasında; *el-Mesâlik fi'l-Hilafıyyât beyne'l-Mütekellimîn ve'l-Hükemâ*, *Risâle fi Reddi Kıdem-i Âlem*, *İhtilâf Ma Beyne Seyyid Şerif ve Sadeddîn*, *Hâşiye ala Menâhici'l-Edille* ve *Tehâfüt* sayılabilir²⁷.

Mehmed Emin Üsküdarî (v.1149/1736)

Mehmed Emin Efendi, Üsküdarlı meşhur mutasavvıf Aziz Mahmud Hüdayi (v.1038/1628)'nin torunu olan Abdülhay Efendi'nin oğludur. *Osmanlı Müellifleri* adlı eserin yazarı Bursalı Mehmed Tahir (v.1345/1926), O'nun Arabî ilimlerin pek çok

²⁴ Özcan, a.g.e., s.368.

²⁵ Saçaklızâde'nin fikirlerindeki değişim süreci ve kelama yönelik eleştirileri ile ilgili geniş bilgi için bkz: Demirci, a.g.e., s.523-542.

²⁶ Özcan, a.g.e., s.370; Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, haz: A. Fikri Yavuz, İsmail Özen, C.1, İstanbul: Meral Yay, s.434.

²⁷ Bursalı, a.g.e., s.399; Öktem, "Hilafıyyat, Mestçizâde ve 'Hilafıyyat'ı", *AÜİF Dergisi*, 2007, S.2, s.30-31.

kolunda ihtisas sahibi olan önemli bir âlim olduğunu ifade etmektedir²⁸. Üsküdarî, küçük yaşında ilmî tahsiline başlamış ve kısa zamanda icazet alıp müderris olmuş, çok sayıda talebe yetiştirmiştir. Müellifin kelim ilmi dışında Arap Dili, mantık ve felsefe dalında eserleri mevcuttur. Başlıca kelimî eserleri şunlardır: *Hâşiye alâ Hâşiyeti isbâti'l-Vâcib*, *Hâşiye alâ Şerhi Kasideti'n-nûniyye li'l-Hayâlî*, *Ta'likat alâ Hâşiyeti'l-Akâidi'l-Adudiyye*, *Şerhu Mebhasi'l-ilm min Şerhi'l-Akâid*, *Hâşiye alâ Hâşiyeti Mirzâ Can li Şerhi'l-Karabağî alâ Risâleti Isbâti'l-Vâcib*, *Cihetü'l-Vahde*, *Risâle fî Vahdet-i Vücûd*²⁹.

Davud el-Karsî (v.1169/1756)

Tam adı Davud b. Muhammed el-Karsî el-Hanefî olup Kars'ta dünyaya gelmiştir. Yüksek tahsilini İstanbul medreselerinde tamamlayan Karsî, Akkirmânî'nin de mümeyyiz sıfatı ile aralarında bulunduğu ilmî heyetin önünde yapılan *ruûs*³⁰ imtihanında büyük başarı göstermiştir³¹. Bir dönem Mısır'da bulunan Karsî, daha sonra meşhur Türk âlimlerden Birgivî (981/1573)'nin memleketi olan Birgi'ye yerleşmiştir. Birgi Ulu Cami Medresesi'nde Arap Dili, edebiyat, ilm-i mikat, mantık, kelim, tefsir ve adabü'l-münazara dersleri veren Karsî, 1756 yılında vefat etmiş ve naaşı Birgivî'nin kabrinin hemen yanına defnedilmiştir³². Kaynaklarda Karsî'nin makam ve mansıba değer vermediği, zahidane bir hayat tarzını benimsediği ve takva ehli bir zât olarak tanındığı bilgisi yer almaktadır³³.

Davud el-Karsî, kelim başta olmak üzere gramer, belağat, mantık, münazara, ilm-i mikat, tefsir, kıraat ve hadis alanlarında çok sayıda risale, şerh ve haşiye yazmıştır. Kelam alanı ile ilgili başlıca eserlerini şu şekilde sıralayabiliriz: *Şerhu Kasideti'l-Nuniyye*, *Şerhu Amentü billah*, *Şerhu Kasideti Bed'i'l-Emalî*, *Risale fî Beyani*

²⁸ Bursalı, a.g.e., s.400.

²⁹ Bursalı, a.g.e., s.401; Özervarlı, "Bir Osmanlı Düşünür ve Kelamcısı: Mehmed Emin Üsküdarî", *Üsküdar Sempozyumu-II Bildiriler Kitabı*, C.2, ed. Zekeriyya Kurşun vd, İstanbul, 2005, s.529-532.

³⁰ Ruûs, Osmanlı bürokrasisinde tayin işleri ile ilgilenen birimin adıdır. Tayinlerin kaydedildiği defterler ve bununla ilgili verilen tezkireler de bu adla anılmıtır. Ayrıca Osmanlı'da medrese tahsilini bitiren ilmiye sınıfı mensuplarının mülâzemetlerini tamamlayıp göreve başlamak için girdikleri imtihan ve başarılı oldukları takdirde aldıkları belgeye de ruûs denmiştir. Bkz. Recep Ahıskalı, "Ruûs", *DİA*, C.35, TDV Yay, 2008, İstanbul, s.29.

³¹ Bu imtihan ile ilgili tutulan tutanak "*Risale'tül-İmtihan*" başlığı ile Süleymaniye Kütüphanesi'nde mevcuttur (Kasıdecizade Böl., no.723/2, varak 4b-6a).

³² Cemil Akpınar, "Davud-i Karsî", *DİA*, C.9, İstanbul: TDV Yay, 1994, s.29-30.

³³ Bursalı, a.g.e., s.302.

*Mes'eleti'l-Ihtiyarâti'l-Cüz'iyye ve'l-İdrakâti'l-Kalbiyye, Risale fi Beyani'l-Kaza ve'l-Kader*³⁴.

Gelenbevî İsmail Efendi (v.1205/1791)

İsmail Efendi, 1730 yılında Manisa'nın Gelenbe kasabasında dünyaya gelmiştir. Babası ve dedesi ilmiye sınıfından olan Gelenbevî, İstanbul Fatih Medresesi'nde devrin önemli âlimlerinden aklî ve naklî ilimleri tahsil etmiş, imtihanlarda gösterdiği üstün başarı neticesinde müderrislik ünvanı almıştır. En çok matematik ve mantık alanlarında yaptığı çalışmalarla bilinen İsmail Efendi, Mühendishâne-i Bahri Hümayûn ve İstihkâm Mektebi gibi bazı eğitim kurumlarında matematik dersleri vermiştir³⁵.

Gelenbevî, aklî ve naklî ilimlere vakıf, üretken bir ilim adamıdır. Gramer, belağat, kelim, tasavvuf, felsefe, mantık, astronomi ve matematik alanlarında önemli eserler te'lif eden İsmail Efendi'nin kelim ilmi hakkında yazdığı eserleri şu şekilde sıralayabiliriz: *Hâşiye ala Şerhi'l Celal, Tâlikât ala Hâşiyeti's-Siyalkûtî, Risale fi Tahkiki Mezahibi Ehl-i Sünne fi Uşâtî'l-Mü'minin, Risale fi Tahkiki Vahdeti'l-Vücud, Risale fi't-Tekaddüm, Risale tebhaşû an Mahiyyati'l-Mümkinat ve'l-Mümteni'at, Risale fi İlmi'l-Kadîm ve Teallukih, Risale fi İlmillahi Teâlâ, Risale fi'l-Vücudi'z-Zihni*³⁶.

II. MUHAMMED BİN MUSTAFA AKKİRMÂNÎ

a. Akkirmânî'nin Yetiştği Coğrafyaya Genel Bir Bakış

Muhammed b. Mustafa Akkirmânî, bugünkü Ukrayna'nın Karadeniz kıyısında bulunan eyaletlerinden Odesa'ya bağlı bir şehir olan Akkirmân'da dünyaya gelmiştir. Akkirmân, Asya ile Avrupa'nın tam ortasında yer alması ve bir liman şehri olması sebebiyle tarih boyunca önemli ticaret merkezlerinden biri olmuştur. Kelime anlamı itibariyle "Beyaz Kale" anlamına gelen Akkirmân, görkemli ve muhasarası hayli zor bir kaleye sahiptir. Bu nedenle Osmanlı Devleti buranın fethinde hayli zorlanmış, Fatih döneminde iki kez kuşatma altına alınmasına rağmen fethedilememiş, nihayet 1484

³⁴ Akpınar, a.g.e., s.31-32.

³⁵ Şerafettin Gölcük ve Metin Yurdagür, "Gelenbevî", *DİA*, C.13, İstanbul: TDV Yay, 1996, s.552.

³⁶ Gölcük ve Yurdagür, a.g.e., s.553-554. Gelenbevî ve eserleri hakkında daha fazla bilgi için bkz: Yasin Yıldırım, **Osmanlı Kelâmcılarından İsmail Gelenbevî'nin Ulûhiyyet Anlayışı Ve Mâturîdî Akaidi Açısından Değerlendirilmesi**, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi SBE, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kahramanmaraş, 2013, s.5-19.

yılında II. Bayezid döneminde Osmanlı topraklarına katılmıştır. Akkirmân kalesinin alınması ile birlikte tüm Karadeniz sahillerinin fethi tamamlanmıştır. Osmanlı Devleti tarafından imar edilen şehirde çok sayıda cami, medrese ve hamam inşa edilmiştir³⁷.

XVIII. yüzyılda, Akkirmânî'nin vefatından yaklaşık on beş yıl sonra, Ruslar tarafından işgal edilip ele geçirilen Akkirmân şehri ilerleyen yıllarda tekrar geri alınsa da asrın sonuna doğru mütemadiyen çatışma, karışıklık ve Rus saldırılarına maruz kalmıştır. 1806'daki büyük Rus işgalini püskürtemeyen Osmanlı, 1812'de yapılan antlaşma ile şehirden çekilmiştir. Böylece üç asırdan fazla bir süre Osmanlı toprağı olan Akkirmân Rusların eline geçmiştir. I. ve II. Dünya Savaşlarında Batı kuvvetleri ile Ruslar arasındaki savaşlarda merkez üslerden biri olan ve zaman zaman el değiştiren Akkirmân, 1940'ta Sovyetler Birliği tarafından ele geçirilmiş ve adı Belgorod Dnestrovski olarak değiştirilmiştir. Bugün şehir Bilhorod-Dnistrovsky adıyla Ukrayna sınırları içerisinde yer almaktadır.

Akkirmân, Osmanlı egemenliğinde olduğu dönemlerde devletin kuzey ticaretinde çok önemli bir yere sahipti. Karadeniz üzerinden Edirne, Bursa, Trabzon, Kefe ve nihayet başkent İstanbul ile ticarî bağlantıları vardı. Bu anlamda Osmanlı Devleti'nin iktisadî damarlarına can veren önemli merkezlerden biri olduğunu söyleyebiliriz. Bugün şehir, deniz ticareti ve endüstriyel anlamda önemli bir liman kenti olma özelliğini sürdürüyor.³⁸

b. Akkirmânî'nin Hayatı

Müellifin tam adı Muhammed b. Mustafa Akkirmânî'dir. Eserlerinin mukaddimelerinde bu ad kullanılmaktadır. Yaptığımız araştırmada Akkirmânî'nin ismi ile ilgili dikkatimizi çeken önemli bir ayrıntıyı burada ifade edelim. Mustafa Bilal Öztürk, "Akkirmânî'nin Mesâil-i Kelamîyye Adlı Eseri ve Değerlendirilmesi" adlı yüksek lisans tezinde Osmanlı müellifleri ile ilgili bazı araştırmalarda Akkirmânî ile Kefevî Mehmed Efendi'nin (v.1168/1754) aynı kişiymiş gibi gösterildiğine ve

³⁷ Mustafa L. Bilge, "Akkirmân", **DİA**, C.2, İstanbul: TDV Yay, 1989, s.269-270.

³⁸ Akkirmân şehrinin tarihi ve önemi hakkında daha fazla bilgi için bkz: Mustafa Işık, "XVI. Yüzyılda Akkirmân Sancığı", **Karadeniz Araştırmaları Dergisi**, 2008, S.18, s. 19-37; Evliya Çelebi, **Seyahatname**, haz. Mustafa Nihat Özön, Kabalcı Yay., 2000, İstanbul, s.108-114; İlker Bulunur, "Osmanlı Dönemi Karadeniz Ticaret Tarihine Katkı: Akkirmân Gümrüğü", **Omeljan Pritsak Armağanı**, ed: Mehmet Alpagu ve Yücel Öztürk, Sakarya: Sakarya Üniversitesi Yay., 2007, s.525-532.

eserlerinin birbirlerine nispet edildiğine dikkat çekmektedir³⁹. Konuyu tahkik ettiğimizde söz konusu araştırmaların bir kısmında Akkirmânî ve Kefevî'nin farklı başlıklar altında, fakat aynı isimle ele alındığını, diğer bazılarında da iki şahsın isimlerinin birbirlerinin yerine kullanıldığını fark ettik⁴⁰. Bursalı Mehmed Tahir'in *Osmanlı Müellifleri* adlı eserinde ise Akkirmânî ve Kefevî isimlerinin ayrı ayrı zikredildiğini ve böylece bu iki ismin aynı kişi olmasının mümkün olmadığını teyit ettik⁴¹. Zira her iki müellifin eserlerine bakıldığında farklı kişiler oldukları açıkça görülecektir.

Akkirmânî'nin hayatı hakkında kaynaklarımızdaki bilgiler oldukça sınırlıdır. Müellif, Ukrayna'nın Odesa eyaletine bağlı önemli kentlerinden biri olan Akkirmân'da doğmuştur. Hayatının ilk dönemlerine dair herhangi bir bilgi bulunmamakta olup Osmanlı sicil kayıtlarına göre son yedi yılını çeşitli vilayetlerde kadı olarak geçirmiştir⁴². Bir dönem Saray-ı Hümayun'da ve bazı İstanbul medreselerinde müderrislik yapan Akkirmânî, 1753 yılında İzmir'e kadı olarak atanmıştır. 1758'de Mısır'ın birkaç bölgesinde aynı görevi yürütmeye devam etmiş, hemen bir yıl sonra 1759'da Mekke kadılığına tayin edilmiştir. 1760 yılının yaz aylarında buradaki başkadılık vazifesi esnasında vefat etmiştir⁴³. Bazı risâlelerini müderrislik döneminde talebeleri için ders notu olarak hazırlamış olsa da mukaddimelerinde verilen tarihlerden anladığımız kadarıyla eserlerinin önemli bir kısmını kadılık vazifesini yaptığı yıllarda kaleme almıştır.

c. Akkirmânî'nin Eserleri

Akkirmânî, hem aklî hem naklî ilimlerde çalışmalar yürütmüş, önemli eserler vücûda getirmiştir. Özellikle kelam, felsefe ve mantık ilmi ile ilgili telif ettiği ciddi sayıda kitap ve risâlesi vardır. Eserlerinin çoğu devlet kütüphanelerinde yazma olarak bulunmaktadır. Biz burada kelam, felsefe ve mantık ilmi ile ilgili eserlerini ayrı bir

³⁹ Mustafa Bilal Öztürk, *Akkirmânî'nin Mesâil-i Kelamîyye Adlı Eseri ve Değerlendirilmesi*, Dokuz Eylül Üniversitesi SBE, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İzmir, 2014, s.5-6.

⁴⁰ Ömer Aydın, *Türk Kelam Bilginleri*, İstanbul: İnsan Yay, 2004, s.75 ve s.129; Sakıp Yıldız, "Akkirmânî", *DİA*, C.2, İstanbul: TDV Yay, 1989, s.270.

⁴¹ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, s.380.

⁴² Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, trc. Seyit Ali Kahraman, C.3, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yay, 1996, s.1007; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l- Müellifin*, C.3, Dimaşk, 1957, s.257; Bursalı, a.g.e., s. 380.

⁴³ Yıldız, a.g.e., s.270; Bursalı, a.g.e., s.380.

başlıkta toplayıp kısa bilgiler verdikten sonra diğer alanlarla ilgili eserlerini zikretmekle yetineceğiz.

1. Kelam, Felsefe ve Mantık İlmi İle İlgili Başlıca Eserleri

- **Mesâil-i Kelâmîyye:** Dönem itibariyle kelama dair en önemli telif eserlerden biridir. Müellif bu eserde bazı kelamî meseleleri kategorik olarak ayrı başlıklar halinde irdelemiştir. Eserin çeşitli kütüphanelerde yazma nüshaları bulunmaktadır.⁴⁴ Ayrıca eser bir yüksek lisans tezi kapsamında tahkik edilmiş ve transliterasyonu gerçekleştirilmiştir⁴⁵.

- **Risâle-i Akâid:** Eser, kelamın önemli konularından biri olan insan fiilleri ve cüz'î irade hakkında telif edilmiş önemli bir çalışmadır. Müellif eserde konuyu kelam ekollerinin görüşlerini karşılaştırmak suretiyle pek çok açıdan ele almış, kulun irade hürriyeti ve kader bağlamında detaylı açıklamalar yapmıştır. Risâlenin farklı isimlerle baskıları mevcuttur⁴⁶. Ayrıca eser, Abdülhamit Sinanoğlu tarafından sadeleştirilmiş bir şekilde günümüz Türkçesine çevrilmiş ve hakkında birkaç makale çalışması yapılmıştır⁴⁷.

- **İklîlü't-Terâcim:** Eser Ebherî'nin (v.663/1265) felsefe alanında yazmış olduğu *Hidâyetü'l-Hikme* adlı eserine Kadı Mîr Hüseyin (v.909/1503)'in *Şerhu'l-Hidâyeti'l-Esîriyye* adıyla yaptığı şerhin, bazı ilave not ve açıklamalarla Osmanlı Türkçesine tercümesidir. Matbu hâlde kütüphanelerde bulunan eser, translitere edilerek günümüz Türkçesine çevrilmiş ve hakkında çok sayıda yüksek lisans tezi hazırlanmıştır⁴⁸.

⁴⁴ İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi Efendi Bölümü, 829/2; Fatih Bölümü, 168; Atıf Efendi Bölümü, 2794; Hacı Selim Ağa Bölümü, 668; Halet Efendi Bölümü, 86; Ankara Milli Kütüphanesi, Arşiv No: 06 Milyz A/4942; İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, No: T/3718.

⁴⁵ Mustafa Bilal Öztürk, **Akkirmânî'nin Mesâil-i Kelâmîyye Adlı Eseri ve Değerlendirilmesi**, Dokuz Eylül Üniversitesi SBE, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İzmir, 2014.

⁴⁶ İstanbul Matabaa-i Amire'de h. 1240 yılında *Risale-i Akâid*, h.1264'te *Risale-i İradet'ül-Cüz'îyye* adlarıyla basılan eser, aynı matbaada daha sonra h.1283 ve 1289 yıllarında *Ef'alü İbad ve İradet'ül-Cüz'îyye* adlarıyla tekrar basılmıştır.

⁴⁷ Abdülhamit Sinanoğlu, "İrade-i Cüz'îyye Risalesi (Sadeleştirme)", **KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S.16, 2010; Sayın Dalkıran, "Akkirmânî'nin İrade-i Cüz'îyye İle İlgili Risâlesi ve Değerlendirilmesi", **Ekev Akademi Dergisi**, C.1, S.2, 1998; Şamil Öcal, "Osmanlı Kelamcıları Eş'arî miydi? -Muhammed Akkirmânî'nin İnsan Hürriyeti Anlayışı", **Dini Araştırmalar Dergisi**, C. 2, S. 5, 1999.

⁴⁸ Ahmet Bozyiğit, **Akkirmânî'nin Felsefî Görüşleri**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi SBE, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2006; Ömer Faruk Altıparmak, **Muhammed b. Mustafa Akkirmânî ve Eseri İklîlü't Terâcim**, Marmara Üniversitesi SBE, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 1993; Osman Nuri Kabaktepe, **Kadı Mîr'in Metni Üzerine Akkirmânî'nin İklîlü't-Terâcim'i**, Uludağ Üniversitesi SBE, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Bursa, 1997; Neslihan Dağ, **Muhammed b. Mustafa Akkirmânî'nin İklîlü't-terâcim Adlı Eserinde Felsefî Kavramlar**, Fırat Üniversitesi SBE, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Elazığ, 2006.

- **İkdü'l-Leâli fî Beyânî İlmillahi bi Gayri'l-Mütenâhi:** Akkirmânî'nin Arapça telif ettiği bu eser henüz basılmamış olup yazma halinde nüshaları mevcuttur.⁴⁹ Eserde bilgi kuramına ve aklın bilgi kaynağı olarak değerine felsefî yaklaşımlarla değinilmiştir. Mykhaylo M. Yakubovych'in eserle ilgili bir makale çalışması vardır⁵⁰.

- **İkdu'l-Kalâid 'ala Şerhi'l-Akâid ve'l-Hayâli:** Eser, Şemseddin Ahmed Hayalî'nin (v.875/1470) *Şerh'ul-Akâid* üzerine yazdığı haşiyeye bazı açıklamalar ilave edilerek oluşturulmuştur. Akkirmanî bu çalışmasında bazı itikadî konularla ilgili ders notları almıştır. Eser henüz basılmamış olup, yazma halinde mevcuttur⁵¹.

- **Şerhu Kasîdeti'l-Kelâmiyye el-Lâmiyye:** Siracüddîn Ali b. Osman el-Ûşî'nin (v.575/1180) akâide dair konuları nazım şeklinde ele aldığı *Emâlî Kasîdesi* olarak bilinen esere dair bir şerh çalışması olup yazma halinde mevcuttur⁵².

- **Şerhu'l-Hüseyniyye:** *Risaletü'l-Hüseyniyye fî Fenni'l-Âdâb* adlı eser üzerine yapılan bir şerh çalışması olup, münazaranın usûllerini ve adabını konu edinmektedir. 1218 tarihli Matbaa-i Osmaniye baskısı mevcuttur.

- **Şerhu Tahmis-i Kaside-i Dimyâtîyye:** Abdulmü'min bin Halef ed-Dimyâtî'nin (v.705/1306) *Kasidetü'l-Esmâu'l-Hüsna* adlı eserine yazılmış bir şerhtir⁵³.

- **İsagoci Nazmının Şerhi:** Mantık konularını ele alan Arapça bir eserdir⁵⁴.

- **Risâle fî'l-Vücûd ve'l-'Adem:** Varlık ve yokluk konularını felsefî açıdan ele alan küçük bir risâledir⁵⁵.

2. Diğer Eserleri

*Ta'rîfâtü'l-Fünûn ve Menâkibu'l-Musannifîn*⁵⁶, *Şerhu'l-Hadîsi'l-Erba'în*⁵⁷, *Etvâku'z-Zehab*⁵⁸, *Dibâce-i Şerhi'l-Müniyye*⁵⁹, *er-Risâle fî Kitabi't-Tahare*⁶⁰, *Muhtasar*

⁴⁹ İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Eserler Bölümü, No:297.412. Ayrıca Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesinde de bir nüshası bulunmaktadır.

⁵⁰ Mykhaylo M. Yakubovych, "Muhammad al-Aqirmani and his 'Iqd al-La'ali: The Reception of Ibn Sina in Early Modern Ottoman Empire", *Osmanlı Araştırmaları Dergisi*, C.1, S.41, 2013, ss. 197-217.

⁵¹ İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Eserler Bölümü, 45 Ak-Ze 107.

⁵² İstanbul Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Yazma Eserler Bölümü, B/5624. Ayrıca el-Ûşî ve *Emâlî Kasidesi* hakkında detaylı bilgi için bkz. Hilmi Karaağaç, "Bir Kelam Metni Olarak Kasideler ve Ali b. Osman El-Ûşî'nin Emâlî Kasidesi", *Uluslararası İslamî İlimlerin Teşekkülü ve İslamî İlimler Arası İlişkiler Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Ankara: Gümüşhane Üniversitesi Yay., 2014, ss.71-85.

⁵³ İstanbul Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Yazma Eserler Bölümü, B/1361.

⁵⁴ İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Eserler (Laleli Bölümü), No: 160.

⁵⁵ İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Demirbaş No: A/3382.

*Muğni'l-Lebîb an Kütübi'l-Ea'rib*⁶¹, *Rüya Risâlesi*⁶², *Tevaidü'l-Misvak*⁶³, *Ediye-i Me'sûre*⁶⁴, *Kelimâtü'l-Cemîle fî Şe'ni Şerhi Tesmiye*⁶⁵, *Risâle-i Besmele*⁶⁶, *Şerh-i Hilyeti'n-Nebi*⁶⁷, *Mevzuatu'l-Ulum Risâlesi*, *Beyzavî Tefsiri'ne Haşiye*, *Şerhü'l-Hamd ila Ecma'in*, *Terceme-i Zikri Sübhanellah ve Bihamdihi*.

d. Akkirmânî'nin İlmî Şahsiyeti

Telif etmiş olduğu eserlerin niteliği ve yapmış olduğu resmî devlet görevlerinden anlaşılacağı üzere Muhammed b. Mustafa Akkirmânî, Osmanlı dönemi ilim sahasında ve İslam coğrafyasında izler bırakmış, önemli bir ilmî şahsiyettir. Âlimin ilmî düzeyinin en açık göstergesi olarak ilim sahasına kazandırdığı eserleri esas alındığında Akkirmânî'nin muhtelif alanlarda pek çok, nitelikli, iz bırakan eser kaleme almış olduğu görülebilir. Naklî ilimlere olan vukûfiyeti yanında aklî ilimlere de son derece hâkim olması, O'nun farklı disiplinlerde yetkin bir isim olduğunu ortaya koymaktadır. Ayrıca müellifimizin Osmanlı Devleti'nin âlim yetiştiren en önemli ilmî müesseseleri olan İstanbul medreselerinde ve Saray-ı Hümayûn'da müderrislik yapması, devletin önemli merkezlerinde kadılık vazifesi ifa etmesi yine ilmî derinliği hakkında önemli birer göstergedir.

Akkirmânî'nin kelâma dair kaleme aldığı eserlere bakıldığında, müellifin genellikle Hanefî-Mâtürîdî ekolünün görüşlerine yakın bir yol takip ettiği görülmektedir. Mezhepsel bir taassuptan da uzak duran müellif yer yer eleştirel bir tavır takınmış, bazı konularda Eş'arî ekolünün görüşünü daha isabetli bulmuştur. Fakat genel görüşleri dikkate alındığında Akkirmânî'nin bir Mâtürîdî kelamcısı olduğunu söylemek daha doğru olur⁶⁸. Özellikle irade, insanın fiilleri ve hürriyet konusundaki görüşlerine

⁶¹ İstanbul Süleymaniye Kütüphanesii Aşir Efendi Bölümü, No: 325.

⁶² Takıyüddin Mehmed Birgivi (v.981/1573)'nin *Şerhu'l-Hadîs-i Erba'in* adlı eserini tamamlayıcı bir çalışma olup h.1289'da İstanbul'da basılmıştır.

⁶³ İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Demirbaş No: A/4936.

⁶⁴ İstanbul Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Yazma Eserler Bölümü, B/2540.

⁶⁵ Ankara Millî Kütüphanesi, Demirbaş No. A/8464.

⁶⁶ İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi, Raşid Efendi Bölümü, No: 467/2.

⁶⁷ İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Eserler Özel Bölümü, No: 267.

⁶⁸ İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Demirbaş No: A/3382.

⁶⁹ Ankara Millî Kütüphanesi, Demirbaş No. A/8464.

⁷⁰ Ankara Millî Kütüphanesi, Demirbaş No: A/3258.

⁷¹ İstanbul Matbaa-i Amire'de h.1298 yılında basılmıştır.

⁷² İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi Bölümü, No: 2972.

⁷³ Mehmet Vural, "Osmanlı'da Felsefe ve Akkirmânî'nin Felsefî Düşünceleri", *Söz ve Adalet Dergisi*, S.7, 2008, s.119.

bakıldığında Mâtürîdî ekolün izleri açıkça görülmektedir. Eserlerinde bu konu ile ilgili Eş'arî düşüncüyü tenkide tâbî tutmakta ve *İmamü'l-Hüdâ* olarak bahsettiği Ebu Mansur Mâtürîdî (v.333/944)'nin akîdesinin en doğru ve hak inanç sistemi olduğunu ifade etmektedir⁶⁹.

e. Akkirmânî ve Eserleri Hakkında Yapılan Akademik Çalışmalar

Akkirmânî'nin, kelam, felsefe, mantık, Arap dili, tefsir, fıkıh, hadis, edebiyat gibi çeşitli ilim dallarına katkı sağlayan eserler telif etmesi, farklı disiplinlerde çalışma yürüten çok sayıda araştırmacının Akkirmânî üzerine yoğunlaşmasını mümkün kılmıştır. Müellifimiz ve eserlerini konu alan, tespit edebildiğimiz akademik çalışmaları şu şekilde sıralayabiliriz.

1. Yüksek Lisans Tezleri

- Mustafa Bilal Öztürk, *Akkirmânî'nin Mesâil-i Kelamîyye Adlı Eseri ve Değerlendirilmesi*, Dokuz Eylül Üniversitesi SBE, 2014, İzmir.
- Ömer Faruk Altıparmak, *Muhammed B. Mustafa Akkirmânî ve Eseri İklîlü't-Terâcim*, Marmara Üniversitesi SBE, 1993, İstanbul.
- Osman Nuri Kabaktepe, *Kadı Mir'in Metni Üzerine Akkirmânî'nin İklîlü't-Terâcim'i*, Uludağ Üniversitesi SBE, 1997 Bursa.
- Neslihan Dağ, *Muhammed b. Mustafa Akkirmânî'nin İklîlü't-Terâcim Adlı Eserinde Felsefî Kavramlar*, Fırat Üniversitesi SBE, 2006, Elazığ.
- Ahmet Bozyiğit, *Akkirmânî'nin Felsefî Görüşleri*, Ankara Üniversitesi SBE, 2006, Ankara.
- Sadrettin Buğda, *Muhammed b. Mustafa Akkirmânî ve Muhtasar Muğni'l-Lebîb an Kütübi'l-Ea'rîb'in Edisyon Kritiği*, Atatürk Üniversitesi SBE, 2014, Erzurum.
- Hasan Alkan, *Akkirmânî'nin Hadis Şerh Metodu-Şerhu'l-Ehâdîsi'l-Erba'in Adlı Eseri Özelinde*, Akdeniz Üniversitesi SBE, 2015, Antalya.

⁶⁹ Muhammed b. Mustafa Akkirmânî, **Risale-i Akâid**, İstanbul: Matbaa-i Amire, 1240, s.115.

2. Makaleler

- Sayın Dalkıran, “Akkirmânî’nin İrade-i Cüz’iyye İle İlgili Risâlesi ve Değerlendirilmesi”, *Ekev Akademi Dergisi*, Cilt: 1, Sayı: 2, 1998.
- Mykhaylo M. Yakubovych, “Muhammad al-Aqkirmani and his ‘Iqd al-La’ali: The Reception of Ibn Sina in Early Modern Ottoman Empire”, *Osmanlı Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 41, 2013.
- Şamil Öcal, “Osmanlı Kelamcıları Eş’arî miydi? -Muhammed Akkirmânî’nin İnsan Hürriyeti Anlayışı”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 2, Sayı: 5, 1999.
- Mehmet Vural, “Osmanlı’da Felsefe ve Akkirmânî’nin Felsefî Düşünceleri”, *Söz ve Adalet Dergisi*, Sayı: 7, 2008.
- Hatice Toksöz, “Muhammed Akkirmânî’nin Ta’rifu’l-fünûn ve Menâkıbu’l-Musannifin Adlı Eserinde Felsefî İlimler Algısı”, *Osmanlı Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 41, 2013.
- Abdülhamit Sinanoğlu, “İrade-i Cüz’iyye Risâlesi (Sadeleştirme)”, *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı:16, 2010.

III. AKKİRMÂNÎ’NİN KELAM İLMİ HAKKINDAKİ DÜŞÜNCELERİ

a. Kelam İlminin Tarifi, Konusu ve Gayesi

Kelam ilmi, Seyyid Şerif Cürcanî’nin (v.816/1413) tanımıyla “Allah Teâlâ’nın zâtından ve sıfatlarından, mebde’ ve me’ad itibarıyla yaratılmışların hallerinden İslam kanununa göre bahseden bir ilimdir”⁷⁰. Ömer Nasuhi Bilmen (v.1391/1971), bu tanıma nübüvvet ve risâlet konusunu da eklemiştir. Nübüvvet ve risâlete dair mevzuların kelam ilminin mesâili içerisinde yer aldığı, Cürcanî’nin tanımından da zımnen çıkarılabilir. Fakat Bilmen kendi tarifinde bu maddeyi açıkça ifade ederek daha net ve kapsamlı bir tarif yapma gereği duymuştur⁷¹.

Tariflerden anlaşılacağı üzere kelam ilmi, hem Yaratan’ı, hem yaratılanı konu edinmesi bakımından “mevcut” ve “ma’lum” olan her şeyi bir mesele olarak ele

⁷⁰ Seyyid Şerif Cürcanî, *Ta’rifat-Terimler Sözlüğü*, trc. Arif Erkan, İstanbul: Bahar Yay, 1997, s.189.

⁷¹ Ömer Nasûhî Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelam*, İstanbul: Bilmen Basımevi, 1972, s.5.

almaktadır. Yaratılmışların hallerinden mebd'e ve me'ad itibariyle bahsetmesi bu ilmi, varlığı mevcut hali ile incelemeye tabi tutan pozitif bilimlerden ayırır. Ayrıca kelim, İslamî ilimler kategorisinde olması sebebiyle nakil yoluyla elde edilen naslardan da istifade eder ve dinî referansları bilgi kaynağı olarak kabul eder. Böylece kelim ilmi, hükümlerini İslam kanununa göre verdiği için bu yönüyle de; metafizik, varlık ve bilgi gibi pek çok konuda paydaş olduğu felsefeden ayrılır⁷².

Kelim ilmi, İslam akâidini konu edindiği için temel gayesi akâid esaslarını kesin delillerle ispat etmek, bu esaslarla ilgili oluşan şüpheleri gidermektir. Ayrıca bunların karşısında duran veya bu esaslara saldıran düşünce sistemlerine kesin delil ve sağlam ispatlarla cevap verip İslam akâidini savunmayı da bir gaye olarak benimsemiştir.

Kelim, gerek ele aldığı konular, gerek üstlendiği misyon ve edindiği gaye, gerekse kendine has metodolojisi ile İslamî ilimler kategorisinde özgün bir ilim dalıdır.

Akkirmânî kelim ilmini, tevhidî ve sıfatları konu edinen, İslam akâidesinin kaidelerini ortaya koyan bir ilim olarak tarif etmektedir. Bu kaidelerin kitap ve sünnet temelli olduğunu, ayrıca diğer tafsili delillerden de istifade edildiğini ifade eden Akkirmânî, bunun usûl ve esasını ortaya koyma fonksiyonunu kelim ilminin üstlendiğini belirtir. O'na göre kelim, iman edilmesi gereken hususlara dair şer'i hükümleri bilme, kabul etme ve kalben tasdik etmeyi sağlayan ilimdir. Bu ilme vakıf olan âlim, İslamın şer'i esaslarından itikâdi hükümler çıkarır⁷³.

Kelim ilminin zaman içinde meydana gelen ihtiyaçlar üzerine teşekkül ettiğini belirten Akkirmânî, bu ilmin erken dönemde tedvin edilmemiş olmasını Peygamber'in varlığına bağlamaktadır. O'na göre, sahâbiler dünya ve ahiret saadetini elde etmeyi sağlayacak olan inanç esaslarını doğrudan Peygamber'den öğrenip iman ettikleri için tedvine ihtiyaçları yoktu. Bu konularla ilgili eser telif edilmesine, sonraki dönemlerde zuhur eden fitne hadiseleri sebep oldu. Fitnelerin ortaya çıkması beraberinde görüş ayrılıklarını getirdi. Bir takım temel meselelerde dahi ihtilaflar ortaya çıktı. Bunun

⁷² Emrullah Yüksel, **Sistematik Kelam**, İstanbul: İz Yay., 2015, s.20-21.

⁷³ Akkirmânî, **İkdü'l Kalaid Fi Tahkiki'l Akâid**, Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Eserler Bölümü, No:45 Ak-Ze 107, İstanbul, s.10-14. Akkirmânî'nin kelim ilminin tarifi, konusu ve gayesi ile ilgili yaptığı değerlendirmeler, Cürcanî'nin *Şerhu'l-Mevakif* adlı eserindeki ifadeler ile benzerlik göstermektedir. Bu bağlamda müellifimizin konuyla ilgili Cürcanî'den istifade ettiği çıkarımı yapılabilir. Karşılaştırmak için bkz. Cürcanî, **Şerhu'l-Mevakif**, C.1, trc. Ömer Türker, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015, s.130-155.

üzerine görüş sahipleri, deliller yoluyla fikirlerini ispat edebilmek için nazar ve istidlâle başvurdular ve böylece kelim ilmi ortaya çıktı⁷⁴.

b. Kelamın İlimler Sahasındaki Yeri

Müellifimiz Muhammed Efendi, ilimlerin sınıflandırılması konusunda Taşköprizâde Ahmed Efendi'nin (v.968/1561) *Miftahu's-Sa'ade* adlı eserindeki taksimatı takip etmiştir⁷⁵. Akkirmânî, *İklîlüt-Teracîm* adlı eserinin giriş kısmındaki tasnifinde ilimleri nazarî ve amelî olmak üzere iki kısma ayırmıştır. Nazarî ilimleri de kendi içinde ilm-i ilahî (kelam-metafizik), ilm-i riyazî (matematik-mantık) ve ilm-i tabîî (fen-fizik) olmak üzere üçe bölmüştür. Sıralamayı ilmin taşıdığı değeri esas alarak yaptığını belirten Akkirmânî, ilahî ilme a'lâ, riyazî ilme evsât, tabîî ilme ednâ sıfatını vermiştir⁷⁶.

Müellif metafiziğe dair her meseleyi ilm-i ilahî çerçevesinde değerlendirmektedir. O'na göre metafizik, Allah Teâlâ'dan ve mevcûdiyeti zihinde maddeye bağlı olmaksızın var olan diğer mahiyetlerden bahsetmektedir. Bu vasfıyla metafiziğe dair meseleler ilm-i ilahî kapsamındadır⁷⁷.

Akkirmânî, kelam ilminin dış dünyada ve insan zihninde maddeye muhtaç olmadan, münezzeh bir varlık olarak mevcut bulunan Allah Teâlâ'yı konu edinmesi sebebiyle ilimlerin en yücesi olduğunu belirtmektedir⁷⁸. Yine ilahiyata dair meseleleri İslam kanununu esas alarak konu edinmesinin kelam ilmini ilimlerin en şerefli

⁷⁴ Akkirmânî, a.g.e., s.17.

⁷⁵ Taşköprizâde XVI. yüzyılda yaşayan önemli bir Osmanlı âlimidir. *Şekâiku'n-Numaniyye* ve *Miftahu's-Sa'ade* adlı iki eseri, Osmanlı ilim tarihi için vazgeçilmez kaynaklardır. İlkinde Osmanlı ilim adamlarını tanıtan müellif, diğer eserinde ise ilimlerin tasnifini ve tertibini yapmıştır. Ayrıca farklı alanlarda çok sayıda eser kaleme alan Ahmed Efendi'nin kelam eserleri *el-Me'âlim fî İlmi'l-kelâm*, *Risâle fî'l-kazâ ve'l-kader*, *Hâşiye alâ Hâşiyeti's Seyyid eş-Şerîf alâ Şerhi't-Tecrid*, *Ecellü'l-mevâhib fî Marifeti Vücûdi'l Vâcib* ve *Şerhu Dîbâceti't Tavâli*'dir. (Y.Şevki Yavuz, "Taşköprizâde Ahmed Efendi", **DİA**, İstanbul: TDV Yay, C.40, 2011, s.151).

Taşköprizâde'nin *Miftahu's-Sa'ade*'si, üç cilt halinde 1328'de Haydarâbâd'da basılmıştır. Müellifin oğlu Kemalüd-din Mehmed, bu eseri *Mevzuâtü'l-ü'l-Ulum* adıyla Türkçe'ye çevirmiştir. Eserde ilimler, faydaları, ele aldıkları konular, gayeleri, fonksiyonları gibi pek çok açıdan tasnife tabi tutulmuş; ilimlerin alt şubeleri ve birbirleri ile ilişkileri hakkında malumat verilmiştir. Taşköprizâde ve ilimleri taksimatı hakkında geniş bilgi için bkz: Fahri Unan, "Taşköprülüzâde'nin Kaleminden XVI. yüzyılın İlim ve Alim Anlayışı", **Osmanlı Araştırmaları Dergisi**, C.17, S.17, 1997, İstanbul, s.150-264.

⁷⁶ Akkirmânî, *İklîlüt-Teracîm*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1266, s.9; **Ta'rifâtul-Fünûn ve Menâkibu'l Musannifin**, İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Eserler-Aşir Efendi Bölümü, No: 325, s.12; Hatice Toksöz, "Muhammed Akkirmânî'nin Ta'rifü'l-fünûn ve Menâkibu'l-Musannifin Adlı Eserinde Felsefi İlimler Algısı", **Osmanlı Araştırmaları Dergisi**, S. 41, 2013, s.191.

⁷⁷ Akkirmânî, *İklîlüt-Teracîm*, s. 9.

⁷⁸ Akkirmânî, a.g.e., s. 9; **Tarifât'ül-Fünûn** s. 12 ; Toksöz, a.g.e., s.192.

yaptığını ifade eder. O'na göre konusu, gayesi ve delillerindeki kesinliği göz önüne alındığında, bu üç yön itibariyle kelim ilmi büyük şeref sahibidir⁷⁹.

c. Kelam - Felsefe İlişkisi

Akkirmânî'nin felsefe ile ilgili en önemli çalışması *İklîl'üt-Teracîm* adlı şerhli tercüme eseridir. Müellif bu eserinde, felsefî görüşlerini aktarırken hangi eserleri referans aldığını, hangi filozoflardan istifade ettiğini de izah etmektedir. Akkirmânî, hikmeti (felsefe), insanın nefsinin mükemmelleştiren bir ilim olarak tarif eder. Hâkim (filozof) ise bilinmesi gereken şeyleri bilen, yapılması gereken şeyleri yapan, terk edilmesi gereken şeyleri terk eden kimsedir⁸⁰.

Akkirmânî, ele aldığı konular itibariyle kelam ilminin felsefî ilimlerle ilişki içerisinde olduğunu dile getirmektedir. O'na göre hem kelam hem de felsefe, varlığı varoluşu bakımından konu edinmekte, Allah ile âlem ve Allah ile insan arasındaki ilişkiyi açıklamaya çalışmaktadır. Fakat konuları itibariyle benzerlik gösterse de kelam ilmi felsefeden farklı olarak meseleleri İslamın esaslarına göre değerlendirir ve İslam akâidini temel alır. Bu açıdan felsefeden farklıdır⁸¹.

Felsefenin dinî ilimlere muhalif olduğuna, hatta dinî düşünce için zararlı olduğuna dair yaklaşımların bulunduğu değinen Akkirmânî, bunun doğru olmadığını özellikle vurgulamaktadır. O'na göre felsefî ilimlerin (ulûmu'l-hikmet) dinî ilimlere (ulûmu's-şer'îyye) tamamen muhalif olduğu kabul edilemez. Bununla birlikte birkaç meselede konuları ele alış ve neticelendirme hususunda ihtilaf olduğu kabul edilebilir. Bazı meselelerde ise zâhiren felsefe usûlî'd-dîne muhalif gibi görünse de felsefî konuları iyi bilen ve aynı zamanda İslam dininin esasları hakkında ihtisas sahibi olan kimseler böyle bir muhalefetin olmadığını görecektir. Akkirmânî, *Tarifâtü'l-Fünûn* adlı eserinde bu konu üzerinde hususî olarak durmuş ve filozofların görüşlerinin bazı din âlimleri tarafından yanlış anlaşıldığını, bu görüşler hakkında detaylı bir inceleme yapılmadan filozofları tekfir etmenin doğru bir tavır olmayacağını belirtmiştir⁸².

⁷⁹ Akkirmânî, *İkdü'l Kalâid*, s.24.

⁸⁰ Akkirmânî, *İklîl'üt-Terâcîm*, s.191.

⁸¹ Akkirmânî, *İkdü'l Kalâid*, s.25.

⁸² Akkirmânî, *Tarifât'ül-Fünûn*, s.12; *İklîl'üt-Terâcîm*, s. 221; Toksöz, a.g.e, s. 197.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. AKKİRMÂNÎ'NİN İTİKÂDÎ GÖRÜŞLERİ

1.1. İman Anlayışı

1.1.1. İman Kavramı

Dinî literatürde iman kavramı, Peygamber Hz. Muhammed (s.a.v)'i Allah tarafından getirdiği kesin olarak bilinen her şeyde tasdik etmek anlamına gelmektedir⁸³. İçinde şüphe taşımaksızın bu sıfatı taşıyan kimse mü'min, taşımayan kimse de kâfir olarak isimlendirilir.

İmanda kalp ile tasdik etmenin yeterli olup olmayacağı veya bir kimsenin mü'min sıfatı taşıyabilmesi için imanını dili ile ikrar etmesinin gerekli olup olmadığı hususunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Kerrâmiyye'ye göre iman sadece dil ile ikrardan ibarettir. Gaylan ed-Dımeşkî (v.120/738) de bu görüştedir. İmanın sadece tasdikten ibaret olduğunu, bu tasdik dil veya kalp ile yapılmasında bir fark olmadığını İbn Ravendi (v.301/913) ve Bısr el-Merîsi (v.218/833) gibi bazı kimseler dile getirmiş ise de bu görüş pek rağbet görmemiştir⁸⁴. Kadı Abdülcebbar (v. 415/1025), Ebu İshak el-İsferayinî (v. 418/1027) gibi âlimler iman kalp ile tasdik olduğunu söylemişlerdir. Ashab-ı Hadis, Mu'tezile, Zeydiyye ve Hariciler ile İmam Malik (v. 179/795), Ahmed b. Hanbel (v.241/855), el-Evzaî (v. 157/774) gibi âlimlere göre iman dil ile ikrar, kalp ile tasdik ve azalar ile amel etmektir⁸⁵.

Ehl-i Sünnet'in cumhur ulemasına göre ise iman esas kalp ile tasdiktir. Burada kalbin tasdikinden kasıt kesin itikattır. Aynı zamanda dünyada kişi üzerinde dinî ahkâmın icra edilebilmesi için dil ile ikrar da şarttır. Bu konuda İmam-ı Âzam Ebu Hanîfe (v.150/767) *el-Âlim ve'l Mûteallim* adlı eserinde şöyle söylemektedir: “İman

⁸³ Cürcanî, *Şerh'ul Mevâkıf*, C.3, s.614.

⁸⁴ Abdü'l-Kâhir el-Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, trc.Ethem Ruhi Fırlalı, Ankara: TDV Yay, 2011, s.150.

⁸⁵ Kelam ekollerinin iman tanımları hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: Yüksel, *Sistematik Kelam*, s. 220-222.

kalp ile tasdiktir. Dil ile ikrar sadece dünyada ahkâmın yürütülmesi için şarttır”⁸⁶. Mâtürîdî ve Eş’arî geleneğin büyük çoğunluğu da bu görüşü paylaşmaktadır.

Akkirmânî, Ehl-i Sünnetin genel görüşüne uygun olarak iman kalbin bir fiili olarak görmekte ve iman kalp ile tasdikten ibaret olduğu fikrini savunmaktadır. O’na göre iman, Allah’ın Peygambere vahyettiği, Peygamberin de insanlara bildirdiği, tevatürle sabit olan her bilgiyi kalbin şüpheyi yer vermeksizin tasdik etmesi ile gerçekleşir⁸⁷. Akkirmânî dil ile ikrara iman tanımında yer vermemiş ve bunu iman gerçekleşme şartı olarak görmemiştir. O’na göre inanılması gereken şeyleri kalbi ile tasdik eden kimse, dil ile ikrar etmese dahi Allah katında mü’minidir. Fakat dili ile ikrar ettiği halde kalben tasdik etmezse bu kimse kullar nezdinde mü’min olarak muamele görür ama Allah indinde mü’min değildir⁸⁸.

İmanın dil ile ikrarı kişiye dünyada uygulanacak hükümler için gereklidir. Ahkâmın tatbik edilebilmesi için kişinin mü’min olduğunu dili ile onaylaması gerekmektedir. Ancak bu açık ikrara göre kişiye hükümlerin gerektirdiği muamele yapılabilir. Akkirmânî’ye göre bir kimse bunu hayatında sadece bir kez yapmış olsa şartı yerine getirmiş olur. Müellif iman, tasdik ve ikrar münasebetini bu şekilde ifade ettikten sonra İmam Mâtürîdî’nin de kendisiyle aynı görüşte olduğunu özellikle belirtir. Mâtürîdî’ye göre ikrarın şart oluşu yalnızca dünyevî hükümlerin icrası için geçerlidir; iman hakikati hususunda ikrar şart değildir⁸⁹. Akkirmânî, bu konuda İmam Eş’arî (v.324/935)’den iki ayrı rivayet nakledildiğini ve bu rivayetlerden sahih olandan anlaşılacağı üzere İmam Eş’arî’nin de yine bu görüşü savunduğunu ifade eder⁹⁰.

Akkirmânî, iman kelimesinin sadece kavramsal olarak değil, aynı zamanda sözlük anlamı itibariyle de tasdik manasına geldiğini kabul etmektedir. Nitekim Cürcanî’nin *Şerh’ul-Mevâkıf*’inde da bu şekilde geçmektedir⁹¹. Yani Akkirmânî’ye göre iman kelimesinden anlaşılması gereken lügat manası tasdiktir. Bu kelimeyi tasdikten

⁸⁶ Ebu Hanîfe, **el-Âlim ve’l-Müteallim**, thk. M. Zahid el-Kevserî, h.1367, Kahire, s.12-13. Ayrıca bu konu ile ilgili daha geniş bilgi için bkz: Nureddin es-Sabûnî, **Mâtürîdiyye Akâidi**, trc: Bekir Topaloğlu, Ankara: DİB Yay, 2005, s.171; Yüksel, a.g.e., s. 219-221.

⁸⁷ Akkirmânî, **Mesâil-i Kelamîyye**, Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Eserler (Bağdatlı Vehbi Efendi Bölümü, 829/2), İstanbul, h.1168, s.114.

⁸⁸ Akkirmânî, a.g.e., s.114.

⁸⁹ Ebû Mansûr el Mâtürîdî, **Te’vîlâtü’l-Kur’ân**, C.1, ed. Yusuf Şevki Yavuz, İstanbul: Ensar Yay, 2015, s.64.

⁹⁰ Akkirmânî, a.g.e., s.114.

⁹¹ Cürcânî, a.g.e., s.614.

başka bir anlamla tarif edenler arasında onu lügat anlamının dışına çıkarmış olmaktadır. Müellif bu iddiasına “Cibril hadisi” olarak bilinen meşhur hadis-i şerifi delil olarak göstermektedir⁹². Bu hadiste Cebrail, Peygambere “iman nedir?” diye sormuş, kendisine imanı anlatmasını istemiştir. Peygamber O’na: “*Allah’a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine ve ahirete iman etmendir. Yine kadere, hayrına ve şerrine iman etmendir*” cevabını vermiştir⁹³. Akkirmânî, Peygamberin verdiği bu cevabı iman kelimesinin tasdik manasına geldiğine bir delil olarak görmektedir.

1.1.2. Ye’s Anında İman

Dinî literatürde inkârcı bir kimsenin, hayatının son noktasına geldiği anda öleceğini anlayarak iman etmesine iman-ı be’s, ölüme ramak kala hayatta kalmaya dair bütün ümitlerini yitirip ahiret kaygısıyla iman etmesine de iman-ı ye’s adı verilmektedir⁹⁴. İmam Mâtürîdî’ye göre ölümün gelip çattığı veya azapla karşı karşıya kaldığı anda kişinin iman etmesinin kendisine hiçbir faydası yoktur⁹⁵.

Akkirmânî’ye göre be’s ve ye’s halleri birbirine yakın hallerdir ve her iki durumdaki kişinin de imanı geçersizdir. Zira bu kimseler iman edilecek hususları kalben kat’i surette tasdik etmemekte, yaşama umudunu kaybedip bundan sonra ne olacak korkusuyla, ahirette karşılaşacağı azaptan duyduğu kaygı hissiyle iman etmektedir. Böyle bir iman Allah indinde muteber değildir⁹⁶.

1.1.3. Mukallidin İmanı

İmanda taklit problemi, klasik kelam tartışmaları arasında önemli bir yer tutmaktadır. Mu’tezile mezhebi istidlâlî şart koştuğu için taklitle imanın sahih olamayacağını savunmuştur. İtikadî konularda taklidi kesin olarak reddetmiş ve dinde asıl olanın nazar ve istidlâl olduğunu dile getirmiştir. Bu mezhebe göre imana taalluk eden her bir mesele, aklın yardımıyla şüpheleri bertaraf edebilecek şekilde bilinmelidir. Mukallid bunu yapmadığı için mü’min sayılamaz⁹⁷.

⁹² Akkirmânî, a.g.e., s. 115.

⁹³ Buhârî, **İman**, 37; Müslim, **İman**, 5; Ebu Davud, **Sünen**, 15; Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, 1/27.

⁹⁴ Mustafa Çağrı, “Yeis”, **DİA**, C.43, İstanbul: TDV Yay, 2013, s.397.

⁹⁵ Mâtürîdî, a.g.e., Cilt:3, s. 94.

⁹⁶ Akkirmânî, **Şerh’ul Kasideti’l-Kelâmiyye El- Lamiyye**, İstanbul Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Yazma Eserler, (B/5624), s.30.

⁹⁷ Kâdî Abdülcebbar, **el-Muğnî fi Ebvâbi’t-Tevhîd ve’l-Adl**, C.9, haz. Muhammed Nebha, Beyrut: Darü’l Kütübi’l İlmiyye, 2012, s.123-126; Sabûnî, a.g.e., s.173.

Ehl-i Sünnet'e göre imanda istidlâl gereklidir ve inanılacak şeylerin kalben bilinmesi de şarttır. Fakat buna rağmen mukallidin imanının geçersiz olduğu söylenemez. Bu konuda Eş'arîlik, kişinin imanının makbul olması için akıl yardımıyla peygamberin sözünün doğruluğunu bilmesinin yeterli olduğu görüşünü savunur. Dili ile ifade etmesi veya muarızı ile münakaşa ve münazara yürütmesi şart değildir. Eş'arîliğe göre bir kimsenin mü'min sayılması için itikadî konuları aklî delile dayandırması ve kalbi ile de marifet sahibi olması gerekir. Nazar ve istidlâli terk eden kimse bu amelinden dolayı günahkâr olur. Bu kimse mutlak manada mü'min adını hak etmez ama kâfir ya da müşrik olarak da adlandırılmaz. Buradan hareketle iki zıddın bir yerde olma imkânı bulunmadığından, bu kişiye kıyasen mü'min denmesi gerekir⁹⁸.

Mâtürîdî literatüründe bu konudaki görüşler Ebu Hanîfe'ye dayandırılan şu söz üzerinde şekillenmiştir: “Mukallidin imanı geçerlidir, fakat istidlâli terk etmesi sebebiyle günahkârdır”⁹⁹. Mâtürîdîlik mezhebi bu konuda iman tasdikten ibaret olduğunu, bu tasdikin delile dayanmamasının iman geçerliliğini ortadan kaldırmayacağını ifade eder. Bu durumda mukallidin imanı da geçerlidir. Fakat böyle bir iman kişiye fayda etmez. Zira mukallid, imanı elde ederken hiçbir meşakkate katlanmamakta, dünya menfaatleri ve nefsi arzularına dalarak hiçbir zorluk ve külfetle uğraşmaksızın iman sahibi olmaktadır. Oysa iman faydasını elde edebilmek için dinen iman edilmesi gereken şeylere çeşitli akıl yürütmeleri, tefekkür ve istidlâl ile doğru olanı yanlış olandan temyiz etme gayretleri neticesinde inanılması gerekir. Dolayısıyla iman her halükarda istidlale dayanmalıdır ki kişiye yarar sağlasın¹⁰⁰.

İmam Mâtürîdî istidlâle dayanmayan iman her an risk altında olduğunu, bu yüzden taklitle inanan bir kimsenin doğru yoldan saptırılma tehlikesi ile karşı karşıya olduğunu söylemektedir. O'na göre Kur'an-ı Kerim'de ifadesi geçen; Ehl-i Kitâb'ın Allah'ın yolundan saptırmaya çalıştığı ve doğru yoldan alıkoyduğu mü'minler¹⁰¹, taklit yoluyla iman edenlerdir. Kimse akli ile inanan ve bu inancını istidlâle dayandıran birini inancından saptıramaz¹⁰². İmam Mâtürîdî'nin sisteminde taklide dayanan imana itibar

⁹⁸ Bağdadî, **Usûlu'd-Dîn**, thk. Ahmed Şemseddin, Beyrut: Dar'ül Kütüb'il-İlmiyye Yay, 2002, s.254-255.

⁹⁹ Sâbûnî, a.g.e., s. 173.

¹⁰⁰ Sâbûnî, a.g.e., s.173; Ebû'l-Muin en-Nesefî, **Tabsiratu'l-Edille fi Usûli'd-Din**, thk. Hüseyin Atay, Ankara: DİB Yay, 1990, s.26.

¹⁰¹ Âl-i İmran, 3/99.

¹⁰² Mâtürîdî, **Te'vîlât**, C. 2, s.413.

edilmeyeceği bu kadar net şekilde ortaya konmasına rağmen sonraki Mâtürîdîler bu konuda nispeten daha ılımlı bir yaklaşım sergilemişler ve “mukallit imanını temellendiremediği için büyük günah işlemiştir, fakat imanını tamamen muteberdir” demişlerdir¹⁰³.

Akkirmânî Mu'tezile'nin imanda istidlâli şart koşmasının imanının tarifine uymadığını, zîra imanın gerçekleşmesi için kalbî tasdik yeterli olduğunu ifade eder. İtikadî esasları kalbi ile tasdik etmiş bir kimseye “delilin yok, o halde sen mü'min değilsin” denilemeyeceğini dile getirir. Ebu Hanîfe'nin konu ile ilgili mezkûr sözü üzerinden Mâtürîdî sisteminin temel görüşünü açıklayan Akkirmânî, itikadî mevzularda istidlâle başvurma'nın kişinin imanına sağlamlık ve kuvvet katacağına, taklitle iman etmenin ise kişiyi günahkâr yapacağına işaret etmektedir. Ardından her halükârda imanının tarifi gereği tasdik şartı yerine geldikçe kişinin mü'min sayılması gerektiğini ifade etmektedir¹⁰⁴.

1.1.4. İmanda İstisna

Kelam literatüründe istisna kavramı “kişinin kesin ve kalben emin bir şekilde iman etme yerine “inşallah mü'minim” diyerek, imanını Allah'ın dilemesine bağlaması” manasında kullanılmıştır¹⁰⁵. Bu şekilde bir imanın muteber olup olmadığı hususu âlimler arasında tartışılmıştır.

Hanefî-Mâtürîdî ekolüne göre kişi hiçbir kuşku, olasılık veya koşula bağlı olmaksızın kesin ve samimi bir inançla iman etmelidir. İmanda şüpheyi yer yoktur. Bu sebeple kişi, “ben inşallah mü'minim” demek yerine şüpheyi tamamen ortadan kaldırarak “ben gerçekten mü'minim” demelidir. Esasen iman kavramı lafız ve ihtiva ettiği mana itibariyle de kesinlik barındırmaktadır. Dolayısıyla bu ekole göre imanda istisna caiz değildir¹⁰⁶.

Eş'arî âlimler ise insanın son nefesinde imanını muhafaza edebileceğinden emin olamayacağı ve ölüm anındaki durumunu bugünden bilemeyeceği gerçeğinden hareketle

¹⁰³ Neseî, a.g.e., s.37. Ayrıca Mukallidin İmanı hakkında mezheplerin ayrıntılı görüşleri ve daha geniş bilgi için bkz: Tefik Yücedoğru, “Mukallidin İmanı”, U.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2005, C.14, S.1; s. 20-38.

¹⁰⁴ Akkirmânî, Şerhu'l-Kaside, s.29.

¹⁰⁵ Bekir Topaloğlu ve İlyas Çelebi, Kelam Terimleri Sözlüğü, İstanbul: İSAM Yay., 2015, s.167.

¹⁰⁶ Mâtürîdî, Te'vîlât, C.1, s.44 ve s. 281; Neseî, Bahrü'l-Kelam- Mâtürîdî Akaidi, trc. Ramazan Biçer, İstanbul: Gelenek Yay, 2010, s. 66; Sâbûnî, a.g.e., s. 175.

“mü'min misin?” sorusuna kesin bir cevap vermek yerine “ inşallah mü'minim” cevabını vermesinin hata olmadığını savunmuşlardır. Kişi mü'min olarak mı yoksa kâfir olarak mı öleceğini bilmediği için imanını Allah'ın dilemesine bağlayıp “O dilerse mü'minim” demektedir. Bu gerekçeyle Eş'arîler, böyle bir imanın geçerli olduğunu ve imanda istisnanın caiz olduğunu ifade etmişlerdir.

Akkirmânî Muhammed Efendi, Hanefî-Mâtürîdî ekolünün görüşünü daha isabetli bulmakta ve “inşallah mü'minim” denilmesinin doğru olmadığını dile getirmektedir. O'na göre iman kesin tasdik istediği için, şarta bağlanan veya şüpheye yer veren bir inançla iman gerçekleşmez. Binaenaleyh bir kimse “inşallah mü'minim, Allah dilerse mü'minim, belki mü'minim” gibi şüphe ima eden sözlerle iman etmiş olmaz. Zira şüphe ile tasdik bir arada olmaz. İman hiçbir şek ve şüpheye imkân vermeyen, son derece kesin ve hassas bir meseledir. Şayet mezkûr cümle kalpteki bir şüphe, inanıp inanmama noktasında bir kuşku ile söylenmişse kişi küfre girer. Bu cümlede herhangi bir yoruma veya teville gidilse bile söylemek caiz olmaz. İmanda şüpheli ifadeler kişiyi kâfir yapar¹⁰⁷.

Akkirmânî'ye göre Eş'arî mezhebi âlimlerinin imanda istisnayı caiz görmelerinin sebebi; insanın ölüm anını, yani akıbetini dikkate alıp imanın hakikatini gözden kaçırmalarıdır. Şayet meseleye imanın hakikati açısından bakmış olsaydılar bu hükmü vermezlerdi¹⁰⁸.

1.1.5. İman-Amel Münasebeti ve Mürtekîb-i Kebîrenin Durumu

Amellerin imanın bir parçası olup olmadığı meselesi, tarihi süreçte kelim ekolleri arasında yoğun tartışmalara sebep olan önemli bir konudur. Bazı itikadî fırkalar ameli imanın bir cüz'ü olarak gördükleri için amelde zaafiyetin imana zarar vereceğini ileri sürmüşlerdir. Hatta kelim literatüründe *mürtekîb-i kebîre* olarak isimlendirilen ‘büyük günah işleyen kimsenin mü'min vasfı taşıyamayacağını iddia etmişlerdir¹⁰⁹.

¹⁰⁷ Akkirmânî, *Şerhu'l Kâsîde*, s.30; *Mesâil*, s.115.

¹⁰⁸ Akkirmânî, *Mesâil*, s.115.

¹⁰⁹ Mu'tezile mezhebi büyük günah işleyen kimsenin ne mümin ne de kafir olduğunu, iman ile küfür arasında bir yerde durduğunu iddia ederken; Hariciyye amelleri imanın bir cüz'ü olarak görüp günah işleyenlerin kafir olacağını ileri sürmüşlerdir. Mürcie bu konudaki hükmü ahirete bırakıp irca yolunu tercih etmiş, Ehl-i Sünnet uleması da *mürtekîb-i kebîrenin* kafir olmadığını, iman dairesinden çıkmadığını savunmuştur. Konu ile ilgili detaylı bilgi için bkz: Gölcük ve Toprak, a.g.e., s.134-136; Yüksel, a.g.e., 221-222.

Haricîler, kebîreden mi sağîreden mi olduğuna bakmaksızın herhangi bir günah işleyen, farzları veya nafileleri terk eden kimsenin kâfir olduğuna hükmetmişlerdir. Çünkü onlar amelleri imanın bir rüknü olarak kabul etmişlerdir. Bu inancın sonucu olarak amelde eksikliği olan veya günah işleyen bir kimse, imanın bir rüknünü yerine getirmediği için mü'min olma vasfını yitirmiştir¹¹⁰.

Mu'tezile mezhebine göre mürtekib-i kebîre (büyük günah işleyen kişi) ne kâfirdir, ne de mü'mindir, o fasıktır. Mu'tezilî âlimler ameli imanın bir rüknü olarak görmüşler ve bu sebeple kebîre sahibinin mü'min olarak vasıflandırılmayacağını, fakat bunun yanında imanın diğer rüknü olan tasdiki taşıdığı için kâfir de olmayacağını savunmuşlardır. Dolayısıyla onlara göre büyük günah işleyen kimse mü'min ile kâfir arasında bir konumdadır¹¹¹. Mu'tezile, *el-menziletü beyne'l-menzileteyn* şeklinde formüle ederek kavramsallaştırdığı ve *usûl-i hamse*¹¹², den biri kabul ettiği bu düşünce ile iman ve küfür arasında ara bir makam ihdas etmiştir.

Ehl-i Sünnet âlimleri ise ameli imanın bir parçası, rüknü veya şartı olarak görmezler. Zira iman tasdikten ibarettir ve Peygamberin Allah'tan getirdiği şeyleri kat'i şekilde tasdik eden kimse iman etmiş olur. Dolayısıyla büyük günah veya amelindeki bir noksanlıktan dolayı bir kimse imandan çıkmaz ve küfre düşmez. Ancak Allah'ın haram kıldığı bir meseleyi veya işlenen bir günahı helal saymak, hafif görmek ya da alaya almak kişiyi küfre düşürür¹¹³.

Akkirmânî'ye göre ameller imanın bir parçası veya cüz'ü değildir. Kur'an-ı Kerim'de pek çok ayette geçen "*İman edenler ve salih amel işleyenler*" hitabı, iman ve amelin birbirinden farklı kavramlar olduğuna işaret etmektedir. Zira bu hitapta *iman edenler* ve *amel işleyenler* ayrı ayrı zikredilmektedir¹¹⁴. Ayrıca namaz, oruç, zekât, hac gibi ameller henüz farz kılınmadan önce de Peygamber ve sahabîler kâmil iman sahibi idiler. Eğer ameller imanın bir rüknü veya şartı olsaydı, bu amellerin farz kılınmadığı,

¹¹⁰ Bağdadî, **Mezhepler Arasındaki Farklar**, s.54-64; Nesefî, a.g.e., s. 69-70.

¹¹¹ Kadı Abdülcebbar, **Şerhu'l-Usûl'il-Hamse**, nşr. Ahmed b. Hüseyin-Abdülkerim Osman, Kahire, 1965, s.200-298; Bağdadî, a.g.e., s. 82-84; Sâbûnî, a.g.e., s. 161.

¹¹² Usûl-i Hamse, Mu'tezile mezhebinin dinin esasları noktasında belirlemiş olduğu beş temel prensibi ifade eden kavramdır. Bu beş temel ilke Tevhîd, Adl, Va'd ve Vaîd, Menziletü Beyne'l-Menzileteyn, Emri bi'l-Ma'rûf ve Nehyi ani'l-Münker'dir. Usûl-i Hamse hakkında detaylı bilgi için bkz: Topaloğlu, **Kelam İlmine Giriş**, s. 174-176.

¹¹³ Mâtürîdî, **Te'vîlât**, C.2, s. 186, 427, 471; Sabûnî, a.g.e., s.161; Gölcük ve Toprak, a.g.e., s. 136.

¹¹⁴ Akkirmânî, **Mesâil**, s.115; **Şerhu'l- Kaside**, s.29.

dolayısıyla tatbik edilmediği dönemlerdeki iman geçersiz olurdu. Akkirmânî bu delilleri zikrederek iman ve amelin birbirinden ayrı olduğunu ve amelin imanda bir cüz veya rükün olmadığını ifade etmektedir¹¹⁵.

Akkirmânî iman-amel ayrımını vurguladıktan sonra imanın amel için sıhhat şartı olduğuna dikkat çekmektedir. Yani bir amelin geçerli olabilmesi için âmilin iman sahibi olması gerekir. Müellifimiz “*Kim salih amel işlerse o kişi mü'mindir*”¹¹⁶ ayetini buna delil gösterir. Akkirmânî'ye göre bu ayette ancak mü'min olanın amelinin salih olacağı ifade edilmektedir¹¹⁷.

Müellifimiz büyük günah işleyen kimsenin durumu hakkında Ehl-i Sünnet'in görüşlerini zikrettikten sonra konu ile ilgili yaklaşımlarını ifade eder. O'na göre ibadeti terk eden ve günah işleyen kimsenin imanı nasıl yok olmazsa, büyük günah sahibinin imanı da ortadan kalkmaz. İnsanı iman dairesinden çıkaran unsurlar inanç esaslarını inkâr etmek, ibadeti terki veya günah işlemeyi helal saymak, ibadetleri veya haramları hafife almak, alay ve hakaret ederek hor görmektir. Bunlar bulunmadan kişinin kebîre kâbilinden dahi olsa günah işleyip fâsık olması onu kâfir yapmaz. Hatta Akkirmânî'ye göre ru'yetullah (Allah'ın ahirette görülmesi) ve Allah'ın sıfatları gibi te'vile imkân veren hususları inkâr eden bid'at ehli kimselerin ve mülhîdlerin dahi küfrüne hükmedilmesi yanlıştır. Bununla birlikte iman esaslarına taalluk eden konularda ilhâd ve bid'at, kâfir olmaya sebep olur¹¹⁸.

1.2. Ulûhiyyet Anlayışı

Ulûhiyyet, kelim ilminde akâide dair mesâilin ilk ve temel konusudur. Bu başlık altında Allah'ın varlığı, birliği, isimleri, sıfatları ve İlahî Varlık'la irtibatlı olan bütün konular ele alınır.

Allah'ın varlığı ve birliğine inanmadan diğer iman esaslarını kabul etmek mümkün değildir. Çünkü iman esaslarına dair hususların tamamı, Allah inancına dayanmaktadır. Allah'a iman etmek için de öncelikle O'nu bilmek, tanımak gerekir.

¹¹⁵ Akkirmânî, **Mesâil**, s.115.

¹¹⁶ Kehf, 18/30.

¹¹⁷ Akkirmânî, a.g.e., s.115.

¹¹⁸ Akkirmânî, **Şerhu'l-Kaside**, s 29-30.

Kısaca “marifetullah” terimi ile ifade edilen Allah’ı varlığı, birliği ve sıfatları ile bilme mevzuu imanın temelini oluşturur.

1.2.1. Allah’ın Varlığı ve Birliğinin İspatı

Kelamcılar Allah’ın varlığını ve birliğini, kelam metodolojisi çerçevesinde kullanılan bir takım deliller vasıtasıyla ispat etmişlerdir. Kelam ilminde Allah’ın varlığını kanıtlama meselesi *isbat-ı vacib* olarak ifade edilen bahislerde ele alınır. İsbat-ı vacib, varlığı kendisinden olan, var olmasında başka bir sebebe ihtiyacı bulunmayan Zât’ın mevcudiyetini delillendirme ameliyesidir¹¹⁹.

İsbat-ı Vacib için kelamcılar hudûs, imkân, gaye-nizam, kabûl-i amme ve ilm-i evvel olmak üzere beş delil kullanmıştır. İslam filozofları bu delillere ilk illet, hareket ve ekmel varlık delilini eklemiştir. Ayrıca ilk çağlardan bu yana batılı filozoflar da bu konu ile yakından ilgilenmiş; ilk sebep, hareket, vücûd (ontolojik), kâinat (kozmojik), nizam (teleolojik) ve ahlak delili gibi muhtelif delillerle Allah’ın varlığını aklen ispat etmeye çalışmışlardır. Çalışmamızın kapsamı ve ilgi alanı dışına çıkmamak adına delillerle ilgili ayrıntıya girmeyi gerekli görmüyoruz. İsbat-ı vacib için Akkirmânî Muhammed Efendi’nin kullandığı delil ve metotlardan bahsetmekle yetineceğiz¹²⁰.

Akkirmânî, isbat-ı vacib için imkân delilini kullanır ve bu doğrultuda ilk olarak varlığı ele alır. Varlığı Vacibü’l-Vücûd ve mümkünü’l-vücûd olmak üzere ikiye ayırarak tarif eder. Burdan hareketle şöyle bir akıl yürütmede bulunur:

Bir varlığın mevcut oluşunda şüphe yoktur. Mezkûr varlık Vacib ise mümkünlerin de ona dayanması iktizası sebebiyle matlûb vaki olmuş olur. Eğer mezkûr varlık Vacib değil ise veya mümkün olup Vacib’e dayanmıyorsa istinad silsilesi derece derece başladığı yere geri döneceğinden *devr*, sebepler başladığı yere dönmez de geriye doğru silsile şeklinde sonsuza dek sürerse *teselsül* lazım gelir¹²¹. Devr ve teselsül aklen

¹¹⁹ Topaloğlu ve Çelebi, a.g.e., s.160.

¹²⁰ İsbat-ı Vacib için kullanılan deliller hakkında detaylı bilgi için bkz: Gölcük ve Toprak, a.g.e., s.158-184; Yüksel, a.g.e., s.33-40.

¹²¹ Teselsül, mümkün bir varlığın, varlık sebebinin kendinden önceki başka bir varlığa dayanması şeklinde geriye doğru sonsuza kadar giden sebepler silsilesidir. Devr ise mümkün iki varlıktan her birinin diğeri için varlık sebebi olmasıdır. Teselsül ve devr aklen muhaldir (Topaloğlu ve Çelebi, a.g.e., s.71-72).

batıl olduğu için zincirin Vacib varlıkta son bulması ve böylece tüm mümkünatın O'na istinadının zorunluluğu ortaya çıkmış olur¹²².

Akkirmânî'ye göre bir varlığın mevcudiyeti ya zorunludur, ya da imkân dâhilindedir. Eğer zorunlu ise O, Vacip varlıktır ve Allah'ın varlığı zâten ispat edilmiş olur. Eğer mümkün bir varlık ise diğer mümkün varlıklar gibi mevcudiyetinin Vacib varlığa dayanması gerekir. O halde ulaşılan tek makul netice, tüm mümkünatın mecburî olarak istinad ettiği ve zorunlu olarak kendi varlığı hiçbir şeye istinad etmeyen Vacib'ül-Vücûd'un mevcudiyetidir¹²³.

Akkirmânî Vacib'ül-Vücûd'u ispata dair izahatından sonra mümkün varlığın tarifine geçer. Müellife göre mümkün varlık, mevcudiyeti bir illete muhtaç olan ve varlığı ya da yokluğu zorunlu olmayan varlıktır. Bu varlık yok iken var olmuştur ve yokluğu kendi mahiyetinden kaynaklanmamaktadır. Yokluğunun sebebi kendisi olmadığı gibi var oluşunun sebebi de kendisi değildir. O halde mümkün varlığın yokluktan varlık sahasına çıkışı hususunda kendisine bağılı olmayan bir tercih söz konusudur. Zira varlık ve yokluk mümkün varlık açısından birbirine eşit seviyededir. Bu iki eşitten birini diğerine tercih eden müreccih, mevcudiyet açısından mümkün varlıktan ayrı ve farklı bir varlık olmalıdır. Mümkün varlığın, kendisinin var olmasını tercih edebileceğini düşünmek, onu vacip varlık olarak kabul etmek olur ki, mümkün aynı zamanda vacip olamaz. Öyleyse mümkün varlığın var oluşunu yok oluşuna tercih eden müreccih, Vacib'ül-Vücûd olmalıdır¹²⁴.

Akkirmânî Zorunlu Varlık kavramının doğurduğu bir takım sonuçlardan bahsetmektedir. O'na göre Allah Teâlâ'nın Vacib'ül-Vücûd olması, bazı hakikatleri de zorunlu olarak beraberinde getirmektedir.

¹²² Akkirmânî, *Şerhu'l-Kaside*, s. 127.

¹²³ Akkirmânî, a.g.e., s.127.

¹²⁴ Akkirmânî, a.g.e., s.128.

1.2.1.1. Allah'ın Vacib'ül-Vücûd Oluşundan Doğan Hakikatler

a. Vacibü'l Vücûd'un Varlığı Kendindendir

Bütün mümkünatın dışında olan varlığın mevcudiyeti başka bir varlığa bağlanamaz. Dolayısıyla mevcudiyeti, bir illete bağlı olmaksızın kendiliğinden vardır¹²⁵.

b. Vacibü'l Vücûd, Zât'ının Aynısıdır

Zorunlu Varlık'ın var oluşu, hakikatinin bi-zâtihî kendisidir. O'nun hakikati herhangi bir müessirin tesiri ile vücûd bulmuş değildir. Eğer bir illete binaen var olduğu kabul edilirse bu illetin nefs-i Zât'ı olması ve aynı zamanda malûlden (Zorunlu Varlık) önce var olması gerekir. Bu durumda Zorunlu Varlık'ın bizzât nefsinden önce var olması lazım gelir ki bu aklen batıl, çıkarım olarak da muhaldir¹²⁶.

c. Vacib'ül-Vücûd Birdir

Akkirmânî bu başlık altında Allah'ın birliği mevzuunu işlemekte, tevhîdin zorunluluğunu şu şekilde ispatlamaktadır: Zorunlu Varlık birden fazla olamaz. Eğer iki tane Zorunlu Varlık olsa herhangi bir şeyde ikisinden birinin diğerine üstünlüğü olması gerekir. Bu üstünlük ya hakikatin tamamındadır, ya da bir kısmı itibariyledir. Birinci kısmı ele alırsak, üstünlük hakikatin tamamında olamaz. Zira iki varlıktan her biri için hakikat dışarıda kalmış olacaktır. Oysa bir önceki başlıkta ifade edildiği üzere O'nun varlığının hakikati bizzât kendisindendir; O, nefs-i hakikattir. Üstünlük hakikatin bir kısmı itibariyle de olamaz. Zira hakikatin tamamına haiz olmayan varlık, var olma açısından diğerine muhtaç hale gelir. Bu da her iki varlığın var olmak için birbirine ihtiyaç duyması anlamına gelir ki bu batıldır. Aynı zamanda birinci maddede zikredilen Vacib'ül-Vücûd'un varlığının kendisinden olması esasına da zıtlık teşkil eder. O'nun mevcudiyeti başka bir varlığa bağlanamaz. O halde Vacib'ül-Vücûd birdir¹²⁷.

d. Vacib'ül-Vücûd Bütün Sıfatları ile ve Her Açıdan Zorunludur

Akkirmânî Muhammed Efendi, Vacib'ül-Vücûd'un tüm kemal sıfatları ile birlikte vacip olduğunu belirtmektedir. O'na göre sıfatlarından herhangi biri sonradan oluşmuş değildir. Tüm sıfatlar kadîm ve Vacibü'l-Vücûd'un zâtı ile kâimdir. O, bütün

¹²⁵ Akkirmânî, *İklilü't -Teracim*, s.103.

¹²⁶ Akkirmânî, a.g.e, s.103.

¹²⁷ Akkirmânî, a.g.e., s. 104-105.

sıfatları ezelde sabit olan Zât-ı Vacip'tir¹²⁸. Allah'ın sıfatları, konu ile ilgili mezheplerin görüşleri ve Akkirmânî'nin yaklaşımları, ilgili bahiste detaylı bir şekilde ele alınacağı için burada bu malumatla iktifa edilecektir.

e. Vacib'ül-Vücûd, Varlık İtibariyle Mümkinata Ortak Değildir

Akkirmânî'ye göre varlığı zorunlu olanın, varoluş bakımından mümkünlerle bir ortaklığı söz konusu değildir. Müellifimizin bu yaklaşımı, esasında Vacib'ül-Vücûd'un mevcudiyetinin kendinden olmasının tabî bir sonucudur. O'na göre Vacip Varlık aynı zamanda Mutlak Varlık olduğu için, mümkün varlıklar ile varoluşta ortak olması muhaldir¹²⁹.

f. Vacib'ül-Vücûd, Zâtını Bilendir

Akkirmânî'ye göre maddî olanın varlığı başkasındandır ve maddî olan cüzlere taksim olunur. Böyle bir varlık için kendini bilmenin vücubiyetinden söz edilemez. Maddeden mücerred olanın ise varlığı kendindendir. Varlığı kendinden olanın, zâtını bilmesi icap eder. O halde Vacib'ül-Vücûd zâtına âlimdir¹³⁰.

1.2.2. Allah'a İsim Atfetmek

Allah'ın isimlerinden kast edilen, Allah'ın sıfatlarından ve fiillerinden türetilen kelimelerdir. Allah'ın isimlendirilmesinde kriterlerin ne olduğu, farklı dillerdeki isimlendirmelerin caiz olup olamayacağı konuları kalam âlimleri arasında tartışılmıştır. Bu tartışmalara girmeden önce isim ve müsemma (isimlendirilen şey) kelimelerinin kavramsal ilişkisinin ve mezheplere göre bu kelimelerin kazandığı manaların irdelenmesi yararlı olacaktır.

1.2.2.1. İsim ve Müsemma

İsim ve müsemmanın ne anlama geldiği mevzuunun kalam kitaplarının uluhiyyet bahislerinde tartışma konusu edilmesi, Allah'ın isimlendirilmesinde neye dikkat edilmesi gerektiği hususundaki tartışmalardan kaynaklanmaktadır. Bu anlamda Allah'ın zâtı için zikredilen isimler ile müsemmanın aynı olup olmadığı sorunu, tartışmanın çıkış noktasını teşkil etmektedir.

¹²⁸ Akkirmânî, *İklilü't -Teracim*, s.106.

¹²⁹ Akkirmânî, a.g.e., s.107.

¹³⁰ Akkirmânî, a.g.e., s.107.

Akkirmânî'ye göre meselenin çözümü için tartışmanın dört unsur etrafında yürütülmesi gerekir. Bunlar isim, müsemmî (isimlendirilen kişi), müsemma (isimlendirilen şey) ve tesmiye (isimlendirme fiili)dir. Bir kimsenin “Allah” demesi bir isimlendirme fiilidir. Akkirmânî'ye göre isimlendirme fiili, isim ve müsemmadan ayrıdır ve bunda ulemanın ittifakı vardır¹³¹. İsim ile müsemmanın aynı şey olup olmadığı hususunda ise mezhepler farklı görüşler beyan etmiştir. Akkirmânî, *Mesâil-i Kelamîyye*'sinde bu görüşlere açıklık getirmiştir.

Mu'tezile, Kerramiyye ve Cehmiyye mezhepleri isim ile müsemmanın ayrı şeyler olduğunu savunmuşlardır. Bu durumda bir kimse “Allah” lafzını dile getirdiğinde sadece Allah'ın ismini zikretmiş olur, Allah'ın zâtını anmış olmaz¹³².

Akkirmânî, Mu'tezile'nin görüşünü verdikten sonra Ehl-i Sünnet'in bu konuda tam karşıt görüşü benimsediğini ifade eder. O'na göre Ehl-i Sünnet uleması isim ile müsemmayı aynı şey kabul etmekle isabet etmiştir¹³³. Bir kimse “Allah” dediğinde Allah'ın zâtını zikretmiş olur. Akkirmânî bunun pek çok delil ile sabit olduğunu ifade ettikten sonra delillerini sıralamaya geçmiştir. Biz çalışmamızda bu delillerden birkaçına yer vereceğiz.

Müellif, isim ile müsemmanın aynı şey olduğuna ilk önce “*en güzel isimler O'nundur*”¹³⁴ ayet-i kerimesini delil olarak göstermektedir. O'na göre bu ayet, Allah'ın isimlerinin zâtını kast ettiğine delildir. Çünkü ayetteki ifadede isimlerin, Allah'ın lafzına değil; doğrudan kendisine karşılık geldiği açıkça anlaşılmaktadır¹³⁵.

Akkirmânî, ardından kelime-i şهادet örneğini vererek konuyu izaha devam eder. Bir kimse müslümanlığının nişanesi olarak “Şهادet ederim ki Allah'tan başka ilah yoktur ve şهادet ederim ki Muhammed O'nun kulu ve elçisidir” dediğinde, Allah ve Muhammed lafızlarını zikrederken isimleri değil; Allah (c.c.)'ın ve Muhammed (s.a.v.)'in zâtını kast etmektedir¹³⁶.

¹³¹ Akkirmânî, *Mesâil*, s.123.

¹³² Kadı Abdü'l-Cebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, s. 542-543; Ayrıca isim-müsemma kavramlarının derin analizi ve itikâdî ekollerin konuya yaklaşımları hakkında detaylı bilgi için bkz: İlyas Çelebi, “Klâsik Bir Kelam Problemi Olarak İsim-Müsemma Meselesi”, *İLAM Araştırma Dergisi*, C.3, S.1, 1998, ss. 19-40.

¹³³ Sâbûnî, a.g.e., s. 76-77; Nesefî, a.g.e., s.56-57.

¹³⁴ Arâf, 7/180.

¹³⁵ Akkirmânî, a.g.e., s.123.

¹³⁶ Akkirmânî, a.g.e., s.123.

Son olarak Akkirmânî'nin hitap ve muhatap ilişkisi açısından ortaya koyduğu istidlâlle konuyu bitirelim. Müellife göre bir kimse “Muhammed kimdir?” diye sorduğunda Muhammed “ben” cevabını verecektir. Bu cevapta Muhammed, isminden değil zâtından haber vermektedir. Eğer Muhammed'in ismi ve zâtı farklı şeyler olsaydı, “ben” cevabı geçersiz olurdu. Çünkü bu durumda isminin Muhammed olmasına rağmen kendisinin Muhammed olmadığı anlamı çıkardı. O halde soruya verilen “ben” cevabı, kişinin zâtının Muhammed olduğunu ispat eder. Aynı şekilde birisi “Ey Muhammed!” diye çağrıda bulunsa, bu kişi nidasıyla isme değil zâta seslenmektedir. Akkirmânî'ye göre ortaya konan bütün bu deliller, isim ile müsemmanın aynı şey olduğunu kat'i surette ispat etmektedir¹³⁷.

1.2.2.2. Allah'ın İsimlendirilmesi

Allah'ı bilmek, O'nun isim ve sıfatlarını bilmekle mümkündür. Bu yüzden marifetullahtan kasıt O'nun varlığını, birliğini, isimlerini ve sıfatlarını bilmektir. İnsan bununla mükellef tutulmuştur. Yoksa Allah'ın varlık hakikatini ve ilahî hüviyetini öğrenmekle mükellef değildir. Zâten insanın ne duyu organları ne de aklı Allah'ın Zât'ını idrâke ve kavramaya kifayet edebilir. Zât-ı İlahî, aklî ve duyusal hudutların dışındadır.

Allah'ın isimlendirilmesi konusunda akla ilk gelen soru, bu isimlendirmenin kim tarafından yapılacağı sorusudur. Tarihî süreçte yapılan tartışmalar göz önüne alındığında bazı âlimler Allah'ın isimlerinin tevkîfî olduğunu, yani nasslarla belirlenmiş olduğunu dile getirmiştir. Bu görüşe göre hangi amaçla olursa olsun Allah'a ayet ve hadislerle nakledilen isimler dışında bir isim nispet edilemez. Bu düşünceye muhalif olarak Allah'ı isimlendirmede sadece ayet ve hadislere bağlı kalınmasının şart olmadığını savunan âlimler de vardır. Onlara göre bir isim Allah'ı vasıflandırmada aklen uygunsa ve Allah'a yakışmayacak bir mana barındırmıyorsa onunla Allah'ın isimlendirilmesinde bir sakınca yoktur. Bu bağlamda farklı dillerde bulunan ve Allah'ın sıfatlarına kıyasen uygun olan kelimeler, mana itibarıyla Allah'ı isimlendirmede aklen ve dinen bir sakınca taşımadığı sürece Allah'a isim olarak atfedilebilirler¹³⁸.

¹³⁷ Akkirmânî, *Mesâil*, s.123

¹³⁸ Metin Yurdagör, *Esma-i Hüsnâ-Allah'ın İsimleri*, İstanbul: Marifet Yayınları, 1996, s.50-52; Topaloğlu, “Esma-i Hüsnâ”, *DİA*, C. 11, İstanbul: TDV Yay., 1995, s.410-411.

Mu'tezile ve Kerrâmiyye mezhepleri Allah'ın isimlerinin belirlenmesinde akli hakem tayin etmişlerdir. Onlara göre eğer akıl bir ismin manasını Allah'a yakıştırıyorsa bu isimlerin Allah için kullanılmasında bir sakınca yoktur. Bu durumda şer'i hükümlerin iznine bakmaya gerek yoktur¹³⁹.

Akkirmânî bu konuda şer'î iznin önemli olduğunu düşünmektedir. O'na göre Allah için kullanıldığı sabit olan bir isim, ihtiva ettiği diğer manalar itibariyle Allah'ın yüceliğine yakışmayacak bir anlamı çağrıştırmamalıdır. Eğer isim, uygun olmayan manaları çağrıştıran bir anlam taşıyorsa şer'î izin olmadan o ismin Allah için kullanılması caiz değildir. *Sabûr*, *Şekûr*, *Halîm* ve *Rahîm* isimlerini bu mevzuda örnek veren müellif, bu isimlerin farklı anlamlara gelebilecek çağrışımları olmasına rağmen şer'an izinli olmaları hasebiyle Allah için kullanılmalarının caiz olduğunu belirtmektedir. Zira bu isimler nasslarda Allah'ın ismi olarak geçmektedir¹⁴⁰.

Müellifimize göre İmam'ül-Harameyn el-Cüveynî (v.478/1085) bu konuda tevakkuf etmiş, nakil yoluyla gelmeyen isimlerin kullanılıp kullanılmayacağı hususunda fikir beyan etmemiştir¹⁴¹. İmam Gazalî (v.505/1111) ise mana itibariyle Allah'a atfedilmesi uygun olan kelimelerin sıfat olarak kullanılmasında mahzur görmezken isim olarak kullanılmasını sakıncalı bulmuştur. Çünkü bir kelimeyi delaletinden dolayı Allah'a vasfetmek ile o kelimeyi isim olarak Allah'a atfetmek farklı şeylerdir. Gazalî'ye göre bir şeye isim vermek zât veya müsemma üzerinde tasarrufta bulunmaktır. Allah'ın zâtı üzerinde tasarrufta bulunulamaz¹⁴².

Akkirmânî konuyla ilgili görüşlere yer verdikten sonra kendi yaklaşımını ortaya koymaktadır. Allah'ı isimlendirmede şer'î iznin kat'i zorunluluk olduğunu vurgulayan müellif, bunun sebebi olarak ihtiyatlı davranmanın önemine işaret etmektedir. O'na göre uygunsuz çağrışım yapan veya farklı anlamlara vehmedilebilecek kelimelerin Allah'a isim olarak atfedilmesinin caiz olmadığı noktasında âlimlerin görüş birliği vardır. Bir kelimenin, Allah'ın zâtı için uygun olmayan bir anlam barındırıp barındırmadığına dair sözcük bilgimiz yeterli olmayabilir. Dolayısıyla tedbiren şer'î iznin olmadığı kelimeleri

¹³⁹ Kadı Abdü'l-Cebbar, a.g.e., 542-543; Çelebi, a.g.e., s.112-114.

¹⁴⁰ Akkirmânî, **Mesâil**, s.124.

¹⁴¹ Karşılaştırmak için bkz: Ebu'l-Meâ'li Rüknuddin el-Cüveynî, **Kitâbü'l-İrşâd**, Kahire: Matbaatu's-Saade, 1950, s.131-140.

¹⁴² Ebû Hamid Gazalî, **el-Maksadu'l-Esnâ Şerhu Esmâi'llâhi'l-Husnâ**, Kahire: Matbaatu's-Saade, h.1328, s.13-15.

Allah’a isim olarak atfetmek doğru değildir. Fakat şer’i iznin olduğu, yani dinî kaynaklarla bize nakledilen isimlerin müradiflerinin kullanılmasında sakınca yoktur. Akkirmânî ayrıca farklı dillerde ilah için alem isim (özel ad) olarak kullanıldığı herkesçe malum olan kelimelerin Allah’a isim olarak atfedilmesini de caiz görmekte, hatta bu konuda âlimlerin ittifak ettiğini ve icmanın bulunduğunu belirtmektedir¹⁴³. Dolayısıyla O’na göre *Huda*, *Yezdan* ve *Tengri* gibi alem isimlerin Allah için kullanılmasında herhangi bir beis yoktur¹⁴⁴.

1.2.3. Allah’ın Sıfatları

Allah’a iman, varlığı ve birliğine inanmanın yanında O’nun zâtı için zorunlu olan sıfatlarını bilmeyi ve zâtı için imkânsız olan noksan sıfatlardan O’nu tenzih etmeyi gerektirir. Kişi Allah’ın sıfatlarını bilmezse O’nu tanıma, dolayısıyla iman etme imkânını elde edemez. Çünkü Allah’ın zâtını bilme imkânı yoktur, Allah sıfatları ile bilinir. Ayrıca Allah’ın tüm kemal sıfatlara sahip olduğunu, eksiklik ihtiva eden bütün sıfatlardan da münezzeh olduğunu tasdik etmek imanın sıhhati ve geçerliliği için bir zorunluluktur.

Allah, zât ve mahiyet açısından mahlûkata hiçbir şekilde benzemediği gibi O’nun sıfatları da hiçbir yaratılmışın sıfatlarına benzemez. O’nun sıfatları zâtının gereği olarak ezeli ve ebedîdir. Aynı şekilde mahlûkatın sıfatları belli derece, oran ve miktarlarla sınırlı olup bir illete bağlı olarak vücûd bulurken, Allah’ın sıfatlarına hiçbir sınırlama getirilemez ve bu sıfatlar Vacibü’l-Vücûd olan Zât-ı İlahî’nin gereği olarak vardır¹⁴⁵.

1.2.3.1. Zât-Sıfat İlişkisi

Allah’ın zâtı ile sıfatları arasındaki ilişki konusunda Mu’tezile ve Ehl-i Sünnet uleması arasında ihtilaf vardır. Mu’tezilî âlimler Allah’ın zâtından ayrı sıfatlarının olamayacağını, O’nun zâtı dışında herhangi bir sıfatını kabul etmenin tevhiid ilkesi ile çelişeceğini savunur ve bu görüşünü şu şekilde delillendirir:

¹⁴³ Akkirmânî, **Mesâil**, s.124. İcmanın mahiyeti ve itikâdî meselelerde icmanın delil oluşuna dair hususlarla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz: Berat Sarıkaya, “İcma Delili Üzerindeki İhtilâf ve Delalet Bakımından İtikâdî Konularda İcmâ”, **Kelam Araştırmaları Dergisi**, C.15, S.2, 2017, s. 333-339.

¹⁴⁴ Akkirmânî, a.g.e., s.124.

¹⁴⁵ Mevlüt Özler, “İlahî İsim ve Sıfatlar”, **Kelam El Kitabı**, ed. Şaban Ali Düzgün, Ankara: Grafiker Yay, 2012, s.221.

Eğer Allah'ın zâtından ayrı bir sıfatının varlığı kabul edilecekse bu sıfat varlık itibariyle ya hâdis ya da kadîm olacaktır. Hâdis olursa Allah'ın sıfatı olamaz. Kadîm olursa bu, Allah'ın zâtından başka kadîm varlıkların bulunduğunu kabul etmek anlamına gelir ki böyle bir kabul tevhîd inancına aykırıdır. Zira tevhîd, Allah'tan başka kadîm varlık kabul etmemeyi zorunlu kılar¹⁴⁶.

Ehl-i Sünnet'e göre Allah'ın sıfatları zâtı ile aynılık teşkil etmez, fakat zâtından ayrı da düşünülemez. Zâtının ne aynı ne de gayrı olan sıfatlar, Allah ile kâim ve kadîm manaları ifade eder. Ebu Hanîfe *el-Fıkhu'l-Ekber*'de zât-sıfat ilişkisini şu şekilde ifade etmektedir: “Allah, ezelde kendi sıfatı olan ilmiyle âlim, kudretiyle kadir, kelamıyla mütekellimdir. Diğer sıfatlarında da durum aynıdır”¹⁴⁷.

Ehl-i Sünnet kelimcileri, Allah'ın Kur'an-ı Kerim'de zâtına sıfat nispet ettiğini, dolayısıyla sıfatların varlığını inkâr etmenin mümkün olamayacağını savunmaktadırlar. Zira Kur'an'da Allah'ın isimleri olarak zikredilen *Hayy, Âlim, Kadir, Rahîm* gibi isimler; *hayat, ilim, kudret, rahmet* gibi sıfatlardan türemiştir. İlmi olan zâta âlim, kudreti olan zâta kadir denir. Buradan hareketle sıfatları inkâr etmek, “Allah âlimdir ama ilim sahibi değildir, kadirdir ama kudreti yoktur” fikrini benimsemek anlamına gelir ki bu düşünce aklen muhaldir. İlim sıfatına haiz olmayana âlim, kudreti olmayana da kadir denilemez. Bununla birlikte Allah'ın sıfatları ile zâtını aynı kabul etmek de doğru değildir. Zira sıfat ile zâtı bir kabul etmek bir şeyin hem sıfat, hem de zât olması anlamına gelir. Diğer taraftan sıfatların zâta ait bir parça olduğunu düşünmek ise Allah'ın zâtının terkiplerden oluştuğu fikrini akla getirir. Her iki durum da batıl olduğu için Allah'ın zâtı ile sıfatlarını aynı kabul etmek imkânsızdır¹⁴⁸.

Akkirmânî Allah'ın sıfatları konusunda Mu'tezile mezhebinin ve filozofların fikirlerini kısaca belirttikten sonra “muhakkıklar” olarak isimlendirdiği Ehl-i Sünnet âlimlerinin görüşlerinin isabetli olduğunu belirtmektedir. O'na göre Mu'tezile, sıfatları inkâr ederek; filozoflar da zâta sıfat ilave etmek suretiyle terkiib meydana getirerek hataya düşmüşlerdir. Akkirmânî, muhakkık ulemanın genel kabulüne uygun olarak sıfatları, zât üzerine zaid manalar olarak anlamak gerektiğini belirtir. Bu sıfatlar,

¹⁴⁶ Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *el-ibane ve Usûl-i Ehl-i Sünnet (Eş'arî Akâidi)*, trc. Ramazan Biçer, İstanbul: Gelenek Yay, 2010, s.71.

¹⁴⁷ Ebu Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber*, (Ebu'l-Münteha şerhi), İstanbul, 1307, s. 5-6.

¹⁴⁸ Eş'arî, a.g.e., s.71-75; Sabûnî, a.g.e., s.71-73.

Allah'ın zâtı ile birlikte düşünölmeli, fakat bir terkîb tasavvurundan kaçınılarak ikinci bir mana olarak kabul edilmelidirler. Bu mana, zât ile aynîleştirilemeyeceğı gibi Allah'ın zâtından büsbütün ayrı, müstakil ve kendi zâtı ile kâim bir varlık olarak da kabul edilemez¹⁴⁹.

Akkirmânî'ye göre sıfatlar Zât-ı İlahî için düşünöldüğü zaman Allah'ın zâtı ile kâim ve kadîm olurlar. O'na göre bu durum, birden çok kadîm varlığın bulunduğı fikrine¹⁵⁰ götürmemelidir. Birden çok kadîm zâtın varlığı aklen muhaldir. Allah dışında kadîm olan başka bir varlık yoktur. Fakat Allah'ın kemal sıfatları, zâtı ile kâim oldukları için, yine O'nunla birlikte kadîmdirler. Akkirmânî burada zât-sıfat ilişkisinin doğru anlaşılması için kullanılması gereken ifadeyi şu şekilde dile getirmektedir: "Allah Teâlâ, sıfatları ile kadîmdir." O'na göre zât-sıfat ilişkisi hakkında bu ifade kullanılırsa karmaşık gibi görönen konu daha anlaşılır hale gelecektir¹⁵¹.

1.2.3.2. Sıfatların Mümkün Oluşu

Akkirmânî'ye göre Allah'ın sıfatları varlık kategorisi olarak mümkün varlıklar içerisinde. Yani sıfatlar, kendi zâtları itibara alındığında mümkündürler. Çünkü Vacibu'l-Vücûd (varlığı zorunlu olan) sadece Allah Teâlâ'dır. Bununla birlikte sıfatların mümkün oluşu, var olmama ihtimallerinin olduğunu akla getirmemelidir. Zira burada sıfatların kendi başlarına zorunlu olmadıkları kast edilmektedir. Yoksa zât-ı ilahîye dayanma açısından bu sıfatların varlığı bir gerekliliktir. Müellifimiz bu noktanın altını özellikle çizer ve konunun hem dikkat gerektirdiğini, hem de büyük önem arz ettiğini belirtir¹⁵².

Lâkin bu durum izaha muhtaç bir soruna kapı aralamaktadır: Varlık kategorileri değerlendirilirken mümkün varlıklar hâdis (yaratılmış) olarak kabul edilir. Bu varlıklar Allah'ın iradesi, ihtiyarı ve halletmesi ile var olurlar. Her mümkün varlık hâdis olduğuna göre Allah'ın sıfatları da hâdis varlık olarak mı değerlendirilecektir?

Müellifimize göre bahsi geçen umumî kâideler Allah'ın sıfatları için geçerli değildir. Zira Allah'ın sıfatları zâtının gereğidir. O'ndan ayrı düşünölemezler. Bu

¹⁴⁹ Akkirmânî, *Şerhu'l- Kaside*, s.8-9; *Mesâil*, s.121.

¹⁵⁰ Kelam ilminde birden çok kadîm varlığın bulunması durumu "taaddüd-i kudemâ" terimi ile ifade edilir. Taaddüd-i Kudemâ, aklen muhal, dinen bâtıldır.

¹⁵¹ Akkirmânî, *Mesâil*, s.121.

¹⁵² Akkirmânî, a.g.e., s.121.

yüzden kategorik olarak mümkün olmalarına rağmen hâdis varlıklar kapsamında değerlendirilemezler. Aynı şekilde diğer bütün mümkün varlıklar Allah'ın iradesi ve ihtiyarına dayalı olarak var olurken, sıfatlar O'nun zâtının bir gereği oldukları için zorunlu olarak vardılar. Zâten zâtının gereği olmak, zât tarafından yaratılmış olmamayı ve zâtın ihtiyarına bağlı olmaksızın var olmayı aklen zorunlu kılar¹⁵³.

Akkirmânî sıfatların mümkün oluşunun bir başka soruyu daha akla getirebileceğini ifade eder ve bu bağlamda sıfatların zâta muhtaç olmalarının hâdis oldukları anlamına gelip gelmeyeceği meselesine değinir. Zira bir sebebe/illete muhtaç olmak, hâdis varlıkların özelliğidir. Sorunun çözümüne yönelik olarak *müessir illet* kavramına vurgu yapan Akkirmânî, hâdis varlıkların müessir bir illete ihtiyaç duyduklarını, mümkün varlıklar için ise sadece illetin yeterli olacağını belirtir. Daha açıklayıcı bir ifadeyle; mümkün varlık bir sebebe muhtaçken, hâdis varlık yaratılmaya etki eden müessir bir sebebe muhtaçtır. Dolayısıyla sıfatların zâta muhtaç oluşu, onların mümkün varlık olmalarına delalet eder, hâdis varlık olmalarına değil¹⁵⁴.

1.2.3.3. Sıfatların Tasnifi

Akkirmânî *Mesâil* adlı eserinde bazı sıfatlarla ilgili görüşlerini açıklamıştır. Fakat buna geçmeden önce, izah edilecek meselelerin kategorik manada daha iyi kavranabilmesi adına sıfatların tasnifine kısaca değinmek yerinde olacaktır.

Allah'ın sıfatları genel itibarıyla beş kısımda incelenir.

a. Nefsî Sıfat: *Vücûd* sıfatıdır. Bizzât zât-ı ilahî'ye delalet eden sıfattır.

b. Selbî Sıfatlar: Allah'ın, zâtına uygun olmayan manalardan beri olduğunu ifade eden, O'nun kim olmadığını ortaya koyan *kıdem*, *beka*, *muhalefetun li'l-havadis*, *kıyam binefsihî* ve *vahdaniyet* sıfatlarıdır. Bu sıfatlar yalnızca Allah'a ait olmaları sebebiyle *vücûd* sıfatı ile birlikte 'Zâtî sıfatlar' olarak da isimlendirilmektedirler.

c. Sübûtî Sıfatlar: Allah'ın kim olduğunu anlatan, tanınmasını sağlayan niteliklerin kast edildiği sıfatlardır. Bu sıfatlar *hayat*, *ilim*, *irade*, *kudret*, *tekvîn*, *sem'*, *basar* ve *kelam* sıfatları olup mahlûkatta da belli sınırlar içerisinde ve bir illete bağlı

¹⁵³ Akkirmânî, a.g.e., s.121.

¹⁵⁴ Akkirmânî, a.g.e., s.121.

olarak bulunur. Fakat Allah için düşünülduğünde her bir sıfat O'nun zâtı ile kaim, sınırsız ve sonsuz kemal sıfatlardır.

d. Haberî Sıfatlar: Kur'an ve sünnette haber verilmekle birlikte keyfiyetleri bilinemeyen *yed*, *vech* ve *istivâ* gibi sıfatlardır.

e. Fiilî Sıfatlar: Allah'ın âlemle ilgili tasarruflarına delalet eden *yaratma*, *öldürme*, *diriltme*, *rızık verme*, *azap etme* gibi sıfatlardır¹⁵⁵.

Akkirmânî Muhammed Efendi eserlerinde Allah'ın tüm sıfatlarını ayrı ayrı ele almamış, izahını gerekli gördüğü bazı sıfatlarla ilgili değerlendirmelerde bulunmuştur. Biz de çalışmamızın kapsamını bu çerçevede tutup onun görüş beyan ettiği sıfatlar hakkında ortaya koymuş olduğu yaklaşımlara değineceğiz¹⁵⁶.

1.2.3.3.1. Hayat Sıfatı

Bir ilah tasavvurunu kabul edip Allah'ın varlığına inanan herkes aynı zamanda O'nun hayat sahibi olduğunu tasdik eder. Bu yüzden Allah'ın hayat sahibi oluşunda âlimler ittifak etmişlerdir. Fakat Allah için düşünülduğünde hayat sıfatının anlamının ne olduğu, bu sıfatla tam olarak ne kast edildiği noktasında bir ihtilaf söz konusudur.

Akkirmânî'ye göre İslam filozofları sübûtî sıfatları kabul etmedikleri için selbî sıfatlar kategorisinde değerlendirdikleri hayat sıfatını, Allah'ın âlim ve kadir olmasını geçerli kılan sıfat olarak görmüşlerdir. Yani bu sıfat, Allah'ın bilememesinin ve güç yetirememesinin imkânsız olduğunu ortaya koymakla anlam kazanmaktadır¹⁵⁷.

Akkirmânî, filozofların bu yaklaşımına karşılık mütekellim âlimlerin 'hayat'ı, Allah'ın sübûtî sıfatlarından biri saydıklarını ifade eder. Bu durumda hayat sıfatı, ilim ve kudret sıfatının geçerli olması için zorunlu olarak var olan bir sıfattır. Bir anlamda Allah'ın ilim ve kudret sahibi oluşu, hayat sıfatı ile geçerli hale gelmektedir. Müellife göre bu anlayış Allah'ın bir sıfatını başka bir sıfat için illet olarak algılamaya yol açmamalıdır. Zira bu tarifler, sıfatların anlamlandırılması ve bu sıfatla hangi mananın kast edildiğinin ortaya konulması için yapılmaktadır. Allah Teâlâ'nın hayat, ilim, kudret

¹⁵⁵ Gölcük ve Toprak, a.g.e., s. 222.

¹⁵⁶ Tüm sıfatlar hakkında daha detaylı bilgi için bkz: Gölcük ve Toprak, a.g.e., s. 209-243; Yüksel, a.g.e., s. 40-62.

¹⁵⁷ Akkirmânî, **Mesâil**, s.110. Ayrıca islam filozoflarının sıfatların mahiyeti konusuna yaklaşımları için bkz: Hasan Hüseyin Tunçbilek, "Allah'ın Sıfatlarının Mahiyeti Problemi", **Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2002, S.16, s.173-176.

sıfatlarıyla birlikte tüm sıfatları zâtı gereği olarak illete ihtiyaç duymaksızın vardır. Dolayısıyla “O’nun bir sıfatı, başka bir sıfatına illet teşkil eder” şeklindeki bir düşünce hatalı olup, sıfatlar hakkında teselsül ve devre yol açar¹⁵⁸.

Kanaatimizce böyle bir algı, Allah’ın sıfatlarını diğer varlıkların sıfatları ile mukayese etmekten kaynaklanmaktadır. Söz gelimi Allah’ın hayat sıfatını anlayabilmek için, bir insanın canlı oluşundan yola çıkmak kişiyi hataya düşürebilir. Allah’ın sıfatlarını anlamaya çalışırken O’nun zâtının diğer mevcûdattan tamamen farklı olduğu, hiçbir varlığa benzemediği ve sıfatlarının da zâtı ile birlikte düşünülmesi gerektiği akıldan çıkarılmamalıdır.

1.2.3.3.2. İlim Sıfatı

İlim, Allah’ın her şeyi ezelde bildiğini ifade eden, O’nun zâtı ile kâim ve kadîm sıfatıdır. Ezelî ilim, öğrenme ve istidlâl ile elde edilmeyip dâima var olan, artıp eksilmeyen, geçmiş veya gelecek gibi zaman sınırlarına tabi olmayan ve gizli-açık her şeyi ihtiva eden ilimdir. Dolayısıyla bilmenin hilafında olan cehalet, bilgisizlik, unutkanlık gibi sıfatlar, ezelî ilim sahibi hakkında kullanılamaz. Allah ezelî ilmi ile varlığa, zamana ve mekâna dair küllî-cüz’î her şeyi eksiksiz ve en doğru haliyle bilmektedir.

Akkirmânî Allah’ın ilminin vacip, muhal ve mümkünlerin tamamını kapsadığını ve O’nun ilmi açısından varlık kategorilerinin aynı seviyede olduğunu belirtmektedir¹⁵⁹.

1.2.3.3.2.1. İlim Sıfatının İspatı

Akkirmânî Allah’ın ilim sahibi oluşunu ispat etmek adına gerek kelam âlimlerinin gerekse İslam filozoflarının pek çok delil ortaya koyduklarına işaret eder. Bunların bir kısmına değinen yazarımız ayrıca konu ile ilgili Cürcanî’nin *Şerhu’l-Mevâkıf*’ını kaynak gösterir. Zaten Akkirmânî’nin ilim sıfatını ispat etme adına ortaya koyduğu deliller Cürcanî’nin eserinde de benzer şekilde yer almaktadır¹⁶⁰.

¹⁵⁸ Akkirmânî, *Mesâil*, s.110.

¹⁵⁹ Akkirmânî, a.g.e., s.108.

¹⁶⁰ Karşılaştırmak için bkz. Cürcanî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, C.3, s. 110-114.

Akkirmânî'ye göre kelim âlimleri Allah'ın fiillerinin *mutkîn*¹⁶¹ olmasını, ilim sahibi olduğuna delil göstermektedirler. Zira fiillerinin mükemmel ve kusursuz olması, fiil sahibinin âlim olduğunu tebarüz ettirdiği için Allah'ın fiillerindeki mükemmellik, O'nun ilim sıfatına haiz olduğunu ispat etmektedir. Müellifimiz bu delilin aklen şüpheyi yer bırakmayacak kesinlikte ve netlikte olduğuna işaret ederek şu örneği verir: "Bir kimse kelimelerin uyumu açısından mükemmel ve anlam itibariyle derin manalar içeren bir yazı görse, zarurî olarak yazıyı yazanın ilim sahibi olduğu hükmünü verir"¹⁶².

Müellifimiz ilim sıfatının ispatı için kelimcilerin kullandığı bir diğer yöntemin kudret sıfatına vurgu yapmak olduğunu belirtir. Buna göre Allah'ın mümküni icad ve halk etmeye kadir olması, O'nun âlim olduğunu ispat etmektedir. Zira kadir, kasıt ve ihtiyar (seçim) ile iş yapana denir. Yani bir şeye güç yetirenin o şey hakkında kastı ve ihtiyarı vardır. Kasıt ve ihtiyar da ancak ilimle birlikte var olur. Dolayısıyla Allah'ın bir şeye kadir oluşu, zorunlu olarak o şey hakkında âlim oluşunu da beraberinde getirir¹⁶³.

1.2.3.3.2.2. İlim Sıfatının Kapsamı

Ehl-i Sünnet kelim âlimlerine göre Allah'ın ilim sıfatı herhangi bir şeyle sınırlandırılmaz. Zira O'nun bilgisi açık-gizli, küllî-cüz'î tüm eşyayı kuşatmıştır¹⁶⁴. Kelamcıların bu kabullerine karşılık İslam filozofları, ilâhî ilmin sadece küllîlere yönelik olduğunu, cüz'îyyat olarak isimlendirilen detaylara ve tek tek olaylara taalluk etmediğini iddia etmişlerdir. Bu iddialarını da cüz'îyyatın sonradan meydana gelmesi ve devamlı surette değişiyor olmasına bağlamaktadırlar¹⁶⁵.

Akkirmânî, filozofların bu yaklaşımının yanlış olduğuna değinerek Allah'ın cüz'îyyatı bilmediğini iddia etmenin O'na cehalet atfetmek anlamına geleceğini vurgulamıştır. Ehl-i Sünnet'in çok açık ve belirgin bir şekilde Allah'ın ilim sıfatının her şeye şamil olduğunu ortaya koymakla isabet ettiğini belirtmiştir. O'na göre Allah'ın ilminin belli şeylerle sınırlı olduğunu savunmak tüm akıl sahiplerinin fitratına da terstir. Buradan hareketle müellif, filozofların böyle bir yanılgıya düşmelerini akıl şaşması

¹⁶¹ İtkan kelimesinden türeyen mutkîn, Cürcanî'nin tanımına göre, her türlü kusurdan arınmış, pek çok maslahat ve hikmet barındıran muhkem şey anlamındadır (Cürcanî, a.g.e., C.3, s.108).

¹⁶² Akkirmânî, a.g.e., s.108.

¹⁶³ Akkirmânî, **Mesâil**, s.109.

¹⁶⁴ Yüksel, a.g.e., s.46; Gölcük ve Toprak, a.g.e., s.234-235.

¹⁶⁵ Mehmet Dağ, "İslam Felsefesinin Bazı Temel Sorunları Üzerinde Düşünceler", **OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S.5, 1991, Samsun, s.19-20.

olarak değerlendirmektedir. Çünkü Allah'ın sonsuz kudretini kabul ettikten sonra bazı şeylere cahil olduğunu iddia etmek makul değildir¹⁶⁶.

Müellife göre cüz'îyyatın sürekli olarak değişiyor olması, Allah'ın ilminde bir değişiklik olmasını gerektirmediği gibi, Allah'ın söz konusu cüz'î meseleleri bilmediği anlamını da taşımaz. Çünkü Allah herhangi bir zaman aralığına bağlıymış gibi kabul edilemez. Varlıkların kendi devirleri ve yaşadıkları dönemdeki halleri, zamandan bağımsız olarak ezeli bilgi olarak Allah'ta malumdur. Muhammed Akkirmânî, cüz'îyyatın değişim ve dönüşümlerini, mahlûkatın zamanî olması ve öncelik-sonralık esaslarına dayanması ile açıklar. Ezeli ilim için ise öncelik ve sonralık, belirli vakit aralıkları gibi hususlardan bahsedilemeyeceğini belirtir. Dolayısıyla ezeli ilim sahibi olan Vacib Varlık için geçmiş, şimdiki veya gelecek zaman olgusu yoktur. Allah ezeli ilmi sayesinde, cüz'îyyatı tüm halleri ve nitelikleri ile tastamam bilmektedir¹⁶⁷.

İlim sıfatının kapsamına yönelik tartışmalardan bir diğeri de sonsuzluğa taalluk eden şeylerin bilinip bilinemeyeceği meselesidir. Sonsuz olan şeyler tüm yönleriyle bilinebilir mi? Eğer bilinirse bu durum, sonsuz olana sınır belirlemek ve bir yerde biteceğini işaret etmek anlamına gelmez mi? Akkirmânî Muhammed Efendi, sonsuz eşyanın sınırlı olmasının imkânsız olacağından hareketle Allah'ın ilim sıfatının sonsuz şeyleri kapsamadığına yönelik yorumlar yapıldığına işaret etmiştir. O'na göre burada hatalı öncüllerden hareket edildiği için hatalı neticeye ulaşılmaktadır. Zira sonsuzun bütün yönleriyle malum olması için bir hudut çizilmesi, eşyaya sınır belirlenmesi zorunluluğu yoktur. Allah sonsuzluğu tek, basit ve icmâlî bir bilgi ile bilmektedir. İcmâlî ilimden kastının çok sayıda bilinenin tek ve toptan bir bilgi olarak bilinmesi olduğunu ifade eden müellif, bunun Allah'ın ilim sıfatı için bir eksiklik anlamı taşımadığına dikkat çeker. Muhammed Efendi konuyu daha anlaşılır hale getirmek için sonsuzlukla nitelenen cennet nimetlerini örnek olarak gösterir. Cennet nimetleri sonsuz olmalarıyla birlikte Allah'ın irade ve kudreti ile yarattığı şeylerdir. Dolayısıyla irade ve kudretin taalluku ilim sıfatının varlığını da zorunlu kılmaktadır. Böylece yazarımıza

¹⁶⁶ Akkirmânî, a.g.e., s.109; **İklîlü't-terâcim**, s.110-111.

¹⁶⁷ Akkirmânî, **Mesâil**, s.109.

göre Allah, sonsuz olan cennet nimetlerini toptan ve tek bir bilgi halinde ezelde bilmektedir¹⁶⁸.

1.2.3.3.3. Kıdem Sıfatı

Kıdem, Allah'ın varlığının başlangıcı olmadığını ifade eden sıfattır. Allah'ın kadîm olması, O'nun bütün mahlûkattan önce var olduğu, kendisinden öncesinin olmadığı, varlığının başka bir illete dayanmadığı ve hiçbir şeye ihtiyaç duymadan var olduğu anlamlarına gelir¹⁶⁹.

Kadîmin zıttı hâdistir. Hâdis, sonradan meydana gelen, yaratılan şey anlamına gelir. Dolayısıyla zıttı esas alınarak tarif edilecek olursa kadîm, sonradan meydana gelmeyip evvel olan, bir muhdîse ihtiyaç duymayan varlık demektir¹⁷⁰. Allah'ın Vacibu'l-Vücûd oluşu da kıdem sıfatını gerekli kılmaktadır. Daha önce ispat-ı vacip konusunu ele alırken belirttiğimiz gibi Vacibu'l-Vücûd'un mevcudiyeti başka bir illete bağlanamaz, O'nun varlığı kendindendir. Dolayısıyla öncesi, var edicisi yoktur.

Akkirmânî kıdem sıfatına ilişkin Ehl-i Sünnet âlimlerinin mezkûr yaklaşımlarını belirttikten sonra felsefecilerin de bu konuda kelamcılar ile görüş birliğinde olduğuna değinir. O'na göre filozoflar genel anlamda sıfatlara farklı manalar verseler de sıfatların varlığı ile doğan sonuçları kabul etmektedirler. Mesela kıdem sıfatının neticesi olan Allah'ın ezeli ve evvel varlık oluşunda kelam âlimleri ve filozoflar ittifak halindedir. Buradan hareketle müellifimiz, filozofların Allah'ın sıfatlarını reddettikleri görüşlerine katılmamakta ve tekfir edilmelerini doğru bulmamaktadır¹⁷¹.

1.2.3.3.4. Beka Sıfatı

Beka, Allah'ın varlığının sonu olmadığını ifade eden sıfattır. Allah'ın bâkî oluşu, ebedî ve ölümsüz olduğu, varlığının nihayetsiz olduğu ve yok olmasının hiçbir şekilde mümkün olmadığı anlamlarına gelir.

Beka sıfatı da, tıpkı kıdem gibi selbî sıfatlardandır. Kıdem Allah'tan önceliği olumsuzlarken, beka da sonralığı olumsuzlamakta, yani selbetmektedir. Ayrıca Allah'ın

¹⁶⁸ Akkirmânî, *İkdü'l-Leâli fi-Beyâni İlmillahi bi-Gayri'l-Mütenâhi*, Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli Bölümü, Demirbaş No: 297.412, h.1160, İstanbul, s.86.

¹⁶⁹ Cürcanî, a.g.e., C.3, s.50-52; Özler, a.g.e., s.230.

¹⁷⁰ Cürcanî, *Tarifât*, s.178.

¹⁷¹ Akkirmânî, *Mesâil*, s.123.

kadîm olması, beka sıfatını da beraberinde getirir. Çünkü kadîm olanı, hiçbir hâdis kuvvet yok edemez. Kadîm olan varlığın aynı zamanda bâkî olması aklen vaciptir. Yine Allah'ın Vacibu'l-Vücûd olması, fâni olmamasını zorunlu kılar. Varlığı zorunlu olanın ezeli, ebedî ve sermedî (sürekli) olması gerekir¹⁷².

Akkirmânî, beka sıfatının anlamı ve muhtevası açısından âlimlerin görüş birliği içinde olmalarına rağmen bu sıfatın zât ile olan ilişkisi noktasında ihtilafın bulunduğunu belirtmektedir. O'na göre bazı âlimler beka sıfatının Allah'ın zâtı üzerine zaid manalardan olduğunu ifade etmiş, bazıları ise bunu reddetmişlerdir. Akkirmânî kendisinin ikinci görüşten yana olduğunu ifade ederek beka sıfatının zât üzerine ilave bir mana olarak kabul edilemeyeceğini ifade etmektedir. Bu anlam hayat, ilim, irade gibi subutî sıfatlar için geçerli olsa da selbî sıfatlar için geçersizdir. Çünkü beka sıfatının zaid bir mana ifade ettiğini kabul etmek zorunlu varlık anlayışı ile bağdaşmaz. Allah Vacibu'l-Vücûd olmakla beka sıfatına zâten sahip olmaktadır. Bu nedenle beka sıfatının zât üzerine zaid sayılması zorunlu varlık mefhumuna ters düşmektedir¹⁷³.

Akkirmânî'nin bu yaklaşımından şu sonuç ortaya çıkmaktadır: Allah Vacibu'l-Vücûd olduğu için beka sıfatına da aklî zorunluluk ile haizdir. Beka sıfatının subutî sıfatlar konumunda değerlendirilmesi ve zât üzerine ilave bir mana olarak algılanması zorunlu varlık anlayışına aykırı düşmektedir. Bu yüzden beka, selbî bir sıfattır.

1.2.3.4. Allah'ın Cismânî Sıfatlardan Münezzehe Oluşu

Akkirmânî, Allah'ın cisim olarak nitelendirilemeyeceği için cisimlere atfedilen sıfatlarla muttasıf olmasının da düşünölemeyeceğini ifade etmektedir. O'na göre Zât-ı İlahî *cisim*, *cevher* ve *araz*¹⁷⁴ olmaktan nasıl tenzih ediliyorsa bunların taşıdığı sıfatlardan da tenzih edilmelidir. Zira Allah Teâlâ zât itibariyle yarattığı varlıklara benzemediği gibi, O'nun sıfatları da hâdis varlıkların sıfatlarına benzemez¹⁷⁵.

¹⁷² Gölcük ve Toprak, a.g.e., 224; Özler, a.g.e., s.231.

¹⁷³ Akkirmânî, *Mesâil*, s.122.

¹⁷⁴ *Cevher*, bizâtihi kâim ve başlı başına mevcut olup mekânda yer kaplaması başkası vasıtasıyla olmayan şeydir. *Araz*, *cevher* ve *cismin* geçici niteliği olup mevcüdiyeti ancak kendisini taşıyan başka bir varlıkla hissedilebilen, kendi başına boşlukta yer tutmayan şeydir. *Cisim* ise *cevher*lerle *arazların* birleşmesinden oluşan şeydir. (Bkz: Topaloğlu ve Çelebi, a.g.e., s.31, 62, 66). *Cevher*, *araz* ve *cisim* mümkün varlıklar kategorisinde olup Allah Teâlâ bunlardan hiçbirini ile vasıflandırılmaz. Çalışmamızın ilerleyen kısımlarında konuyla ilgili daha geniş bilgi verilecek ve Akkirmânî'nin *cevher-araz* hakkındaki yorumları müstakil bir başlık altında ele alınacaktır.

¹⁷⁵ Akkirmânî, a.g.e., s.122.

Akkirmânî Allah'ın renk, koku, tat gibi maddi niteliklerin yanında keder, sevinç, korku gibi hissî niteliklerden de münezzehtir olduğuna işaret eder. Zira bu niteliklerin hepsi insanî duygulardan kaynaklanan karakteristik bir sebebe bağlı olarak var olurlar. Allah için böyle bir şey tasavvur edilemez¹⁷⁶.

Müellifimize göre konu ile bağlantılı olarak Allah'ın tenzih edilmesi gereken bir diğer husus zaman ve mekân mefhumlarıdır. O'na göre zaman varsayıma dayalı izafî bir mefhumdur. Algısal olarak değişime ve yenilenmeye açıktır. Mekân ise cismin kapladığı alan veya mahale verilen addır. Ayrıca zaman ve mekân birbirlerine bağlı kavramlar olup, biri olmadan diğerini düşünmek imkânsızdır. Diğer taraftan bu kavramlarla ilintili olan yenilenme, hareket, mahal, uzaklık-yakınlık, öncelik-sonralık, mesafe gibi niteliklerin tamamı cismânîdir. Zât-ı İlâhî ile ilişkilendirilemeyecek tüm bu sebeplerden dolayı Akkirmânî, Allah'ın zaman ve mekândan münezzehtir olduğunu belirtmiştir¹⁷⁷.

1.3. Nübüvvet Anlayışı

Nübüvvet, kelimada peygamber inancı ve peygamberlikle ilgili konuları ihtiva eden bahistir. Bu bahis kapsamında resul ve nebi kavramları, vahiy, peygamberliğin gerekliliği, Allah'ın peygamber göndermesinin hikmeti ve faydası, peygamberlerin sıfatları ve mucizeleri gibi pek çok konu itikadî açıdan ele alınır.

Akkirmânî nübüvvet bahsinde özellikle Allah'ın peygamber göndermesinin imkânı, peygamberliğin gerekliliği ve hikmeti konularına temas etmiş, vahiy kavramına geniş yer ayırmıştır. Müellif bu konu hakkındaki görüşlerine *Şerhu Kasîdeti'l-Kelâmiyye el-Lâmiyye* ve *Mesâil-i Kelâmiyye* adlı eserlerinde değinmektedir.

1.3.1. Allah'ın Peygamber Göndermesinin İmkânı

İslam âlimleri Allah tarafından insanlara peygamber gönderilmesinin aklen imkân dâhilinde oluşu ve bunda herhangi bir çelişki bulunmadığı hususunda ittifak etmişlerdir. Bu konuda, Hindistan'da ortaya çıkmış bâtıl itikadî fırkalardan olan ve kaynaklarımızda isimleri *Sümeniyye* ve *Berâhime* olarak geçen inanç gruplarına yönelik reddiyeler yazılmıştır. Bu fırkalar bilgi edinme vasıtasının duyulardan ibaret olduğunu

¹⁷⁶ Akkirmânî, a.g.e., s.122.

¹⁷⁷ Akkirmânî, a.g.e., s.122.

ve mütevâtir de olsa haber yoluyla gelen bilgilere itibar edilemeyeceğini savunmuş, dolayısıyla nübüvvet müessesesinin varlığını imkânsız görüp inkâr etmişlerdir¹⁷⁸.

Akkirmânî, Sümeniyye ve Berâhime fırkalarının tezlerini inceleyip analiz etmiş ve ardından gerekli cevabı vererek bu fikirlerin batıl olduğunu ortaya koymuştur. Böylece nübüvvetin aklen mümkün olduğunu, elçi vasıtasıyla iletilen doğru haberin kesin bilgi kaynağı olarak kabul edilmesinin aklen çelişki olmayacağını bu iki fırkanın iddialarına verdiği yanıtlar üzerinden ispat etmiştir¹⁷⁹.

Sümeniyye'ye göre vahiy aldığını söyleyen insan, kendisine gelen bu bilginin Allah'tan mı yoksa başka bir varlıktan mı geldiği hususunda emin olamaz. Bu bilgi cin gibi mahiyeti bilinmeyen başka varlıklardan da gelmiş olabilir. Sümeniyye akıl ve nazar yoluyla ulaşılan bilgiler için de böyle düşünmekte ve bu bilgilerin kesinlik arz edemeyeceğini iddia etmektedir. Bu fırkaya göre insan için tek güvenilir bilgi kaynağı kendi duyularıdır. Bir mesele hakkında yalnızca duyulara dayalı bilgilerle delil getirilebilir. Duyu verilerinin dışında herhangi bir yolla elde edilen hiçbir bilgi delil olarak kabul edilmez ve bu bilgiler üzerine bir hüküm inşa edilemez. Bu düşünceden hareketle Sümeniyye Allah ile insan arasında bir iletişimin mümkün olmadığını, dolayısıyla Allah'ın insanlar içerisinde bir elçi seçip ona vahiy göndermesinin imkânsız olduğunu iddia etmiştir¹⁸⁰.

Akkirmânî, Sümeniyye'nin iddialarının hezeyanlarla dolu olduğunu belirtmekte ve şu açıklamayı yapmaktadır: “Bu fırkanın kendi iddialarını ispatlamak için kullandığı deliller bilgi olarak kabul edilse, bu durum iddiaları ile çelişecektir. Zira duyulardan almış oldukları bilgileri delil olarak karşı tarafa sunarken akıl, haber gibi vasıtaları kullanacaklardır. Bu durumda çelişkiye düşerler. Eğer iddiaları bilgi değeri taşımıyorsa bu, söylediklerinin bir delil olmadığı anlamına gelecektir. Dolayısıyla her açıdan bakıldığında Sümeniyye'nin iddialarının dayanaksız olduğu görülmektedir”¹⁸¹.

¹⁷⁸ İslam kaynaklarında Sümeniyye adıyla zikredilen firkadan Budizm, Berâhime adıyla zikredilen firkadan da Brahmanizm kastedilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz: Sâbûnî, a.g.e., s.103; Salih Sabri Yavuz, **İslam Düşüncesinde Nübüvvet**, İstanbul: İnsan Yay., s.140-141; Orhan Ş. Koloğlu, “Kelam ve Mezhepler Tarihi Literatüründe Berâhime”, U.Ü. **İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C.13, S.1, Bursa, 2004, ss.159-193; Ahmet Güç, “Sümeniyye”, **DİA**, C.38, İstanbul: TDV Yay., 2010, s.132-133.

¹⁷⁹ Akkirmânî, **Mesâil**, s.117.

¹⁸⁰ Güç, a.g.e., s.132-133.

¹⁸¹ Akkirmânî, a.g.e., s.117.

Berâhime ise elçinin getirdiği bilgiye ihtiyaç olmadığını, bu yüzden nübüvvetin anlamsız olduğunu iddia etmektedir. Onlara göre elçinin getirdiği bilgi akla zıt veya aklî verilere muhalif bir bilgi ise akıl onu reddedecektir. Şayet akla uygun bir bilgi ise zaten aklın elde edebileceği bir bilgi olduğu için elçiye ihtiyaç kalmamaktadır. Bu düşünceden hareketle Berâhime aklın insan için yeterli bilgi kaynağı olduğunu kabul etmiş ve nübüvveti reddetmiştir¹⁸².

Akkirmânî, Berâhime'ye cevap sadedinde ilk olarak klasik kelim kaynaklarında yer alan ve genellikle Eş'arî kelimciler tarafından hararetle savunulan "Allah'ın irade ve kudretine bir sınırlama getirilemeyeceği"¹⁸³ ilkesine işaret etmiştir. Allah için bir elçi göndermenin veya göndermemenin O'nun tercihinin kalmış olduğunu, Allah'ın sonsuz ve sınırsız iradesi ile peygamber gönderme iradesini tercih etmesinin mümkün olduğunu ifade etmiştir. Müellifimiz daha sonra nübüvvetin imkân dâhilinde olmasının yanında insanlar için ihtiyaç ve gereklilik olduğunu dile getirmiştir. Aklın dinin kapsadığı bazı konularda yetersiz kaldığını, kulların dinî esasları, emir ve yasakları doğru ve tam manasıyla kavrayabilmesi için nübüvvetin zorunlu müessese olduğunu ayrıntılı bir şekilde açıklamıştır¹⁸⁴. Şimdi Akkirmânî'nin nübüvvetin gerekliliği konusundaki görüşlerini yeni bir başlıkta ele alalım.

1.3.2. Allah'ın Peygamber Göndermesinin Faydası ve Gerekliliği

Duyu organlarının ve aklın dinin hakikatlerini, emir ve yasaklarını bilme noktasında yeterli olamayacağını savunan Ehl-i Sünnet âlimlerine göre peygamberlik, insanların dinî yükümlülüklerini bilmeleri için hem faydalı bir müessese, hem de zorunlu bir ihtiyaçtır¹⁸⁵. Dinin aklen vakıf olunamayacak konularında hükümlerin bilinmesi ve Allah'ın muradının anlaşılabilmesi için Allah tarafından seçilmiş ve insanlara tebliğ vazifesi ile görevlendirilmiş bir elçiye ihtiyaç vardır. Bu elçi Allah'tan aldığı vahiy ile dinin itikadî ve pratiğe yönelik esaslarını, ahkâma dair emir ve yasaklarını, ahlakî açıdan belirlediği normları dinin mensupları olan inananlara iletir. Buradan hareketle denilebilir ki Allah'ın elçi göndermesi, insanlar açısından büyük bir fayda ve yarar sağlaması sebebiyle İlahî Zât'ın kullarına rahmeti, fazlı ve ihsanı olarak

¹⁸² Koloğlu, a.g.e., s.160-165.

¹⁸³ Eş'arî, **el-İbane**, s.82-83; Bağdadî, a.g.e., s.204.

¹⁸⁴ Akkirmânî, a.g.e., s.117.

¹⁸⁵ Ebû'l-Yüsr Muhammed Pezdevi, **Ehl-i Sünnet Akâidi**, trc: Şerafeddin Gölcük, İstanbul: Kayıhan Yay, 1980, s.131; Sâbûnî, a.g.e., s.103-105; Nesefî, a.g.e., s.93.

anlaşılmalıdır. Diğer taraftan insanın aklen elde edemeyeceği bilgi ve esasları elçi sayesinde edinebilmesi yönüyle bakıldığında nübüvvetin insan için bir zorunluluk olduğu ortaya çıkmaktadır. Zira başta ibadetlerin keyfiyeti ve miktarı olmak üzere pek çok mesele ancak peygamber vasıtası ile öğrenilebilir.

Akkirmânî, peygamberliğin gerekliliği konusunu Allah ve kullar açısından ayrı ayrı ele alarak değerlendirmiştir. O'na göre Allah için bir şeyin zorunlu olması söz konusu değildir. İlahî Zât'ın sıfatları gereği O'na bir eylemi gerçekleştirme mecburiyeti atfedilemez. O, sonsuz iradesi ile dilediğini tercih etme ve yapma hakkına sahiptir. Dolayısıyla peygamber gönderilmesinin Allah'a vacip olduğu şeklinde bir anlayış hatalı olur. Fakat insanlar için peygamberlik bir ihtiyaç ve zorunluluktur. Peygamber olmaksızın insanların dinin esaslarını ve hükümlerini kavrayabilmesi mümkün değildir. O halde Akkirmânî'ye göre nübüvvet müessesesinin vücûbiyeti, kulların maslahatının gözetilmesi ve dinen zorunlu olan bir ihtiyacının karşılanması anlamında bir gerekliliktir¹⁸⁶.

Akkirmânî tam bu noktada Mu'tezile mezhebinin "peygamber göndermek Allah'a vaciptir" şeklindeki savını eleştirmeye geçmiş ve kendisinin kastının Mu'tezilî düşünce ile örtüşmediğini ifade etmiştir. Mu'tezile mezhebi, vücûda getirdiği *aslah nazariyyesi* ile insanların dünya ve ahiret maslahatı için en uygun / en iyi olanın yapılmasının Allah'a vacip olduğunu iddia etmektedir¹⁸⁷. Buradan hareketle peygamber göndermenin insanlar için aslah olması hasebiyle Allah'a vacip olduğunu savunmaktadır¹⁸⁸. Akkirmânî, Mu'tezile'nin bu görüşünü net bir şekilde belirttikten sonra kendi düşüncesindeki farklılığı şu şekilde ortaya koyar:

Allah Teâlâ'nın sıfatlarından biri hikmettir. Allah bu sıfatı gereğince gelişigüzel, gayesiz ve boş fiiller işlemez. O'nun her işi bir hikmete binaen güzel, kıymetli ve değerlidir. Kullarına müjdeleyici ve uyarıcı olarak görev yapmak üzere elçiler göndermesi de hikmeti gereğidir. Zira bu elçiler, insanların dünya ve ahiret konuları ile ilgili ihtiyaç duydukları bilgileri öğretip açıklayan, dinen bilinip uygulanması gereken

¹⁸⁶ Akkirmânî, a.g.e., s.118; Öztürk, *Akkirmânî'nin Mesâil-i Kelâmiyye Adlı Eseri ve Değerlendirilmesi*, s.164.

¹⁸⁷ Aslah nazariyyesi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: Robert Brunschvig, "Mu'tezile ve Aslah", trc. Hulusi Arslan, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C.2, S. 4, 2002, ss.235-249; Ramazan Altıntaş, "Salah-Aslah Meselesi", *Kelam El Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün, Ankara: Grafiker Yay., 2012, s. 445-450.

¹⁸⁸ Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c.15, s.19-21.

ahkâm ve esasları anlatan bir eğitici konumundadırlar. Ayrıca insanları yaşantılarında Allah'ın muradı doğrultusunda yönlendirmekte, bu anlamda bizzât kendi hayatları ile onlara örnek olmaktadır¹⁸⁹.

Akkirmânî nübüvvet müessesesinin dinî konulardaki gerekliliği yanında aklî meselelerde de insanların büyük bir ihtiyacını giderdiğine işaret etmektedir. Peygamberin varlığı sayesinde insanların zihinsel savrulmalardan, buhran ve vehimlerden kurtulmalarını, Allah'ın peygamber göndermesindeki bir başka hikmet olarak izah etmektedir. O'na göre şayet nübüvvet olmasaydı, insanlar herhangi bir meselede vacip, mümkün ve muhal gibi aklî hükümlere ulaşabilmek için sürekli düşünme, karmaşık ve derin mülâhazalarla devamlı olarak iştiğal etme mecburiyetinde kalacaklardı. Buna bağlı olarak hayatları ile ilgili maslahatlara vakit ayıramayacak, meşguliyetleri ile ilgilenemeyeceklerdi. Hayatın içinde var olan, kendilerine ve ailelerine yarar sağlayacak pek çok şeyi ihmal edeceklerdi. Hatta belki bu durum insanlarda vehim, şüphecilik ve zihinsel savrulma gibi ruhsal rahatsızlıklara sebep olacaktı. İşte tam da bu noktada peygamber, Allah'tan vahiy alan bir elçi olarak insanların aklını kurcalayan ve zihinlerini bulandıran konuları aydınlatmış, dahası sorunları çözmek için yol ve yöntem öğretmiştir¹⁹⁰.

Akkirmânî'ye göre Allah'ın peygamber göndermesinin pek çok hikmeti ve insan için çok sayıda faydası bulunmaktadır. Bu sebeple peygamberlik aynı zamanda insanlara bir rahmet, lütuf ve ihsandır. “Biz seni âlemlere rahmet olarak gönderdik”¹⁹¹ ayet-i kerimesi de bunu vurgulamaktadır¹⁹².

Akkirmânî'nin peygamberlik ile ilgili görüşlerine genel olarak baktığımızda Mâtürîdî ekolünü takip ettiğini açıkça görebilmekteyiz. Eş'arîler nübüvvetin imkânı ve gerekliliği konusunda Allah'ın kudret ve irade sıfatlarına vurgu yaparken Mâtürîdî geleneği bu konuya hikmet sıfatı penceresinden bakar¹⁹³. Akkirmânî de eserlerinde Eş'arîlerin tezlerine bilgi olarak yer vermekle birlikte konuyu derinlemesine ele alıp delillendirme ve ispat etme aşamasında çoğunlukla Mâtürîdîliğin argümanlarını

¹⁸⁹ Akkirmânî, **Mesâil**, s.118.

¹⁹⁰ Akkirmânî, a.g.e., s.118.

¹⁹¹ Enbiyâ, 21/23.

¹⁹² Akkirmânî, a.g.e., s.118.

¹⁹³ Sâbûnî, a.g.e., s.104; S.Yavuz, a.g.e., s.77, 87.

kullanır. Buna en açık örneklerden biri de kadınlardan peygamber olup olmayacağı tartışması hakkındaki fikridir. Eş'arîler nübüvvetin erkeklere has kılınmadığını, kadın peygamber olabileceğini savunurken Mâtürîdî âlimler kadınlardan peygamber olamayacağını iddia etmiş, dolayısıyla peygamberliğin vasıflarından birinin de erkeklik olduğunu savunmuştur¹⁹⁴. Akkirmânî bu konuda da Mâtürîdî geleneğe uygun olarak kadınların peygamber olamayacağını ve hiçbir kadın peygamberin gelmediğini dile getirmiştir¹⁹⁵.

1.3.3. Allah'ın Peygamberle İletişimi: Vahiy

1.3.3.1. Vahiy Kavramı

Vahiy, sözlükte “gizlice söz söylemek, ilham etmek, hızlı ve gizli işaret etmek” anlamlarına gelmektedir. Dinî terim olarak ise “Allah'ın bir emir, hüküm veya bilgiyi doğrudan, perde arkasından veya elçi/melek vasıtasıyla peygamberine bildirmesi” şeklinde tarif edilebilir¹⁹⁶.

Vahiy kavramı, Allah tarafından insanlara iletilen emir, yasak, hüküm, nasihat, bilgi gibi her türlü mesajı kapsamaktadır. Bu mesajları insanlara bildiren elçiler peygamberlerdir. Yani Allah'ın elçisi olan peygamberlerin insanlara aktardıkları ilahî mesaja vahiy denmektedir. Vahiy ve nübüvvet birbiriyle doğrudan ilişkilidir. Bu yüzden vahiy konusu kalam eserlerinde nübüvvet bahisleri içerisinde ele alınmıştır.

1.3.3.2. Vahyin Türleri

Akkirmânî, vahiy şekillerini tasnif edip belli kısımlara ayırarak açıklamıştır. Öncelikle vahiy, zahir ve batın olmak üzere iki kısma ayırır¹⁹⁷. Ardından zahir vahyin üç farklı şekilde düşünülebileceğini belirtir:

Zahir vahyin ilk şekli, bilginin Allah tarafından görevlendirilen vahiy meleği aracılığıyla peygambere iletilmesi şeklinde gerçekleşir. Ayetlerin nazil oluş şekli bu kapsamdadır. Dolayısıyla Kur'an-ı Kerim, zahir vahyin bu türü ile nazil olmuştur.

¹⁹⁴ Mâtürîdilik ve Eş'arîlik mezheplerinin ihtilaf ettikleri konularla ilgili bkz: Emrullah Yüksel, **Mâtürîdîler ile Eş'arîler Arasındaki Görüş Ayrılıkları**, İstanbul: Düşün Yay., 2012.

¹⁹⁵ Akkirmânî, **Şerhu'l- Kaside**, s.25.

¹⁹⁶ Fikret Karaman vd., **Dinî Kavramlar Sözlüğü**, Ankara: DİB Yay, 2006, s.678; Topaloğlu ve Çelebi, a.g.e., s.337.

¹⁹⁷ Akkirmânî, **Mesâil**, s.112.

Akkirmânî'ye göre bu vahiy türünde melek kelamı açıkça söyler, peygamber de işittiği bu kelamın ayet olduğunu bilir ve ezberler¹⁹⁸.

Zahir vahyin diğer bir şekli, vahiy meleğinin peygambere herhangi bir söz söylemeksizin, işaret veya ima ile ilettiği vahiydir. Bu ileti melek tarafından peygambere bir hatırlatma veya kalbine bir işaret olarak anlaşılabilir. Akkirmânî vahyin bu şekline şu hadis-i şerifi örnek göstermektedir: *“Ruhu'l Kudüs kalbime şunu üflemiştir; Bir kimse, Allah'ın kendisi için takdir ettiği rızkın tümünü elde etmeden ölmez. O halde Allah'tan sakının ve isteme şeklinizi düzeltin”*¹⁹⁹.

Üçüncü bir tür olarak zahir vahiy peygambere melek vasıtası olmaksızın iletebilmektedir. Allah'ın peygamberin kalbine doğrudan ilham etmesi ile gerçekleşen bu vahiy şeklinde Allah ile peygamber arasında bir vasıta yoktur. Fakat peygamber, kalbine zahir olan şeylerin Allah'tan geldiğini kesin bir biçimde ve kuşku duymaksızın bilmektedir. Müellifimiz bu vahiy türüne Nisa suresinin 105. ayetinde geçen *“insanlar arasında Allah'ın sana gösterdiğiyle hükmetmen için”* ifadesini delil olarak göstermektedir. O'na göre bu ayetten, peygamberin insanlar arasında vuku bulan bir meseleyi çözerken veya bir konuda hüküm verirken bunu Allah'ın kendisine öğrettiği/bildirdiği şekilde yaptığı anlaşılmaktadır²⁰⁰.

Muhammed Akkirmânî'ye göre bu tasnif İslam uleması tarafından muteber görülmüş ve usûl kitaplarında yer almıştır. Âlimlerin ittifakıyla zahir vahyin mezkûr şekilleri, hem muhatabı olan peygamber için hem de tebliğ edilen tüm insanlar için açık delil mahiyetindedir ve muhatabını sorumlu hale getirir²⁰¹.

Vahyin ikinci kısmı olan batın vahiy ise, Allah tarafından gelen bir ileti olmaksızın meselelere peygamberin kendi içtiadı ile hüküm vermesidir. Demek ki peygamberin içtiad ile bir hükme ulaşması da vahiy kapsamında değerlendirilmiştir. Muhammed Akkirmânî bunun sebebini izah ederken peygamberin içtiadının ulemanın içtiadından farklı oluşuna dikkat çekmektedir. Zira peygamber dinî bir meselede hüküm verdiğinde o hükmün hata üzere kalması mümkün değildir. Hatalı olma olasılığı

¹⁹⁸ Akkirmânî, **Mesâil**, s.112.

¹⁹⁹ Beyhakî, **Şuabu'l-İman**, Tevekkül, 1141; Abdurrezzâk, **Musannef**, Kader, 20100.

²⁰⁰ Akkirmânî, a.g.e., s.112.

²⁰¹ Akkirmânî, a.g.e., s.112.

olsa bile ilahî bir uyarı ile hüküm düzeltilmiştir. Dolayısıyla müellifimize göre peygamberin içtihadları bir nevi ilahî onaydan geçmekte, hata unsuru var ise Allah tarafından düzeltilmektedir. Bu da peygamberin dinî bir meselede söylemiş olduğu her sözün ve verdiği her hükmün vahiy kapsamında değerlendirilebileceği anlamına gelmektedir”²⁰².

1.3.3.3. Peygamberin İctihadı

Peygamberin içtihatla bulunup bulunmadığı hususunda âlimler arasında ihtilaf vardır. Akkirmânî’ye göre bazı kimseler peygamberin vazifesinin zâhir vahyi tebliğ etmek, Allah’tan aldığı insanlara iletmekten ibaret olduğunu savunmuşlar ve peygamberin içtihad yapmadığını iddia etmişlerdir. İddia sahipleri, peygamberin kendisine bir meselenin hükmü ile ilgili sorulan sorulara hemen cevap vermeyip bir süre beklemesini görüşlerine delil olarak göstermişlerdir²⁰³. Müellifimiz bu gerekçenin “peygamber içtihad yapamaz” hükmüne varmak için yeterli olmadığını ifade etmektedir. Zira bir mesele ile ilgili içtihadla hüküm vermek o anda olabilecek bir şey değildir. İctihad duruma göre zaman gerektirebilmektedir. Ayrıca bir meselede hüküm vahiyle belirlenmişse o meselede içtihad etmek caiz olmadığı için peygamber konuyla ilgili vahiy gelme ihtimaline karşılık bir müddet beklemeyi tercih etmiş olabilir²⁰⁴.

Akkirmânî, vahyin belirlediği hükmün yakîn, içtihad yoluyla belirlenen hükmün zan ifade etmesi sebebiyle peygamberin vahiyle belirlenen hiçbir konuda içtihadla başvurmadığını, bununla birlikte hakkında vahiy olmayan meselelerde içtihad ettiğini belirtmektedir. Buna delil olarak gösterdiği ayette Allah şöyle buyuruyor: “*Ey akıl sahipleri! Düşünüp ibret alın!*”²⁰⁵ Akkirmânî’ye göre buradaki muhataplar içinde Hz. Peygamber de vardır. Peygamberin bu ayetin kapsamı dışında olduğu iddia edilemez. O

²⁰² Akkirmânî, **Mesâil**, s.112.

²⁰³ Ebû Ali ve Ebû Hâşim Cübbâî gibi Mu'tezile'nin önde gelen bazı âlimleri, İbn Hazm ve Eş'arî geleneğinin çoğunluğu peygamberin içtihadını caiz görmemişlerdir. İmam Gazalî bu konuda delilleri yetersiz görerek tevakkuf etmiş, Hanefî-Mâtürîdî âlimleri ise genelde peygamberin içtihad ettiğini görüşünü savunmuşlardır. Konu ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz: Saffet Sancaklı, “Hz. Peygamber’in Bazı Nitelikleri Açısından Kur'an-ı Kerim’de Kendisini Uyarıyan Ayetlerin Analizi”, **İslamî Araştırmalar Dergisi**, C.15, S.3, 2002, s.438-439.

²⁰⁴ Akkirmânî, a.g.e., s.112.

²⁰⁵ Haşr, 59/2.

halde peygamberin, Allah'tan aldığı vahyi iletme vazifesinin yanında düşünme, akletme, ibret alma sorumluluğu da bulunmaktadır²⁰⁶.

Akkirmânî, peygamberin aldığı bir karar sonrasında ilahî uyarı ile uyarılmasını bir başka delil olarak sunar. Tevbe Suresi 43. ayette şöyle buyrulur: “*Allah seni affetsin! Doğru söyleyenler sana iyice belli olup yalancıları da bilinceye kadar niçin beklemedin de onlara izin verdin?*”²⁰⁷ Akkirmânî'ye göre burada peygambere açık bir uyarı vardır. Tebük Seferi esnasında bazı kimseler savaştan geri kalmış, sefere katılmamıştı. Allah Resulü de onlara kalmaları için izin vermişti. Müellifimize göre mezkûr ayet-i kerime, peygamberin izin kararını vahiyle almadığının ispatıdır. Ayetteki “*Neden onlara izin verdin?*” uyarısı, peygamberin bu kararı kendi içtihiadı ile aldığını göstermektedir²⁰⁸.

Akkirmânî, peygamberin bir meselede Allah'tan aldığı yetki ile yaptığı içtihiad neticesinde verdiği hükmün vahiy olduğunu ve tüm inananlar için bağlayıcı bir delil olarak kabul edilmesi gerektiğini belirtmektedir. Müellif burada “*O, kendi arzu ve hevasından konuşmaz*”²⁰⁹ ayetini delil olarak sunmaktadır. Bazı kimselerin bu ayeti peygamberin içtihiadını inkâr için delil gösterdiklerini belirten Akkirmânî, bu bakış açısının hatalı olduğuna dikkat çekmektedir. O'na göre ayet-i kerimede peygamberin serdettiği sözlerin, içtihiad neticesinde ulaştığı hükümlerin değerine değinilmekte; vahiy mesâbesinde olduklarına işaret edilmektedir²¹⁰.

1.3.3.4. Kur'an-ı Kerim ve Nazil Oluşu

Kur'an, Allah tarafından Cebrail vasıtasıyla mahiyeti bilinmeyen bir şekilde Hz. Muhammed'e indirilen, mushaflarda yazılan, nesilden nesile tevatürle nakledilen, okunmasıyla ibadet edilen, başkalarının benzerini yapmaktan aciz kaldığı, Arapça muciz bir kelimedir²¹¹.

Bu tariftten anlaşıldığı üzere Kur'an Allah kalamıdır ve Cebrail adlı melek vasıtası ile peygamber Hz. Muhammed'e nazil olmuştur. Kur'an yirmi üç senede ayetler

²⁰⁶ Akkirmânî, a.g.e., s.112.

²⁰⁷ Tevbe, 9/43.

²⁰⁸ Akkirmânî, a.g.e., s.112.

²⁰⁹ Necm, 53/3.

²¹⁰ Akkirmânî, a.g.e., s.112.

²¹¹ Cürcanî, **Târifât**, s.179; Karaman vd., a.g.e., s.386; Topaloğlu ve Çelebi, a.g.e., s. 191.

halinde inmiş, her inen ayet Peygamberimiz tarafından vahiy kâtiplerine hem ezberletilmiş, hem de yazdırılıp diğer müslümanlar için istinsah edilmiştir.

Akkirmânî'ye göre “Kur'an'ın inmesi, indirilmesi” anlamlarına gelen *inzal*, *tenzil* gibi kavramlar Cebrail için kullanıldığında gerçek manasında, Kur'an için kullanıldığında mecazî manada yorumlanmalıdır. Çünkü bu kelimeler boşlukta yer kaplayan bir cismin, nesnenin sıfatı konumundadırlar. Cebrail'in inzali, hakiki anlamda yukarıdan aşağıya bir iniş olarak anlaşılabilir, fakat Kur'an'ın inzali ifadesinden mecazen bir iniş anlaşılmalıdır²¹².

Cebrail'in Kur'an'ı bizzât Allah'tan mı, yoksa *Levh-i Mahfuz*²¹³'dan mı aldığı konusuna da değinen Akkirmânî, iki seçeneğin de imkân dâhilinde olduğunu, herhangi birini kabul etmenin caiz olacağını ifade eder. Vahiy meleği, Kur'an'ı doğrudan Allah'tan, ses ve harf olmaksızın, mahiyetini bilemeyeceğimiz ruhanî bir usûl ile almış olabilir. Ya da Allah Kur'an'ın ses ve harflerini yaratıp Levh-i Mahfuz'a kaydetmiş, Cebrail de buradan almış olabilir. Akkirmânî'nin burada asıl önem verdiği ve dikkat çektiği nokta, Kur'an lafızlarının Allah'a ait olduğu hususudur. Şekil olarak doğrudan Allah'tan alınmış olsa da, Levh-i Mahfuz'dan okunmuş olsa da neticede aslolan lafızların Allah'a aidiyetinin ortaya çıkmasıdır. Kur'an lafızlarının Allah'a aidiyeti de Allah'ın kadîm sıfatı olan *kelam-ı nefsi*'ye delalet eder. Müellifimiz, buradan hareketle Kur'an'ın Allah kelamı olduğu neticesine ulaşıldığını ve bunu inkâr edenin de küfrüne hükmedileceğini vurgulamaktadır²¹⁴.

Akkirmânî'ye göre peygambere lafız ve mana birlikte nazil olduğunda bu vahye Kur'an denir. Yoksa nazil olan şey kalbe inen bir mana ise bu, Kur'an değildir. Şuarâ suresinde geçen “*O'nu Ruh'ul-Emîn, senin kalbine uyaranlardan olman için indirdi*”²¹⁵ ayetindeki “kalbe inen şey” müellife göre sadece manadır. O yüzden bu mana vahiy

²¹² Akkirmânî, **Mesâil**, s.112.

²¹³ Levh-i Mahfuz, “bütün nesne ve olaylara ilişkin ilahî ilim ve takdirin kayıtlı bulunduğu kitap” olarak tarif edilmektedir. (Bkz: Topaloğlu ve Çelebi, a.g.e., s.197). Bu kavramı, Allah'ın zaman mefhumu ile sınırlandıramayacak ezeli ilmi kapsamında, var olan her şeyi kaydettiği, mahiyetini bilemeyeceğimiz bir kayıt olarak anlamamız mümkündür.

²¹⁴ Akkirmânî, a.g.e., s.112.

²¹⁵ Şuarâ, 26/193-194.

olarak kabul edilir, fakat Kur'an olarak kabul edilmez. Kur'an, vahyin mana ve lafızlarının birlikte inmiş halidir²¹⁶.

Burada müellif kavramları doğru bir şekilde isimlendirmenin ne kadar önemli olduğuna dikkat çekmek istemiştir. Bu sebeple yeri gelmişken lafız ve mana terimleri ile ilgili şöyle bir hatırlatmada bulunur: “Mana Allah’tan kalbe inmiş olsa da lafız peygambere ait ise buna *kudsî hadis* adı verilir. Eğer hem mana hem de lafız peygambere ait ise buna da *nebevî hadis* denir”²¹⁷.

1.4. Ahiret Anlayışı

Ahiret, insanın dünya hayatını sona erdiren ölümün gerçekleşmesi ile başlayıp ebediyen devam edecek olan hayattır. Dolayısıyla ölüm, fâni hayattan ebedî hayata geçişin sebebi olan bir vaka olarak değerlendirilebilir. Bu bağlamda ahiretin varlığı, ölümün bir yok oluş veya son olmadığını, insanın iki hayatı arasında bir geçiş aşaması olduğunu ortaya koymaktadır. Yine tariftan anlaşılacağı üzere ahiret hayatı sonlu ve fâni değil; ebedî bir hayattır.

Ahiret, İslam dininin temel inanç esaslarından biri olup inkârı insanı iman dairesinden çıkarır. Bu açıdan İslamî literatürde akâid ve kelam eserlerinin ana mesâilinden biri olan ahiret bahsi, ölüm sonrasına dair tüm konuları ihtiva etmektedir. Bu konular arasında kabir ahvâli, kıyamet, diriliş, mahşer, hesap, mizan, şefaat, sırat, cennet ve cehennem ile ilgili meseleleri sayabiliriz.

Akkirmânî Muhammed Efendi, eserlerinde ahiret bahsine çok fazla değinmemiş, bu bahsin kapsamında saydığımız mezkûr konulara girmemeyi tercih etmiştir. O, eserlerinin bazı kısımlarında ahiret hayatının ebedî oluşu ve ruhun ölümsüzlüğü hakkında izahat yapmayı yeterli görmüştür. Doğal olarak biz de bu bahiste müellifin ebediyet ile ilgili açıklamalarını derleyip, temas ettiği hususlara değinmekle yetineceğiz.

1.4.1. Ahiret Hayatının Ebediyeti ve Ruhun Ölümsüzlüğü

Akkirmânî’ye göre ölümün vaki olmasıyla ruh bedenden ayrılır. Fakat bu ayrılış ruhun yok olması anlamına gelmemektedir. Çünkü ruh, beden varlığına bağlı olarak

²¹⁶ Akkirmânî, a.g.e., s.112.

²¹⁷ Akkirmânî, aynı yer. Ayrıca senedin müntehâsı (hadisi söyleyen) açısından hadis çeşitleri hakkında daha fazla bilgi için bkz: İsmail Lütfi Çakan, **Hadis Usûlü**, İstanbul: M.Ü.İ.F.V Yay., 2007, s.114-120.

var olmamıştır. Ruh ölümsüzdür ve ebedî olan ahiret hayatında varlığını devam ettirecektir. Müellif burada bir noktanın altını çizmektedir: Ruhun ebedî oluşu, onun aynı zamanda ezeli olduğu anlamına gelmez. Bir şeyin ezeli oluşu ispatlanırsa, buna bağlı olarak onun aynı zamanda ebedî olduğu söylenebilir. Allah Teâlâ, Vacibu'l-Vücûd olması hasebiyle hem ezeli, hem de ebedîdir. Fakat ebedî olan her şeyin aynı zamanda ezeli olduğu söylenemez. Ahiret hayatı ve cennet-cehennem gibi ona taalluk eden şeyler bu anlamda değerlendirilebilecek, ezeli olmayan, ebedî unsurlardır. Dolayısıyla ruh da ebedî yaşam alanı olan ahirette sonsuza dek hayatini sürdürecektir²¹⁸.

Akkirmânî'ye göre bazı kimseler “Allah’tan başka her şey yok olacaktır”²¹⁹ ayetini Allah’tan başka ebedî varlığın olamayacağına delil olarak göstermişlerdir. Çünkü onlara göre ayetten ölümle birlikte bir yok oluşun gerçekleşeceği sonucu çıkmaktadır. Ayrıca yine bununla bağlantılı olarak şöyle bir tenkit de yapılmaktadır: Ruh, cennet, cehennem, huri, gılman, vildan, melekler ve ahiretle alakalı diğer varlıkların bâkî kalacaklarını kabul etmek, sözü geçen varlıkların Allah ile beka sıfatında ortak oldukları fikrine götürür. Bu yüzden Allah’tan başka ebedî varlık olduğuna inanmak sakıncalıdır²²⁰.

Müellif bu yaklaşıma, Allah ve masivallahın (Allah’ın dışındaki her şey) varlık kategorisinin farklılığına dikkat çekerek itiraz etmektedir. O’na göre Allah’ın vacip, O’nun dışındaki her şeyin mümkün varlık olduğu dikkatten kaçmamalıdır. Mümkün için vücûd, Vacip olana kıyas edildiğinde yok hükmündedir. Mümkün varlıklar, kendi zâtları nazariyle bakıldığında vücûda müstahak değillerdir. Vücûda gelmeleri her açıdan Vacibü'l-Vücûd’a bağlıdır. O’nun iradesi, izni, yaratması, şekil vermesi ile vücûd bulmaktadırlar. O halde mümkün, kendi kategorisinde varlık olarak değerlendirilse de Vacip olana kıyasa tâbi tutulduğunda yok hükmündedir. Akkirmânî'ye göre dinde

²¹⁸ Akkirmânî, **Mesâil**, s.110; Öztürk, a.g.e., s. 95.

²¹⁹ Kasas, 28/88.

²²⁰ Akkirmânî, **Şerhu'l- Kaside**, s.37-38. Cehmiyye fırkası, Allah’tan başka ebedî varlık olmadığını, ahirete taalluk eden şeylerin fâni olduğunu iddia etmektedir. Ayrıca bu fırka, cennet ve cehennemin ebedî olmadığı konusunda Mu'tezile'nin önemli âlimlerinden Ebû Huzeyl el-Allâf'ı (v.227/841) da etkilemiştir. Fakat Mu'tezile mezhebi genel itibariyle bu fikri benimsememiştir. (Bağdadî, **Mezhepler Arasındaki Farklar**, s.156, Gölçük, “Cehmiyye”, **DİA**, C.7, 1993, s.234-236).

muhakkık olanların “*lâ mevcûde illa hû*” (O’ndan başka varlık yoktur) sözleri bu hakikate işaret etmektedir²²¹.

Akkirmânî’ye göre mezkûr ayet-i kerimeye de bu nazarla bakılmalıdır. Bu ayette Allah’ın Bâkî oluşuna vurgu yapılmaktadır. Allah’ın bekası kendi varlığındandır. Allah hiçbir sebep ve illete ihtiyaç duymadan, Zâtı ile Bâkî’dir. Oysaki ruh, cennet-cehennem, cennetteki nimetler, melekler ve diğer ahiret ehli varlıkların var oluşu nasıl Allah’a bağlı olarak gerçekleşti ise ebediyetleri de Allah’ın iradesi, izni ve yaratmasına bağlıdır²²². Ayrıca Allah’ın bekasının yokluğu imkânsızdır. Yani O’nun bekası vaciptir, diğerlerinin ki ise caizdir. Tüm bu sebeplerden dolayı ahiret ehli varlıkların bâkî oluşu ile Allah’ın Bâkî oluşu aynîlik ifade etmediği gibi, beka sıfatında bir ortaklık da söz konusu değildir²²³.

²²¹ Akkirmânî, a.g.e., s.38.

²²² Akkirmânî, a.g.e., s.38; **Mesâil**, s.123.

²²³ Akkirmânî, **Şerhu’l- Kaside**, s.38; **Mesail**, s.123.

İKİNCİ BÖLÜM

2. AKKİRMÂNÎ'NİN İRADE VE DİĞER BAZI KELAMÎ KONULAR HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ

2.1. İrade ve Kader Anlayışı

2.1.1. İrade Kavramı ve Cüz'î İrade

Kelam ilminde kazandığı mana itibariyle irade, “bir zorunluluk söz konusu olmaksızın yapılması veya yapılmaması mümkün olan bir hususta iki taraftan birini tercih etmeyi gerektiren nitelik” olarak tarif edilmektedir²²⁴. Bu tariften anlaşıldığı üzere irade, bir fiilin var olabilmesi için failde olması gereken bir sıfattır. Faildeki tercih etme, seçme veya yapma imkânını sağlayan nitelik iradedir.

Kelamda irade kavramı Allah'ın ve insanın iradeleri bağlamında ele alınıp incelenmiştir. Allah sınırsız ve mutlak iradeye sahiptir. Hiçbir şey O'nun iradesine bir hudut koyamaz. O'nun iradesi her şeye taalluk eder. O'nu zorda bırakacak veya bir şeye mecbur hale getirecek hiçbir kuvvet yoktur. Diğer taraftan insan iradesi ise sınırlıdır. İnsanın hakkı tutup batılı bırakma, doğru yoldan gidip yanlıştan sakınma sorumluluğu vardır. Bu sorumluluk tercih hakkı gerektirir. Allah insana tercih etme hakkını sunmuş, seçme hürriyeti vermiş ve onu irade sahibi bir varlık olarak yaratmıştır²²⁵. Kelam âlimleri Allah'ın iradesine küllî, insanın iradesine cüz'î adını vermişlerdir. Bu bağlamda kelam literatüründe insanın iradesi ve fiilleri “irade-i cüz'îyye” konu başlığıyla ele alınmıştır²²⁶.

Akkirmânî'ye göre Allah insanda bir fiili yapmaya ve onu terk etmeye güç yetirebileceği bir kudret yaratmıştır. Yine aynı şekilde insana, bir fiili yapmaya onu sevk edecek ve terk etme tercihinin imkân sağlayacak irade vermiştir. İnsan kendisinde yaratılmış olan bu cüz'î irade ile fiili yapma veya terk etme seçeneklerinden birini tercih eder. İradesine uygun şekilde kudreti ile gerekli olan sebepleri meydana getirip aletleri

²²⁴ Topaloğlu ve Çelebi, a.g.e., s.158; Karaman vd., a.g.e., s.319.

²²⁵ Cürcanî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, C.2, s.454-459.

²²⁶ Yüksel, *Sistemantik Kelam*, s.82-83.

kullanmak suretiyle fiilin gerçekleşmesine meyleder. Allah'ın irade ve kudreti, insan tarafından tercih edilmiş olanın yaratılması yönünde taalluk ederse fiil meydana çıkar²²⁷.

2.1.2. İhtiyarî Fiil ve Gerçekleşme Aşamaları

İhtiyar, kelimada insanın seçme hürriyetine verilen addır. İnsanın yapmayı veya terk etmeyi tercih edebildiği fiillere de ihtiyarî fiil denir. Akkirmânî fiilin bu kapsamda değerlendirilebilmesi için bir takım unsurların lüzumunu ifade etmiştir. O'na göre ihtiyarî fiilin gerçekleşmesi için fiile yönelik *tasavvur*, *şevk*, *irade*, *tahrik-i a'za* ve *fiilin yaratılması* olmak üzere beş aşamalı bir sürecin yaşanması gerekmektedir²²⁸.

2.1.2.1. Tasavvur

Müellifimiz Muhammed Efendi'ye göre öncelikle fiile yönelik insanda bir tasavvurun belirmesi gerekir. Bu, cüz'î bir tasavvur olup insanın kalbinden ortaya çıkmaz. Herhangi bir seçim veya tercih olmadan da belirebilir. İhtiyarî fiilin anlam kazanmasındaki ilk aşamada fiile yönelik böyle bir tasavvur oluşmalıdır²²⁹.

2.1.2.2. Şevk

Cüz'î tasavvurdan cüz'î bir şevk meydana gelir. Bu şevk Allah tarafından yaratılmış olup fiile yönelik tasavvur sonucunda ortaya çıkar. Şevk, artma ve azalmaya elverişlidir. Şöyle ki, eğer tasavvur edilen fiile yönelme ve meyletme devam ederse şevk artar ve bir süre sonra kemal noktasına ulaşır. Tersî durumunda fiile yönelmede azalma olursa şevkte de zafiyet ve eksilme meydana gelir²³⁰.

2.1.2.3. İrade

Fiilin tasavvur edilmesi ve ona yönelik insanda şevkin oluşması ihtiyarî fiilin gerçekleşmesine yetmez. İnsanın bu fiili kasıtlı ve bilinçli olarak istemesi, yani iradesini fiil yönünde sevk etmesi gerekir.

Akkirmânî, insanı sorumluluk sahibi yapan niteliğin irade olduğunu vurgulamaktadır. Bu bağlamda şevk ve irade kavramlarının farkına dikkat çekmiştir. Eğer bu iki kavram birbirine karıştırılır ve şevk iradenin yerine kullanılırsa akla cebir

²²⁷ Akkirmânî, **Mesâil**, s.113.

²²⁸ Akkirmânî, **Risâle-i Akâid**, İstanbul: Matbaa-i Âmire, h.1283, s.126; Sinanoğlu, a.g.e., s.139.

²²⁹ Akkirmânî, a.g.e., s.126; Sinanoğlu, a.g.e., 139-140.

²³⁰ Akkirmânî, a.g.e., s.126; Sinanoğlu, a.g.e., 140.

gelir. Çünkü şevk ve zıddı olan nefret, Allah tarafından halk ve icad edilmiştir. İnsanda Allah tarafından var edilmiş olan bu nitelikler, fiile yönelik tasavvurun ardından meydana çıkmaktadır. Fakat bu durum, insanın fiillerde cebir altında olduğu anlamına gelmez. Çünkü insanın bilinçli bir şekilde ve kasten fiilin gerçekleşmesi yönünde sarf ettiği bir iradesi vardır. İnsan şevki olduğu halde bir fiil yönünde iradesini sarf etmeyebilir. Hâyâ, çekinme, kesb-i manî veya başka bir engel sebebiyle fiili murad etmeyebilir. Bunun tersi de mümkündür. Şevkin olmadığı, fiile karşı bir isteksizliğin ve nefretin hâsıl olduğu bir durumda insan, herhangi bir gayeye matuf olarak iradesini fiilin gerçekleşmesi yönünde sarf edebilir. Yani kul, nefret ettiği bir fiili yapabilir veya şevkinin bulunduğu bir fiili terk edebilir. Dolayısıyla insanda var olan şevk ve nefret, insanın fiillere yönelmesi için zorlayıcı veya bağlayıcı bir unsur değildir. Aynı şekilde yine buradan hareketle, şevk ve irade birbirinden tamamen farklı kavramlardır²³¹.

2.1.2.4. Tahrîk-i A'za

Sürecin bu aşamasında, gerçekleşmesi istenilen fiili yapmakla vasıflı olan organın hareket ettirilmesi gerekir. Organların hareket etmesi, irade hâsıl olduktan sonra vuku bulur. İrade terk edilince organların hareketi de gerçekleşmez²³².

2.1.2.5. Fiilin Yaratılması

Fiil, Allah tarafından yaratılır. Yaratmaya kulun bir tesiri yoktur. Mezkûr dört unsur bir araya gelse dahi Allah Teâlâ fiili yaratmayı murad etmeyebilir. Bu durumda fiil gerçekleşmez. Eğer fiili yaratmayı murad ederse de âdeti olduğu üzere kulun iradesi ve fiili kesb etmesinden sonra yaratır. Sonuç olarak Akkirmânî'ye göre ihtiyarî fiil, bir süreç halinde adı geçen unsurların meydana gelmesi ve Allah'ın fiili yaratması sonucu gerçekleşir²³³.

2.1.3. İnsanın Fiiller Üzerindeki Etkisi ve Sorumluluğu

İnsan, fiilin gerçekleşmesi yönünde bilinçli bir irade ve kasıt ile seçim yapmaktadır. İnsanın fiil yönünde bu şekilde oluşan ihtiyarı, onu hem sorumlu hem de fail durumuna getirir. Bununla birlikte Allah, yaratmaya taalluk eden her şeyde olduğu gibi, insanın fiillerinin yaratılmasında da müstakil ve tek yaratıcıdır. Bu konuyu izah

²³¹ Akkirmânî, **Risale-i Akâid**, s.127; Sinanoğlu, a.g.e., s.141.

²³² Akkirmânî, a.g.e., s.126; Sinanoğlu, a.g.e., s.140.

²³³ Akkirmânî, a.g.e., s.126; Sinanoğlu, a.g.e., s.140.

etmek üzere İslam dünyasında ve özellikle Ehl-i Sünnet çevrelerinde kesb anlayışı ortaya çıkmıştır. Bu anlayış, ihtiva ettiği meselelerle birlikte zaman içerisinde bir doktrin halini almıştır. Akkirmânî de eserlerinde kesb kavramına özenle değinmiş ve önemini sık sık vurgulamıştır. Şimdi biz de konuyu bu minvalde detaylandırıp müellifimizin görüşlerine yer verelim.

2.1.3.1. Kesb Kavramı ve Kökeni

Kazanmak, elde etmek, gerçekleştirmek anlamlarına gelen kesb, kelam ilminde ihtiyarî fiillerin meydana gelişinde kulun etkisini ifade etmek için kullanılan bir terimdir²³⁴. Cürcanî, “bir fayda elde etmeye veya bir zararı savmaya vardır fiil” olarak tanımladığı kesbin yalnızca insanın fiillerine mahsus olduğunu vurgulamaktadır. Allah’ın fiilleri kesb olarak nitelendirilemez. Zira Allah kendisine fayda sağlamak veya kendisinden zararı savmaktan münezzehtir²³⁵. Kesb kelimesinin insan fiilleri ile ilgili kelamî bir terim olması, Kur’an’da geçtiği ayetlerde taşıdığı manalar itibariyledir. Bu ayetlerde “kesb”ten türetilen kelimeler, insanın bir fiili meydana getirmek adına kendi iradesi ve çabası ile elde ettiği kazanımları ifade etmek için kullanılmıştır²³⁶.

Akkirmânî’nin tarifine göre kesb, kulun iradesini ve kudretini fiil yönünde sarf etmesidir. Kulun bu sarfindan sonra Allah’ın fiili icâd etmesine de halk (yaratma) adı verilir. Bu durumda kul kendi iradesi ile gerçekleşmesini murad ettiği fiili kesb etmekte, Allah da ilahî iradesine uygun ise bu fiili yaratmaktadır. Söz konusu yaklaşımla fiil iki kudret altına girmiş olsa da bu iki kudret, yönleri itibariyle birbirinden farklıdır. Fiile matuf nesneye fiilin icadı yönünden Allah’ın kudreti, fiilin kesbi yönünden kulun kudreti tesir etmekte ve fiil ortaya çıkmaktadır²³⁷.

Akkirmânî kesb anlayışının, Allah’ın sonsuz iradesi ve sınırsız kudreti ile insanın cüz’î iradesi ve sınırlı kudretinin fiillerin gerçekleşmesindeki fonksiyonunu en doğru şekilde açıklığa kavuşturduğunu ifade etmektedir. Müellifimize göre kesb teorisi, insanın özgür iradesi olduğunu vurgulayarak bu irade ile fiilde muhtar ve müreccih olduğunu; bu sebeple fiil hakkında sorumlu tutulup mükellef hale geldiğini ortaya koymaktadır. Aynı zamanda fiillerin yaratılması açısından bakıldığında, yaratmanın iki

²³⁴ Karaman vd, a.g.e., s.373; Topaloğlu ve Çelebi, a.g.e., s.184.

²³⁵ Cürcanî, *Tarîfât*, s.188.

²³⁶ Kesb kelimesinin kullanıldığı ayetlere; Bakara, 2/225, 267 ve 286, A’raf, 7/39 örnek gösterilebilir.

²³⁷ Akkirmânî, a.g.e., s.124; Sinanoğlu, a.g.e., s.136.

failin kudreti ile gerçekleşmeyeceği hakikatinden hareketle fiilin yaratıcısının yalnızca Allah olduğunu, yaratma sıfatının Allah'a mahsus olduğunu teyit etmektedir²³⁸.

Kesb kavramının kökeni ile ilgili farklı yaklaşımlar olsa da genellikle bu kelimenin kavramsallaşması İmam Eş'arî'ye izafe edilmiştir. Hâlbuki yapılan araştırmalar “kesb”in kelimî bir terim olarak Eş'arî'den önceki dönemde de kullanılmış olduğunu göstermektedir. Montgomery Watt, Eş'arî'nin *Makalâtü'l İslâmiyyîn* adlı eserinden iktibasla ilk Mu'tezilî âlimlerin kesb kavramını kullandığını, hatta Dırar b. Amr (v.200/815), Hişam b. Hakem (v.179/795) gibi bazı kelimcilerin kesb doktrinini Ehl-i Sünnet'in kabul ettiği şekliyle dile getirdiklerini ifade etmektedir²³⁹. Dolayısıyla kesb kavramının insan hürriyeti konusunda kelimî bir terim olarak kullanılmaya başlanması Eş'arî öncesine dayanmaktadır, denilebilir.

2.1.3.2. Kesb ve Yaratma Kavramlarının Mukayesesi

Kesbin kavramsal çerçevesini belirttikten sonra, konunun daha iyi anlaşılması için yaratma (halk) kavramı ile olan ilişkisine ve farklarına değinmek yerinde olacaktır. Akkirmânî, insanın fiillerindeki hür iradesi ile Allah'ın bu fiillerin yaratıcısı olması arasındaki ilişkinin doğru kurulabilmesi için kesb mefhumunun iyi idrak edilmesi ve yaratma kavramından ayırt edilmesi gerektiğine vurgu yapmaktadır²⁴⁰.

Öncelikle kesbin yaratmaya mukaddem olduğunu ifade eden Akkirmânî, ardından önemli bir not düşmektedir: kulun bir fiile meyletmesi veya iradesini fiil cihetinde sarf etmesi, Allah Teâlâ fiili yarattığında kesb hüviyetini alır. Eğer Allah'ın iradesi fiilin yaratılması yönünde değil ise; kulun sarfına kesb denmez²⁴¹.

Akkirmânî'ye göre kesb ve yaratma, sadece kime ait oldukları noktasında değil; aynı zamanda mahiyet itibarıyla da farklı kavramlardır. Müellifin *Mesâil* adlı kitabında müstakil olarak yer verdiği, *Risâle-i Akâid*'inde de yer yer değindiği bu farkları birkaç madde ile kısaca özetlememiz mümkündür:

²³⁸ Akkirmânî, *Mesâil*, s.114; *Risâle-i Akâid*, s.124.

²³⁹ W.Montgomery Watt, “İslam'da Kesb Doktrininin Kökeni”, trc. İ. Hakkı İnal, *e-Makalat-Mezhep Araştırmaları Dergisi*, C.9, S.1, 2016, s.120.

²⁴⁰ Akkirmânî, *Risâle-i Akâid*, s.124; *Mesâil*, s.114.

²⁴¹ Akkirmânî, *Mesâil*, s.124; *Risâle-i Akâid*, s.125; Sinanoğlu, a.g.e., s.137.

- Kesbin meydana gelmesi için bir alete (organa) ihtiyaç vardır. Kesb tek başına gerçekleşmez. Oysa yaratma, Allah tarafından başka hiçbir alet veya nesneye ihtiyaç duyulmaksızın gerçekleştirilir.

- Kâsib fiil hakkında icmalî bilgiye sahiptir. Kesb için genel bir bilgi yeterlidir. Fakat Hâlık, yarattığı fiil veya şey ile ilgili tüm ayrıntıları bilir. Yaratma, yaratılan ile ilgili her türlü tafsilatı bilmeyi gerektirir.

- Kesb kudrette ortaya çıkar. Dolayısıyla kudret kesbin mahalidir. Yaratma ise yoktan var etme anlamında düşünüldüğünde bir mahal veya yere ihtiyaç duymaz.

- Kesb sıfatına sahip olan varlık bu sıfat ile fiili meydana getirmeye tek başına kadir değilken, yaratma sıfatına sahip olan varlık fiili tek başına gerçekleştirir²⁴².

2.1.4. İnsanın İradesi ve Fiilleri Hakkındaki Tartışmalar

Akkirmânî, cüz'î irade ve kulların fiilleri konusunda mezheplerin görüşlerini mukayese ettiği ve konuyu derinlemesine değerlendirmeye tabi tuttuğu müstakil bir risâle²⁴³ kaleme almıştır. Müellif risâlesinde konu ile ilgili birçok farklı görüş bulunduğunu ifade eder. Bu görüşler içerisinde Cebriyye ve Kaderiyye/Mu'tezile mezheplerinin aşırıya kaçtıklarını, konu ile ilgili ifrat ve tefrit noktalarında durduklarını, diğer fikir sahiplerinin ise nispeten itidalli bir görüş savunduklarını belirtir. Ama O'na göre en doğru ve isabetli olan görüş, Mâtürîdî ekolünün görüşüdür²⁴⁴.

Akkirmânî'nin mezkûr risâle dışında irade-i cüz'îyye ile ilgili Eş'arî ve Mâtürîdî mezheplerinin görüşlerini karşılaştırdığı ufak çaplı bir risâlesi daha vardır²⁴⁵. Müellifimiz bu risâlede Kaderiyye ve Cebriyye mezheplerinin görüşlerini reddedip konu ile ilgili Ehl-i Sünnet'in iki büyük ekolünün yaklaşımlarını izah etmiştir. Risâle üzerinde yaptığı çalışmada konuyu değerlendiren Sayın Dalkıran, insan iradesi konusunda mezheplerin bu kadar farklı ve aşırı görüşlere sahip olmasında Kur'an ayetlerine tek yönlü olarak bakılmasının en büyük etken olduğunu söylemektedir²⁴⁶.

²⁴² Akkirmânî, **Mesâil**, s.114; **Risâle-i Akâid**, s.125; Sinanoğlu, a.g.e., s.137.

²⁴³ *Risâle-i Akâid*, Matbaa-i Âmire, 1240, İstanbul. Daha önce de ifade edildiği gibi, bu risâle farklı zamanlarda *Ef'alü İbad ve İradet'ül-Cüz'îyye* adıyla tekrar basılmıştır.

²⁴⁴ Akkirmânî, a.g.e., s.115; Sinanoğlu, a.g.e., s.121.

²⁴⁵ Eserin tam adı: *Risâle-i İrade-i Cüz'îyye fi Hakkı İhtiyârî'l Cüz'îyyi Elletî İhtelefe Beyne Ebî Mansûr Mâtürîdî ve Ebî Hasan el Eş'arî* 'dir. Eser, İstanbul Matbaa-i Âmire'de 1264 yılında basılmıştır.

²⁴⁶ Dalkıran, a.g.e., s.174.

Zira muhtelif ayetlerde gerek insanın hür irade sahibi oluşuna, gerekse icbar altında bulunduğuna dair ifadeler yer almaktadır²⁴⁷. Aynı şekilde hadislere bakıldığında da konu ile ilgili birbirinden farklı görüşleri desteklediği düşünülebilecek rivayetlere rastlamak mümkündür²⁴⁸.

Cebriyye mezhebi, sadece kulun kendi fiillerinde bir müdahalesi bulunmadığına dair ayetleri dikkate aldığı için kulların fiillerinde mecbur olduğunu, kendisine tahsis edilmiş bir irade ve kudretin bulunmadığını savunmuştur. Bu görüşün tam karşısında yer alan Kaderiyye ve Mu'tezile mezhepleri ise insanın tercih, irade ve sorumluluk sahibi bir varlık olduğunu ifade eden ayetleri tek başına esas kabul ettikleri için “kullar kendi fiillerinin yaratıcısıdır” fikrini dile getirmişlerdir. Cebriyyenin fikirleri, yapılan yanlışların ve zulümlerin Allah’a isnat edilmesi ve böylece Allah’ın zalim olduğu sonucuna götürürken; Kaderiyye’nin yaklaşımı, yarattığı varlıklar üzerinde tasarrufu bulunmayan, kudreti sınırlı ve aciz bir Allah tasavvuruna yol açmaktadır²⁴⁹.

İfrat ve tefrit olarak değerlendirebileceğimiz bu iki zıt görüşe karşılık Ehl-i Sünnet uleması iki mezhebin dayandığı ayet ve hadisleri cem edip birlikte analiz etmiş, böylece itidali yakalamıştır. Akkirmânî *Risâle-i Akâid*’inde aşırıya kaçan fırkaların iddialarını çürütmüş ve Ehl-i Sünnet’in görüşünü detaylandırarak izah etmiştir. Şimdi bu risâle bağlamında, irade konusu ile ilgili mezheplerin görüşlerine ve Akkirmânî’nin bu görüşler hakkındaki yorum ve değerlendirmelerine göz atalım.

2.1.4.1. Akkirmânî’ye Göre Cebriyye’nin İrade Anlayışı

Akkirmânî’ye göre Cebriyye mezhebi kulda fiil, seçme, tercih veya kudretin bulunmadığını iddia etmektedir. Bu mezhebin anlayışına göre kul yaptığı her şeyi zorunluluk altında ıztırârî olarak yapmaktadır. Titreyen varlığın hareketi ile cansız varlıkların veya bitkilerin hareketi arasında bir fark yoktur. Bir çocuğun boyunun uzaması nasıl kendi irade ve ihtiyarı dışında gerçekleşiyorsa, bir yerden başka bir yere gitmesi de onun isteği veya seçimi dışında gerçekleşmektedir²⁵⁰.

²⁴⁷ Cebir görüşüne delil olarak sunulan ayetler için En’am, 6/35, 59; İnsan, 76/30 ve Bakara, 2/7; hür irade görüşüne delil olarak sunulan ayetler için Fussilet, 41/46; Zümer, 39/7, İnsan, 76/3 ve Secde, 41/17 örnek verilebilir.

²⁴⁸ Müslim, **Kader**, 1, 6; **Cennet**, 16; İbn-i Mace, **Mukaddime**, 7.

²⁴⁹ Dalkıran, a.g.e., s.175. Ayrıca Cebriyye ve Mu'tezile karşılaştırması için bkz: Süleyman Uludağ, **İslamda İnanç Konuları ve İtikâdi Mezhepler**, İstanbul: Dergah Yay., 2014, s.270, 280.

²⁵⁰ Akkirmânî, **Risale-i Akâid**, s.116; Sinanoğlu, a.g.e., s. 122. Karşılaştırmak için bkz: Bağdadî, a.g.e., s.156-157.

Akkirmânî, Cebriyye'nin iddialarına aklî delil olarak şöyle bir açıklama getirdiğini ifade etmektedir: Kulun fiilinin kendi seçimi olduğunu varsayalım. Kul bir cismin durdurulmasını, Allah ise hareket etmesini murad ettiği bir durumda üç ihtimal söz konusudur: İkisinin muradının da hâsıl olduğunu kabul etsek bu, iki çelişğin bir araya gelmesi olacaktır. İkisinin muradının da gerçekleşmeyeceğini kabul etsek bu, iki çelişğin ortadan kalkması anlamına gelecektir. Birinin muradı hâsıl oldu, diğerinin olmadı desek bu durumda da tercih eden biri olmadığı halde gerçekleşen bir tercihten söz etmiş oluruz. Çünkü Allah'ın kudreti ve kulun kudreti makdûra müstakil olarak aynı oranda etki etmektedirler. Cebriyye'ye göre bu üç ihtimalin neticesi de aklen muhal olduğu için kulların fiilleri üzerinde etkilerinin olduğu düşüncesi kabul edilemez²⁵¹.

Müellif, Cebriyye mezhebinin iddialarına dayanak gösterdiği naklî delile de değinir. Cebriyye “Allah her şeyin yaratıcısıdır”²⁵² ayetinin kendi fikirlerini desteklediğini düşünmektedir. Zîra kulların fiilleri de “şey” kapsamındadır ve dolayısıyla bu ayet mucibince Allah tarafından var edilmişlerdir, kulun bir etkisiyle vücûda gelmiş değillerdir²⁵³.

Muhammed Akkirmânî eserinde Cebriyye'nin iddialarına dayanak olarak sunduğu gerekçeleri sıraladıktan sonra bunların delil olarak kabul edilemeyeceğini belirtmektedir. O'na göre aklî delil olarak öne sürülen yaklaşım mantıksal olarak geçerli değildir. Çünkü Allah'ın iradesi ile kulun iradesi karşı karşıya geldiğinde elbette Allah'ın iradesi gerçekleşir, kulun iradesi gerçekleşmez. Allah'ın iradesi sonsuz ve sınırsızdır. Bu sebeple O, cismin durmasını murad ediyorsa cisim durur, hareketini murad ediyorsa cisim hareket eder. Ancak Allah'ın iradesi, kulun iradesi yönünde tecelli edince kulun fiilinden bahsedilebilir²⁵⁴.

Diğer yandan naklî delil olarak gösterilen ayetin Cebriyye tarafından yanlış yorumlandığını belirten müellifimiz, konuya şu şekilde açıklık getirmektedir: “Allah her şeyin yaratıcısıdır, insanın fiillerinin de yaratıcısıdır. Fakat ihtiyarî fiillerde kulun sun'u ve kesbi vardır. Pek çok ayette fiillerin kula nisbet edilmesi bunun ispatıdır”. Akkirmânî

²⁵¹ Akkirmânî, **Risale-i Akâid**, s.116; Bağdadî, a.g.e., s.236; Çelebi, “İlk Kelam Tartışmaları ve İnanç Grupları”, **Kelam El Kitabı**, ed. Ş. Ali Düzgün, s.55.

²⁵² Zümer, 39/62.

²⁵³ Akkirmânî, a.g.e., s.116.

²⁵⁴ Akkirmânî, a.g.e., s.116; Sinanoğlu, a.g.e., s.123.

buna “*Kitabı elleriyle yazarlar*”²⁵⁵ ve “*O halde dileyen iman etsin*”²⁵⁶ ayetlerini misal olarak zikretmektedir. Bu ayetlerde insana nisbet edilen şey fiillerin yaratılması değil, kesbedilmesidir²⁵⁷.

Akkirmânî son olarak Cebriyye’yi insanı cansız varlıklar ve bitkilerle aynı kategoride değerlendirmesi bakımından eleştirir. İnsan eğer böyle bir varlık olsaydı dinen mükellef tutulmasının bir anlamı olmazdı. İtaat ettiğinde övgü ve mükâfat, isyan ettiğinde de kınama ve cezayı hak etmezdi. Bunların hepsi anlamını yitirirdi. Çünkü bunlar sadece ihtiyarî fiiller söz konusu olunca bir anlam ifade eder, zorunlu/ıztırarî fiiller için mükâfat ve cezadan söz edilemez. Ayrıca akıl sahibi insan kendinden sâdır olan bir fiilin kendi kast ve isteği ile gerçekleştiğini kesin olarak bilir²⁵⁸.

2.1.4.2. Akkirmânî’ye Göre Mu’tezile’nin İrade Anlayışı

Mu’tezile insan fiilleri konusunda kulun kendi fiillerinin yaratıcısı olduğu tezini ortaya atmış ve Allah’ın insan fiilleri üzerinde hiçbir tasarrufunun, etkisinin olmadığını iddia etmiştir. Akkirmânî, bu fikrin Ebu Ali Cübbaî (v.303/916)’ye ait olduğunu dile getirmektedir. Müellifimiz ilk Mu’tezilî âlimlerin “insan fiillerinin mûcididir” doktrinini ürettiklerini, Ebu Ali’ye kadar Mu’tezilî cenahta savunulan fikrin bu olduğunu söylemektedir. O’na göre Ebu Ali Cübbaî, “mûcid ile hâlık arasında fark yoktur” diyerek insanı fiillerinin hâlık olarak ilan etmiş ve Cübbaî’den itibaren Mu’tezile mezhebi insana hâlık deme cüretini göstermiştir²⁵⁹.

Akkirmânî, Mu’tezile’nin iddialarını ispat için dört delile dayandığını söylemektedir. Bu delilleri birer cümleyle ifade edecek olursak şu şekilde sıralayabiliriz:

- Titreyen zorunlu olarak titrese de yürüyen kendi iradesi ile yürümektedir.
- Kul kendi fiilinin yaratıcısı olarak kabul edilmez ise yükümlülük, övgü, yergi, sevap ve cezanın hepsi batıl olur, anlamını yitirir.
- “Kulun fiillerinin yaratıcısı kendisi değil de Allah’tır” denirse Allah’ın ayakta duran, oturan, yemek yiyip su içen bir varlık olduğu söylenmiş olur.

²⁵⁵ Bakara, 2/79.

²⁵⁶ Kehf, 18/29.

²⁵⁷ Akkirmânî, a.g.e., s.116; Sinanoğlu, a.g.e., s.123.

²⁵⁸ Akkirmânî, a.g.e., s.116; Sinanoğlu, a.g.e., s.123.

²⁵⁹ Akkirmânî, a.g.e., s.116; Sinanoğlu, a.g.e., s.123.

- “Yaratanların en güzeli olan Allah ne yücedir”²⁶⁰ ve “Ben sizin için çamurdan kuşa benzer bir şey yaratırım”²⁶¹ ayetleri Allah’tan başka yaratıcının varlığına delalet etmektedir²⁶².

Müellif, ilk iki delilin Cebriyye’ye bir cevap niteliğinde olduğunu dile getirir. Ehl-i Sünnet’in burada Mu’tezile’den ayrıldığı nokta, kulun fiilin yaratıcısı değil kâsibi olduğunu savunmasıdır. Akkirmânî bu noktada kendisinin de bir Mâtürîdî takipçisi olarak kulun fiiller üzerinde yaratıcılığını değil; kesb (kazanım) ve ihtiyarını (seçim) kabul ettiğini beyan eder. O’na göre bu yaklaşım ile mükellefiyet, övgü, yergi, sevap ve ceza batıl olmaz. Çünkü ortada insanın kendi iradesi ile yaptığı bir seçim vardır ve insan bu seçiminden/tercihinden sorumludur. Allah dilerse o fiili yaratır ve fiil gerçekleşmiş olur. Kulun ihtiyarı ile ortaya çıkan bu fiil şayet Allah’ın istek, emir ve yasalarına uygun ise sevaba; değil ise cezaya sebep olur²⁶³.

Mu’tezile’nin üçüncü delilini müellifimiz büyük bir cehalet örneği olarak nitelemektedir. Zira insanın ayakta durabiliyor olmasından onun kıyamın hâlıkı olduğu sonucuna varmak akılla bağdaşmaz. Ayakta durmak, oturmak insanın güç yetirebildiği özellikleridir. Bu özelliğe haiz olması, bu fiilleri onun yarattığını göstermez. Akkirmânî’nin kendi cümlesi ile ifade edecek olursak, “kâim, kıyam ile nitelenmiş olana denir; kıyamı yaratana değil”²⁶⁴.

Son olarak Mu’tezile tarafından naklî delil olarak sunulan ayetlerle ilgili yorumunda müellifimiz “halk” (yaratma) kelimesine dikkat çekmektedir. Bu kelimenin *tasvir* ve *takdir* manalarını da taşıdığına işaret eden müellif, kullar için kullanıldığında “halk” kelimesinin bu manalarda anlaşılması gerektiğini ifade eder. *Yoktan var etme* anlamında “halk” sıfatı yalnızca Allah’a aittir²⁶⁵.

Akkirmânî’ye göre kul fiillerinin yaratıcısı olsaydı, bu fiillerin taalluk ettiği ayrıntıları da bilmesi gerekirdi. Zîra bir şeyi yaratmak, onun hakkındaki tüm tafsilata vakıf olmayı gerektirir. Fakat insanın işlediği fiillerle ilgili bütün detaylara hâkim

²⁶⁰ Mü’minûn, 40/14.

²⁶¹ Âl-i İmran, 3/ 49.

²⁶² Mu’tezile’nin irade ile ilgili görüşleri için bkz. Kadı Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûl’il-Hamse*, s.431; Bağdadî, a.g.e., s.82-100, Sâbûnî, a.g.e., s.134-138.

²⁶³ Akkirmânî, *Risale-i Akâid*, s.117; Sinanoğlu, a.g.e., s.124.

²⁶⁴ Akkirmânî, a.g.e., s.117; Sinanoğlu, a.g.e., s.124.

²⁶⁵ Akkirmânî, a.g.e., s.117; Sinanoğlu, a.g.e., s.124.

olması mümkün değildir. Müellif burada bir kâtip örneği verir: Kâtip harfleri yazarken parmakları ile onlara şekil vermektedir. Yani kâtibin yazması esasında parmakları ile harfleri tasvir etmesidir. Fakat kâtip bunu yaparken parmaklarının, elindeki kasların ve kemiklerinin fonksiyonunu, hareketlerini detayıyla bilemez. Eğer bu fiilin yaratıcısı olmuş olsaydı bilirdi. Akkirmânî'ye göre “*Hiç yaratan bilmez mi*”²⁶⁶ ayeti buna delildir. Allah yaratan olarak bütün mahlûkatı, tüm halleri ve ayrıntıları ile bilmektedir. Buradan hareketle fiillerin yaratıcısı Allah'tır; insan fiillerini kesbedendir. Bir fiili kesbetmek için de irade ile birlikte onun hakkında icmalî bir bilgi yeterlidir²⁶⁷.

Müellifimiz, Mu'tezile'nin Allah dışında halık varlıklar bulunduğuna dair iddialarının bazı kimselerce şirk sebebi olarak görüldüğünü ve bu yüzden bu fırka müntesiplerinin müşrik olmakla itham edildiklerini dile getirmektedir. Hatta Akkirmânî'ye göre Maverâünnehir ulemasının önemli bir bölümü “Mecûsiler Allah'a bir ortak kabul ederken, Mu'tezile sayısız ortak kabul etmiştir” diyerek Mûtezile'nin şirkinin Mecûsilerden daha şiddetli olduğunu ileri sürmüşlerdir. Akkirmânî risâlesinde bu iddialara da değinir ve Mu'tezile'yi şirk ile anmanın kesinlikle yanlış olduğunu savunur. Zira Mu'tezilî âlimler, kulun yaratması ile Allah'ın yaratmasını bir tutmadıklarını, Allah'ın bir fiili yaratmada hiçbir şeye ihtiyaç duymazken; kulun sebeplere, aletlere, organlara muhtaç olduğunu dile getirmişlerdir. Akkirmânî, Mecûsilerin ulûhiyette müstakil bir ortak kabul ederken Mu'tezile'nin tevhitte ayrıldığına altını çizer. O'na göre Mu'tezile kulları yaratıcı görerek yanlış yapmıştır; fakat kulların yaratmada yine Allah'a muhtaç olduğunu da kabul etmiştir. Dolayısıyla ortada şirk yoktur ve bu mezhebi Mecûsilerle birlikte anmak insafsızlık olur²⁶⁸.

2.1.4.3. Akkirmânî'ye Göre Eş'ariyye'nin İrade Anlayışı

Akkirmânî, Eş'arîlik mezhebinin insan hürriyeti konusunda ‘cebr-i mutavassıt’ bir anlayışa sahip olduğunu ifade etmektedir. Yani O'na göre Eş'arîlikte orta yollu, itidalli de olsa bir cebir fikri vardır. Zira Eş'arîler insanın irade sahibi olduğunu ve fiillerini kendisinin seçtiğini kabul etmekle birlikte irade ve ihtiyarında cebir altında olduğunu savunmaktadırlar. Bu durumda kulların fiilleri kendi tercihleridir; fakat bu tercihin kendisi Allah'tan gelen bir zorunluluktur. Yine bu mezhebe göre insanın yaptığı

²⁶⁶ Mülk, 67/14.

²⁶⁷ Akkirmânî, a.g.e., s.117; Sinanoğlu, a.g.e., s.125.

²⁶⁸ Akkirmânî, a.g.e., s.120; Sinanoğlu, a.g.e., s.130-131.

iyilikler, işlediği salih ameller ve bunun için ortaya koyduğu çabalar mukadder ise gerçekleşir, değilse bu amellerin hâsıl olması imkânsızdır²⁶⁹.

Akkirmânî'ye göre mezhep savunucularının ileri sürdükleri bu görüşe dayanak olarak en fazla üzerinde durdukları delil “*Allah dilemezse siz dileyemezsiniz*”²⁷⁰ ayetidir. O’na göre Eş’arîler bu ayetten hareketle, Allah dilemedikçe insanların hiçbir şeyi irade edemeyeceklerini, bu yüzden irade-i cüz’îyyelerinde zorunluluk altında olduklarını iddia etmektedirler²⁷¹.

Yazarımız delil olarak sunulan ayet-i kerimenin yanlış yorumlandığına ve maksadından saptırıldığına işaret ederek ayeti farklı açılardan değerlendirmeye tâbi tutmuştur. Öncelikle bu ayetten anlaşılması gereken manayı şu şekilde ifade eder: “Ey Kullar! Sizler bir ameli murad edemezsiniz ki, ol amel-i mücerred, sizin iradeniz ile vücûda gelmeye. Allah Teâlâ sizin iradeniz akabinde ol amel-i murad edip, halkeyler. Ol vakitte amel vücûda gelir. Yoksa kullar amelini icad etmede müstakil değildir”²⁷². Muhammed Efendi, burada ayet için yaptığı açıklamanın ilk kısmı ile Eş’arî anlayışa, ikinci kısmı ile de Mu’tezilî anlayışa cevap vermiş olmaktadır. Bir taraftan insanın iradesine vurgu yaparken, diğer taraftan amelleri yaratanın Allah olduğunu dile getirmektedir.

Akkirmânî'ye göre mezkûr ayetin işaret ettiği bir diğer hakikat, insanın irade ve ihtiyarının Allah’ın iradesine uygun olduğunda ve Allah fiili yaratmayı dilediğinde vuku bulacak olmasıdır. İnsanın hür iradesi ile bir şeyi isteyip vücûda getirmesi, ancak Allah da o şeyi dileyip yaratınca mümkün olur. Ayrıca kulun iradesinin gerçekleşebilmesi için Allah’ın insanda şevki dileyip halk etmesi gerekmektedir. Daha önce de belirtildiği üzere müellifimize göre ihtiyarî fiilin gerçekleşme aşamalarında kulun irade-i cüz’îyyesinden önce Allah kulda tasavvur ve şevk yaratır. Fiile yönelik kulda oluşan tasavvur ve şevkin ardından kul kendi iradesi ile fiili tercih eder. Bu irade, müdahalesiz bir şekilde kul tarafından bilinçli ve kasıtlı olarak gerçekleştirildiği için cebir altında değildir. Zira –ilgili başlık altında bahsedildiği gibi- insan şevki olduğu

²⁶⁹ Akkirmânî, **Risale-i Akâid**, s.123; Sinanoğlu, a.g.e., s.135. Ayrıca karşılaştırmak için bkz: Eş’arî, **el-İbane**, s.82; Bağdadi, a.g.e., s.204; Yüksel, a.g.e., s.91.

²⁷⁰ İnsan, 76/30.

²⁷¹ Akkirmânî, a.g.e., s.123; Sinanoğlu, a.g.e., s.135.

²⁷² Akkirmânî, **Risâle-i İrade**, s.17.

halde iradesini fiilin aksi yönünde sarf edebilir. Böylece Akkirmânî, mezkûr ayetin insan iradesinin cebir altında olduğuna delil sayılamayacağını ispat etmektedir²⁷³.

Konunun altı çizilmesi gereken başka bir yönüne daha değinen yazarımız, iradenin değişikliğe açık ve terk edilebilen bir niteliğinin olduğundan bahseder. Eğer Eş'arî mezhebi tarafından savunulan anlayış doğru kabul edilirse irade-i cüz'îye, Allah'ın yarattığı ve insanı mecbur bıraktığı bir şey olacağı için insanın onu terk etmeye gücü yetmez. Hal böyle olunca kulun, itaâtı sebebiyle methedilmesinin ve isyanı sebebiyle kınanmasının hiçbir manası kalmaz. Çünkü Allah'ın yaratıp vücûda getirmiş olması sebebiyle insanın bu iradeden vazgeçme hakkı dahi kalmamaktadır. Hâlbuki gerçekte insan, iradesinde hür olduğu gibi ondan vazgeçmekte de hürdür²⁷⁴.

Sonuç olarak Akkirmânî'ye göre Eş'arîlik, insanın iradesinde ve fiillerdeki ihtiyarında zorunluluk altında olduğunu savunmakla insana kısmî bir kudret bile vermemektedir. Müellifimiz bu nedenle söz konusu mezhebin Cebriyye'ye yapılan eleştirilere muhatap olmaktan kurtulamayacağına dikkat çeker. O'na göre cebir altındaki bir seçim manasızdır ve bu durumda "insan fiillerinde muhtardır" demenin hiçbir anlamı kalmaz. Zira iradesinde mecbur olanın, fiilinde muhtar olması düşünülemez. Bu sebeple Akkirmânî, irade ve kader konusunda cebrî yaklaşımlardan uzak durulması gerektiğine vurgu yapar²⁷⁵.

2.1.4.4. Akkirmânî'ye Göre Mâtürîdiyye'nin İrade Anlayışı

Akkirmânî, mezhebin görüşünü açıklamaya geçmeden önce İmam Mâtürîdî'yi dosdoğru söz sahibi, hakkın kâili, hidayet imamı olarak vasıflandırır. O'nun itikâdi anlayışının ashab-ı kiramın, tabîînin ve Ebu Hanîfe'nin akîdesi olduğuna dikkat çeken müellif, Mâtürîdîliğin aslında Hanefilik mezhebinin devamı olduğunu ifade eder²⁷⁶.

Akkirmânî, Mâtürîdîliğin müşkil olarak addedilen irade meselesini "kul fiili kesbedendir, Allah Teâlâ da kulun fiilini yaratandır" doktrini ile çözdüğünü dile getirmektedir. Bu anlayışa göre, Allah Teâlâ her şeyin yaratıcısı olduğu için kulların fiillerinin de yaratıcısıdır. Bununla birlikte kullar için cüz'î ihtiyarlar ve kalbî varidâtlar

²⁷³ Akkirmânî, **Risâle-i Akâid**, s.125; Sinanoğlu, a.g.e., s.138.

²⁷⁴ Akkirmânî, **Risâle-i İrade**, s. 16.

²⁷⁵ Akkirmânî, **Mesâil**, s.113-114; **Risâle-i Akâid**, s.123; Sinanoğlu, a.g.e., s.135-136.

²⁷⁶ Akkirmânî, a.g.e., s.115; Sinanoğlu, a.g.e., s.121.

vardır. Bu ihtiyar ve varidâtlar hem itaate, hem de ma'siyete taalluk etmeye elverişlidirler. Ancak insan bunlarla bir fiili var etmeye, yaratmaya güç yetiremez. İnsanın iradesi ve ihtiyarı ile seçtiği fiiller, Allah'ın ilmî, iradesi, takdiri ve yaratması ile gerçekleşir. Bu durum, fiillerin kuldan ortaya çıkışının Allah'ın cebri ile vuku bulduğu anlamına gelmez²⁷⁷.

Mâtürîdîlikte insandan çıkan ihtiyarî fiiller insana nispet edilir ve insan bu fiillerden sorumlu tutulur. Şayet insanın fiili taat ise övülür ve kişi sevap elde eder. Şayet masiyet ise yerilir, kınanır ve cezayı hak eder²⁷⁸. Akkirmânî Mâtürîdî mezhebinin bu anlayışının konu ile ilgili ayetlerle birebir örtüştüğünü ifade eder. “*Artık dileyen iman etsin, dileyen de inkâr etsin*”²⁷⁹, “*Kim isterse onu zikretsın*”²⁸⁰ gibi ayetlerde ihtiyarî fiillerin insana nispet edildiği açıkça görülmektedir. Diğer yandan “*Allah, sizi ve yaptıklarınızı yaratandır*”²⁸¹ ve “*Allah her şeyin yaratıcısıdır*”²⁸² mealindeki ayetler, müellifimize göre insan fiilleri de dâhil her şeyin yaratıcısının Allah olduğuna delalet etmekte ve yaratmayı Allah'a has kılmaktadır²⁸³.

Muhammed Akkirmânî'ye göre fiilin insana nispet edilmesi, ihtiyarın insana ait olduğunu kabul etmekle mümkündür. Şayet Eş'arîler gibi irade ve ihtiyarın Allah tarafından belirlendiği ve yaratıldığı savunulursa fiil cebir altında yapılmış olur ve insana nispet edilemez. Müellif burada Mâtürîdî'nin çözüm yolunu şu şekilde belirlediğini ifade eder: “İhtiyar, hakikatte varlığı tespit edilemeyen, hükmen var olduğu kabul edilen, itibarî bir şeydir. Dolayısıyla vücûd bulmuş bir varlık olmadığı için yaratılmış olarak tanımlanması da doğru değildir”²⁸⁴. Akkirmânî bu düşünceden hareketle insanın iradesinin de sürekli mevcut olan nesneler kategorisinde sayılamayacağını ifade etmektedir. O'na göre iradeyi, Allah'ın yarattığı bir mahlûk olarak anlamak yerine insanın tercihte bulunmak üzere sevk ettiği bir *hal* olarak

²⁷⁷ Mâtürîdî, **Kitâbu't-Tevhîd**, thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi, İstanbul: İSAM Yay, 2003, s.228-229; Sâbûnî, a.g.e., s.134-138. Ayrıca konu ile ilgili geniş bilgi için bkz: M. Sait Yazıcıoğlu, **Mâtürîdî ve Neseî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı**, Ankara: Akid Yay, 1988, s. 28-34.

²⁷⁸ Mâtürîdî, a.g.e., s.229.

²⁷⁹ Kehf, 18/29.

²⁸⁰ Müddesir, 74/55; Abese, 80/12.

²⁸¹ Sâffât, 37/96.

²⁸² Ra'd, 13/16; Zümer, 39/62.

²⁸³ Akkirmânî, **Risâle-i İrade**, s.17.

²⁸⁴ Mâtürîdî'nin ihtiyara yüklediği anlam hakkında daha geniş bilgi için bkz: Mâtürîdî, **Kitâbu't-Tevhîd**, s.412. Ayrıca irade ve ihtiyar kavramları konusunda Mâtürîdî-Mu'tezile karşılaştırması için bkz: Kıyasettin Koçoğlu, **Mâtürîdî'nin Mu'tezile'ye Bakışı**, Ankara Üniversitesi SBE, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara, 2005, s.143-150.

anlamak daha doğru olur. İnsanda yaratılan şey kudrettir. İnsanın, ihtiyarı ile iradesini fiilin gerçekleşmesi yönünde sarf etmesi olan kesb de işte bu kudrette ortaya çıkmaktadır. Daha net bir ifadeyle kesb, insanın yaratılmış olan kudret sıfatında meydana gelen, fakat tamamen hür iradesi ve kendi ihtiyarı ile kazanmış olduğu bir sıfattır. Müellifimize göre “insan kesb sahibidir, fiilde kâsibtir” sözü de bu bağlamda anlaşılmalıdır²⁸⁵.

2.1.5. Cüz’î İrade Bağlamında Tereddüt ve Azîmet

Akkirmânî Muhammed Efendi, iradenin oluşumu aşamasında insanın bir fiile yönelirken hangi tavırları göstereceğini incelemiş ve fiili seçme noktasında yaşamış olduğu süreçleri ele almıştır. Bu süreçte meydana gelen tereddüt ve azîmetin, insanın iradesine ve tercihiine etkisine temas eden müellif, ayrıca insanın aklına gelen düşüncelerin irade açısından nasıl değerlendirileceğini ve onu ne ölçüde sorumlu tutacağını izah etmiştir²⁸⁶.

Konunun daha net anlaşılması için Akkirmânî, insanın aklına gelen düşünceler doğrultusunda fiile yönelik oluşan niyeti ile ilgili beş farklı durumun ortaya çıkabileceğini ifade etmiş ve *Risâle-i Akâid*’inde mevzuya dair hususları bu kategorik çerçevede detaylandırmıştır²⁸⁷. Biz de konuyu, müellifin bu metodunu takip ederek ele almayı uygun gördük:

1. Durum: İnsanın aklına bir düşünce gelir ve herhangi bir eyleme yönelik etki bırakmadan, insanı bir tercihe yönlendirmeden gider.

2. Durum: İnsanın aklına gelen düşünce burada kalır. Fakat yine insanda fiili işlemeye yönelik bir etkisi olmaz, onda herhangi bir tereddüt veya isteğe sebep olmaksızın fikir olarak zihninde bekler.

Müellife göre, bu iki durumda insanın bir seçimi söz konusu olmadığı için insanın herhangi bir sorumluluğu da olmaz. Çünkü ortada ihtiyarî bir durum yoktur ve akla gelen düşünceler kınanmayı gerektirmez²⁸⁸.

²⁸⁵ Akkirmânî, **Risale-i İrade**, s.17; **Mesâil**, s.114.

²⁸⁶ Akkirmânî, **Risâle-i Akâid**, s.130; Sinanoğlu, a.g.e., s.144.

²⁸⁷ Akkirmânî, a.g.e., s.130; Sinanoğlu, a.g.e., s.144.

²⁸⁸ Akkirmânî, a.g.e., s.130; Sinanoğlu, a.g.e., s.144.

3. Durum: İnsanda aklına gelen fikrin etkisiyle fiile yönelme konusunda bir tereddüt meydana gelir. Bu durumda insan bu fiili işlemeyi düşünmekte, kalbin meyletmesi veya şehvetin heyecanı gibi sebeplerle fiil konusunda tereddüt yaşamaktadır. Fakat fiile yönelmediği ve herhangi bir tercihte bulunmadığı için bu da ihtiyarî bir durum olarak değerlendirilmez ve kınanmayı gerektirmez.

4. Durum: İnsan, aklına gelen fikir doğrultusunda fiile meyleder ve tercihini bu yönde kullanır. Burada insan tereddütsüz bir tercihte bulunmuştur ve fiili işlemeyi seçmiştir. Bu tercih eğer kendi ihtiyarı ise sorumluluk gerektirir; başkasının zorlaması ile yapılmış bir tercih ise sorumluluk gerektirmez.

5. Durum: İnsan, aklına gelen fikir doğrultusunda fiili işlemeye cezm eder. Burada insanda fiili işleme konusunda *azîmet*²⁸⁹ vardır. İnsan fiili yapma isteğinden emindir ve bu yönde kesin kararını vermiştir. Bu durumda fiil, Allah'ın emirlerine uygun ve taate götüren bir fiil ise kulun azîmette devam etmesi onun için hasene olarak yazılır, sevaba vesile olur. Lâkin fiil Allah'ın yasakları kapsamında ve isyana götüren bir fiil ise kulun azîmette devam edip fiili işlemesi durumunda onun için seyyie yazılır ve günaha sebep olur²⁹⁰.

Akkirmânî tam bu noktada günaha götürecek bir fiile azmeden kulun, fiili işlemekten vazgeçmesinin sonuçlarına değinir. O'na göre kişi Allah korkusu ve pişmanlık sebebiyle vazgeçip fiili terk ederse hanesine hasene yazılır. Çünkü onu günaha götürecek bir azîmetten imtina etmiştir. Fakat fiili insanlardan utandığı için veya riya sebebiyle terk ederse, bu durumla ilgili âlimler arasında ihtilaf olduğunu söyler. Müellifimize göre insan azmetmiş olsa dahi kalbinden geçenleri işlemedikçe günaha ve kınanmaya müstahak olmaz. Çünkü insan kalbinden geçenlerden değil, yaptıklarından (fiillerinden) sorumlu tutulmaktadır. “*Allah Teâlâ, ümmetimin kalplerinden geçirip arzuladıkları (kötü) şeyleri, yapmadıkları ve konuşmadıkları müddetçe affetmiştir*”²⁹¹ hadis-i şerifi de bu hakikatin açık delilidir. Yazarımız bu esası genel bir kâide olarak takdim ettikten sonra bazı meselelerin bundan istisna olduğunu belirtir. Küfür,

²⁸⁹ Azîmet, fikir, düşünce, inanç veya amelde kesin kararlı olmak, ortaya çıkan zorluk ve sıkıntılara rağmen ısrarcı hareket etmek demektir (Toplaoğlu ve Çelebi, a.g.e., s. 37). Cürcanî, azîmetin bir fiili işlemede sağlam bir irade ve kasıt anlamına geldiğini ifade eder (Cürcanî, a.g.e., s.153).

²⁹⁰ Akkirmânî, a.g.e., s.131; Sinanoğlu, a.g.e., s.145-146.

²⁹¹ Buhârî, *Eymân ve'n-Nüzûr*, 15; Müslim, *İman*, 201.

bid'atlere iman, kibir gibi hususlarda azîmet, tüm âlimlerin ittifakı ile seyyie olarak yazılır ve kınanmaya sebep olur. Burada azîmetin gerektirdiği fiilin işlenip işlenmediğine bakılmaz²⁹².

2.1.6. Allah'ın Ezeli İlimi ve Kulun Özgürlüğü

Allah ezeli ilim sahibidir. O'nun sonsuz ilmi ve iradesi her şeye şamildir. Hal böyle olunca kulun özgürlüğü ve iradesinde hür olduğu tezi nasıl anlaşılmalıdır? Bu soru, her şeyi ezeli olarak bilen Allah tasavvuru ile iradesinde özgür olan kul tasavvurunun birbiriyle çeliştiği düşüncesinden ortaya çıkmıştır.

Akkirmânî Muhammed Efendi'ye göre kulların fiillerinin Allah'ın ilmi, iradesi, kudreti ve Levh-i Mahfûz'da yazması ile gerçekleşmesi, fiillerin kuldan çıkışının cebir ile olduğu düşüncesini gerektirmez. Zîra Allah'ın ilmi ve iradesi, kulun kendi iradesi ve tercihi ile fiili yapması veya terk etmesine tâbidir. Yani kulun kendi tercihi ile fiili yapacağını veya terk edeceğini Allah bilir. Bu ezeli ilim, insanın fiile mecbur olduğu anlamına gelmez²⁹³.

Müellif bu konunun izahını şu şekilde yapmaktadır: Allah'ın ilmi kulun ihtiyarına sebep teşkil etmez. Eğer Allah'ın ilmi ve iradesi kulun seçimleri için sebep ve illet ile mukaddem olsaydı, burada ihtiyarın Allah'ın iradesi ile belirlendiği ve cebir altında olduğu söylenebilirdi. Diğer bir ifadeyle ilim malumata öncelikli olup, malumat ilme tâbi olsaydı kul üzerinde bir zorunluluk söz konusu olabilirdi. Fakat hakikat öyle değildir. İlim maluma tâbidir. Malum, kuldan kendi ihtiyarı ile sâdır olan fiildir. Bu durumda Allah'ın ilmi, kulun ihtiyarına tâbidir; bu ihtiyarın müsebbibi değildir. Hatta ortaya çıkan fiil dahi kulun ihtiyarına tâbidir²⁹⁴.

Kısacası Akkirmânî'ye göre, Allah'ın ilmi ve iradesi kulun seçimlerine mukaddem olmadığı ve sebep teşkil etmediği için, kul fiile yönelik yaptığı seçimlerde zorunluluk altında değildir. Dolayısıyla Allah'ın ezeli ilim ve mutlak irade sahibi oluşu, kulun iradesi ve özgürlüğünün cebir altında olduğu sonucunu doğurmaz.

²⁹² Akkirmânî, **Risale-i Akâid**, s.131; Sinanoğlu, a.g.e., s.147.

²⁹³ Akkirmânî, a.g.e., s.125; Sinanoğlu, a.g.e., s.137; Dalkıran, a.g.e., s.179.

²⁹⁴ Akkirmânî, a.g.e., s.125; Sinanoğlu, a.g.e., s.137.

2.1.7. Teklîf-i Mâ Lâ Yutâk

Teklîf, bir kimseye yapılması zor olan bir işi yüklemek, onu bir külfetle yükümlü tutmak anlamına gelir. Bir kelam terimi olarak *teklîf-i mâ lâ yutâk* ise, “Allah’ın insanı güç yetiremeyeceği, üstesinden gelemeyeceği bir işle sorumlu tutması, kudretini aşan bir şeyle imtihan etmesi” şeklinde tarif edilebilir²⁹⁵.

2.1.7.1. İnsanın Kudretini Aşan Şeyler

Akkirmânî, konuyu mezheplerin görüşleri açısından ele almadan önce insanın güç yetiremeyeceği, istitaatını (yapabilme gücü) aşan şeyler hakkında bilgi vermeyi lüzumlu görmüştür. O’na göre insanın güç yetiremeyeceği şeyler üç kategoride ele alınabilir²⁹⁶.

İlk kategori zâtında imkânsız olan şeyleri ihtiva eder. *Kalbu’l-hakâik* olarak adlandırılan hakikatlerin karışması, birbirine geçmesi, alt-üst olması durumu buna örnek gösterilebilir. Yazarımıza göre böyle bir şeyle insanın yükümlü tutulmadığı icma ile sabittir. Zaten zâtında imkânsız olan şeylerin vaki olması da imkânsızdır²⁹⁷.

İkinci kategori zâtında mümkün ama başkası (insan) için imkânsız olan şeyleri ihtiva eder. Mesela cisimlerin yaratılması, dağın taşınması gibi fiiller zâtında mümkün olmalarına rağmen insanın güç yetirebileceği şeyler değildir. Bu kategoride sayılabilecek şeylerle de insana teklif vaki olmamıştır²⁹⁸.

Üçüncü ve son kategori ise Allah’ın aksini murad etmesi, ezeli ilminde aksini karar kılması sebebiyle imkânsız hale gelen şeyleri ihtiva eder. Müellifimize göre bu kapsamda vaki olmuş bir teklîf vardır. Ebu Leheb’in iman etmeyeceği Allah’ın ezeli ilmi ve iradesi ile sabit olduğu, hatta henüz hayatta iken vahiyle haber verildiği halde Allah onu imanla sorumlu tutmuştur. Akkirmânî’ye göre, gerçekleşmiş olması hasebiyle bu kategorinin kapsamındaki şeylerle mükellefiyet caizdir²⁹⁹.

²⁹⁵ Toplaoğlu ve Çelebi, a.g.e., s.314.

²⁹⁶ Akkirmânî, **Mesâil**, s.116.

²⁹⁷ Akkirmânî, a.g.e., s.116.

²⁹⁸ Akkirmânî, a.g.e., s.116.

²⁹⁹ Akkirmânî, a.g.e., s.116.

2.1.7.2. Teklîf-i Mâ Lâ Yutâk Hakkındaki Tartışmalar

Mu'tezile mezhebi konuya adalet ilkesi ve aslah doktrini penceresinden bakar. Mu'tezile'ye göre Allah'ın insanı, kudretinin yetmeyeceği bir külfet ile sorumlu tutması zulüm olur. Allah âdildir ve zulüm ile vasıflandırılmaz. Öte yandan mezhebin genel bir kabulü olarak; insan için en güzel ve hayırlı olanı yaratmak Allah'a vacip olduğu için gücünün yetmediği bir şey hakkında kula sorumluluk yüklenmesi aslah prensibine de aykırıdır. Dolayısıyla bu mezhebe göre *teklîf-i mâ lâ yutâk* caiz değildir³⁰⁰.

Ehl-i Sünnet kelimasında konu farklı boyutları ile değerlendirilmiş ve hâkim iki mezhep arasında görüş ayrılığı ortaya çıkmıştır. Eş'arîlik mezhebi konuyu Allah'ın kudreti bağlamında değerlendirerek Allah'ın kula teklifine bir sınır getirilemeyeceğini savunup *teklîf-i mâ lâ yutâk*'ı caiz görmüştür³⁰¹. Mâtürîdîler ise konuyu Allah'ın hikmet sahibi oluşu açısından ele almıştır. Onlara göre insanın, gücünün imkânlarını aşan bir şeyle mükellef tutulması Allah'ın hikmeti ile bağdaşmamaktadır. Buradan hareketle Mâtürîdî sistematğinde böyle bir teklif caiz görülmemiştir³⁰².

Akkirmânî, sorunu Eş'arî ve Mâtürîdî âlimlerin yaklaşımlarını ve delillerini mukayese ederek inceler. O'na göre Eş'arîler, "*Rabbimiz! Güç yetiremeyeceğimiz şeyi bize yükleme!*"³⁰³ ayetini görüşlerine delil kabul etmişlerdir. Bu anlayışa göre, eğer Allah insana kudretini aşan bir sorumluluk yüklememiş olsaydı dua cümlesi şeklindeki mezkûr ayetin bir anlamı olmazdı. Ayetten Allah'ın böyle bir teklifi yapabileceği anlaşılmaktadır. Ayrıca Eş'arîler, canlı varlıkların suretini çizenlerin, kıyamet gününde "*haydi şimdi yaptıklarınıza (resmini çizdiklerinize) can verin!*"³⁰⁴ hitâbıyla karşılaşacaklarını ifade eden hadis-i şerifi de bir diğer nakli delil olarak öne sürmektedirler. Akkirmânî, Eş'arî mezhebinin bu hadisi, *teklîf-i mâ lâ yutâk*'ın mümkün ve caiz olduğuna açık bir delil olarak gördüğünü belirtir. Buna göre insanın bir surete can verip onu diriltmesi imkân dâhilinde olmadığı için bu emirle insandan gücünün olanaklarını aşan bir fiili icra etmesi istenmektedir³⁰⁵.

³⁰⁰ Kadî Abdülcebbar, *el-Muhît bi't-Teklîf*, thk. Ömer Seyyid Azmi, Kahire: Darü'l-Misriyye, 1965, s.22.

³⁰¹ Eş'arî, *el-Lûma' Fi'r-Reddi Ala Ehl'iz-Zeyğ ve'l-Bida'*, thk. Hamûde Gurâbe, Kahire, 1955, s.99.

³⁰² Mâtürîdî, *Te'vilât*, c.2, s.256-258; Sâbûnî, a.g.e., 141-143; Neseî, a.g.e., s.77-78.

³⁰³ Bakara, 2/286.

³⁰⁴ Buhârî, *Libâs*, 87; Müslim, *Libâs ve Ziyet*, 26.

³⁰⁵ Akkirmânî, *Mesâil*, s.116.

Akkirmânî Muhammed Efendi, Eş'arî mezhebinin konu ile ilgili bu yönde bir pozisyon almasını, teklîf kavramını algılama şekline bağlamaktadır. O'na göre Eş'arîler teklifi Allah'ın kulları üzerindeki mutlak tasarrufu kapsamında değerlendirmiş ve bu sebepten dolayı teklifle ilgili bir sınırlamayı, Allah'ın tasarrufuna hudut çizme olarak yorumlayıp reddetmişlerdir. Bu bağlamda düşünülecek olursa; Allah kulları üzerinde sonsuz tasarruf hakkına ve tam yetkiye sahiptir. İnsanın gücünün imkânını veya takatinin sınırlarını aşsın ya da aşmasın, Allah'ın onu istediği şekilde sorumlu tutması caizdir³⁰⁶.

Hanefî-Mâtürîdî çizgisindeki âlimler Eş'arîlerin meseleye yaklaşımını hatalı olarak değerlendirmiş ve tenkit etmişlerdir. Akkirmânî de eserinde kendi eleştiri ve düşüncelerini, bu çizgideki âlimlerin yaklaşımları üzerinden dile getirmiştir.

Akkirmânî'ye göre delil olarak zikredilen ayette, insana taşıyamayacağı bir yükün yükletilmesinden sığınılmaktadır. Burada söz konusu yük, sorumluluk veya dinî bir mükellefiyet değildir. Ayetteki dua cümlesinde somut manada insanın kaldıramayacağı kütleli madde kast edilmektedir. İnsanın üzerine dağ, duvar gibi büyük çapta, taşınamayacak ve altında ezilip ölümüne sebebiyet verebilecek yükler binebilir. Ayette taşınması mümkün olmayan bu olası yüklerden ve zorluktan Allah'a sığınmakta ve yardım talebinde bulunmaktadır. Dikkat edilmesi gereken nokta şurasıdır: Sözü geçen yüklerin -cinsi ve mahiyeti ne olursa olsun- hiçbirisi, sevap ve günaha taalluk eden ve insanı şer'an mükellef tutan yükler kategorisinde değerlendirilemez. Dolayısıyla müellifimize göre ayette sığınılan şeyi, yapıldığında mükâfat, yapılmadığında ceza gerektiren bir mükellefiyet şeklinde anlamak mümkün değildir. Aksi takdirde böyle bir anlayış insanın iradesini yok saymak ve ona yapabilme olanaklarının dışında bir sorumluluk yüklemek olur ki bu, Allah'ın hikmet sıfatı ile çelişir³⁰⁷.

Resim çizme ile ilgili hadis-i şerife de değinen yazar, buradaki “*can verin, diriltin*” ifadesinin insanın acziyetini ortaya çıkarma maksadı ile zikredildiğini dile getirmektedir. O'na göre bu hadiste ressamların yaptıkları sûrete can veremeyecekleri, buna güçlerinin yetmeyeceği vurgulanmaktadır. Yoksa burada bir emir ya da sûreti

³⁰⁶ Akkirmânî, **Mesâil**, s.116. Ayrıca karşılaştırmak için bkz. Eş'arî, **el-Lûma'**, s.99; **el-İbane**, s.86-87.

³⁰⁷ Akkirmânî, a.g.e., s.116-117.

canlandırma mükellefiyetinin varlığından bahsedilemez. Bunun bir başka göstergesi de hadiste bahsi geçen olayın öldükten sonraki bir zaman dilimine taalluk etmesidir. Öldükten sonra insana bir külfet yüklenmesi, onun -sûreti canlandırmak/diriltmek bir yana- herhangi bir şeyle sorumlu tutulması caiz değildir. Akkirmânî, ahirette insana hiçbir teklifin yapılmayacağı hakikatinden hareketle Eş'arîlerin delilinin geçersiz olduğunu ve söz konusu hadisi *teklîf-i mâ lâ yutâk* ile bağlantılı olarak sunmanın anlamsız olduğunu ifade etmektedir³⁰⁸.

Akkirmânî, Eş'arî düşünce tarzını eleştirmekle birlikte kudrete yapılan vurgunun önemine de işaret etmektedir. Allah'ın yarattığı kullar üzerindeki tasarruf hakkının sınırlandırılmasının mümkün olmadığı ve sonsuz kudret sahibi olarak mahlûkat üzerinde tam yetkiye haiz olduğu düşüncesine iştirak eden müellif, bununla birlikte Allah'ın Hâkim ismi gereğince hikmete mugayir fiil işlemeyeceği gerçeğinden hareketle *teklîf-i mâ lâ yutâk*'ı caiz görmemektedir. Zira Allah'ın insana istitaâtının üzerinde bir sorumluluk yüklemesi, kendi hikmetine ters bir tasarrufta bulunması anlamına gelecektir. Böyle bir şey düşünülemez. Müellifimize göre Allah Teâlâ insanı kudretinin ve imkânlarının elverdiği, takatının fiili işlemeye yettiği şeylerle mükellef tutacaktır. İnsan, istitaâtına uygun olan bu sorumluluğu taat ile yerine getirirse, emre uymanın karşılığı olarak sevabı ve mükâfatı hak eder. İsyân edip emre karşı durursa günah ve cezaya müstehak olur³⁰⁹.

2.1.8. Allah'ın Fiillerinde Hikmet

Allah'ın fiillerinin bir sebebe bağlı olup olmadığı veya bu fiillerde hikmet bulunmasının gerekliliği meselesi Ehl-i Sünnet kalamında dikkat çeken bir tartışma konusudur. Tartışmanın odak noktasını, hikmet sıfatına sahip olan Allah Teâlâ'nın hiçbir hikmet veya sebebe taalluk etmeyen bir fiili yaratmasının caiz olup olmadığı, fiilleri bir hikmete binaen gerçekleştirmesinin ne anlam ifade ettiği soruları oluşturmaktadır.

Eş'arîliğe göre, Allah yaptıklarından sorumlu tutulamayacağı için fiillerini herhangi bir sebebe bağlı olarak gerçekleştireceği düşünülemez. Allah'ın hikmet sahibi oluşunu reddetmeyen Eş'arî düşüncesi, fiillerinin hikmetli olduğunu kabul etmektedir.

³⁰⁸ Akkirmânî, a.g.e., s.117.

³⁰⁹ Akkirmânî, a.g.e., s.117.

Ne var ki bunun bir gereklilik olduğu fikrine karşı çıkmaktadır. Bu anlayışa göre Allah'ın fiillerinde hikmet bulunması caiz olmakla birlikte zâtı gereği hikmetsiz fiili olamayacağını iddia etmek de doğru değildir³¹⁰.

Matûrîdilik'te ise hikmetsiz ve sebepsiz iş yapmak abesle iştigal etmektir. Allah abesle vasıflandırılacak bir iş yapmaz. Allah'ın fiillerinin her biri bir hikmet barındırır ve bir sebebe dayanır. Elbette Allah fiilleri zaruret halinde gerçekleştirmez, ona zorunluluk atfedilemez. Fakat hikmet sahibi oluşunun doğal bir neticesi olarak fiillerinde hikmet bulunur³¹¹.

Muhammed Akkirmânî'ye göre Eş'arîler, öne sürdükleri görüşle Allah'ın fiillerinde hikmetin bulunmasına da bulunmamasına da cevaz vermişler ve bir fiilde hikmetin varlığının ya da yokluğunun gereklilik olarak kabul edilemeyeceğini savunmuşlardır. Müellifimiz Allah'ın fiillerinde hikmet bulunmayabileceğini söylemekle, bazı fiillerinin hikmetsiz ve abes olduğunu kabul etmenin aynı şey olduğunu ifade ederek Eş'arî anlayışa karşı çıkmaktadır. O'na göre bir fiilde hikmet varsa abes yoktur, abes varsa hikmet yoktur. Allah'ın, hiçbir sebeple izah edilemeyecek, bir anlam taşımayan, hikmetsiz ve abes bir fiil işlemesi muhaldir³¹².

Akkirmânî burada bir noktanın altını özellikle çizmektedir: Allah'ın her fiilinde bir hikmetin bulunmasının lüzumu, O'na bir zorunluluk atfı olarak anlaşılmamalıdır. Müellifimize göre bu cümleden maksat, Allah'ın hiçbir fiilinin hikmetten ayrı olmasının tasavvur edilemeyeceği hakikatidir. Yoksa Zât-ı İlâhî'yi herhangi bir şey ile cebr altında bırakmak mümkün değildir ve O'nun hiçbir konuda zorunluluk altında olmadığına inanmak kullar için bir gerekliliktir³¹³.

2.1.8.1. Kötülüğün Varlığı ve Allah'ın Hikmeti

Mâtürîdî âlimlerin Allah'ın her fiilinde bir hikmet bulunduğu esasına dayanan hikmet anlayışlarına karşılık Eş'arî kelimciler şer barındıran, kötülükle vasıflandırılan fiilleri gündeme getirmişlerdir. Onlara göre, kâfirlerin cehennem ateşinde ebedî kalmaları ve insanlara zarar veren akrep, yılan gibi mahlûkların yaratılması gibi içinde

³¹⁰ Bağdadî, *Usûl'ud-Dîn*, thk. Ahmed Şemseddin, Beyrut: Dar'ül-Kütüb'il-İlmiyye, 2002, s.150; E.Yüksel, "İlahî Fiillerde Hikmet", *Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 1985, S.8, s.49.

³¹¹ Mâtürîdî, *Kitabûl-Tevhîd*, s.217-221; Neseî, *Tabsirât*, s.505.

³¹² Akkirmânî, *Mesâil*, s.118.

³¹³ Akkirmânî, a.g.e., s.118.

şer barındıran pek çok fiil vardır³¹⁴. Allah'ın her fiilinde hikmet bulunuyorsa kötü sıfatları ile bilinen ve insanlara zarar veren şerli şeyleri yaratmada nasıl bir hikmet olabilir? Akkirmânî'ye göre Eş'arîlik, şerle muallel fiillerin varlığını gerekçe göstererek Allah'ın hikmetsiz fiillerinin de var olabileceği görüşünde ısrar etmiş, kötülüğün varlığını hikmetsiz fiil anlayışı için bir sebep olarak sunmuştur³¹⁵.

Akkirmânî, Hanefî geleneğinde Eş'arîlerin bu sorusunun cevabının verildiğini ifade eder. O'na göre Hanefîler³¹⁶ bu iddiaya karşılık, fiillerdeki hikmetin bulunamayışının, yaratılan fiilde hikmet olmadığı anlamına gelmeyeceğini dile getirmişlerdir. İnsan aklı sınırlı olduğu için bazı durumlarda aciz kalabilir ve Allah'ın sonsuz ilim, irade ve kudreti ile var ettiği bir şeyin hangi hikmetleri taşıdığını kavrayamayabilir³¹⁷.

Müellif, hikmetlerin anlaşılamamasının var olmadıklarına delalet etmeyeceğini ifade ettikten sonra şer ile vasıflandırılacak fiiller hakkında fikir yürütmeye geçmiştir. O'na göre Allah'ın hayırlarla birlikte şerleri de yaratması aslında anlaşılamayacak bir durum değildir. Şer olarak görülen pek çok şeyin hayırlara vesile olduğu bilinen bir gerçektir. Neticesinde hayrın ortaya çıkması, şerrin varlığının bir hikmeti olarak görülebilir. Akkirmânî, kötü ve zararlı kabul edilen bazı durumlara maruz kalmanın hayır ehli insanları Allah'a yaklaştırdığını, dua ve sığınmaya vesile olduğunu dile getirerek bu düşüncesini örneklemiştir. Allah'tan yardım dileme ve niyazda bulunma, mü'min için hayırlı ve gerekli bir davranıştır. Karşılaşılan zorluk ve musîbetler mü'minleri bu hayırlı ve ibadet kabilinden sayılan davranışlara sevk etmektedir. Bu da insanın kötü olarak nitelendirdiği fiiller için Allah'ın bir hikmeti olarak görülebilir³¹⁸.

Akkirmânî'ye göre Allah'ın şer ile muallel fiil yaratmasının bir başka hikmeti de bu fiillerin insanda korku ve ümit unsurlarını diri tutmasıdır. Hayır ve şerrin birlikte varlığı, insanda korku ve ümidin oluşmasını sağlamaktadır. Yazara göre korku ve ümit,

³¹⁴ Cürcanî, *Şerhu'l-Mevakıf*, C.3, s.350-352. Ayrıca bkz: Yüksel, a.g.e., s.52-53.

³¹⁵ Akkirmânî, a.g.e., s.119.

³¹⁶ Daha önce de bahsedildiği üzere Akkirmânî, Mâtürîdîliği Hanefîliğin devamı olarak görmektedir. Bu yüzden kanaatimizce müellif buradaki Hanefîler ibaresi ile Mâtürîdîliği de içine alan geniş bir yelpazeyi kastetmektedir.

³¹⁷ Mâtürîdî, *Kitabûl-Tevhîd*, s.101.

³¹⁸ Akkirmânî, a.g.e., s.119.

insana kulluk bilinci veren, Allah'ın ulûhiyetini ve dinin hakikatini kavramayı sağlayan ana unsurlardır. Sağlıklı bir kulluk şuuru ve bununla bağlantılı olarak dünya ve ahiret saadeti, ancak korku ve ümidin birlikte ve dengeli bir şekilde insan hayatında var olması ile mümkündür. O halde şer taşıyan fiiller, insanın korktuğu için sakınıp uzaklaşmasına ve aynı zamanda bu fiillerden kurtulma, emin olma ümidini içinde saklı tutmasına imkân sağlaması bakımından hikmetli fiillerdir. Zira bu sayede insan şerden ve şerli varlıkların musibetlerinden korkup uzaklaşacak, Allah'a sığınarak huzur ve rahatlık bulabilecektir. Bu da onu Allah'a yaklaştıracak, kulluğunu pekiştirecektir. Diğer taraftan meselenin ahiret boyutunda insan, hayır ve şerrin varlığı ile zuhur eden korku ve ümit sayesinde, cehennemdeki cezayı ve cennetteki mükâfatı dikkate alarak hayatını idame ettirecektir. Akkirmânî *“işte bu (cennet), Rabbinden haşyet duyan içindir”*³¹⁹ ayetinin bu bağlamda bir delil olarak gösterilebileceğini ifade etmektedir³²⁰.

2.1.9. Saîd ve Şakî Kavramları

Sözcük olarak saîd mutlu ve bahtiyar, şakî mutsuz ve bedbaht anlamlarına gelir. Terimsel manada ise, bu dünyadaki imanı ve güzel amelleri sebebiyle ahiret saadetini hak ettiği için cennete girecek kimseye *said*, inkârı ve kötü amelleri sebebiyle ahirette azabı hak ettiği için cehenneme girecek kimseye de *şakî* denir³²¹.

Saîd ve şakî kelimelerinin ıstılâhî olarak böyle bir anlam ihtiva etmeleri, Kur'anî kavram olmalarından kaynaklanmaktadır. Bu kelimeler Kur'an'da mü'min ve kâfir kimseler için kullanılmış ve ahiretteki akıbetleri sebebiyle mü'minler saîd, kâfirler şakî olarak isimlendirilmiştir. Konu ile ilgili Hûd suresinde yer alan ayetler şu şekildedir:

“O gün (mahşer günü) gelince Allah'ın izni olmaksızın hiç kimse konuşamaz. Onlardan kimi şakî, kimi de saîddir. Şakî (bedbaht) olanlar cehennemdedirler. Onlar orada (zorluk içerisinde) nefes alıp vererek feryat ederler. Onlar Rabbin (başka bir şey) dilemezse, gökler ve yerler durdukça orada ebedî olarak kalacaklardır. Rabbin dilediğini yapandır. Saîd (mutlu) olanlar ise cennettedirler. Onlar da Rabbin (başka bir

³¹⁹ Beyyine, 98/8.

³²⁰ Akkirmânî, **Mesâil**, s.120.

³²¹ Karaman vd., a.g.e., s.566, 611; Topaloğlu ve Çelebi, a.g.e., s. 272, 289.

şey) dilemezse, gökler ve yerler durdukça orada ebedî olarak kalacaklar ve kesintisiz bir ihsan içerisinde olacaklardır”³²².

Ayetlerden anlaşılacağı üzere saîd ve şakî kavramları birbirlerinin karşıtı kavramlardır. Dolayısıyla birbirlerinin yerine kullanılamazlar. Öte yandan bir kimse hem saîd hem de şakî olarak isimlendirilemeyeceği gibi, onun hakkında “saîd de şakî de değildir” şeklinde bir yorum da yapılamaz. Kişi ya saîddir, ya da şakîdir.

2.1.9.1. Kulun Saîd veya Şakî İsmi Kazanması

Akkirmânî Muhammed Efendi, saîd ve şakî kavramlarını Eş’arî ve Hanefî perspektifler açısından incelemiş ve kendi yorumlarını bu çerçevede dile getirmiştir. Bu bağlamda ele alınan tartışma konularından biri, kişinin ne zaman saîd veya şakî ismi ile vasıflandırılacağı sorunu olmuştur. Zira bir kâfir müslüman olduğunda, küfür halinde olduğu dönem için saîd olarak mı, şakî olarak mı vasıflandırılacaktır? Tersinden düşünüldüğünde bir müslüman İslam dairesinden çıktığında, irtidat etmeden önceki dönemi için saîd vasfı kullanılabilir mi?

Akkirmânî, konu ile ilgili Eş’arî’lerin kişinin ölmeden önceki son halini, Hanefîlerin ise bulunduğu hali esas aldıklarını; bu sebeple farklı görüş ileri sürdüklerini ifade eder³²³. O’na göre Eş’arîler küfürden vazgeçip müslüman olan ve müslüman olarak ölen bir kimsenin, küfür halindeki dönemi için de saîd olarak isimlendirileceğini savunmaktadırlar. Diğer taraftan bu mezhebe göre irtidat eden kimse kâfir olduğu için, irtidattan önceki dönemi için de şakî olarak isimlendirilir. Hanefîler ise İslamı kabul edip müslüman olan kişi hakkında kâfir olduğu dönem için şakî, müslüman olduktan sonrası için saîd ismini kullanmayı tercih ederler. Aynı şekilde irtidat eden kimse de Hanefîler’e göre irtidattan önce saîd, irtidat ettikten sonra şakî adını almaktadır³²⁴.

Müellifimize göre mezheplerin bu konudaki farklı yaklaşımları, iki önemli mesele hakkındaki görüş ayrılıklarına da dayanak teşkil etmektedir. Bunlardan biri “imanda istisna” konusudur. Hanefî-Mâtürîdî âlimler saîd/şakî isimlendirmesinde kişinin bulunduğu hali esas aldıkları için imanda istisnayı caiz görmezken; Eş’arîler bu

³²² Hûd, 11/105-108.

³²³ Akkirmânî, **Mesâil**, s.125.

³²⁴ Akkirmânî, a.g.e., s.125. Saîd ve Şakî’nin isimlendirilmesinde Hanefî-Eş’arî mezheplerinin görüş ayrılıkları ve delilleri hakkında bilgi için bkz: Recep Ardoğan, **Delillerden Temellere Sistematik Kelam ve Güncel İnanç Sorunları**, İstanbul: KLM Yay., 2016, s.160-162.

isimlendirmede ölmeden önceki son hali dikkate aldıkları için istisnaya cevaz vermişlerdir³²⁵. Konu ile ilgili ayrıntıları ve Akkirmânî'nin istisnaya yaklaşımını “iman” bahsinde ele aldığımız için burada detaya girmiyoruz.

Saîd ve Şakî'nin isimlendirme zamanı ile ilgili bahsi geçen farklı yaklaşımların doğurduğu ikinci görüş ayrılığı ise saîd veya şakîde bir değişikliğin meydana gelip gelmeyeceği meselesidir. Akkirmânî, Hanefiler'in böyle bir değişikliği mümkün gördüklerini, Eş'arîlerin ise kişinin son halini dikkate aldıkları için saadet ve şekavette değişimi kabul etmediklerini ifade etmektedir³²⁶. Şimdi bu konu ile ilgili ayrıntılara Akkirmânî'nin yorum ve analizleri çerçevesinde göz atalım.

2.1.9.2. Saîd veya Şakî Vasıflarında Değişkenlik

Akkirmânî'ye göre Eş'arîler saadet ve şekavette bir değişimin imkânsız olduğunu düşünmektedirler. Zira onlara göre Allah ezelî ilmi ile bir kimsenin şakî olduğunu bilip öylece takdir etti ise o kimsenin zaman içerisinde saîd olması mümkün değildir. Yani ezelde insanların durumu takdir edildiği için böyle bir değişiklikten söz edilemez. Müellifimiz, Eş'arîler'in “*Kim saîd ise anne karnında saîd olmuştur, kim de şakî ise anne karnında şakî olmuştur*”³²⁷ hadis-i şerifini görüşleri için delil saydıklarını ifade eder³²⁸.

Müellifimiz göre Eş'arîler hadisin yorumunu hatalı yapmışlar ve yanlış neticeye vasıl olmuşlardır. Hadis-i şerifte, saîd olarak ölüp cenneti hak eden veya şakî olarak ölüp cehenneme müstahak olan kimsenin durumunu, henüz o anne karnında iken Allah Teâlâ'nın ezelî ilmi ile bildiği vurgulanmaktadır. Fakat Allah'ın insanların son hallerini ve akıbetlerinin ne olacağını ezelde biliyor olması, o insanların hayat serüvenlerinde iradeleri ile farklı yollara tevessül etmeyecekleri anlamına gelmez. Dolayısıyla müellife göre, insan saadet veya şekavet yolunu kendi ihtiyarı ile seçmiştir. Bu kararını mecburen değil, hür iradesi ile vermiştir. Yaşam süresi boyunca kararında değişiklik yapma iradesi de vardır. Saîd olan ve saîd olarak tanınıp mü'min olduğuna şahadet edilen bir kimse irtidat edip şakî olabilir. Yine şakî olan ve şakî olduğu toplum tarafından bilinip kâfir olarak tanınan bir kimse hidayete erişip saîd olabilir. Bununla

³²⁵ Akkirmânî, **Mesâil**, s.125.

³²⁶ Akkirmânî, a.g.e., s.125.

³²⁷ Müslim, **Kader**, 1; İbn Mâce, **Mukaddime**, 7; Dârimî, **Mukaddime**, 23.

³²⁸ Akkirmânî, a.g.e., s.126.

birlikte son nefesinde insanın saîd olarak mı yoksa şakî olarak mı öleceğini Allah ezeli ilmi ile bilmektedir. Çünkü Allah'ın ilmi zaman ile sınırlı değildir. Akkirmânî'ye göre mezkûr hadisten anlaşılması gereken mana budur³²⁹.

Akkirmânî konuyu daha da detaylandırmak için ayet ve hadislerden örnekler sunar. Bu anlamda “*Kâfirlere de ki: Eğer (inkârlarından) vazgeçerlerse geçmişte yaptıkları (günahlar) affedilir*”³³⁰ ayeti ve “*İslam kendinden önce işlenen tüm günahları siler*”³³¹ hadisine dikkat çeker. O'na göre ayette ve hadiste ifade edildiği üzere kişi küfür halinde şakî iken iman edip İslam dinini kabul ettiğinde tüm günahları bağışlanmakta ve saîd kimseler arasına girmektedir. Bu da söz konusu değişimin caiz olduğuna delalet etmektedir³³².

Akkirmânî bu değişimi şekli bir değişim olarak tanımlar. Kişinin saadeti ve şekaveti noktasında ilahî bilgi açısından bir değişiklik olmaz. Yani Allah'ın ilminde insanın saîdliği veya şakîliği değişmez. Zira böyle bir değişiklik Allah'ın bazı şeyleri bilmediği, eksik bildiği veya zamanla öğrendiği anlamlarına gelir ki Allah bunlardan münezzehtir. Bununla birlikte müellifimiz, Levh-i Mahfuz'da yazılanlarda değişikliğin mümkün olduğuna işaret etmekte ve “*Allah dilediğini siler, dilediğini sabit bırakır*”³³³ ayetini düşüncesine delil olarak göstermektedir. Buna göre Allah, Levh-i Mahfuz'da saîd olarak yazdığı bir kimseyi dilerse değiştirip şakî olarak yazabilir. Bu durumda Akkirmânî'nin Levh-i Mahfuz'u Allah'ın ezeli ilminden ayrı değerlendirdiği ve murad-ı ilahînin tecellisine göre kayıtların değişebileceğini savunduğu söylenebilir³³⁴.

2.2. Kelama Dair Diğer Bazı Hususlar

2.2.1. Ruh Kavramı

Sözlükte “can, nefis, maddenin zıddı” anlamlarına gelen ruh, canlılarda hayatıyeti sağlayan unsur olarak tanımlanmaktadır³³⁵. Bununla birlikte ruhun taşıdığı anlam ve bedenle olan münasebeti hakkında tarihsel süreçte pek çok farklı tarif ve yorum yapılmıştır. Esasında ruhun hakikati ve mahiyetini net bir şekilde ortaya koyan,

³²⁹ Akkirmânî, **Mesâil**, s.126; Öztürk, a.g.e., s.184.

³³⁰ Enfal, 8/38.

³³¹ Ahmet b. Hanbel, **Müsned**, IV, 205.

³³² Akkirmânî, a.g.e., s.126.

³³³ Ra'd, 13/39.

³³⁴ Akkirmânî, a.g.e., s.126.

³³⁵ Karaman vd., a.g.e., s.560; Y.Yavuz, “Ruh”, **DİA**, C.35, İstanbul: TDV Yay., 2008, s.187.

efradını cami-ağyarını mani kabilinden bir tanım yapmak oldukça zordur. Zira ruh ve ona dair konular, tüm yönleriyle ele alınması zor, karmaşık ve çok sayıda bilinmeyi barındıran hususları içermektedir³³⁶.

2.2.1.1. Ruhun Bilinebilir Oluşu

Akkirmânî, bazı kimselerin ruhun hakikatinin kavranamayacağını, bu yüzden konunun tartışmaya kapalı olduğunu savunduklarını dile getirmiştir. Ruh ile ilgili yorum yapmanın caiz olmadığını ileri süren bu kimseler, “*Sana ruh hakkında soru soruyorlar. De ki: Ruh, Rabbinin emrindedir. Size az bir bilgiden başka bir şey verilmemiştir*”³³⁷ ayetini delil getirmektedirler. İddia sahiplerine göre bu ayetle sabittir ki Allah, ruhun hakikatini insan için anlaşılır kılmamıştır ve bu konunun kendisine havale edilmesini istemektedir. O halde ruh hakkında yorum yapmak veya tartışmak caiz değildir³³⁸.

Akkirmânî Muhammed Efendi bu iddialara iştirak etmemektedir. O’na göre muhakkik âlimlerin önemli bir çoğunluğu ruhun hakikatine ulaşmanın mümkün olduğunu savunmaktadır. Ayrıca mezkûr ayeti kerimede ruh hakkında araştırma yapılmasını yasaklayıcı bir hüküm bulunmamaktadır. Öte yandan “*Ruh, Rabbinin emrindedir*” ifadesi ile ruhun bilgisinin elde edilemeyeceğine değil; kaynağının Rabbanî olduğuna işaret edilmektedir. Bu sebeplerden dolayı müellifimize göre bu ayet, ruhun manasının öğrenilemeyeceğine veya hakkında konuşulmaması, araştırma ve yorum yapılmaması gerektiğine delil olarak gösterilemez³³⁹.

Yazarımız Muhammed Efendi’ye göre ruhun *muğayyebât-ı hamse*³⁴⁰ içerisinde sayılmaması, manasının bilinebilir ve hakikatinin anlaşılabilir olduğunun bir göstergesidir. Zira insan için gayb olan hususlar ayet ve hadislerle ortaya konmuş ve beş husus olarak sıralanmıştır. Ruh, bu kapsama alınmamış ve gaybî bir mesele olarak zikredilmemiştir³⁴¹.

³³⁶ Şaban Karasakal, “Kur’an’da Ruh Kavramı”, *The Journal of Academic Social Science Studies*, S.28, 2014, s.278.

³³⁷ İsrâ, 17/85.

³³⁸ Akkirmânî, *Mesâil*, s.111. Ayrıca ruh hakkında kelimcilerin ve filozofların görüşleri için bkz: Mustafa Akçay, “Gazalî’de Ruh Tasavvuru”, *Dinî Araştırmalar Dergisi*, C.7, S.21, s.92-97.

³³⁹ Akkirmânî, a.g.e., s.111.

³⁴⁰ Muğayyebât-ı hamse, mahiyeti bilinmeyen ve hakkında Allah’tan başka kimsenin bilgi sahibi olmadığı beş gizli şeyi ifade etmek için kullanılan dinî bir terimdir. Lokman Suresi’nin 34. ayeti esas alınarak belirlenen bu beş şey; kıyametin ne zaman kopacağı, yağmurun ne zaman yağacağı, ana rahmindeki bebeğin durumu, kişinin gelecekte ne yapacağı ve nerede öleceği hususlarıdır. (Topaloğlu ve Çelebi, a.g.e., s.221).

³⁴¹ Akkirmânî, a.g.e., s.111.

2.2.1.2. Ruhun Hakikatine Dair Tartışmalar

Akkirmânî, ruhun hakikatine dair çok sayıda fikir öne sürüldüğünü, fakat pek çoğunun itibar görmediğini belirtmiş, muteber üç görüşten bahsedilebileceğini ifade etmiştir³⁴². Bu görüşleri şu şekilde sıralamaktadır:

İlk görüş Ehl-i Sünnet âlimlerinin çoğunluğunun kabul ettiği görüştür. Bu görüş sahipleri ruhu latif bir cisim olarak kabul etmektedirler. Akkirmânî, Cüveynî'nin de böyle düşündüğünü belirtmiş ve bu âlimlerin ruhun bedendeki durumunu, gül suyunun gülde, alevin kor ateşte yayılışına benzettiklerini ifade etmiştir³⁴³.

İbn Hazm'ın (v.456/1064) da aralarında bulunduğu başka bir grup âlim, ruhu insanın bedenine benzer şekle ve vücut yapısına sahip bir cisim olarak anlamlandırmışlardır. Müellifimize göre bu gruptaki âlimler ruhun bedeni sarmalayıp şeklini aldığını ve onunla birlikte büyüyüp şekil değiştirdiğini iddia etmektedirler³⁴⁴.

Üçüncü görüş ise Akkirmânî'nin *muhakkikler* olarak takdim ettiği, aralarında İmam Gazalî'nin de bulunduğu âlimlerin görüşüdür. Bu anlayışa göre ruh, bir cisim olarak tanımlanamayacağı gibi, ona cismânî hususları barındıran bir anlam da yüklenemez. Ruh, maddî ve somut olan bedenden farklı olarak mücerred bir cevherdir. Bu sebeple bedenın şeklini alan, onun içinde veya dışında olan bir şey olarak düşünülmemelidir. Akkirmânî, bu anlayışın ruhun hakikatine dair en isabetli görüş olduğunu dile getirmiş ve onun somut, maddi bir cisim olarak algılanmasının yanlış bir çıkarsama olacağını belirtmiştir³⁴⁵.

Son olarak ruhun hangi varlık kategorisinde olduğu meselesine değinen müellifimiz, konuyla ilgili ruhun ezeli olduğuna dair yorum yapan bazı filozofları tenkit etmiştir. Allah'tan başka kadim varlık olmadığına göre ruh da sonradan var olmuş, yani

³⁴² Akkirmânî, **Mesâil**, s.112.

³⁴³ Akkirmânî, a.g.e., s.112.

³⁴⁴ Akkirmânî, a.g.e., s.112.

³⁴⁵ Akkirmânî, a.g.e., s.112. Akkirmânî burada ruhun hakikati hakkında onu lâtif cisim, maddî cisim ve cevher olarak tarif edenlerin görüşlerini zikretmekle yetinmiştir. Fakat bu konuda başka görüşler de mevcuttur. Mesela Mu'tezile mezhebinin önde gelen kelimcileri ruhun araz olduğunu iddia etmişlerdir. Sûfîler ve İslam filozofları da meseleye kendi bakış açılarıyla yaklaşmışlardır. Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: Rabiye Geçdoğan, **İlim ve Ruh Kavramlarının Felsefe-Kelam İlişkisi Bağlamında Değerlendirilmesi**, Ankara Üniversitesi SBE, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2005, s.58-68; Akçay, a.g.e., s. 90-98.

yaratılmıştır. Akkirmânî, bu konuda tüm mütekellim âlimlerimizin ittifak halinde olduğunu belirterek daha fazla detaya girmeye gerek görmemiştir³⁴⁶.

2.2.2. Eşyada Güzellik ve Çirkinlik (Hüsün ve Kubuh)

Hüsün ve kubuh birbirinin zıttı kelimeler olup sözlükteki karşılığı itibarıyla *hüsün* güzel olmak, *kubuh* ise çirkin olmak anlamına gelmektedir³⁴⁷. Kelam terminolojisinde güzel, iyi, hoş ve faydalı şeyler için hüsün; bunların karşıtı olan çirkin, kötü, nahoş ve zararlı şeyler için de kubuh kelimesi kullanılır. Cürcanî'nin tarifine göre hasen “dünyada güzel ve övgüye layık olup ahirette mükfata vesile olan şey”³⁴⁸, kabih ise bunun zıttı olarak “dünyada kötülenmeyi, ahirette de cezayı gerektiren şey” manasındadır³⁴⁹.

Hüsün ve kubuhun kaynağının ne olduğu, aklen bilinip bilinemeyeceği kelimciler arasında tartışma konusu olmuştur. Ehl-i Sünnet'in iki güçlü ekolü Mâtürîdîlik ve Eş'arîlik mezheplerinin en ciddî görüş ayrılıklarından birini bu mesele teşkil etmektedir. Konu hakkındaki farklı yaklaşımlar akıl-nakil ilişkisi, kelimada aklın değeri, insanın fiilleri, eşyanın ve fiillerin vasıflarında ilahî fiillerin etkisi, kötülük problemi, kader anlayışları gibi pek çok meselede âlimlerin bakış açılarına dolaylı olarak tesir etmiştir.

Eş'arîlik, varlıkta ve fiillerdeki güzellik-çirkinlik, iyilik-kötülük gibi vasıfların kaynağının din olduğunu savunur. Bu mezhebe göre bir şeyin iyi ya da kötü olduğu, ancak hakkındaki ilahî emir ve yasaklardan anlaşılır. Allah'ın emrettiği şey iyidir, yasakladığı şey kötüdür. Eşyanın kendi tabiatında iyilik ya da kötülük vasıfları yoktur. Buradan hareketle Eş'arîlik, iyilik ve kötülüğün akılla idrak edilemeyeceğini, ancak vahiyle bilinebileceğini savunur³⁵⁰.

Mâtürîdîlik ise hüsün ve kubuhun eşyanın kendi zâtında var olan özellikler olduğu, bu sebeple akılla idrak edilebileceği görüşündedir. Bu anlayışa göre Allah iyi, güzel, hayırlı olanı emreder; kötü, çirkin, zararlı olanı yasaklar. Bununla birlikte eşyanın ve fiillerin dinî açıdan gerekliliği veya sakıncaları noktasında vahiyden istifade edilir³⁵¹.

³⁴⁶ Akkirmânî, **Mesâil**, s.112.

³⁴⁷ Topaloğlu ve Çelebi, a.g.e., s.136.

³⁴⁸ Cürcanî, **Tarifât**, s.86.

³⁴⁹ Cürcanî, a.g.e., s.177.

³⁵⁰ Eş'arî, **el-İbâne**, s.141; Cüveynî, **İrşâd**, s.288; Cürcanî, **Şerhu'l-Mevakıf**; C.3, s.310-336.

³⁵¹ Mâtürîdî, **Kitabu't-Tevhîd**, s.221; Pezdevî, a.g.e., s.299.

Akkirmânî Muhammed Efendi eşyanın, hüsün ve kubuh bakımından üç farklı kategoride ele alınabileceğini belirtmiştir. O'na göre eşya, üç ayrı kategoride incelendiğinde ona dair iyilik ve kötülük vasıfları daha doğru değerlendirilebilecektir³⁵².

İlk vasıf kemâl ya da eksiklik vasfıdır. Kemâl hüsne, eksiklik kubha delalet eder. Söz gelimi ilim kemâl vasfı olan bir sıfat olması hasebiyle iyi ve güzeldir, cehalet de eksiklik vasfı taşıdığı için kötü ve çirkindir.

İkinci vasıf eşyanın maksada uygun olup olmadığıdır. Maksada uygun olan şeyler güzel, uygun olmayan şeyler çirkindir.

Üçüncü vasıf ise eşyanın ya da fiilin sebep olduğu neticedir. Buna göre övgüye ve mükâfata sebep olan şey iyidir, yergiye ve cezaya sebep olan şey kötüdür.

Müellifimize göre ilk iki kategori kapsamındaki iyilik ve kötülüklerin aklen bilinebilir oluşunda tartışma yoktur. İhtilafın çıktığı nokta sevap ve günaha, ödül ve cezaya yol açan şeylerin iyilik-kötülük vasıflarının akılla bilinip bilinemeyeceği hususudur³⁵³.

Eş'arîler burada aklın acziyetine işaret edip vahyi temel alırken; Mâtürîdî ve Mu'tezîlî âlimler tüm kategorileri bir değerlendirmiş, hüsün ve kubhu eşyanın özünden kaynaklanan vasıflar olarak görüp aklın bunu tespit edebileceğini öne sürmüşlerdir. Eş'arîler, şerî kanunlar gelmeden önce tüm fiillerin eşit olduğunu, övülecek ya da yerilecek vasıflarının bulunmadığını düşünmektedirler. Allah'ın emir ve yasakları ile gelen şerî hükümlerden sonra fiillerin iyiliğine-kötülüğüne, güzelliğine-çirkinliğine hükmedilmiştir. Mu'tezile ve Mâtürîdîlere göre ise şerî hükümler gelmeden önce de bir fiilin iyi ya da kötü yönleri akılla bulunabilir. İnsan bunları bilmekle yükümlüdür³⁵⁴.

Akkirmânî, güzelliğinde ya da çirkinliğinde tüm insanların icma ettiği ve aklen idraki zor olmayan pek çok fiilin bulunduğunu dile getirmektedir. Mesela dürüst olmanın iyi, yalancılığın kötü olduğu vahye ihtiyaç duymaksızın, aklen pekâlâ bilinebilir. Bununla birlikte bazı durumlarda aklın hüküm veremeyeceğine de değinen müellif, bunlar için şerî hükme ihtiyaç olduğuna dikkat çeker. Mesela Ramazan ayının

³⁵² Akkirmânî, **Risâle-i Akâid**, s.129; Sinanoğlu, a.g.e., s143.

³⁵³ Akkirmânî, a.g.e., s.129; Sinanoğlu, a.g.e., s143.

³⁵⁴ Ardoğan, a.g.e., s.177-190.

son günü oruç tutmak, hakkında emir ve farz hükmü bulunduğu için iyi bir fiildir. Ertesi gün, yani Şevval ayının ilk günü oruç tutmak ise hakkında yasak ve haram hükmü bulunduğu için kötü bir fiildir. Akkirmânî salt akılla düşünüldüğünde her iki günün birbirinden farkı olmadığı için, birini oruçlu geçirip diğerinde oruçtan kaçınmanın iyi bir amel olduğunu aklın idrak edemeyeceğini ifade eder³⁵⁵.

Son olarak konu ile ilgili Mâtürîdîlik ile Mu'tezilî düşüncenin farkına değinen yazar, iki mezhep arasında hüsn ve kubhun kaynağı açısından görüş birliği olmasına rağmen hüküm yetkisinin kimde olduğu noktasında farklılık ortaya çıkmaktadır. O'na göre Mu'tezile bir şeyin güzellik ya da çirkinliği konusunda hüküm sahibinin akıl olduğunu iddia eder. Mâtürîdîlik'te ise akıl, eşyanın ve fiillerin bazılarında güzelliği veya çirkinliği bulabilen bir alet mesabesindedir; güzel-çirkin, iyi-kötü hükmünü veren Allah Teâlâ'dır³⁵⁶.

2.2.3. Kelamî Açıdan Hulûl İnancı

Sözlük anlamı itibariyle “bir yere intikal etmek, konup yerleşmek” anlamlarına gelen hulûl, terim olarak “ilâhî zâtın veya sıfatların yaratıklardan birine veya tamamına intikal edip onlarla birleşmesi” şeklinde tanımlanır³⁵⁷. Diğer bir ifadeyle ilahî varlığın başka bir varlıkta görünür olması, cisimlerde maddî varlık olarak tezahür etmesidir. İlk örneklerine animizmde rastlanan bu inanç türü, antik dönemde Grek ve Mısır'daki ilah anlayışlarına da yansımıştır. Günümüzde çeşitli inanç sistemlerinde farklı fraksiyonlarda etkileri görülebilen bu anlayış, en belirgin olarak Hint dinlerinde ve Hristiyanlıkta kendini göstermektedir³⁵⁸.

Akkirmânî Muhammed Efendi, bu konuya *Mesâil*'inde değinmekte, hulûl anlayışının bâtil bir inanç olduğunu ifade ederek Allah'ın bu anlamdaki tüm tasavvurlardan münezzeh olduğunun altını çizmektedir³⁵⁹.

Müellifimize göre hulûlü benimseyen inanç grupları; Hristiyanlar, Şia'nın aşırıya kaçan fırkaları ve bazı sufiler olmak üzere üç kısma ayrılabilir. Hristiyanlar,

³⁵⁵ Akkirmânî, **Risale-i Akâid**, s.129; Sinanoğlu, a.g.e., s.144.

³⁵⁶ Akkirmânî, a.g.e., s.129; Sinanoğlu, a.g.e., s.144. Ayrıca Mu'tezile'nin hüsn-kubuh anlayışı ile ilgili bkz: Kadı Abdülcebbar, **el-Muhît**, s.310.

³⁵⁷ Cürcanî, **Tarifât**, s.90; Topaloğlu ve Çelebi, a.g.e., s.133; Karaman vd., a.g.e., s.270.

³⁵⁸ Kürşat Demirci, “Hulûl”, **DİA**, C.18, İstanbul: TDV Yay., 1998, s.340-341.

³⁵⁹ Akkirmânî, **Mesâil**, s.119.

Zât-ı İlâhî'nin Mesih'in vücuduna hulûl ettiğine, yani Hz. İsa'nın bedenine ve nefesine girdiğine inanmaktadırlar. Şîî fırkalardan olan İshâkiyye ve Nusayriyye'ye göre Allah, Hz. Ali'ye ve onun soyundan gelen imamlara hulûl etmiştir. Yine bazı sufiler, seyri sülûkünde gayretle katettiği aşamaların ardından eriştiği son merhalede sâlike Allah Teâlâ'nın hulûl edeceğine inanmaktadırlar³⁶⁰.

Akkirmânî Hıristiyanlık, İshâkiyye ve Nusayriyye'nin inançlarının bâtil olduğunu, söz konusu sûfîlerin anlayışının ise Allah inancında apaçık bir bozulmaya delalet ettiğini ifade etmektedir. Burada tüm sûfîlerin aynı anlayışta olmadığına da dikkat çeken müellif, kişinin kendi zâtının İlâhî Zât'ta kaybolduğuna, ulaştığı merhalede kendisinin yok hükmünde olduğuna inanmasının hulûl olmadığına değinir. Çünkü O'na göre hulûl ittihadı gerektirdiği için, kişi Allah ile birleştiğini ve aralarında ikiliğin kalkıp tek varlık haline geldiklerini düşünürse ancak hulûlden bahsedilebilir. Burada ise insanın kendi varlığını yok sayması söz konusudur³⁶¹.

Netice itibarıyla hulûl inancı İslam inanç esaslarına aykırıdır. İslam itikâdında Allah Vâcibu'l-Vücûd, diğer tüm mevcûdat mümkînü'l-vücûd'dur. Vacip varlığın mümkün varlıklardan biri ile birleşmesi veya onların bedenine girmesi hem aklî ilkelere aykırı, hem de şer'îen bâtıldır.

2.2.4. Ahvâl Nazariyesi

Ahvâl, durum anlamına gelen *hal* kelimesinin çoğul kipidir. Terimsel manada Cürcanî hal'i "mevcut ile ma'dum arasında bir vasıta" olarak tanımlamaktadır³⁶². Ahvâl nazariyesi ile, Mu'tezile'nin önde gelen âlimlerinden Ebû Hâşim el-Cübbâî (v.321/933) tarafından, Allah'ın zâtı ile sıfatları arasındaki ilişkiye dair ortaya atılmış olan teorik düşünce kast edilmektedir³⁶³.

Mu'tezile mezhebi ve Ehl-i Sünnet arasında zât-sıfat ilişkisi hakkındaki fikir ayrılıkları, sıfatlar bahsinde ele alınmıştı. Mu'tezilî âlimler genel olarak sıfatların varlığını tevhîd ilkesine aykırı bulmuşlar ve reddetmişlerdir. Fakat Ebû Hâşim, genel

³⁶⁰ Akkirmânî, a.g.e., s.119. Ayrıca karşılaştırmak ve konu hakkında geniş bilgi almak için bkz: Cürcanî, **Şerhu'l Mevakıf**, C.3, s.52-56.

³⁶¹ Akkirmânî, a.g.e., s.119.

³⁶² Cürcanî, a.g.e., C.1, s.572.

³⁶³ Hayrettin Nebi Güdekli, **Ebû Hâşim El-Cübbâî'nin Zât-Sıfat İlişkisine Yaklaşımı: Haller Teorisi**, Marmara Üniversitesi SBE, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2008, İstanbul, s.18.

Mu'tezilî perspektiften farklı olarak ahvâl nazariyesini ileri sürmüş, ilahî sıfatları reddetmeden de tevhit prensibinin korunabileceğini göstermiştir.

Ahvâl nazariyesinde ilâhî zâtı nitelemek için, kendi başına bir gerçekliği olan sıfatlar değil, varlıkla yokluk arasında üçüncü bir mana olup kendi başına gerçekliği bulunmayan bir mefhum olarak *haller* kullanılır. Cevher ya da araz olmayan bu haller, arazları cevherlere bağlama fonksiyonuna sahip itibârî vasıtalarlardır. Hal, zâttan ayrı düşünüldüğünde ontolojik bir değer taşımadığı ve varlık olarak kabul edilmediği için Allah'ın zâtına eklenen sıfatlar gibi değildir. Ebû Hâşim böylelikle zâttan ayrı manaları kabul etmenin doğuracağı zorlukların ortadan kalktığını düşünmektedir. Çünkü hal, tek başına bir “şey” olmayıp ancak zât ile birlikte var olmakta ve bir anlam kazanmaktadır. Zâttan bağımsız olarak varlığından ya da yokluğundan bahsedilemez. Böylece hallerin varlığını kabul etmek tevhîd ve ezelilik prensibine zarar vermemektedir. Diğer taraftan haller, zâta bağlı olarak düşünüldüğü için ilahî sıfatlar, taşıdıkları mana açısından reddedilmemiş olmaktadır³⁶⁴.

Akkirmânî'ye göre Ebû Hâşim'in bu nazariyesi tarihsel süreçte kelim âlimleri arasında, farklı şekillerde tartışma konusu olmuştur. Sünnî kelimcilerin çoğunluğu bu nazariyeyi makbûl bulmamış, hatta Eş'arîlik mezhebi teselsüle sebep olacağı gerekçesiyle doğrudan reddetmiştir³⁶⁵. Eş'arîlere göre bu nazariye, pek çok farklı ahvâlin varlığını ortaya koymaktadır. Her bir halin niteliği ve farklılığı zorunlu olarak başka bir hal ile açıklanacak, bu da hallerin arasında illet bağı bulunduğu anlamına gelecektir. Yani bir halin varlığı başka bir hali gerektirecek ve bu illet bağı tüm ahvâl için sonsuza dek sürecektir. Eş'arîler bu düşünceden hareketle, ahvâl nazariyesinin teselsüle yol açtığını iddia etmişler ve makbul olmadığını savunmuşlardır³⁶⁶.

Akkirmânî'ye göre böyle bir kaygıya lüzum yoktur. Çünkü hal üzerine zâid başka bir halden söz edilemez. Ayrıca hal dış âlemde varlık kategorisinde değildir. Yani tam bir varlık olarak değer ifade etmemektedir. Bu yüzden varlıklar arasındaki sebep-sonuç ilişkisi üzerine bina edilen teselsül, hal için düşünülmez³⁶⁷.

³⁶⁴ Koloğlu, “Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin Ahvâl Teorisi Üzerine Bazı Mülâhazalar”, *U.Ü.İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2007, C.16, S.2, s.203-210.

³⁶⁵ Akkirmânî, *Mesâil*, s.117.

³⁶⁶ Cürcanî, *Şerhu'l-Mevakıf*, C.2., s.572; Y.Yavuz, “Ahvâl”, *DİA*, C.2, İstanbul: TDV Yay., 1989, s.191.

³⁶⁷ Akkirmânî, a.g.e., s.117.

Açıklamalarından anlaşıldığı üzere Akkirmânî hal kavramının varlığa dair tüm tasavvurlardan apayrı bir kategoride olduğuna dikkat çekmektedir. Bu sebeple onun hakkındaki değerlendirmelerin de dış âlemde tek başına mevcûd bulunan varlıklardan farklı şekilde yapılması gerektiğini düşünmektedir.

Bu noktada Mâtürîdî'nin ihtiyar konusunda öne sürdüğü yaklaşımla konuya açıklık getiren müellif, İmam Mâtürîdî'nin ihtiyar kavramına yüklediği mana ile hal kavramının taşıdığı mananın aynı olduğuna dikkat çekmiştir. Çünkü her ikisi de mevcûd olmayan, itibârî olarak varlıkla yokluk arasında kabul edilen şeylerdir. Daha önce “irade” bahsinde açıklandığı üzere, İmam Mâtürîdî ihtiyarın hakikatte varlığı tespit edilemeyen, hükmen var olduğu kabul edilen bir şey olduğunu savunmaktadır. O'na göre ihtiyar, vücûd bulmuş bir varlık olmadığı için yaratılmış olarak tanımlanması da doğru değildir³⁶⁸. Buradan hareketle müellifimiz, Mâtürîdî'nin ihtiyarı hal kategorisinde değerlendirdiği çıkarımını yapmaktadır. Akkirmânî'ye göre İmam Mâtürîdî'nin ihtiyara yüklediği anlam, varlıkla yokluk arasında farklı bir kategoriye kabul ettiğini göstermektedir ki bu da hal'dir³⁶⁹.

Netice itibariyle Akkirmânî, halin zât ile vücûd bulan ve daima zâta bağlı olarak tasavvur edilebilen bir vasıta olarak anlaşılabileceğini, bu fikrin sünnî kelamın zât-sıfat ilişkisi hakkındaki genel kabulüne bir aykırılık teşkil etmeyeceğini savunmaktadır³⁷⁰.

2.2.5. Bazı Kelamî Kavramlar

2.2.5.1. Küllî ve Cüz'î

Küllî ve cüz'î, mantık ilmindeki tümel ve tikele İslam kaynaklarında verilen addır. *Küllî* kavramı ile varlık türünün tamamı kastedilirken³⁷¹, *cüz'î* kavramıyla onu meydana getiren kısımlardan biri kastedilir³⁷². Yani küllî bütüne delâlet ederken, cüz'î bütünün sadece bir parçasına delâlet eder.

Akkirmânî'ye göre küllî, zihinde bulunan bir manadır. Bu mana, dış dünyadaki bir nesnede var olduğunda o nesnenin zâtı ile aynı şey olur. Zira küllîlik ifade eden

³⁶⁸ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, s. 412; Ayrıca konu ile ilgili geniş bilgi için bkz: M. Sait Yazıcıoğlu, *Mâtürîdî ve Nesefî'yeGöre İnsan Hürriyeti Kavramı*, Ankara: Akid Yay., 1988, s.28-34.

³⁶⁹ Akkirmânî, a.g.e., s.118.

³⁷⁰ Akkirmânî, a.g.e., s.118.

³⁷¹ Cürcanî, *Tarifât*, s.189.

³⁷² Cürcanî, a.g.e., s.75.

mana, dış dünyada bulunan cüz'ilerinin her birine uygun olarak insanın zihninde belirmektedir. Akkirmânî, tabiatı gereği pek çok unsuru ihtiva eden küllînin soyut, onun dışarıda vücûd bulmuş hâli olan cüz'înin ise somut varlık olduğunu ifade eder. O'na göre cüz'î, zihindeki olgunun şahsiyete bürünmüş somut halidir³⁷³.

2.2.5.2. Kadîm ve Hâdis

Kadîm, kendisinden öncesi olmayan, başka bir illete dayanmadan ve hiçbir şeye ihtiyaç duymadan var olan ezelî varlıktır³⁷⁴. Hâdis ise sonradan meydana gelen, yaratılan varlıktır³⁷⁵. Bu durumda kadîm varlık, hâdis varlıkları meydana getiren, yaratan varlık konumundadır. Ehl-i Sünnet itikâdına göre tek kadîm varlık Allah Teâlâ'dır. O'nun dışındaki tüm mevcûdat hâdistir.

Akkirmânî, bu iki kavramın tarifini, işaret ettikleri iki yönü esas alarak yapmaktadır. O'na göre var oluş bakımından kadîm “başka bir şeyden varlığa gelmeyen”, hâdis ise “başkası tarafından varlığa getirilen” anlamına gelmektedir. Zaman bakımından değerlendirildiğinde ise kadîm “kendisinden öncesi bulunmayan”, hâdis “bir başlangıç zamanı bulunan” demektir³⁷⁶.

Müellifimiz kavramsal çerçeveyi bu şekilde belirledikten sonra filozofların âlemin kıdemine dair iddialarına değinmektedir. İslam filozofları âlemi de ezelî varlık olarak nitelemiş ve Allah'ın âleme önceliğinin zaman bakımından değil, zât bakımından olduğu fikrini ileri sürmüşlerdir³⁷⁷. Bu fikir tarihsel süreçte kelimcilerle filozofların arasında büyük tartışmalara sebep olmuş, hatta tekfir sebebi sayılmıştır.

Akkirmânî, âlemin ezelî oluşuna yönelik yapılan yorumları ve iddiaları reddetmektedir. Kelamcıların “Allah'tan başka ezelî varlık kabul edilemez” anlayışını desteklemektedir. Bununla birlikte tarihsel süreçte bu konuda kelimciler ile felsefeciler arasında vuku bulan tartışmaların farklı yorumlamalardan ve bazı yanlış anlamalardan kaynaklandığını, tekfir etmeyi gerektirecek bir durum olmadığını ifade etmektedir. O'na göre filozoflar âlemin ezelî olduğunu söylemiş, fakat bununla birlikte var oluş

³⁷³ Akkirmânî, *İkfilü't-Terâcim*, s.88.

³⁷⁴ Cürcanî, *Târifât*, s.178.

³⁷⁵ Cürcanî, a.g.e., s.83.

³⁷⁶ Akkirmânî, a.g.e., s.93.

³⁷⁷ Cürcanî, *Şerhu'l-Mevakıf*, C.1, s.728-730.

sebebinin Allah olduğunu da kabul etmişlerdir. Müellif, kadîm varlığın hâdis varlığa illet olduğunu kabul etmenin zaten Allah'ı âleme öncelemek anlamına geleceğini ifade ederek maksadın hâsıl olduğunu ve tartışmaya gerek olmadığını dile getirmiştir³⁷⁸.

Kısaca ifade edecek olursak, Akkirmânî bu konuda kelamcılarının görüşünü benimseyip Allah'tan başka kadîm varlık olmadığını vurgulamaktadır. Aynı zamanda filozofların ileri sürdükleri düşüncenin, sonuçları itibariyle Allah'ın tek kadîm varlık olduğu, âleme illet teşkil ederek onu var ettiği hakikatinden saptırmadığı için tekfir sebebi olmadığını dile getirmektedir. Akkirmânî'nin burada, birbirinin karşıtıymış gibi görünen iki görüşü sonuç odaklı bir perspektifle ele alıp değerlendirdiği ve uzlaştırmacı bir tavırla hareket ettiği görülmektedir. Yine O'nun bu yaklaşımından tekfirci anlayışa uzak bir usûl izlediği anlaşılmaktadır.

2.2.5.3. Cevher ve Araz

Cevher, “bizzat mekânda yer kaplayan (mütehayyiz) ve başlı başına mevcut olup mekanda yer kaplaması başkası vasıtasıyla olmayan şey” demektir³⁷⁹. Araz ise “cevher ve cismin geçici niteliği olup mevcudiyeti ancak kendisini taşıyacak başka bir varlıkla hissedilebilen, kendi başına boşlukta yer tutmayan şeydir”³⁸⁰.

Cevher varlığın özüdür, hiçbir şeye dayanmaz ve varoluşu için dışarıdan bir etkiye ihtiyaç duymaz. Varlığı daimi olarak devam eder ve yapısal bir değişikliğe uğramaz. Araz ise bir nesnenin tanımlanabilmesini sağlayan dış nitelik olarak geçici ve değişkendir. Varlığa dair tüm kategoriler ve yüklemeler araz olarak kabul edilir. Ayrıca araz, cevherle birlikte var olur. Yani cevher var olunca araz da ortaya çıkar; fakat araz yok olunca cevher yok olmaz. O, öz olarak mevcudiyetini devam ettirir³⁸¹.

Akkirmânî Muhammed Efendi cevheri, “ayanda mevcut olunca mevzuda mevcut olmayan bir mahiyet” olarak tarif eder³⁸². Müellifimize göre cevher kendi başına kâim olan ve kendisinde herhangi bir değişim gerçekleşmeyen şeydir. Araz ise bir mevzuda mevcut bulunan, cevhere bağlı olarak varlığını sürdüren bir mahiyettir. Araz aniden

³⁷⁸ Akkirmânî, **İklîlü't-Terâcim**, s. 94.

³⁷⁹ Cürcanî, **Tarifât**, s.81; Topaloğlu ve Çelebi, a.g.e., s.62.

³⁸⁰ Cürcanî, a.g.e., s.161; Topaloğlu ve Çelebi, a.g.e., s. 31.

³⁸¹ Mevlüt Uyanık, “İslam Düşüncesinin Teşekkül Dönemi Varlık Anlayışında Birinci ve İkinci Cevher Kavramı”, **Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2002, S.1, s.143-144.

³⁸² Akkirmânî, a.g.e., s.99.

ortaya çıkar, varlığı zorunlu ve daimî değildir. Bir konuda bulunan durumu veya nesnede bulunan özelliği ifade eder. Cevher nesnenin zâtına tekâbül ederken, araz nesnenin bilinmesini ve tarif edilmesini sağlayan hususiyetlere tekâbül eder³⁸³.

Akkirmânî eserinde filozofların varlık kategorilerine dair düşüncelerine de yer verir. Aristo mantığında varlık on kategoride ele alınır. Bunlardan ilki varlığın özü (cevher), diğer dokuzu da varlığın tanımlanmasını sağlayan, bir nevi ona hüviyet kazandıran niteliklerdir. Bu nazariye aynı şekilde İslâm filozoflarının varlık anlayışında da kendisini göstermiştir³⁸⁴. Akkirmânî varlığa dair dokuz kategoriye *kemmiyet*, *keyfiyet*, *izafet*, *mekân*, *zaman*, *vaz'*, *mülkiyet*, *fiil*, *infial* şeklinde sıralamaktadır. Bunlar varlığı tanımaya yarayan hususiyetler olup onun özü (cevheri) etrafında şekillenen arazlardır. Müellife göre *kemmiyet* varlığın niceliksel özelliklerini, *keyfiyyet* ise nasıllığını ortaya koyan nitelikleri ifade eder. *Vaz'*dan varlığın bulunduğu durum, *mülkiyetten* ihata ettiği veya sahip olduğu vasıflar, *fiilden* tesir etmesi sebebiyle bir şeyde gerçekleşen haller, *infialden* ise başka bir şeyin tesiri ile varlıkta gerçekleşen haller kastedilir. Akkirmânî, varlık ya da nesnenin, cevher etrafında şekillenen bu arazlar ile bilindiğine dikkat çekmektedir³⁸⁵.

Akkirmânî, Allah'ın cevher ya da araz olarak değerlendirilemeyeceğini ifade ederek konuyu tamamlamaktadır. O'na göre araz gelip geçici ve değişime açık bir nitelik olması, cevher ise mekânda yer kaplayan bir mahiyeti ifade etmesi sebebi ile mümkin varlıklardır. Allah Teâlâ bunlardan münezzehtir ve O'nun varlığı bu kavramlarla ifade edilemez³⁸⁶.

2.2.5.4. Kuvvet ve Fiil

Fiil, başkasına tesir eden için, tesir sebebiyle ilkin ârız olan durumdur. Mesela kesici olması sebebiyle, kesen için hâsıl olan durum kesme fiilidir³⁸⁷. Canlı varlıkların zor fiillere güç yetirmesine de kuvvet adı verilir³⁸⁸. Buradan hareketle kuvvet, bir işi eyleme geçiren etken, yani fiili yapabilme gücüdür.

³⁸³ Akkirmânî, a.g.e., s.99.

³⁸⁴ Uyanık, a.g.e., s.145-155.

³⁸⁵ Akkirmânî, a.g.e., s.100.

³⁸⁶ Akkirmânî, a.g.e., s.100.

³⁸⁷ Cürcânî, a.g.e., s.172.

³⁸⁸ Cürcani, a.g.e., s.182.

Akkirmânî, müessirin bir şeyde değişiklik meydana getirmedeki tesirine kuvvet adını vermiştir. Bu tesirin olmaması durumunu, yani kuvvetin zıddını zayıflık olarak ifade etmiştir³⁸⁹. Buna göre meydana gelen her olay, eser veya fiil bir kuvvetin neticesidir. Dolayısıyla fiil tesadüfi veya rastlantısal bir şekilde oluşmaz, uygulanan bir kuvvet ile ortaya çıkar. Bu bağlamda Akkirmânî, var olan her şeyin bir müessirin tesiri ile meydana geldiğini, mevcûdatın teşekkülünde tesadüften söz edilemeyeceğini, dolayısıyla mutlak kuvvet sahibi olarak Allah Teâlâ'nın mutlak fâil olduğunu ifade etmektedir. Zira Allah, varlığı yoktan var ederek ilk fiilin fâili olmuştur. Aynı zamanda Allah, kendisine hiçbir kuvvetin tesir etmediği, fiillerini meydana getirmede kendi iradesi dışında bir etkenin bulunmadığı fâildir³⁹⁰.

Burada Akkirmânî kuvvet ve fiil kavramlarından yola çıkarak iki hakikate dikkat çekmektedir. Birincisi âlem tesadüfen değil, mutlak bir kuvvetin etkisi ile var olmuştur. Bu kuvvetin sahibi, aynı zamanda âlemin yaratıcısı olan Allah Teâlâ'dır. İkincisi Allah fiillerinde, yani varlığa dair tasarruflarında hiçbir dış etkiye dayanmaz ve Allah'a hiçbir kuvvet tesir etmez.

2.2.5.5. İllet ve Ma'lûl

İllet, "bir nesne veya olayın meydana gelmesini sağlayan ve onun haricinde olan müessir" diye tarif edilmektedir³⁹¹. Cürcanî'ye göre ise bir şeyin varlığında muhtaç olduğu şeye onun illeti denir³⁹². Meydana gelen nesne veya olaya, yani illetin etkilediği şeye de ma'lûl adı verilmektedir. Tarifinden anlaşıldığı üzere illet, hariçte bulunan ve ma'lûlün var oluşuna etki eden unsurdur. İlet ile ma'lûl arasındaki ilişki *illiyet* kavramı ile ifade edilir³⁹³.

Kelamda illet ve ma'lûl terimleri, varlıkların ve olayların tesadüfen ya da kendiliğinden oluşamayacağını ispat etmek için kullanılır. Buna göre varlık açısından mümkîn olan her şey bir illete dayanır. Hiçbir şey tesadüfi olarak meydana gelmediği gibi hiçbir fiil de fâilsiz gerçekleşmez.

³⁸⁹ Akkirmânî, **İklûlû't-Terâcîm**, s.95.

³⁹⁰ Akkirmânî, a.g.e., s.95.

³⁹¹ Topaloğlu ve Çelebi, a.g.e., s.150.

³⁹² Cürcanî, **Şerhu'l-Mevakuf**, C.1, s.840.

³⁹³ Topaloğlu ve Çelebi, a.g.e., s.151.

Akkirmânî'ye göre illet, bir varlığın meydana gelmede ihtiyaç duyduğu şeydir³⁹⁴. Bu durumda bir şeyin varlık sahasına çıkışı, bir illete binaen gerçekleşmektedir. Muhammed Efendi, *İklîlü't-Terâcim*'inde bu tarifi yaptıktan sonra ma'lûle müessir olan dört ayrı illetin varlığından bahseder. Söz konusu dört illet hakkında müellifimizin filozoflardan oldukça istifade ettiği söylenebilir. Zira konu hakkındaki düşünceleri, İslâm filozoflarının, özellikle de İbni Sînâ'nın değerlendirmeleri ile büyük benzerlik göstermektedir³⁹⁵. Şimdi illetin türleri ve Akkirmânî'nin mevzuya yaklaşımı hakkında bilgi verelim.

1. *el-İlletü'l-Unsûriyye (Maddî İlet)*: Akkirmânî'ye göre maddî illet, ma'lûlden bir cû'z olup, ma'lûlün varlığı için zorunlu olmayan illettir. Başka bir ifadeyle bir şeyin yapıldığı, üretildiği maddedir. Bu bağlamda ağaç mobilyanın, toprak testinin illetidir. Müellifin tanımından anlaşılacağı üzere maddî illet, ma'lûlün varlığı için zorunluluk teşkil etmez. Mobilya için ağacın, testi için toprağın varlığı zorunlu değildir³⁹⁶.

2. *el-İlletü'l-Suveriyye (Şeklî İlet)*: Müellifimiz şeklî illeti, ma'lûlden bir cû'z olup, ma'lûlün bi'l-fiil kendisi ile mevcûd olduğu illet olarak tanımlar. Yani bir şeyin şekli, şemali, boyutları, rengi vb. unsurları onun illetidir. Mobilyanın kenarları, köşeleri, çizgileri, rengi ve testinin kulpu, tabanı, gövdesi gibi cisimlerin şekline delâlet eden şeyler bu cisimlerin varlığı için birer sebeptir³⁹⁷.

3. *el-İlletü'l-Fâiliyye (Fâil İlet)*: Ma'lûlün varlığı kendisine bağlı olan, ma'lûlün kendisinden hâsıl olduğu illettir. Akkirmânî bu illetin, ma'lûlü meydana getiren fâil olması hasebiyle, onun mevcudiyeti için zorunlu olduğunu ifade eder. Verilen örnekten devam edecek olursak mobilyayı ve testi yapan ustalar fâil illettir³⁹⁸.

4. *el-İlletü'l-Gâiyye (Gaye İleti)*: Taşıdığı gaye için mâlûlün mevcûd olduğu illettir. Yani ma'lûlün var oluş amacı, aynı zamanda kendisi için bir illet teşkil

³⁹⁴ Akkirmânî, *İklîlü't-Terâcim*, s. 96.

³⁹⁵ Meşşâî filozofların illete ve illetin kısımlarına dair görüşleri için bkz: Nuri Adıgüzel, "İslâm Felsefesinde İlet Kavramı", *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002, C.6, Sayı.2, s.160-170.

³⁹⁶ Akkirmânî, a.g.e., s. 96.

³⁹⁷ Akkirmânî, a.g.e., s. 96.

³⁹⁸ Akkirmânî, a.g.e., s. 97.

etmektedir. Mobilyanın ve testinin yapılmasındaki gaye, onlar hakkındaki beklentiler ve kullanım amaçları var oluşları için birer illettir³⁹⁹.

Akkirmânî, ma'lûlün ortaya çıkması için, ihtiyaç duyulan tüm illetlerin bir araya gelmesi gerektiğine vurgu yapar ve *illet-i tâmm*e tabirine dikkat çeker. Bu tabirden kastının “ma'lûlün meydana gelebilmesi için geçerli ve gerekli olan şeylerin tamamı” olduğunu ifade eden Akkirmânî, ma'lûlün teşekkül etmesinin ancak bu şekilde gerçekleşeceğine değinir. Böylece müellif salt bir illet kavramından ziyade ma'lûlün mevcudiyeti için gereken şartları taşıyan tam bir illete vurgu yapmaktadır. O, ayrıca şartların oluşması durumunda neticenin de zorunlu olarak gerçekleşeceğine işaret eder. Yani *illet-i tâmm*e varsa, ma'lûlün meydana gelmesi aklen vacip olur⁴⁰⁰.

Sonuç olarak Akkirmânî, âlem ve onun içindeki bütün varlıkların, kâinatta meydana gelen bütün olayların zorunlu bir sebep-sonuç ilişkisine göre gerçekleştiğini idrak edebilmek için illet-ma'lûl kavramlarının neyi ifade ettiğini bilmek gerektiği üzerinde durmaktadır. Zira illiyete dair prensipler, Allah-âlem ilişkisi konusunda düşülen hataların, tesadüfî veya kendiliğinden var olma şeklindeki sapkın düşüncelerin bertaraf edilmesini sağlayacaktır.

2.2.5.6. Vahdet ve Kesret

Vahdet teklik, kesret çokluk anlamına gelir. Kelamda bu kelimeler Allah'ın “bir” oluşunun ne anlama geldiğini izah etmek için kullanılırlar. Cürcânî Allah'ı birlemeyi ifade eden tevhîd kelimesini “İlahî zâtı akıllarda tasavvur edilen ve zihinlerde tahayyül edilen her şeyden soyutlamaktır” şeklinde tarif etmektedir⁴⁰¹.

Akkirmânî'ye göre vahdet bölünmezliğe, kesret bölünebilirliğe delâlet eder. Aynı zamanda kesret, vahdete dayanmakta olup çoklukla ifade edilen her şey tekten meydana gelmiştir. Bu manada vahdet kesretin illetidir. Vahdetin illet oluşu kesretten anlaşılır. Yani çokluğa delalet eden şeylere bakılarak tekliğe (tevhîd) ulaşılır. Buradan hareketle Akkirmânî, “bir”in hakikatte Allah'a delâlet ettiğini, teklikten kastın tevhîd

³⁹⁹ Akkirmânî, a.g.e., s.97.

⁴⁰⁰ Akkirmânî, a.g.e., s.97.

⁴⁰¹ Cürcânî, **Ta'rifât**, s.67.

olduğunu dile getirir ve birin çoka illet olmasının manasını, Allah'ın âlemin varlık sebebi oluşuyla ifade eder⁴⁰².

Konu ile ilgili son olarak mütekellim âlimler ile İslâm filozofları arasındaki görüş ayrılığına değinen müellifimiz, Farabî ve İbni Sînâ'nın çokluğun (âlemin) var oluşunu *sudûr nazariyesi*⁴⁰³ ile açıkladıklarını ifade etmektedir. Buna karşılık kelamcılar bir ve çoku ayrı iki varlık olarak değerlendirip birin çoka illet olduğunu savunmuşlar, fakat çokun birden sudûr ettiği fikrini benimsememişlerdir⁴⁰⁴.



⁴⁰² Akkirmânî, a.g.e., s.89-90.

⁴⁰³ Sudûr, bir şeyin başka bir şeyden neş'et edip çıkması anlamına gelmektedir. Sudûr nazariyesi ise, bazı İslam filozoflarının Allah-âlem ilişkisine dair benimsedikleri teorik düşünceyi ifade eder. Buna göre Allah diğer varlıkların illeti olarak *İlk Sebep*'tir. Âlem ve içindeki varlıklar İlk Sebep'ten sudûr ederek oluşmuşlardır. Dolayısıyla her varlığın O'nun varlığından bir payı vardır. Ayrıca varlıklarla O'nun arasında meydana geliş açısından bir hiyerarşi bulunmaktadır. Konu ile ilgili geniş bilgi için bkz. Hasan Hüseyin Bircan, **İslam Felsefesine Giriş**, İstanbul: Ensar Yay., 2008, s.185-190.

⁴⁰⁴ Akkirmânî, a.g.e., s.90. Karşılaştırmak için bkz: Cürcanî, **Şerhu'l-Mevakıf**, C.1, s.764-780.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Muhammed b. Mustafa Akkirmânî, XVIII. yüzyıl Osmanlı coğrafyasında yaşamış, farklı ilim dallarında çalışmalar yürütüp önemli eserler vücuda getirmiş kıymetli bir ilim adamıdır. Aynı zamanda İstanbul'un büyük medreselerinde dersler veren Akkirmânî, devletin önemli merkezlerinde bilfiil kadılık vazifesi de yapmış ve hayatının son yıllarında Mekke-i Mükerreme'nin başkadılığı görevini icra etmiştir.

Akkirmânî'nin yaşadığı dönem, Osmanlı Devleti'nin siyasî, sosyal ve ekonomik alanlarda ciddi problemlerin baş gösterdiği bir dönemdir. Karlofça Antlaşması ile ilk kez toprak kaybına uğrayan ve siyaseten bir sarsıntı yaşayan devlet, içerde yaşanan karışıklıklar ve istikrarsızlık sebebiyle zaman zaman zor süreçlerden geçmiştir. Özellikle Lale Devri'nin sona ermesine sebep olan Patrona Halil İsyanı ve onun etkisiyle gelişen olaylar uzun süre güvenlik sorunlarına sebep olmuş, toplumda derin yaralar açmıştır. Yaşanan tüm bu olumsuzluklar devlet ricalini yeni bir takım önlemler almaya ve pek çok alanda ıslahat faaliyetlerine girişmeye sevk etmiştir. Bu bağlamda XVIII. yüzyıl Osmanlı'da yeniden yapılanma, gerek kurumlarda gerekse yönetim şekillerinde yeni usuller geliştirme çalışmalarının yapıldığı önemli bir ıslahat dönemi olmuştur.

Asrın koşulları, ilmî hayatta ve ilimle iştigal eden insanların düşünce dünyalarında da etkili olmuştur. Bu dönemde mevcut ilmî faaliyetlerin ve medreselerin ihtiyacı karşılamada yetersiz kaldığı farkedilmiş; gerek metodolojik, gerekse kurumsal anlamda bir değişime gidilmesi gerekliliğinden hareketle önemli düzenlemeler yapılmıştır. Kelam ilmi açısından değerlendirdiğimizde bu dönem, şerh ve haşiye yazımının devam ettiği, özgün eser telifinde kısır kalınan bir dönemdir. Zira önceki asırlarda oluşan ve bu dönemi de etkisi altına alan felsefe karşıtlığı kelam ilmine de sirayet etmiştir. Zaman içerisinde aklî ilimlere karşı ihmalkâr bir tutum sergilenmesi ve felsefî konuların zararlı olduğu düşüncesinin etkin hale gelmesi, kelam ilmine gereken önemin verilmemesi sonucunu doğurmuştur. Fakat bu durum kelam ilmine olan alâkayı bitirmemiş, her dönemde kelamın islamî ilimler içindeki yeri ve öneminin farkında olup

bu ilme değer veren ve kelimâ konularla ilgili çalışmalar yapan âlimler varolagelmıştır. XVIII. yüzyılda da Akkirmânî gibi âlimler bu alanda eserler telif ederek alana katkı sağlamış ve kelâmın canlılığını muhafaza etmişlerdir.

Muhammed Akkirmânî, pek çok ilim dalıyla ilgilenmekle birlikte özellikle kelâm ve felsefe alanlarına yoğunlaşmıştır. O'nun, felsefe ile çok iç içe geçtiği savından hareketle pek ehemmiyet gösterilmeyen kelâm ilmine husûsî alâka göstermesi ve *Mesâil-i Kelamiyye* adıyla müstâkil bir eser telif etmesi dikkate değerdir. Bu eserde yalnızca akâid konularını işlemekle yetinmeyen müellif, bazı mevzular itibariyle felsefe ile paydaş olan sistematik kelâm konularını da ele almış; varlığa dair hususlar, isbat-ı vacip, deliller, sıfatlar, Allah-âlem ilişkisi, Allah-insan ilişkisi, irade ve özgürlük, kötülük problemi, hulûl inancı gibi pek çok konuya temas etmiştir. Bununla birlikte tartışmalı kelâm konularını ihtiva eden, farklı boyutlarda bazı risaleler ve ders notları hazırlamış, gerekli gördüğü bazı eserlere şerh çalışmaları yapmıştır. Böylece yaşadığı dönem itibariyle zuhur eden bir ihtiyacı karşılamaya çalışmıştır. Yine Ebherî'nin felsefî eseri *Hidâyetü'l-Hikme*'ye Kadî Mîr Hüseyin tarafından *Şerhu'l-Hidâyeti'l-Esîriyye* adıyla yapılan şerhi, bazı not ilaveleri ile Osmanlı Türkçesi'ne kazandırması, Osmanlı münevverlerinin ilim, fikir ve kültür havzasında felsefî düşünceye yeniden alan açmalarına katkı sağlamıştır. Bu bağlamda Akkirmânî, gerek İstanbul medreselerinde müderrislik yaptığı dönemlerde verdiği derslerle, gerekse kadılık vazifeleri esnasında telif ettiği eserlerle sözünü ettiğimiz ıslahat ihtiyacını karşılamada önemli mihenk taşlarından biri olmuştur.

Akkirmânî, ilmî yöntem olarak tartışmalı konularla ilgili farklı yaklaşımları birlikte ele almayı, söylenenleri tekrar etmenin ötesinde yeni yorum ve fikirler öne sürerek problemin çözümüne katkı sağlamayı kendisine ilke edinmiştir. Bu minvalde mevcut sorunun tespiti ve tahlilini yaptıktan sonra ispat ya da reddetmeye yönelik uygun aklî ve naklî delilleri kullanmaya gayret göstermiştir. Ayrıca meselelerin daha iyi anlaşılması amacıyla yer yer mukayeselere, birbirinden farklı inanç ekollerinin düşüncelerine yer vermiş ve bazen de örneklendirmelere başvurmuştur. Müellif bu şekilde hem doğru neticelere ulaşma adına isabetli bir yol takip etmiş, hem de karmaşık gibi görünen bazı konuları daha anlaşılır hale getirmiştir.

Akkirmânî'nin kalamî görüşlerine bakıldığında her şeyden önce bir Mâtürîdî kelamcısı olduğunu söylemek yanlış bir tespit olmayacaktır. Eserleri tahkik edildiğinde pek çok kalamî konuda Hanefî-Mâtürîdî çizgiyi takip ettiği görülmüştür. Hemen her meselede başlıca kalam ekollerinin, hatta yeri geldiğinde islam filozoflarının görüşlerini ayrı ayrı ele alıp tartışmış ve genellikle Mâtürîdî düşünce sisteminin yaklaşımlarını daha isabetli bulmuştur. Fakat bu durum onu mezhepçi bir taassuba sevk etmemiştir. Zira konulara yaklaşımında ilmî usulden vazgeçmemiş, tercihini yaparken delillerin kuvvetli oluşunu esas almıştır. Mesela kula gücünün yetmeyeceği bir sorumluluğun yüklenmesinin caiz olup olmadığı konusunda her iki ekolün kaygılarının da önemli olduğunun altını çizen Akkirmânî, Allah'ın kulları üzerindeki tasarruf hakkının sınırlandırılmayacağı noktasında Eş'arîleri desteklerken, hikmete aykırı iş yapmanın Allah'ın sıfatları ile bağdaşmayacağından hareketle Mâtürîdîlerin böyle bir teklife cevaz vermemelerini de haklı bulmuştur. Neticede bu şekilde bir teklifin caiz olmadığı görüşünü ifade ederek Mâtürîdî düşünceyi takip etmiş, bununla birlikte Eş'arî kelamcılarının gerekçelerini de önemsemiştir.

Akkirmânî'nin kalam mesâilî içerisinde üzerinde en fazla durduğu ve müstakil bir risale telif etmek suretiyle tüm detayları ile ele almaya gayret ettiği konu, Allah-insan ilişkisi bağlamında irade, insanın hürriyeti ve kader konusudur. Konuyla ilgili kalam ekollerinin görüşlerini tek tek zikredip tartışan müellifimiz, meseleyi Allah'ın ezeli ilmi, ilahî fiiller, kulun irade hürriyeti, ihtiyarî fiiller, kesb teorisi, kötülük problemi ve kader gibi pek çok yönden ele almıştır. Akkirmânî bu konuda Eş'arî düşünceyi açık bir şekilde tenkit etmiş ve bu mezhebin -Cebriyye'den biraz ılımlı olmakla birlikte- insan iradesini cebir altında bırakan, kula sorumluluğun gerektirdiği özgürlük hakkını tanımayan bir anlayışı savunduğunu ifade etmiştir. İnsan iradesi, özgürlük ve kader konusunda en isabetli fikir olarak, *İmam'ül-Hüdâ* sıfatıyla zikrettiği Mâtürîdî'nin görüşlerini esas alan Akkirmânî, Mâtürîdîlik mezhebini ahabın, tabînin ve Ebû Hanîfe'nin takipçisi olarak kabul edip övmüştür.

Âlimler bulundukları toplumdan etkilenen ve aynı zamanda onu etkileyen sîmalar olarak, yaşadıkları dönemde acil gördükleri sorunlara daha çok değinirler. Akkirmânî'nin irade ve kaderle ilgili konulara diğer kalamî meselelere nazaran daha fazla yer verme ihtiyacı hissetmesi, yaşadığı dönemde bu konularla ilgili fikirselsavrulmalar olduğu ihtimalini akla getirmektedir. Kanaatimizce Akkirmânî, ilahî kader

bağlamında kulun irade ve hürriyetinin doğru bir şekilde izah edilmesi noktasında toplumda ve ilmî çevrelerde bir ihtiyaç hissetmiş olabilir.

Akkirmânî Muhammed Efendi kelamcı yönünün yanında felsefeye hâkimiyeti ile de ön plana çıkmaktadır. O'nun felsefî bilgi ve kavramlara olan vukûfiyeti, bu alanla ciddi biçimde ilgilendiğini göstermektedir. Zira bizzat felsefe ile ilgili yapmış olduğu bazı eser çalışmalarının yanında kelam eserlerinde de felsefenin ve sistematik kelamın alanına giren meselelere yer vermiştir. Zaten felsefe hakkında olumlu bir bakış açısına sahip olan Akkirmânî, kelamla felsefenin pek çok açıdan ilişki içerisinde olduğunu ifade etmiş, felsefeyi gerekli ve faydalı bir alan olarak nitelemiştir.

Özellikle varlığa dair konularda islam filozoflarının görüşlerini titizlikle inceleyen Akkirmânî, sünnî kelamın kabullerine uygun düşen görüşlerden istifade etmiş, hatalı ve itikâdî açıdan sıkıntılı gördüğü fikirleri de eleştirmiştir. Eleştirilerini bizzat felsefeye değil, filozofların konuları ele alış tarzlarına ve ulaştıkları neticelere yöneltmiş, bunu yaparken de nispeten kelam ile felsefeyi uzlaştıracı bir tavırla hareket etmiştir. Ayrıca filozofları eleştirirken Akkirmânî'nin önceki kelamcılara nazaran daha ılımlı ve hoşgörülü yaklaştığı söylenebilir. Mesela filozofların tekfir edilmesini büyük bir hata olarak değerlendirmiştir. Tekfir gerekçesi olarak sunulan konular hakkında filozofların görüşleri üzerinden yaptığı yorum ve analizlerle bu fikirlerin tekfir sebebi olamayacağını izah etmeye çalışmıştır. Ayrıca O, tekfirci anlayışın zararlarına vurgu yapmış ve temel inanç esaslarını inkâr etmeyip te'vil kabul eden bazı itikâdî konularda hatalı görüşler dile getiren bid'at ehli kimselerin de tekfir edilmemesi gerektiğini savunmuştur.

Akkirmânî kelama ve felsefeye yaptığı katkıların yanında mantık, tefsir, hadîs, fıkıh ve Arap Dili gibi çok sayıda ilimle iştigal etmiş, çeşitli eserler kaleme almıştır. Bu açıdan bakıldığında O'nun hem aklî, hem de nakî ilimlerde yetkin bir şahsiyet olarak XVIII. asır Osmanlı düşüncesini besleyen çok önemli bir fikir ve ilim adamı olduğu anlaşılmaktadır. Yaptığı çalışmalar ve ortaya koyduğu eserler, devrin Osmanlı düşüncesinin kimliğini kavrama ve yaşanan fikirsel hareketliliği anlamlandırma açısından araştırmacılara çok değerli izler sunmaktadır. Biz bu çalışmanın, kelam ilminin tarihsel serüvenine ve Osmanlı düşüncesini anlamaya yönelik yapılacak ilmî araştırmalara ışık tutacağını ümit etmekteyiz. Özelde Osmanlı'nın zihniyet yapısının,

genelde de İslam düşüncesinin doğru bir şekilde anlaşılması için, kültürel birikime katkı sağlayan ilim ve fikir insanların iyi tanınması elzemdir. Zira medeniyet duvarımıza tuğla ören şahsiyetleri tanımak, düşünce dünyamızın şekillenmesinde ve gelecek tasavvurlarımızı oluştururken güçlü geleneğimizden verimli bir şekilde istifade etmede çok faydalı olacaktır.



KAYNAKÇA

- ADIGÜZEL, Nuri; (2002), “İslâm Felsefesinde İlet Kavramı”, **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C.6, S.2, ss.157-177.
- AKKİRMÂNÎ, Muhammed b. Mustafa; (t.y.) **İkdü’l Kalâid Fi Tahkîki’l Akâid**, Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Eserler Bölümü, No:45 Ak-Ze 107, İstanbul.
- _____; (h.1160), **İkdü’l-Leâli fi-Beyâni İlmillahi bi-Gayri’l-Mütenâhi**, Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli Bölümü, Demirbaş No: 297.412, İstanbul.
- _____; (h.1266), **İklîlü’t- Terâcim**, Matbaa-i Âmire, İstanbul.
- _____; (h.1168), **Mesâil-i Kelamiyye**, Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Eserler (Bağdatlı Vehbi Efendi Bölümü, 829/2), İstanbul.
- _____; (h.1240), **Risale-i Akâid**, Matbaa-i Âmire, İstanbul.
- _____; (h.1264), **Risâle-i İrade-i Cüz’îyye fi Hakkı İhtiyârî’l-Cüz’îyyi Elletî İhtelefe Beyne Ebî Mansûr Mâtürîdî ve Ebî Hasan el-Eş’ârî**, Matbaa-i Âmire, İstanbul.
- _____; (t.y.), **Şerh’u Kasîdeti’l- Kelâmiyye el- Lâmiyye**, Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Yazma Eserler, Demirbaş No: B/5624, İstanbul.
- _____; (t.y.), **Ta’rîfâtü’l- Fünûn ve Menâkibu’l Musannifîn**, Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Eserler-Aşir Efendi Bölümü, No: 325, İstanbul.
- AKPINAR, Cemil; (1994), “Davud-i Karsî”, **DİA**, C.9, TDV Yay, İstanbul, ss.29-30.
- ALTINAY, Ahmet Refik; (2011), **Lale Devri**, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul.
- ALTIPARMAK, Ömer Faruk; (1993), **Muhammed b. Mustafa Akkirmânî ve Eseri İklîtü’t- Terâcim**, Marmara Üniversitesi S.B.E, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul.
- ARDOĞAN, Recep; (2016), **Delillerden Temellere Sistemantik Kelam ve Güncel İnanç Sorunları**, KLM Yay., İstanbul.
- AYDIN, Ömer; (2004), **Türk Kelam Bilginleri**, İnsan Yay., İstanbul.
- AYVERDİ, Samiha; (1993), **Türk Tarihinde Osmanlı Asırları**, C.3, Damla Yay., İstanbul.

- BAĞDÂDÎ, Abdülkâhir b. Tahir; (2011), **Mezhepler Arasındaki Farklar**, trc. Ehtem Ruhi Fıglalı, TDV Yay, Ankara.
- _____; (2002), **Usûlu'd-Dîn**, thk. Ahmed Şemseddin, Dar'ül Kütüb'il-İlmiyye Yay, Beyrut.
- BİLGE, Mustafa Lütfü; (1989), "Akkirmân", **DİA**, C.2, TDV Yay, İstanbul, ss.269-70.
- BİRCAN, Hasan Hüseyin; (2008), **İslam Felsefesine Giriş**, Ensar Yay., İstanbul.
- BOZYİĞİT, Ahmet; (2006), **Akkirmânî'nin Felsefî Görüşleri**, Ankara Üniversitesi SBE, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara.
- BRUNSCHVİG, Robert; (2002), "Mu'tezile ve Aslah", trc. Hulusi Arslan, **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi II**, S. 4, ss.235-249.
- BUHÂRÎ, Ebû Abdillâh; (1315), **Cami'u's-Sahîh**, Cilt: 1-8, İstanbul.
- BULUNUR, İlker; (2007), "Osmanlı Dönemi Karadeniz Ticaret Tarihine Katkı: Akkirmân Gümrüğü", **Omeljan Pritsak Armağanı**, ed: Mehmet Alpargu, Yücel Öztürk, Sakarya Üniversitesi. Yay., Sakarya, ss. 525-532.
- BURSALI, Mehmet Tahir; (t.y.), **Osmanlı Müellifleri**, haz: A. Fikri Yavuz, İsmail Özen, C.1, Meral Yay., İstanbul.
- CANAN, İbrahim; (1991), **Kütüb-i Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi**, Akçağ Yay. Ankara.
- CÜRCÂNÎ, Seyyid Şerîf Ali b. Muhammed; (1997), **Ta'rîfât-Terimler Sözlüğü**, trc. Arif Erkan, Bahar Yay, İstanbul.
- _____; (2015), **Şerhu'l-Mevâkıf**, trc. Ömer Türker, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul.
- CÜVEYNÎ, Ebu'l-Meâ'li Abdulmelik b. Abdullah; (1950), **Kitâbü'l-İrşâd**, Kahire.
- ÇAĞRICI, Mustafa; (2013), "Yeis", **DİA**, C.43, TDV Yay, İstanbul, ss. 397-418.
- ÇAKAN, İsmail Lütfi; (2007), **Hadis Usûlü**, M.Ü.İ.F. Vakfı Yay., İstanbul.
- ÇELEBÎ, İlyas; (1998), "Klâsik Bir Kelam Problemi Olarak İsim-Müsemma Meselesi", **İLAM Araştırma Dergisi**, C.3, S.1, ss. 19-40.
- DAĞ, Mehmet; (1991), "İslam Felsefesinin Bazı Temel Sorunları Üzerinde Düşünceler", **OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S.5, ss. 3-34.

- DAĞ, Neslihan; (2006), **Muhammed b. Mustafa Akkirmânî'nin İklilü't-terâcim Adlı Eserinde Felsefî Kavramlar**, Fırat Üniversitesi S.B.E., Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Elazığ.
- DALKIRAN, Sayın; (1998), "Akkirmânî'nin İrade-i Cüz'îyye İle İlgili Risâlesi ve Değerlendirilmesi", **Ekev Akademi Dergisi**, C.1, S.2, ss. 173-179.
- DANIŞMEND, İsmail Hami; (1971), **İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi**, C.3, Türkiye Yay., İstanbul.
- DEMİRCİ, Kürşat; (1998), "Hulûl", **DİA**, C.18, TDV Yay. İstanbul, ss.340-341.
- DEMİRCİ, Osman; (2012), **Osmanlı Medreselerinde Kelam Öğretimi**, Marmara Üniversitesi SBE, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul.
- _____; (2016), "Osmanlı'da Kelam İlminin Meşruiyeti Sorunu- Saçaklızâde Örneği", **Osmanlı'da İlm-i Kelam (Âlimler, Eserler, Meseleler)**, ed. Osman Demir vd., İSAR Yay, İstanbul, ss.523-542.
- DOĞAN, Recai; (1997), "Osmanlı Eğitim Kurumları ve Eğitimde İlk Yenileşme Hareketlerinin Batılılaşma Açısından Tahlili", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C.37, S.1, ss.407-442.
- EBU HANÎFE, Nûman b. Sabit; (h.1367), **el-Âlim ve'l-Müteallim**, thk. Zahid el Kevserî, Kahire.
- _____; (h.1307), **el-Fıkh'ul-Ekber**, (Ebu'l-Münteha şerhi), İstanbul.
- EŞ'ARÎ, Ebu'l-Hasan; (2010), **el-ibane ve Usûl-i Ehl-i Sünnet (Eş'arî Akâidi)**, trc. Ramazan Biçer, Gelenek Yay, İstanbul.
- _____; (1955), **el-Lum'a fi'r-Red alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida'**, thk. Hamûde Gurâbe, Kahire.
- EVLIYA ÇELEBÎ, Derviş Mehmed; (2000), **Seyahatname**, Haz. Mustafa Nihat Özön, Kabalcı Yay, İstanbul.
- FAHRÎ, Macit; (2008), **İslam Felsefesi Kelamı ve Tasavvufuna Giriş**, trc. Şahin Filiz, İnsan Yay., İstanbul.
- GAZALÎ, Ebû Hâmid Muhammed; (1971), **el-İktisâd fi'l- İ'tikâd**, trc. Kemal Işık, Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yay., Ankara.
- _____; (2009), **Filozofların Tutarsızlığı**, trc. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu, Klasik Yay., İstanbul.

- _____; (1328), **el-Maksadu'l-Esnâ Şerhu Esmâ'illâhi'l- Hüsnâ**, Matbaatu's Saade, Kahire
- GEÇDOĞAN, Rabiye; (2005), **İlim ve Ruh Kavramlarının Felsefe-Kelam İlişkisi Bağlamında Değerlendirilmesi**, Ankara Üniversitesi SBE, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara.
- GÖLCÜK, Şerafettin; (1979), **Kelam Açısından İnsan ve Fiilleri**, Kayıhan Yay., İstanbul.
- _____ ve TOPRAK Süleyman; (2014), **Kelam (Tarih Ekoller Problemler)**, Tekin Kitabevi, Konya.
- _____ ve YURDAGÜR Metin; (1996), “Gelenbevî”, **DİA**, C.13, TDV Yay., İstanbul, ss.552-555.
- GÜDEKLİ, Hayrettin Nebi; (2008), **Ebû Hâşim El-Cübbâî'nin Zât-Sıfat İlişkisine Yaklaşımı: Haller Teorisi**, Marmara Üniversitesi SBE, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul.
- GÜNALTAI, M. Şemseddin; (1994), **Felsefe-i Ūlâ: İsbatı Vacip ve Ruh Nazariyeleri**, haz. Nuri Çolak, İnsan Yay. İstanbul.
- İŞİK, Mustafa; (2008), “XVI. Yüzyılda Akkirmân Sancağı”, **Karadeniz Araştırmaları Dergisi**, S.18, ss. 19-37.
- İRFAN, Abdülhamid; (2011), **İslâm'da İtikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları**, trc. Mustafa Saim Yeprem, TDV Yay., Ankara.
- KABAKTEPE, Osman Nuri; (1997), **Kadı Mir'in Metni Üzerine Akkirmânî'nin İkılû't-Terâcim'i**, Uludağ Üniversitesi S.B.E., Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Bursa.
- KÂDİ ABDŪLCEBBÂR, Ebû'l-Hasan b. Ahmed; (1965), **el-Muhit bi't-Teklîf**, thk. Ömer Seyyid Azmi, Darü'l-Mısriyye, Kahire.
- _____; (2012) **el-Muğni fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl**, haz. Muhammed Nebha, Darü'l-Kütübi'l İlmiyye, Beyrut.
- _____; (1965), **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, nşr. Ahmed b. Hüseyin, Kahire.
- KARADAŞ, Çağfer; (2015), **Ana Hatlarıyla Kelam Tarihi**, Ensar Neşriyat, İstanbul.
- KARAMAN, Fikret vd.; (2006), **Dinî Kavramlar Sözlüğü**, DİB Yay., Ankara.
- KARAMAN, Hüseyin; (2014), **İslam Felsefesi Tarihi**, RTE Üniversitesi Yay., Rize.

- KARASAKAL, Şaban; (2014), “Kur’an’da Ruh Kavramı”, **The Journal of Academic Social Science Studies**, 2014, S.28, ss.275-291.
- KAZANCIGİL, Aykut; (2000), **Osmanlılarda Bilim ve Teknoloji**, Ufuk Yay, İstanbul.
- KÂTİP ÇELEBÎ, Mustafa b. Abdullah; (2007), **Keşfü’z-Zunûn**, C.1, Tarih Vakfı Yay, İstanbul.
- KEHHÂLE, Ömer Rıza; (1957), **Mu’cemu’l- Müellifîn**, C: 3, Dimaşk.
- KARAAĞAÇ, Hilmi; (2014), “Bir Kelam Metni Olarak Kasideler ve Ali b. Osman El Üşî’nin Emâli Kasidesi”, **Uluslararası İslamî İlimlerin Teşekkülü ve İslamî İlimler Arası İlişkiler Sempozyumu Bildiriler Kitabı**, Gümüşhane Üniversitesi Yay., Ankara, ss.71-85.
- KOÇER, Hasan Ali; (1992), **Türkiye’de Modern Eğitimin Doğuşu ve Gelişimi (1773-1923)**, Millî Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul.
- KOÇOĞLU, Kıyasettin; (2005), **Mâtürîdî’nin Mu’tezile’ye Bakışı**, Ankara Üniversitesi SBE, Yayımlanmamış Doktora tezi, Ankara.
- KOLOĞLU, Orhan Şener; (2007), “Ebû Hâşim el-Cübbâî’nin Ahvâl Teorisi Üzerine Bazı Mülâhazalar”, **U.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C.16, S. 2, ss. 195-214.
- _____; (2004), “Kelam ve Mezhepler Tarihi Literatüründe Berâhime”, **U.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C.13, S.1, Bursa, ss. 159-193.
- KUTLU, Sönmez; (2015), **İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik**, Otto Yay, Ankara.
- _____; (2011), **Türkler ve İslam Tasavvuru**, İSAM Yay., İstanbul.
- MATURÎDÎ, Ebû Mansûr Muhammed; (2003), **Kitâbu’t-Tevhîd**, thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi, İSAM Yay., İstanbul.
- _____; (2015), **Te’vîlâtü’l-Kur’ân**, ed. Y. Şevki Yavuz, trc. Bekir Topaloğlu, Ensar Yay, İstanbul.
- _____; (2006), **Te’vîlâtü’l-Kur’ân**, thk. H. İbrahim Kaçar, Mîzan Yay., İstanbul.
- MÜSLİM, İbnü’l Haccâc; (1955), **Câmi’u’s-Sahîh**, C: 1-5, Kahire.
- NESEFÎ, Ebû’l-Muin b. Muhammed; (2010), **Bahrü’l-Kelam- Mâtürîdî Akaidi**, trc. Ramazan Biçer, Gelenek Yay., İstanbul.
- _____; (1990), **Tabsiratu’l-Edille fi Usûli’d Din**, thk. Hüseyin Atay, DİB Yay, Ankara.

- ÖCAL, Şamil; (1999), “Osmanlı Kelamcıları Eş’arî miydi?- Muhammed Akkirmânî’nin İnsan Hürriyeti Anlayışı”, **Dini Araştırmalar Dergisi**, C.2, S.5, ss. 225-254.
- ÖKTEM, Ülker; (2004), “Osmanlı Medreselerinde Felsefe”, **Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi**, S.15, ss. 271-288.
- _____; (2007), “Hilafiyat, Mestçizâde ve ‘Hilafiyat’ı”, **A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S.2, ss.21-36.
- ÖZ, Mustafa; (2012), **Başlangıçtan Günümüze İslam Mezhepleri Tarihi**, Ensar Yay., İstanbul.
- ÖZERVARLI, Sait; (2008), **Kelamda Yenilik Arayışları**, İSAM Yay., İstanbul.
- _____; (2007), “Osmanlı Kelâm Geleneğinden Nasıl Yararlanabiliriz?”, **Dünden Bugüne Osmanlı Araştırmaları**, ed. Ali Akyıldız vd, İSAM, İstanbul.
- _____; (2005), “Bir Osmanlı Düşünür ve Kelamcısı: Mehmed Emin Üsküdarî”, **Üsküdar Sempozyumu-II Bildiriler**, C.2, ed. Zekeriyya Kurşun vd, İstanbul.
- _____; (2016), “Osmanlı Döneminde Kelam İlmi: Muhteva ve Yönelişler”, **Osmanlı’da İlm-i Kelam**, ed. Osman Demir vd., İSAR Yay, İstanbul.
- ÖZKAYA, Yücel; (2010), **18. Yüzyılda Osmanlı Toplumu**, Yapı Kredi Yay., İstanbul.
- ÖZLER, Mevlüt; (1997), **İslâm Düşüncesinde İnsan Hürriyeti**, Nûn Yay., İstanbul.
- _____; (2012), “İlahî İsim ve Sıfatlar”, **Kelam El Kitabı**, ed. Şaban Ali Düzgün, Grafiker Yay., Ankara.
- ÖZCAN, Tahsin; (2008), “Saçaklızâde Mehmed Efendi”, **DİA**, C.35, TDV Yay, İstanbul, ss.368-370.
- ÖZTÜRK, Mustafa Bilal; (2014), **Akkirmânî’nin Mesâil-i Kelamîyye Adlı Eseri ve Değerlendirilmesi**, Dokuz Eylül Üniversitesi S.B.E, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İzmir.
- PEZDEVÎ, Ebû’l- Yüsr Muhammed; (1980) , **Ehl-i Sünnet Akâidi**, trc. Şerafeddin Gölcük, Kayıhan Yay., İstanbul.
- RÂZÎ, Fahreddin; (1995), **Tefsir-i Kebîr Mefâtîhu’l-Ğayb**, trc. Komisyon, Akçağ Yay., Ankara.
- SÂBÛNÎ, Ebû Muhammed Nureddin; (1979), **el-Bidâye Fî Usûli’d-Din**, thk: Bekir Topaloğlu, el-Mektebetü’l-Hanefiyye Yay, İstanbul.

- _____; (2005), **Mâtürîdiyye Akâidi**, thk-trc. Bekir Topaloğlu, DİB Yay, Ankara.
- SAKAOĞLU, Necdet, (1993), “Mustafa III”, **Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi**, C.5, Tarih Vakfı Yay., İstanbul.
- SANCAKLI, Saffet; (2002), “Hz. Peygamber’in Bazı Nitelikleri Açısından Kur’an-ı Kerim’de Kendisini Uyarın Ayetlerin Analizi”, **İslamî Araştırmalar Dergisi**, C.15, S.3, ss. 435-446.
- SARIKAVAK, Kazım; (1998), **XVIII. Yüzyılda Bir Osmanlı Düşünürü: Yanyalı Esad Efendi**, Kültür Bakanlığı Yay, 1998, Ankara.
- _____; (2013), “Yanyalı Esad Efendi”, **DİA**, C.43, TDVYay, İstanbul, s.322-323.
- SARIKAYA, Berat; (2017), “İcma Delili Üzerindeki İhtilâf ve Delalet Bakımından İtikâdî Konularda İcmâ”, **Kelam Araştırmaları Dergisi**, C.15, S.2, ss. 319-342.
- SARIKAYA, Saffet; (2013), **İslam Düşünce Tarihinde Mezhepler**, Rağbet Yay., İstanbul.
- SİNANOĞLU, Abdülhamit; (2010), “İrade-i Cüz’iyye Risâlesi (Sadeleştirme)”, **KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S.16, ss.119-148.
- SÜREYYÂ, Mehmed; (1996), **Sicill-i Osmânî**, trc. Seyit Ali Kahraman, C.3, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul.
- TAFTAZÂNÎ, Sa’deddîn; (1980), **Şerhu’l- Akâid**, Nşr. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul.
- TATLI, Bekir; (2006), “Şeytanın Hileleri ve Korunma Yolları Hakkında Bir Çalışma: Risâle-i Teavvüz-Kaynak Tahlil ve Tahkiki”, **Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C.6, S.2, ss. 123-169.
- TOKSÖZ, Hatice; (2013), “Muhammed Akkirmânî’nin Ta’rifâtü’l-Fünûn ve Menâkıbü’l-Musannifin Adlı Eserinde Felsefî İlimler Algısı”, **Osmanlı Araştırmaları Dergisi**, S. 42, ss. 177-205.
- TOPALOĞLU, Bekir; (2001), **İslam Kelamcılarına ve Filozoflarına göre Allah’ın Varlığı**, DİB Yay, Ankara.
- _____; (2014), **Kelam İlimine Giriş**, Damla Yay, Ankara.
- _____; (1995), “Esmâ-i Hüsnâ”, **DİA**, C. 11, TDV Yay., İstanbul, ss. 404-418.
- _____ve ÇELEBİ İlyas; (2015), **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, İSAM Yay, İstanbul.

- TUNÇBİLEK, Hasan Hüseyin; (2002), “Allah’ın Sıfatlarının Mahiyeti Problemi”, **Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S.16, ss.149-187.
- ULUDAĞ, Süleyman; (1999), **İslâm Düşüncesinin Yapısı**, Dergâh Yay, İstanbul.
- _____; (2014), **İslamda İnanç Konuları ve İtikadî Mezhepler**, Dergah Yay., İstanbul.
- UYANIK, Mevlüt; (2002), “İslam Düşüncesinin Teşekkül Dönemi Varlık Anlayışında Birinci ve İkinci Cevher Kavramı”, **Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S.1, ss.132-159.
- UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı; (1988), **Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı**, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.
- _____; (1984), **Osmanlı Devleti’nin Saray Teşkilatı**, TTK Basımevi, Ankara.
- _____; (1995), **Osmanlı Tarihi**, C.4, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya; (2004), **Türk Tefekkürü Tarihi**, Yapı Kredi Yay, İstanbul.
- VURAL, Mehmet; (2008), Osmanlı’da Felsefe ve Akkirmânî’nin Felsefî Düşünceleri”, **Söz ve Adalet Dergisi**, S.7, ss.115-120.
- WATT, W. Montgomery, (2010), **İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri**, trc. Ethem Ruhi Fırlalı, Sarkaç Yayınları, Ankara.
- _____; (2016) “İslam’da Kesb Doktrininin Kökeni”, trc. İbrahim Hakkı İnal, **e-Makalat-Mezhep Araştırmaları Dergisi**, C.9, S.1, ss. 116-125.
- YAKUBOVYCH, M. Mykhaylo; (2013), “Muhammed el-Akkirmânî and his ‘Iqd al La’âlî: The Reception of Ibn Sînâ in Early Modern Ottoman Empire”, **Osmanlı Araştırmaları Dergisi**, C.1, S.41, ss. 197-217.
- YAVUZ, Salih Sabri; **İslam Düşüncesinde Nübüvvet**, İnsan Yay., İstanbul.
- YAVUZ, Yusuf Şevki; (2002), “Kıdem”, **DİA**, C.25, TDV Yay. İstanbul, ss. 394-395.
- _____; (1989), “Ahvâl”, **DİA**, C.2, TDV Yay., İstanbul, ss.190-192.
- YAZICIOĞLU, Mustafa. Sait; (1988), **Mâtürîdî ve Neseî’ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı**, Akid Yay, Ankara.
- _____; (1980), “XV. ve XVI. Yüzyıllardaki Kelâm Eğitiminin Tenkidi”, **A.Ü. İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi**, S. 4, Ankara, ss. 285-294.
- YILDIRIM, Yasin; (2013), **Osmanlı Kelâmcılarından İsmail Gelenbevî’nin Ulûhiyyet Anlayışı Ve Mâtürîdî Akaidi Açısından Değerlendirilmesi**,

Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi SBE, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kahramanmaraş.

YILDIZ, Sakıp; (1989), “Akkirmânî”, **DİA**, C.2, TDV Yay., İstanbul, ss. 270.

YOLUK, Mehmet Emin; (2010), **XVIII. Yüzyılda Osmanlı Devleti’nde Eğitim ve Öğretim Faaliyetleri**, Selçuk Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya.

YURDAGÜR, Metin; (1992), “Bekâ”, **DİA**, C.5, TDV Yay., İstanbul, ss. 359-360.

_____; (1996), **Esmâ-i Hüsnâ-Allah’ın İsimleri**, Marifet Yayınları, İstanbul.

YÜCEDOĞRU, Tefvîk; (2005), “Mukallidin İmanı”, **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C.14, S.1, ss. 19-40.

YÜKSEL, Emrullah; (2015), **SistematiK Kelam**, İz Yayıncılık, İstanbul.

_____; (2012), **Mâtürîdîler ile Eş’arîler Arasındaki Görüş Ayrılıkları**, Düşün Yay., İstanbul.

_____; (1985), “İlahî Fiillerde Hikmet”, **Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi**, S.8, ss. 43-76.

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler

Adı Soyadı : Mustafa BAL
Doğum Yeri ve Tarihi : TRABZON - Çaykara / 25.09.1988
Medenî Durumu : Evli

Eğitim Durumu

Lisans Öğrenimi : Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat
Fakültesi İlahiyat Bölümü- 2011
Bildiği Yabancı Diller : Arapça, İngilizce

İş Deneyimi

Çalıştığı Kurumlar : Diyanet İşleri Başkanlığı (İmam-Hatip)
G.Ü. İlahiyat Fakültesi TİB Anabilim Dalı
Mezhepler Tarihi Bilim Dalı (Arş. Gör.)

İletişim

Telefon : 0(507) 173 30 00
e-posta Adresi : mbal@gumushane.edu.tr

